

Halasy-Nagy József
Az erkölcsi élet

A magyar nyelvű filozófiai
irodalom forrásai
VII.

A kötetet szerkesztette és a kéziratokat sajtó alá rendezte:
Deák Tamás, Laczkó Sándor és Varga Péter

HALASY-NAGY JÓZSEF

Az erkölcsi élet

Pro Philosophia
Kolozsvár–Szeged
2002

Tartalom

Szerkesztői előszó.....	7
Ember, erkölcs, közösség. Előtanulmány Halasy-Nagy József kiadatlan írásaihoz. (Deák Tamás - Varga Péter).....	9
Az erkölcsi élet	
<i>Prológus</i>	28
Első fejezet: Az erkölcs mint jelenség	32
Második fejezet: Az ember és az erkölcs	43
Harmadik fejezet: Az erkölcs és az erkölcsök	56
Negyedik fejezet: Az értékek világa	64
Ötödik fejezet: Érték és valóság	74
Hatodik fejezet: A jó és a rossz.....	80
Hetedik fejezet: Eszmények és példák.....	87
Nyolcadik fejezet: Az erkölcsi tudat	111
Kilencedik fejezet: Az erkölcsi tudat eredete	120
Tizedik fejezet: Az erkölcsi tudat elemzése.....	126
Tizenegyedik fejezet: Az akarat szabadsága	141
Tizenkettedik fejezet: Az erkölcsi személyiség	153
Tizenharmadik fejezet: Az erkölcsi értékelések formái	158
Tizennegyedik fejezet: A legfőbb jó kérdése	162
Tizenötödik fejezet: A kötelesség erkölcsé	179
Tizenhatodik fejezet: A közösségi élet erkölcsi alakulatai	184
Te meg Én. A szerelem lélektana	
<i>Praeludium</i> : A vonzás, mint világalkotó elv	234
Első fejezet: A nemi ösztöntől a szerelemig	242
Második fejezet: A kétarcú ember.....	249
Harmadik fejezet: A szerelem születése	277
Negyedik fejezet: Változatok – egy húron	288
<i>Intermezzo</i> : A szerelem kalózzai	319
Ötödik fejezet: Szerelem és házasság.....	327
Hatodik fejezet: A szerelem szociológiája	340
<i>Finale</i>	356
Summa vitae	358
Halasy-Nagy József életmű-bibliográfia	
(Összeállította: Deák Tamás – Klukovitsné Paróczai Katalin – Ráczné Mojzes Katalin – Szabó Éva).....	403
A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai című könyvsorozat (Kolozsvár–Szeged) eddigi kötetei	428

Szerkesztői előszó

A kötetben közölt *Az erkölcsi élet* és a *Te meg Én* című Halasy-Nagy József művek először jelennek meg nyomtatásban. A szövegek a szerző 1948-ban történt kényszernyugdíjazása után születtek és kéziratban maradtak. Halasy-Nagy a publikálás reménye nélkül fejezte be őket, így a kéziratokat nem készítette elő kiadásra, ezzel nagyban megnehezítette mostani sajtó alá rendezésüket. (A szövegek születési idejét nem közli, idézeteit idegen nyelveken hozza, s nem adja meg pontos bibliográfiai helyüket, kézzel utólag sokszor belejavít a szövegbe, stb.) Keletkezésük idejének meghatározását is csak a szövegekben szereplő másodlagos adatokra lehet építeni. (Több helyen az 50-es években megjelent szakirodalomra hivatkozik, illetve arra, hogy mindkét mű 1963-ban került az OSZK kézirtárába.) Így mindössze annyi állapítható meg teljes bizonyossággal, hogy az 1963 előtti években, (évtizedben) készültek. Jelen kötetben nem az OSZK-ban található, hanem Halasy-Nagy József örökösének a tulajdonában lévő és rendelkezésünkre bocsátott másodpéldányokat vettük alapul. Ennek indoka, hogy Halasy-Nagy ezen másodpéldányokon számos kézzel írott módosítást végzett, amelyek nagy valószínűséggel 1963 után keletkeztek.

A kötetben ugyancsak megtalálható a szerző *Summa vitae* című önéletrajzi írása, amely a *Móra Ferenc Múzeum Évkönyve. Studia Historiae Literarum et Artium* 2. kötetében jelent meg 1999-ben Szegeden. (pp. 207–237.) A kötetünkben szereplő szöveg első része 1955-ben íródott, s lényegében a pécsi egyetemi tanári kinevezéséig mutatja be Halasy-Nagy életútját. A második rész 1961/62-ben készült. A két rész között (a főiskolai tanári tevékenységének kifejtésében) némi átfedés van. Mi mindkét szöveg 1999-ben Lengyel András által sajtó alá rendezett teljes változatát közöljük, s a másodközlés lehetőségéért ezúton is köszönetet mondunk. A *Summa vitae* gépelt, autográf javítású kézírata Halasy-Nagy családjának a tulajdonában van.

A kötetben helyet kap *Halasy-Nagy József életmű-bibliográfiája* is, amelyet Deák Tamás, Klukovitsné Paróczai Katalin, Ráczné Mojzes Katalin és Szabó Éva állítottak össze, s a *Studia Historiae Literarum et Artium* 2. említett kötetében jelent meg. (pp. 239–262.) Eme bibliográfia újraközlésének lehetőségéért szintén köszönetet mondunk az érintetteknek.

A kéziratok sajtó alá rendezése során a következő módon jártunk el: a törzsszövegben csak egyértelműen szükséges változtatásokat eszközöltünk, a kéziratok sérüléseiből adódó hiányokat és a nélkülözhetetlen szerkesztői kiegészítéseket []-lel jelöltük. Halasy-Nagy régies nyelvezetét érintetlenül hagytuk. Mindkét műben folyamatosan számoztuk a jegyzeteket, ezen belül a szerző saját jegyzetei külön jelölést nem kaptak, Halasy-Nagy kézzel írott utólagos megjegyzéseit, jegyzeteit *-gal, a szerkesztői jegyzeteket és a törzsszövegben idegen nyelven szereplő idézetek fordításait []-lel jelöltük.

A kiadás alapjául szolgáló kéziratokban számos idegen nyelvű idézet található, amelyeket a kor szokásának megfelelően Halasy-Nagy nem mindig oldott föl. A szövegek jobb érthetősége kedvéért ezeket föloldottuk. A francia nyelvű idézetek fordításáért, illetve azonosításáért Nagy Miklóst, a latinokért Hamvas Endrét, a németekért Bombitz Attilát és Márton Lászlót illeti köszönet.

Külön köszönetet mondunk Halasy-Nagy József családjának és örököseinek a kéziratok rendelkezésre bocsátásáért. Segítségük és támogató hozzáállásuk nélkül a kötet nem jelenhetett volna meg.

Deák Tamás – Laczkó Sándor – Varga Péter

Ember, erkölcs, közösség

Előtanulmány Halasy-Nagy József kiadatlan írásaihoz

Halasy-Nagy József (1885–1976) filozófus, filozófiatörténész a két világháború közötti időszak hazai filozófiai életének egyik legismertebb személyisége volt. 1921-től, amikor első nagyobb terjedelmű munkája megjelent¹, szinte nem telt el év anélkül, hogy újabb és újabb művekkel ne jelentkezett volna. 1944-ig, életében kiadott utolsó könyvének publikálásáig² mintegy 25–30 könyve látott napvilágot, közöttük nem egy újabb kiadást megért könyv, könyvfejezet és fordítás is található.

Könyveinek jelentős része bevallottan a laikus nagyközönség igényeinek kielégítésére készült, amelyek aztán nagy ismertséget biztosítottak szerzőjük számára. Mindez részéről azonban tudatos célkitűzés eredménye: *„A magyar tudományos közműveltségnek éppen a filozófia terén még oly sok égető hiánya van, hogy szerintem a magyar filozófiai írók nem engedhetik meg maguknak azt a fényűzést, hogy magyar nyelvű könyveiket csupán a néhány beavatottnak írják s a közérthetőség kedvéért néha még a szigorú szakszerűségnek és az abszolút tudományosságnak nagy irodalmakban szokásos igényeiről is le kell mondaniok. A mi feladatunk nemcsak a kutatás, hanem közönségünk nevelése is.”*³ Közismertségének köszönhetően Halasy-Nagy gyakran szerepelt a rádióban, megszámlálhatatlan helyen tartott ismeretterjesztő előadást, sőt több napilap számára is írt kisebb-nagyobb rendszerességgel.

Mindemellett számos tanulmánya jelent meg különféle szakfolyóiratokban. Állandóan figyelte nemcsak a magyar, hanem a nemzetközi filozófiai élet fejleményeit is. Mindez nyomon követhető abból a számtalan recenzióból és műbírálatból, amelyeket pályájának kezdetétől lankadatlan szorgalommal írt. Életmű-bibliográfiája több mint 500 tételből áll.

Több kortársához hasonlóan a kommunista hatalomátvételt követően kikerült a filozófiai élet körforgásából, életműve befejezetlen maradt. A törés, amely ekkor bekövetkezett, Halasy-Nagyot éppen

¹ *A filozófia története*. Bp. 1921. Pantheon.

² *A filozófia*. Bp. 1944. Pantheon.

³ Nagy József: *A modern gondolkodás*. Bp. 1927. Athenaeum, p. 6.

filozófusi pályájának egy olyan szakaszában érte, amikor önálló filozófiai útkeresése foglalkoztatta.

Ma Halasy-Nagy Józsefet elsősorban filozófiatörténészként és a filozófia népszerűsítőjeként tartják számon. Ez a kép azonban nem lehet teljes az ebben a kötetben közölt kiadatlan, s önálló filozófiai útkeresését reprezentáló írásainak az ismerete nélkül.

Halasy-Nagy József életműve, korának legtöbb jelentős magyar filozófiai gondolkodójához hasonlóan feledésbe merült. Neve leginkább Arisztotelész *Metafizika* című művének fordítójaként ismert a mai magyar filozófiai köztudatban⁴. Bár az 1945 előtti időszak magyar filozófiai életének kutatása az utóbbi évtizedben nagy lendületet kapott, monográfiák, forráskiadványok, tanulmányok és összefoglaló művek jelentek meg, Halasy-Nagy József munkássága ezidáig nem került az érdeklődés homlokterébe. Pedig ha nem is a legnagyobb gondolkodója korszakának, de a magyar filozófiai élet egyik meghatározó alakja. Nélküle hiányos volna a két világháború közötti hazai filozófiai életről alkotott kép.

Rendkívül gazdag életművet hagyott hátra. Bár elsősorban valóban filozófiatörténésznek tekinthető, de filozófiatörténeti munkáiban is mindig megjelenik önálló filozófiai álláspontja, illetve szisztematikus munkáiban is sokszor filozófiatörténeti alátámasztást használ. Filozófusi és filozófiatörténeti munkássága tehát nem válik el élesen egymástól. Tanulmányozásának nehézségét éppen az adja, hogy sokszor a történeti anyag közül kell kiszűrni önálló gondolatait.

Filozófiatörténeti ismeretei páratlanul szélesek voltak, lényegében eredetiben ismerte és olvasta az egész európai filozófiatörténetet. A szükséges nyelvtudása is megvolt ehhez. Görög, latin, angol, német, francia és olasz nyelven olvasott, németül olaszul és franciául írt is, bár külföldön nem jelentek meg hosszabb művei, csak rövidebb tanulmányai.

A filozófiai hagyományt tényként kezeli, bár elismeri, hogy a filozófus saját korának gyermeke, mégis a filozófus mint alkotó ember, illetve a filozófiai gondolat a lényegesebb számára, és nem a kor.

Pályája legelején csatlakozott az akkoriban Magyarországon egyeduralkodónak számító pozitívista irányzathoz. Érdeklődése ekkor még ingadozott a filozófia és az irodalomtörténet között, korai munkáinak nagy része is irodalmi recenzió vagy irodalomtörténeti

⁴ Aristoteles: *Metafizika*. Ford., bev., magyarázta: Halasy-Nagy József. Kiad. az MTA Filozófiai Bizottsága. Bp. 1936. 411 p. / Az Akadémia Filozófiai Könyvtára. 9./

tárgyú tanulmány.⁵ A filozófia mellett a kortárs irodalmat is figyelemmel kísérte, amint ezt egy Babbitst már 1911-ben méltató cikke⁶ mutatja. Szemléletének kialakulásában lényeges szerepe volt Hyppolite Taine-nek, akit már gimnazista korától fogva példaképnek tekintett, és akinek munkássága szintén a filozófia és az irodalomtörténet határterületén mozgott.

Legjellemzőbb, tisztán pozitivistá szemléletű munkája a Herbert Spencer szellemében íródott *A tudomány értéke* című tanulmánya.⁷ A mű főbb gondolatai: az élet célja, az élet megtartása, az életfolyamat, a küzdelem a létért, (amely ezért a legkisebb ellenállás irányába törekszik), a tudás szerepe, (amely az élet megtartására korlátozódik) körül mozognak. Az igazi tudás mindig *kvantitatív* jellegű: minden mérhető. A tudományok értékelése is pozitivistá szemléletét tükrözi. Objektív és szellemtudományokról beszél, viszont a szellemtudományoknak nem tulajdonít önállóságot, mert csak akkor érdemlik meg a tudomány nevet, ha a pozitivistá értelemben felfogott pszichológiára vezethetők vissza. A filozófia funkciója pusztán az egységesítésre korlátozódik. Két fajtája lehetséges. Az egyik a művészetekkel rokon, következésképp nem tudomány, a másik – a filozófia mint tudomány – csak pozitivistá értelemben lehetséges.

A pozitivizmussal azonban csakhamar szembefordult, amit éppen Spencer: *Alapvető elvek* című művének magyar kiadásához írt recenziója⁸ mutat legtisztábban. Ebben a filozófia egységes ismeret-tanát már nem filozófiának, hanem tudományos világnézetnek nevezi. Bírálja Spencer legalapvetőbb nézeteit, amelyekben a jelenségeket az anyag és erő segítségével magyarázza. A leglényegesebb kritikai elem azonban, hogy Spencer, szerinte, a pusztán anyagi világra érvényes törvényeket analogikusan alkalmazza az élet jelenségeire. Halasy-Nagy későbbi filozófiájának első utalásszerű megjelenése ezen a ponton mutatható ki.

Halasy-Nagy életművében a 20-as évek egyrészt karrierjének kiteljesedését, másrészt az irodalomtörténettől egyértelműen a filozófia felé fordulását hozza. Ebben az időszakban válik filozófiatörténe-

⁵ Példa erre *A magyar irodalomtörténet korszakai.* = Irodalomtörténet, 1912. 1. évf. 161–171. pp.

⁶ *Új magyar írók: Babits Mihály.* = Jövő [Arad] 1911. 2.sz. jan. 25. 41–44. p. aláírás: Halassy Géza

⁷ *A tudomány értéke.* = Budapesti Szemle, 1908. 135. köt. p. 163–181. (Kluny. is)

⁸ *Spencer Herbert alapelvei.* (Spencer H.: Alapvető elvek. Ford. Jónás János. Bp. 1909) [Ism.] = Magyar Társadalomtudományi Szemle, 1910. 3. évf. pp. 78–87.

szi és filozófiai népszerűsítői tevékenységével országszerte ismertté. Tevékenységének ez a 20-as évekkel kezdődő két évtizede számos tudatosan didaktikus, a laikus közönség igényei szerint megírt filozófiatörténeti és propedeutikai jellegű könyv megszületését hozta. Máiig tartó viszonylagos ismertségét is ezen műveknek köszönheti, hiszen ezek némelyike a maga korában több kiadást is megért, sőt egyik-másik a rendszerváltást követően újból megjelent, mint hiánypótló nem marxista szellemű filozófiatörténeti munka. Ugyanakkor félreismertségét is ezeknek a köteteknek köszönheti, hiszen a kevés számú magyar filozófiatörténeti mű ezek alapján ítéli meg, s "a magyar filozófiai élet nélkülözhetetlen segéd munkása, pedagógusa" titulussal illeti őt.⁹

Ugyanebben az időszakban indul azonban Halasy-Nagy saját, önálló filozófiai útkeresése is. Eleinte filozófiatörténeti témájú cikkeiben lehet megfigyelni önálló filozófiai nézeteinek kifejtésére irányuló törekvését. A 30-as évektől kezdve viszont egyre több szisztematikusnak tekinthető könyve és tanulmánya jelenik meg, míg a 40-es évek már önálló filozófiai műveinek az időszaka (*Ember és világ, Az ember lelki élete*). Ezen műveiben egyre inkább a filozófiai antropológia irányába fordul az érdeklődése. Az *Ember és világ*ban pedig egyértelműen elérkezik egy antropocentrikus, a szó szoros értelmében vett humanista indíttatású filozófiai rendszer kidolgozásához. Ezen a ponton válik Halasy-Nagy személye és munkássága vitatottá, hiszen a magyar filozófia történetét tárgyaló művek sehol sem sorolják a rendszeralkotó gondolkodók közé. Ez a megállapításuk ha el is fogadható, az *Ember és világ* struktúráját gondosan tanulmányozva mindenképpen hozzá kell fűzni, hogy határozottan kirajzolódik egy rendszerigényű filozófia *vázlata*. Pályájában törés következett be 1948-ban, munkái ezt követően egyáltalán nem jelenhettek meg, de ez nem jelentett igazán változást gondolkodásában. Kéziratban maradt művei szervesen kapcsolódnak korábbi munkáihoz. Ezek a művek, (amelyek éppen ennek a rendszervázlatnak az üresen hagyott lapjait, vagy inkább csak vázolt helyeit töltene ki), képezik a jelen kötet anyagát. (*Az erkölcsi élet, Te meg én*) Éppen az adja ezen kéziratban maradt művek igazi jelentőséget, hogy tovább épül általuk Halasy-Nagy gondolatrendszere. Ismeretük nélkül a róla alkotott kép nem lehet teljes. Igaz azonban, hogy még ezekkel együtt sem ál-

⁹ Hanák Tibor: *Az elfelejtett reneszánsz*. Bern, EPMSZ 1981. pp. 183.

lítható össze a teljesség igényével Halasy-Nagy filozófiai rendszere: az életmű *torso* marad.

Halasy-Nagy gondolkodását legjellemzőbben a saját maga által említett *kritikai perszonalizmus* elnevezéssel lehetne jellemezni, meg kell azonban jegyezni, hogy perszonalizmusa nem a filozófiatörténetben így ismert irányzathoz való tartozást jelenti, hanem Halasy-Nagy saját meghatározási kísérlete és ennyiben kiegészítésre is szorul. A perszonalizmushoz mint irányzathoz semmivel sincs több kötődése, mint más irányzatokhoz. Halasy-Nagy filozófiája semmiképpen sem sorolható be egyetlen filozófiai áramlathoz sem; nem volt egyik iskolának sem *feltétlenül* elkötelezett híve. Gondolatait szinte az egész filozófiatörténetre alapozó fogalmi bázisra építkezve fejti ki, s kétségkívül merít a kortárs német és francia gondolkodásból. Arról sem szabad megfeledkezni, hogy filozófiatörténészként, az antikvitás gondolkodásának egyik legjobb hazai ismerőjeként, nem vonhatta ki magát ennek hatása alól sem. Merít a keresztény filozófiából, a neokantianizmusból, (éppen axiológiai szempontból), és még hosszasan lehetne folytatni a sort. Ennek a széleskörű filozófiatörténeti tájékozódásnak köszönhetően lehet Halasy-Nagyot – némi lebecsüléssel – eklektikus gondolkodónak tartani, aki úgymond, nem fogalmazott meg „önálló” vagy „eredeti” gondolatokat, hanem pusztán – egyébként páratlanul széles – filozófiatörténeti tájékozottságát felhasználva próbált filozófiai problémákat megközelíteni. Anélkül, hogy az „önálló” vagy „eredeti” jelzők értelmezésének ingoványba vezető ösvényére lépnénk, annyit mindenesetre meg kell jegyeznünk, hogy Halasy-Nagy – főleg a harmincas évek derekától – egyre határozottabban foglalkozik saját filozófiájának kidolgozásával. A legnyilvánvalóbban ez a tendencia az *Ember és világ* című művében fedezhető fel, ahol, mint említettük, egy filozófiai rendszer vázlatát adja. Ennek a rendszernek a gerincét egy filozófiai antropológia képezi, amiből azután az erkölcsi problémák is argumentálhatók. Mielőtt tehát az etikai problémákat tárgyalnánk érdemes egy pillantást vetni Halasy-Nagy antropológiai felfogására.

Az *Ember és világ*ban az ember léthelyzetének meghatározásához kiindulópontul az ember *élőlény* mivoltát választja. Az élőlényekre, szerinte, egy belülről kifelé haladó tevékenység jellemző, ezért nem

lehet őket pusztán az anyagi világ fogalmaival megragadni.¹⁰ Az organizmus elkülönítéséhez az arisztotelészi *entelekheia* kategóriáját használja.¹¹ Az organizmus szembehelyezkedik a környezetével és keresi az egyensúlyt vele, ezért jellemző tevékenysége az alkalmazkodás. Hozzá tartozik tehát a környezete is, de a „külső” és a „belső” világ nála nem folyik össze. Így tehát az élőlény a környezetével való kölcsönhatás által köztes helyet foglal el úgy, hogy határt jelent a külső és belső között.¹² Van tehát az élőlényben egy középpont, ami nincs meg az élettelen természetben, amely az élő benső lényegét alkotja, ezt a centrumot nevezi léleknek. Ahogy írja: *„Lélek és élet egymástól elválaszthatatlanok, sőt...egy létforma két oldalát jelentik: ami kifelé élet, az befelé lélek.”*¹³ A lélek azonban éppen testhez kötöttsége miatt inkább a természeti világhoz tartozik, mint a szellemihez. A léleknek fokozatai vannak: a növényi lélek teljesen passzív, nincs olyan éles *határ* közte és a környezete között, mint akár az állatoknál, nem jellemző rá a társulás sem, ezért egyedisége is korlátozottabb. Az állatvilágban, már egy aktívabb, kötetlenebb formájában jelenik meg, ezáltal már termékenyebb és tudatosabb. Éppen ez az aktívabb élet (helyváltoztatás, táplálékszerzés, párválasztás) váltja ki a tudatosság megjelenését, mivel ez akkor jelentkezik, amikor a törekvés akadályokba ütközik és a mozgás visszafordul a saját középpontja felé. Mégis, a reflexió az állatnál ösztönös cselekvés, testi ellenhatás egy ingerre, az ösztön pedig csak a fajra egészében jellemző helyzetekre képes válaszolni, az egyedi helyzetekre nem. A fejlettebb állatoknál megjelenik ugyan az a törekvés, hogy megpróbálnak választ adni egyedi helyzetekre, így beszélhetünk bizonyos mértékig állati értelemről is, ez azonban az állatnál megtorpan, visszahajlik az ösztönös cselekvés irányába, utánzásá, megszokássá válik.

Azok a mozzanatok tehát, amelyek a növényekben megvoltak, megvannak az állatoknál is, kiegészülve az ösztönnel. Ennek analó-

¹⁰ Halasy-Nagy az anyagi valósággal nem sokat foglalkozik, természetfilozófiát nem dolgozott ki. Ez azonban érthető, ha figyelembe vesszük, hogy őt elsősorban az ember érdekelte.

¹¹ Arisztotelész megközelítését egy metafizikai lélektan részeként tartja csak elfogadhatónak és nem egy a lelki jelenségből kiinduló *megértő* pszichológia számára. (Halasy-Nagy József: *Az ember lelki élete*. Bp. 1943 Pantheon. pp. 37.)

¹² „Az élő bensőségéhez ennél fogva hozzátartozik ez a törekvésben rejlő erő. Úgy látszik, ez maga az élet, mert az élő addig él, míg ez a törekvés tevékeny benne, ...” (Halasy-Nagy József: *Ember és világ*. Bp. 1940. Kir. Magyar. Egyetemi Ny. pp. 35.)

¹³ i.m. pp. 36.

giájára az állati is megvan az emberben, csak további mozzanatokkal bővül. A lélek megléte az egész élő természetre jellemző, ezért, hogy elkülönítse a tudatosság alanyának tekintett emberi pszichét, az állati és növényi lelket lélek-szerűnek, *pszichoid*nak nevezi.

Mi az tehát, ami megkülönbözteti az embert az állattól? Itt jelentkezik a Halasy-Nagy gondolkodására annyira jellemző dualizmus. Az állat még teljesen a természetben él, az ember viszont tudatosan helyezkedik szembe a világgal, célokat tűz ki: a „van” világával szemben megjelenik a megvalósítandó „cél”.¹⁴ A céltételező tevékenységgel beszélhetünk értelemről és elvont gondolkodásról, amelyek már csak az emberre jellemzőek, de ez még nem a legmagasabb szint, mert ezzel az ember még csak a hasznosat és a célszerűt keresi.

Van azonban egy olyan megismerésfajta, amelyre a teljes *érdeknélküliség* jellemző, amely az örökkévaló dolgokra irányul, amelyekben állandó, örök célokat és feladatokat ismerünk meg: a szellem világát. Ezt a megismerésfajtát nevezi *ráeszmélésnek*.

A szellem világához akkor jut az ember, amikor felülemelkedik a pusztán hasznoson és célszerűn és olyan dolgok felé fordul, amelyeket önmagáért akar: ez pedig Halasy-Nagy szerint az örök értékek világa. Az értékek világának elemzésében Max Scheler, N. Hartmann, illetve a neokantiánusok nyomdokain halad: az erkölcsi tényeket szerinte egy nem érzéki szemlélet (intencionális értékmegérzés) segítségével tapasztalhatjuk meg. Minden érték egy-egy materiális minőség, amelyek ilyenként rangsorba helyezhetők. Létezmódjukra a Lotzétól átvett *érvényesség* fogalmat használja, amivel arra utal, hogy nem térben és időben létezik, hanem csak egy más valósággal kapcsolatban mint követelmény. Így egészíti ki az értékek „kell” világa a valóság „van” világát. Ez a *követelménylét* Halasy-Nagy szerint a szellem birodalma.

A szellem világa szabad, mert nincs benne semmi, amit tőle idegen mozzanat határozna meg, ebben az értelemben szemben áll a természettel. Így a szellem abszolút és feltétlen. A szellem az, ami betör a természetbe, a filozófia kezdetét jelentő megrendülés is ennek az eredménye, megváltoztatja a természetet, de ha egyszer behatolt, maga is természetivé, tehát ismételhetővé válik, ám éppen így el is tűnhet, ami a pusztán természeti létet nem érinti. Az ember, Halasy-

¹⁴ „Szabadságában bezárkózik a maga bensőségébe, és tudatosan védi azt, a külső világnak hatásai, támadásai ellen. Ekkor ébred rá igazán, hogy én, egy-én, aki más, mint mindaz a valóság, ami ezen az énen „kívül” létezik és hathat rá.” i.m. pp. 40.

Nagy szerint, azáltal válik el igazán a természettől, hogy képes a szellemhez utat találni. Átala tud elszakadni a világtól: „*Altala képes a világot a benne rejlő jelentések és értékek felismerése révén tárggyá tenni*”.¹⁵ A szellem és természet bár szemben állnak egymással, mégsem zárják ki egymást: a természet is lehet hordozója a szellemnek, sőt az ember feladata éppen az, hogy a tér-időbeli valóságban valósítsa meg a szellem értékeit és éppen ezáltal tudja majd kiteljesíteni életét, növelni egyediségét, így válhat majd *személlyé*.

Az embernek így két létcentruma van: a természet és a szellem. Köztes helyet foglal el a kettő között, egyikben sem lehet meg egymagában, ezért otthontalan ebben a világban.

Éppen a lélek az, ami közvetít a két világ között, a természetben gyökerezik – sőt már maga az élet is a szellem megjelenése a természetben: ez az állati lélekben megjelenő *entelekhēia* – de ha befogadja az objektív, rajta és a világon kívül álló szellemi tartalmakat, tehát szubjektív szellemmé válik, akkor a természetes létét a szellemi értékek szolgálatába állítja. A szellem tehát a lélek erejével mindig valamilyen egyedi, adott, konkrét helyzetben jelenik meg a valóságban. Így lesz a lélek az ember létének középpontja és az a feszültség, amely a „*Sein*” és „*Sollen*” között fennáll a tudatban, annak a jele, hogy az ember egyszerre nyitott az anyagi és a szellemi világ felé.

Az ember tehát Halasy-Nagy szerint, test–lélek–szellem egysége, viszont a szellem az, ami megkülönbözteti a természeti létezőktől. Testi-lelki valójában még a természethez tartozik, de pszichikai–szellemi valósága kiemeli a természet körforgásából. A szellem megjelenése az egyedben teszi lehetővé számára azt is, hogy az emberi személynek értéke legyen.¹⁶ Az embernek így kitüntetett helye van a létezők rendjében, szabad, mert választhat, hogy a természet vagy a szellem felé fordul. Amennyiben pusztán egyéni módon válaszol a természet hatásaira, természeti, de ha a szellem felé fordul, túl tud lépni a természettől készen kapott pusztán egyénin. Az emberi lét alapvető kérdése éppen az: „...*hogyan emelheti fel a maga készen kapott egyéni létét a szellem igényei szerint formált személyes életté.*”¹⁷ Az emberi *személyiség* Halasy-Nagy filozófiájának egyik kulcsfogalma, szinte nincs olyan fontosabb műve, amelyben ne érintené ezt a problémát.

¹⁵ i.m. pp. 43.

¹⁶ „*A szellemi embere, a személy...nem egyszerűen a faj hordozója, hanem maga az örökkévalóságba ömlött mulandóság...*” i.m. pp. 51.

¹⁷ i.m. pp. 57.

A személy fogalmának történeti alakulását is több helyen elemzi: az eredetileg jogi kifejezésként használt latin *persona*, fogalom keresztény értelemben vett átértelmezését használja anélkül, hogy a magukat perszonalistának tartó irányzatokra utalna. Véleménye szerint a kereszténység mélyítette az antik jogi személyiség eszméjét a keresztény értelemben vett erkölcsi személy fogalmává: az emberi személy méltósága, az ember benső szabadsága és felelőssége, a szeretet feltétlen parancsa mind a kereszténység nyomán járják át az európai gondolkodást.

Személynek, mint az eddig elmondottakból is kitűnik, nem születik az ember, hanem tudatos erőfeszítéssel azzá *lehet*. A teljes tudatosság fokán jelenik meg, így nem is mindenki számára elérhető, és aki eléri az is csak fokozatosan juthat el ide. Az embert az egyik irányból biológiai–organikus eredete határozza meg. Mivel ő mindig a teljes ember megragadására törekszik, ezért a személyes élet bemutatásánál is az organizmus létéből indul el.

Az élőlényeknél már van bizonyos egyediség, elkülönülésük már magukból fakad: hasonlóak egymáshoz, de nem azonosak. Viselkedésük is egyéni vonásokat mutat, a világból nem érthetők meg, csak önmagukból. Az ember is élőlény, vannak tehát ösztönös céljai, azonban ezek nem határozzák meg egészen, szembe tud helyezkedni önmagával és a világgal is. Ilyenkor akaratát és gondolkodását egy transzcendens cél felé fordítja, és önmagáért akarja az igazat, szépet és a jót. Ekkor tudja meghaladni biológiai létét, mintegy a világ fölött él, céljai sem maradnak meg az egyéni élet keretei között, hanem felülmúlják azt. Ebből a felülkerekedésből két dolog következik: egyrészt, ezáltal válik egyénből *személlyé*, másrészt így válhat részesévé az erkölcsi világnak. Ez a két mozzanat azonban elválaszthatatlan egymástól: személyek a szó szoros értelmében csak az erkölcsi géniuszok lehetnek, a tömegember ezeket csak követheti.

Az ember személyes léte és az erkölcsi világ az a két tényező, amelyek Halasy-Nagy szerint meghaladják a természeti létet, ezen jelennek meg, de nem eredeztethetők pusztán a természetiből.

A személy legfontosabb tulajdonsága, hogy tiszta alanyiség, egység léte tisztán belsőség: gondolat és akarat. A dolgok világa széteső, az élő organizmus már bizonyos egységet és belsőséget mutat, ezt nevezte *entelekheiónak*. A személy képviseli viszont ennek a belsőségnek, egységnek és koncentráltágnak a legmagasabb fokát.

A biológiai, testi léttől ezen a fokon visszahúzódik, a személy elszakad a természettől, szembefordul vele: „A visszahúzódnak és koncentrálnak ezen a fokon az egység annyira teljessé válik, hogy tartalma, benső értelme uralkodóvá lesz az egész élet sokféleségén. A szellemnek és szabadságnak ezt az aktuális, tevékenységben megnyilvánuló létezését szoktuk jellemnek is nevezni.”¹⁸ A jellem mindig döntésekben, választásokban nyilvánul meg, a konkrét döntések mélyén azonban a koncentrátságán nyugvó egyszeri döntés áll egy érték mellett, amely egy életre szól.

A személyes élet elérése nem mindenkinek és nem azonos mértékben adatik meg. Nem fejlődés eredménye, hanem mindig kezdet. Nem magától jelentkezik egy bizonyos szinten, hanem erőfeszítést követel az embertől: feladat, nem adottság. Az út hozzá, mint láttuk, a koncentrációval, belső összeszedettséggel kezdődik, azonban ez nem elegendő, a befeléfordultságból valamilyen *tevékenységnek* kell fakadnia: tehát újra a világhoz kell visszafordulnia, hogy abban célokat keresve most már magasabb szinten tevékenykedjen. A személy tehát így a lélek eredendő aktivitását magasabb szintre tudja emelni. Azzal, hogy a személlyé válás feladat, Halasy-Nagy az ember erkölcsi valóságát hangsúlyozza, nem szabad azonban szem elől tévesztelnünk, hogy nála az ember mindig megmarad a két világ (a „való” és a „kellő”) határán.

Az embert léthelyzete a természet szélére állítja. Nem elégítheti ki a természet, de a tiszta szellem világában sem létezhet, mert nem tud tisztán szellemi lény lenni, a szellem vonzása azonban kiemeli a természet világából. Az ember sorsa így éppen ez a határhelyzet lesz a „van” és a „kell” szellemi valósága között. Az értéktudat lesz az a mozzanat, amellyel a szellemi világgal kapcsolatba tud lépni. Továbbá az ember bele tud avatkozni a természetbe azzal, hogy akaratból okozóvá, és ez által személlyé tud válni, mert a tudatos cselekvés a kitűzött célok felé ráébreszti „én” tudatára, és ezáltal magasan a többi élőlény fölé emeli. A cselekvő aktivitás, amely már az állati lelket is jellemzi, itt nyeri el magasabb értelmét, hiszen a személyes élet az elképzelhető legmagasabb szint, ami egyáltalán elérhető az ember számára. Az ember léte így bizonyos mértékig elszakad a természettől, azonban ebben a tekintetben a semmibe nyúlik, megjelenik a félelem (a kirkegaardi „Weltangst”), a bizonytalanság. Ez taszítja egy olyan világ felé, amely helyettesíteni hivatott az elvesztett természete-

¹⁸ i.m. pp. 90.

ti világot: ez lesz a kultúra világa. A kultúrateremtés tehát nem valami külsődleges hozadéka az emberi létnek, hanem az emberi léthelyzetből adódó, szinte második természetnek tekinthető szükségesség.¹⁹

H. Plessner nyomán²⁰ az ember kultúrateremtő képességét is az emberi lét excentricitásával hozza kapcsolatba. Az állat léte kimerül az őt érő hatásokra adott reflexes cselekvésben. Az ember viszont tudatával el tud ezektől a hatásoktól szakadni, szemlélni képes azokat, tevékenységét nem reflexek határozzák meg. Léte nem befelé irányul, mint az állaté, hanem kifelé, ezért kell alkotó lényvé válnia. Homo sapiensből így lesz homo faber.

A gondolkodás és cselekvés nem ellentétként állnak szemben, hanem szorosan összetartoznak: a tudat és a cselekvés ugyanannak a léleknek két oldala. Azzal, hogy a szellem tudatosodik az emberben, törés következik be a létben, elszakad a természettől és olyan helyre vágyik, ami nincs: ebben rejlik az aranykor és paradicsom vágyának magyarázata, ezért érzi magát otthontalannak a világban. Innen ered az is, hogy magát kifosztottnak, létét hiányosnak, kiegészítésre szorulónak érzi. Ez az érzés mind testi, mind szellemi valóságát érinti. Ezért nem vezethető le a kultúra sem csak a természetből, sem csak a szellemből.

Az, hogy az ember kultúrában él *tény*, tehát ha emberről beszélünk, kultúrában élő lényről beszélünk. Nem a történet során válik kultúrlénné, hanem csak azért van történelme, mert természete²¹ szerint más, mint az állat. Normák és irreális célok feszítik a jövő felé, ezért nem maradhat meg a jelenben. Nem arra szolgálnak ezek a normák, hogy azokkal nyomja el ösztönét. Képes elnyomni ösztönét, mert *ráeszmél* a szellem értékeire és ezáltal személyes lényvé válik. A személy pedig képes kiszakadni a természet személytelen kötöttségéből, és fölemelkedni a kultúra kötetlenségébe, sőt itt tud igazán emberré válni, mert a személyes alkotó munkában képes magát megmutatni.

A természetből magából nem lehet a kultúrát megmagyarázni, csak a személyes akarat az, ami képes kultúrát létrehozni. Sőt, ha

¹⁹ „Ezért kénytelen az ember világalkotóvá lenni, akár akarja, akár nem. Élni és alkotni az ő számára egyet jelent. Azt, ami van, nem ismeri. De azt, aminek lennie kell, annál jobban tudja.” i.m. pp. 121.

²⁰ *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin, 1928.

²¹ Hisz éppen a kultúrateremtés az ember második természete!

magára hagyjuk a kultúra műveit, ha kivész belőlük a jelentés, akkor ezek is visszaesnek a pusztán természeti létező szintjére. Tehát ha nincs olyan *személy*, aki számára *jelentene* valamit, akkor már nem is kultúrértékek. Így a kultúra is csak személyekben él és fordítva a személy „érintésére” minden kultúrálttá válik.

Személyiségek az „igazi” nagy emberek, akik az általuk megpillantott értékek vonzásában, szinte átszellemítik életüket. A jelen kötetben nyomtatásban először megjelenő *Erkölcsei élet* című művében felsorolt erkölcsi magatartásformák megvalósítói (görög bölcs, buddhista remete stb.) is ilyen szoros értelemben vett erkölcsi személyek, akik életükkel a többiek számára is világosabbá teszik a „van” és a „kell” említett feszültségét.

Azzal, hogy a személlyé válás nem mindenki számára elérhető Halasy-Nagy személyfelfogása némi arisztokratikus felhangot kap, ami ellentmondani látszik a kereszténység egyenlőségeszméjének. Ezt az ellentmondást ő is érzi, ezért az erkölcsi személy agapisztikus szeretettel fordul embertársai felé; ez a szeretet, szemben az érdekekkel és a fajjal, szerinte az igazi közösségteremtő erő, ami hidat ver ember és ember között. Így érthető miért fordul szembe Nietzschevel is *Az erkölcsi élet* című művében: Halasy-Nagynál az élet nem áll szemben az erkölccsel, hiszen éppen ez adja meg az értékek megjelenésének lehetőségét a világban, ezért az élet már maga is értékes. A szeretet erkölcs az, ami a személy legmagasabb hivatása és feladata: az erkölcsi személy szeret, mert szeret: mert ez a lényege, a szeretet mindig személyek felé fordul, ahol a másik viszonyozza ezt az odafordulást ott a szeretet által mindketten többek lesznek és egymás által teljesítik ki életüket.

Már az eddig elmondottakból is látható, milyen szoros kapcsolatban van Halasy-Nagynál az etika és az antropológia. Az etika kérdésköre munkásságában az antropológia mellett a leginkább kidolgozott terület. Az *Ember és világban* is jelentős helyet kap, és két rendszeres etikáról szóló könyve is elkészült. Az első *Az etika alapvonalai*²² inkább történeti oldalról közelíti meg a problémákat, az ebben a kötetben olvasható: *Az erkölcsi élet* szisztematikusabb jellegű.

Az erkölcs az emberi élet „természetes” része. Mit jelent ez? Látuk, hogy az ember két világ a „való” és a „kellő” határán él. Azonban az is nyilvánvaló az eddigiek alapján, hogy cselekvően viszonyul a világhoz. Ez a cselekvős viszonyulás már az élőlényekre is jel-

²² *Az etika alapvonalai*. Pécs–Bp. 1925. Danubia. 191 p.

lemző volt és az állatoknál csakúgy, mint az embernél, a lélektől származott. Láttuk, hogy Halasy-Nagy a lelket tekintette a teljes test–lélek–szellem ember esetében kiindulópontnak. Ez a réteg adja az emberi élet dinamikáját. Azt is láttuk, hogy lényegében elkülöníti egymástól az állati és az emberi lelket, az emberi pszichikus, az állati pszichoid jellegű.

Erre éppen azért volt szükség, mert minőségileg is másnak tekinti a kettőt. A különbség éppen az, hogy az emberi lélek továbbblendíti az embert az állati, ösztönös létfok fölé: *„A benső törekvés, amely a makkot arra hajtja, hogy tölgyfává lombosodjék és az emberi csírá, hogy a szó igazi értelmében emberré fejlődjék, valami nagy dinamikus erőt jelent, melynek feszítő ereje csak akkor halkul el, ha célját elérte. Az embernek ez az öntudatos, értelmes, választó és célkitűző, akaró lényké fejlődése is végeredményben ösztönös, lényé csírájában rejlő vonása.”* – írja Az erkölcsi világban.

Így az ember „természetéhez” tartozik az a lehetőség, hogy túllendüljön azon, ami már megvalósult benne. Ezért van az embernek két oldala: egy „természet rész” és egy „feladat” rész. Éppen ez a „feladat” rész lesz az erkölcsi világ, mert ez így meghaladja a természetet.

A „feladat” rész a szellemi világ értékeivel van kapcsolatban: *„A szellem értékeiből állandóan feladatok lobbannak fel az ember előtt, aki éppen ezekkel a feladatokkal válik igazi emberré...”*²³

Az erkölcsi személy így a természetben gyökerezik, de nem marad meg abban. Lehetősége van azonban arra, hogy megrekedjen valahol és bár akarjon, cselekedjen, de egy alacsonyabb szinten, ilyenkor tömeglény válik az emberből: a tömeglény megreked a szokásban.

Ha azonban a valódi individuum a saját tudatos erőfeszítéséből cselekszik, akkor születik a tulajdonképpeni erkölcsi tett és a tettel az individuum, amit a természet ad, személlyé (persona) emelkedik.

Azzal, hogy nem mindenki válik így erkölcsi személlyé, a tömegember problémáját érinti.²⁴ Nietzsche álláspontjával, hogy az erkölcs ellensége az életnek azonban szemben áll: élet nélkül erkölcs sincsen, éppen az élet adja meg az erkölcs lehetőségét, így maga az élet is értékes.

²³ Ember és világ. pp. 204.

²⁴ „Az erkölcsöt nem is az átlagemberekben, nem a tömegben kell keresnünk, hanem a kevesekben, a kiválóknak, akik mintái, példaképei lehetnek a többieknek.”

Van tehát az erkölcsi személynek egy arisztokratikus vonása, Halasy-Nagy is nagyon pontosan tudja, sőt, *Az erkölcsi életben* ki is fejt, hogy a személy (persona) fogalma alapvetően keresztény tartalmú. A nyugati világ története pedig szerinte nem más, ennek az erkölcsi személyiségnek a története, ahogy írja:

„Ezek a keresztyénség által képviselt értékek járták át a barbárok gondolkodását, mikor a rabszolgaság, a rablások és az öldöklések világában létrehozták a Habeas Corpust, az emberi szabadságjogok kinyilvánítását, a nő tiszteletét, a kölcsönös segítséget, az élethez és a munkához való jog és a munka érdem szerint való jutalmazása elismerését és az összes hasonló nagy történelmi eseményeket. Így került a történet középpontjába az ember erkölcsi személyiségének eszméje.”²⁵

A keresztyénség viszont az emberi egyenlőséget hirdette. Halasy-Nagy elfogadja, sőt hangsúlyozza ennek a fogalomnak a keresztény tartalmát.

Az erkölcsi személy kiválóságát pedig a szeretet erkölcsében jelöli meg, mint végső célban ezzel oldva fel a személyes lét arisztokratizmusának és a keresztyénség egyenlőségeszméjének ellentmondását.

„Személy és személy közt pedig az elválasztó falakat a szeretet bonthatja le. Ezért a szeretet az egyetlen igazi közösségteremtő erő. Az erkölcsi személyek között minden más kapcsolat szűk körű és kizárólagos, csak a szeretet lehet egyetemes. „Seid umschlungen Millionen!” — szólal meg a szeretet szava Beethoven IX. szimfóniájának eksztatikus tetőpontján. Ezért az erkölcsi személyiség ismertető jele valóban nem más, mint a szeretet. Jézus is ezekkel a szavakkal fordult tanítványaihoz: „Arról ismernek meg benneteket, hogy egymást szeretitek!” Csak ennek a legmagasabb erkölcsi értéknek a felmutatásával hódíthatta meg a keresztyénség a világot.”²⁶

Halasy-Nagy szembeszegül azzal a felvilágosodás óta elterjedt felfogással, hogy az emberi közösségek egy ún. „társadalmi szerződés”-ből eredeztethetők, hiszen ez feltételezné azt, hogy az emberek valaha csupán természeti lényként létezhetek, más szóval, hogy az egyén léte megelőzhetné a közösséget. Az ő véleménye ellenben az, hogy az egyén és közösség között egy korrelatív viszony áll fenn, egyik sem létezhet a másik nélkül, mégpedig azért nem, mert az állatvilágban megfigyelhető analógiák ellenére az emberi közösségek ugyanúgy, mint az egyének is nem természeti képződmények, hanem elsősorban erkölcsi alakulatok. Épp ezért állítja, hogy a család

²⁵ *Az erkölcsi élet*. pp. 155.

²⁶ *Az erkölcsi élet*: pp. 158.

mint a közösségek alapsejtje sem elsősorban biológiai okoknak, sőt nem is a gazdasági szükségszerűségeknek, hanem legalább annyira vallási hiedelmeknek, vagyis erkölcsi okoknak köszönheti létrejöttét. Ezek a hiedelmek – legalábbis a monoteista vallások megjelenéséig – majdnem mindig az ősök tiszteletére vezethetők vissza és ebből adódik, hogy a hagyományok tisztelete – nehogy az ősök haragját magukra vonják – rendkívül erős marad nemcsak a családban, hanem az ebből kialakuló nemzetségek, törzsek és államok körében is. Az államoknak ez a család mintájára történt szerveződése pedig egészen az „ancien régime” bukásáig nyomon követhető a patriarchális társadalmi kapcsolatokban.

Természetesen Halasy-Nagy csupán archetípusokat próbál meghatározni, tudatában van annak, hogy a közösségtípusok ilyen tisztán sehol sem fordultak elő, de a jobb megértés kedvéért a két általa feltételezett közösség-szervező elvet vegytisztán kísérli meg leírni. Így a fent leírt közösségre a *sorsközösség* fogalmát alkalmazza, mégpedig azért mert a Sors az ő meghatározásában mindazokat a behatásokat jelenti amelyek tudatunkat a külvilágból érik és irracionális-ösztönös kényszert jelentenek: a hagyományt. Ellenben a tudatunkat belülről érő behatások, melyek egyéniségünkben fakadnak racionálisak, szabad belátásunkból eredőek és sajátos hivatásunkat jelentik. Ha így az egyének sajátos érdekei kerülnek előtérbe egy közösség megszerveződésénél *érdekközösségről* beszélhetünk.

Az érdekközösség névvel illelhető társadalmak az újkorban jelentek meg egyre több helyen és kialakulásukat Halasy-Nagy szerint elsősorban szellemi hatásoknak köszönhetik. A régi sorsközösségi társadalmak bukásához vallási téren a reformáció adta az első lökést, hiszen a hit megtisztításával, ésszerűsítésével utat nyitott az észnek vallási kérdésekben, ami később a felvilágosodással a hit és az ész szétválásához és végül a kialakuló természettudományos világképnek a vallás fölé kerekedéséhez vezetett. A vallás ilyen háttérbe szorulásával a társadalom elveszíti transzcendens alapjait, benne az erkölcsök relatívvá válnak és a személyes isten helyett az egyes ember válik mércévé –, innen származik az újkori társadalmak individualizmusa. Másrészt az egyéniség előtérbe kerülése két új értéket hoz a felszínre, egyrészt a *szabadságot*, amelyet azonban nem erkölcsi, hanem politikai szabadságként értelmeznek, a régi kötöttségektől való megszabadulásként, de új értékek vállalása nélkül. Emiatt ennek a szabadságfogalomnak negatív tartalma lesz és az érdekközösségi

társadalmakban állandóan jelentkező anarchisztikus tendenciák következnek belőle. A másik ilyen érték az *egyenlőség*, hiszen az individualista nem tűrheti, hogy bárki a másik fölé emelkedjék bármiféle előjog alapján. Ez az egyenlőség, vagy inkább egyenlősítés iránti igény ellentétben van a szabadsággal és a hatalom, az állam erősítését követeli meg. Így ennek a két értéknek: – politikai elvként megfogalmazva – a liberalizmusnak és a szocializmusnak küzdelme az érdekközösségi társadalmak történetének fő vonása.

Halasy-Nagy meglátása szerint a fent említett két közösségtípus mindegyike az egyetemesség igényével lép fel, és az egész emberiséget saját rendezőelvei szerint akarja organizálni. Ezt azonban csak úgy tehetik meg, ha sajátos értékeiket dogmákként rögzítik és az ettől való eltérést szankcionálják. Az így létrejövő közösségtípusokat a *dogmaközösség* fogalommal határozhatjuk meg. Ekképpen nő ki a sorsközösségből a *kereszténység*, mint univerzális, a transzcendencián alapuló erkölcsi elveket valló mozgalom, és a *dogmatikus szocializmus*, mint egy új szinkretikus misztériumvallás. Míg a kereszténység a hellenisztikus filozófia és a zsidó prófétizmus találkozásából született, addig a Marx által alapított új hit a modern tudomány és a zsidó prófétizmus ötvözete lett. Halasy-Nagy a dogmatikus szocializmus állítólagos materializmusát is megkérdőjelezi, szerinte Marx a természettudományból merítve hozta létre rendszerét, de nála az anyag a korai görög gondolkodókhoz hasonlóan átlelkesül, amint nemcsak a természet, de a társadalom is az anyag és az erő, az alap és a felépítmény dialektikus viszonyában halad a vélt és remélt tökéletesség felé. Így filozófiája hülozoisztikus színezetet kap.

Ennek az erkölcsközpontú, humanista személyfelfogásnak megfelelően alakul Halasy-Nagy szerelemfilozófiája is. A kérdés erkölcsfilozófiai kapcsolatai már az első nagyobb lélegzetű művektől élénken foglalkoztatják,²⁷ és az *Ember és világban* is jelentékeny részt kapnak. Alapgondolataiban ezekhez a művekhez kapcsolódik az ebben a kötetben nyomtatásban ugyancsak először megjelenő *Te meg Én* című nagytanulmánya, mely a problémának – az életmű egészét tekintve is – legteljesebb és legterjedelmesebb műve.

Itt is, mint az antropológiában, három különböző szintet jelöl meg, ahol a tágabb értelemben vett *vonzás* elve az élőlényeken – illetve az emberen – megfigyelhető. Legalacsonyabb szinten a szexuális ösztön található, amely még teljesen a fajfenntartás szolgálatában áll.

²⁷ *Az ethika alapvonalai*. Budapest 1925.

Ez az ösztön a magasabbrendű állatokban felöltheti az érzellem alakját, így magasabb szintre emelkedhet, de így is megmarad a vitális-organikus szférában. Az ember számára ezek a szintek, bár alapját képezik a továbbiaknak, mégis, csak mint meghaladandók vannak jelen. Számára nem ezek az elsődlegesek, hanem a szellem erejével szerelemmé vált vágy személytől személyig terjedő valósága.

Mint láttuk, az ember vitális ösztöneit kultúrateremtésbe tudja átfordítani. A nemi ösztön ennek a legnyilvánvalóbb példája, hiszen hány és hány nagyszerű alkotás háttérében található meg mint mozgató. Sőt – Halasy-Nagy szerint – az emberi szerelem maga is alkotás.²⁸

Maga az ember kétneműségének ténye is antropológiai nézeteinek értelmében körvonalazódik. Ott az embert test-lélek-szellem egységeként ábrázolta, amelyből a test és a lélek a természeti részhez a szellem pedig a tisztán emberi, szellemi részhez tartozik. Megkockáztathatjuk, hogy nem is hármas, hanem kettős tagolású Halasy-Nagy gondolkodása. Ez a kettősség mutatkozik meg a férfi és a nő típusainak ábrázolásában is. Véleménye szerint az emberi nem megoszlása férfira és nőre mélységesen összefügg az ember kettős létcentrumával. A nő *inkább* a vitális-természeti, a férfi *inkább* szellemi centrumhoz áll közelebb. Külön-külön egyikük sem alkot teljességet, hanem csak együtt lesznek egy *ember*. Metafizikai különbség van kettejük között, amely természetesen nem jelent értékrangsort. Ebben az értelemben száll csak szembe az emancipáció harcosaival is, amikor így ír: „Önmagában véve a nő „felszabadítása” minden neki idegen kötelék alól szükséges és természetes követelmény. Férfi és nő „egyenlősége” általános emberi mértékben helyes és kívánatos, de ha ez az egyenlőség egyformaság akar lenni, azaz a férfi és a nő metafizikai különbségének eltörlését kívánja jelenteni, akkor téves utakon jár. Minden elnyomás lealacsonyít és demoralizál, — méltán tarthat a tehát igényt a nő is arra, hogy életében napfényre tudja hozni mindazt az értéket, ami benne rejlik. De ez aligha történhet úgy, hogy a nőt férfivá tesszük.”²⁹ Ugyanebben az értelemben írhatja azt is, hogy a nő „Ezért nem lehet se nagy vallásalapító, sem úttörő nagy tudós, se nagy filozófus, se nagy alkotóművész –, mindig az igazán nagyokat véve mértékül. Lehet benne sok talentum, de hiányzik belőle a zsenialitás.”³⁰

²⁸ *Te meg Én.* pp. 248.

²⁹ *Te meg Én.* pp. 243.

³⁰ pp. 267

Nem lehet azonban eléggé kiemelni, hogy ezek nem a nő lebecsüléséből eredő kijelentések, hanem éppen ellenkezőleg sajátos alkatának megfelelő hivatására világít rá. A nő az ugyanis, aki a férfit a teremtmény munkára, tevékenységre ihleti. Mindkettőre egyformán szükség van és egyiket sem helyezi a másik fölé. A férfi is rászorul a nőre, hiszen nélküle az alkotó szellem mintegy légüres térben mozogna, nem lenne talaj számára bizonyos értelemben egyáltalán nem létezhetne.

Az erősz jelenléte a világban éppen ezt a férfinak és nőnek teljes egymásrautaltságát mutatja. Ezzel el is érkeztünk Halasy-Nagy legfontosabb előképéhez Platón androgün-mítoszához.

Férfi és nő igazi dialektikus kettősséget képeznek, külön-külön tudatuk egy magasabb egységben oldódódik fel, ami a szerelem kétségtelen ismertetőjele és *conditio sine qua non*ja, a „mi ketten” élményben. Ezzel a szerelem a legalapvetőbb közösségteremtő erőként mutatkozik. Az igazi szerelem azonban ritka jelenség, hiszen ahogy nem mindenki tud felemelkedni az erkölcsi-szellemi ember magasságáig, a szerelem sem érhető el mindenki számára. A szerelem ugyanis nagyon szoros kapcsolatban van Halasy-Nagy szerint az erkölccsel.

A szerelemnek történeti vonatkozásaiban is nagyon sok változata lehetséges, de mégsem fölösleges ezeket bizonyos típusokba sorolni. A szerelem tipológiája az eddig elmondottakkal teljesen összhangban ábrázolja ezeket az alakzatokat: az élvezetszerelem, a hiúságszerelem és a játékos szerelem (flört) nem érdemlik meg igazán a szerelem nevet. Az *igazi* szerelemben mindkét fél teljesen egyenrangú, tudatában van a benne és a másikban rejlő személyes értékeknek. A személy azonban ennek a tudatnak birtokában rádöbben saját magányosságára is ezért keresni kezdi azt, akinek megmutathatja ezt a magában felismert értéket, ezzel a vágyával teljesen átformálva a biológiai ösztönös kielégülés-keresést, valódi társat keres magának. Kitejeljesedésre vágyik lelki-szellemi értelemben. Halasy-Nagy Jung animus-anima elméletéhez egészen hasonló következtetésre jut akkor, amikor így ír: „Mindnyájan önmagunkban hordozzuk egy másnemű ideálunknak öntudatlan és ki nem alakult képét.”³¹ Az evilági szerelem talán éppen biológiai eredete miatt azonban szükségszerűen kifulladás egy idő után. Sok mindenbe átfordulhat, szerencsés esetben tartós rokonszenvvé változik. Az ember ez elől a veszteség elől fordul az

³¹ pp. 313.

égi szerelem, Isten felé. Innen az erotika és a vallás, az emberi lélek legmélyéig hatoló kapcsolata.

A szerelem, mint említettük, az egyik legalapvetőbb közösségteremtő erő, melynek legkézenfekvőbb formája, a házasság. Mégis elmentet feszül a kettő között, hiszen a házasság a közösségi élet képződménye, a szerelem pedig két személy egymásratalálása. Ez a kettősség adja a házasságnak önellentmondását, de erejét és korszakokon átívelő életrevalóságát is. A szerelemben született, a házasságban megvalósuló emberi közösség, a család egyrészt természeti, másrészt szellemi–kulturális alakulat. Mint önálló erkölcsi szubjektumnak, magának is szellemi létformára kell törekednie, ezt pedig a szeretetben érheti el.

Halasy-Nagy szerint a boldog házasság feltétlenül szeretetközösséggé fejlődik. Ez a szeretet azonban nem azonos a szerelemmel, véleménye szerint teljesen más eredetű, inkább az erkölcsi kötelességgel rokon, mint az őszinte érzelemmel. A szeretetben valamilyen pozitív érték felé fordulunk, azt *akarjuk* egész erkölcsi valónkkal, hogy az megvalósuljon. A szerelem mégis képes bizonyos szintig szintetizálni ezt a kettősséget úgy, hogy akit szeretünk, ahhoz nem csak ösztönösen vonzódunk, hanem személyes értékeket is ismerünk fel rajta. És rajta és általa teljesezhet ki saját személyiségünk is, ahogy írja: *„Van egy pont, amelyen túl az ember csak a mással, és pedig a nő a férfival és megfordítva: a férfi a nővel együtt fejlődhet az egész emberség felé. Ezért a házasság maga is feladat. Ennek a többé és különbbé lételnek a lehetősége rejlik benne. Aki jól használja, a boldogság várakozik rá –, aki visszaél vele, elrontja az életét.”*³²

Deák Tamás – Varga Péter

³² pp. 341.

Az erkölcsi élet

*„Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer
neuer Bewunderung und Erfrucht: der bestirnte
Himmel über mir und das moralische Gesetz in
mir.“*

(Immanuel Kant)

ἦθος ἀνθρώπῳ δαδόμεον.

Az erkölcsi érzület az ember sorsa.

(Hérakleitosz)

Prológus

*Tapasztalati világunknak két félre: a fizikai és az erkölcsi (morális) világ-
ra osztása gondolkodásunk általános szokása. A régi görög filozófusok kü-
lönbséget tettek a phüszisz és a logosz, a skolasztikusok a natura és a
gratia között, s ma elválasztjuk egymástól a természetet és a kultúrát,
anélkül, hogy a természetet akár a régiek phüsziszével vagy naturájával, s a
kultúrát a logosszal vagy a gratiával azonosítanók. Még az egyetlen való-
sággal operáló filozófiai rendszerek is megtartják lényegében ezt a kettőséget,
mikor a panteista Spinoza Natura sive Deusról beszél, a mechanikus materi-
alisták pedig anyagról és erőről, a dialektikusok pedig al- és felépítményről:
termelési rendről és ideológiáról szólnak. Rokonok tehát ebben az idealista
Platónnal, aki az ideák világát és az érzéki valóságot különbözteti meg. Vité-
jük a körül forog, melyik a kettő közül az elsődleges, az alapvető: az ideális,
avagy a materiális?*

*Honnan származik világunknak ez a kettős arculata? – Magának az em-
bernek öneszméletéből, saját mivoltának a tapasztalatából. Azt vesszük ész-
re, hogy fizikai-biológiai lényünk szerint beletartozunk abba a nagy egyete-
mes valóságba, amelyet mai értelemben a Természet fogalommal szoktunk
megjelölni, de találunk még magunkban egyebet is, amit ebben a Természet-
ben nem tudunk hiánytalanul elhelyezni. Életünknek vannak olyan jelensé-
gei, amelyek közösek minden élővel, de van olyan is, amely egyediül az em-
bernek a sajátága, és amiért az embert nem lehet mindenestül a Természet-
ben elhelyezni. Közös bennünk minden élővel az, amiben életünk fenntartá-
sa kedvéért környezetünkhöz alkalmazkodunk. Ösztöneinkkel, szervi reakci-
óinkkal a Természet rabjai vagyunk, s létünkben vagyunk fenyegetve, ha ezt*

az alkalmazkodást elmulasztjuk vagy nem vagyunk képesek többé teljesíteni. Ezért a növényi és az állati lét a környezetéhez való szoros hozzátapadás, s ebből sem a növény, sem az állat nem tud kiszabadulni. Az ember azonban bizonyos mértékig fölébe tud emelkedni természetes környezetének és azt eszközül használva új világot, új valóságot képes teremteni önmagának, amely egyedül és kizárólagosan az övé, s ebben nem rabja, hanem ura a természetnek. Ezt nevezzük a természet fölött a kultúra világának.

S vajon mi az a mozzanat, amelynek segítségével így fölébe tudunk emelkedni a természetnek és rabságunkat a szabadsággal cserélhetjük fel? – Az, hogy van bennünk valami olyan tényező, amely a Természet követelte alkalmazkodással szembe tud helyezkedni: gátat emel a parancsoló ösztönöknek, önmaga tűz tudatosan célokat maga elé és ezek megvalósítása érdekében cselekszik. Nem egyszerűen mozdul, hanem mozdít, nem reakciókban, hanem maga választotta akciókban él. Az emberi létnek ezt a mozzanatát nevezzük szellemnek vagy szellemiségnek, amely a természetnek is tudatosan engedelmeskedik, de ennél többet is akar: parancsolni kíván neki és eszközül használja fel. Hordozóját éppen azért el kell választani természeti-vitális létünk hordozójától: a biológiai egyéntől, individuumtól és azt személynek vagy személyiségnek nevezzük. Személyisége csak az embernek van, a növénynek és az állatnak nincs, mert egyedül az ember képes a szellemiség tudatossága szerint élni és cselekedni.

A szellem tehát nem dolog, amely a természeti világban van. Ennélfogva nem is érzékelhető és megmérhető valami, hanem az emberi lénynek az a képessége, aktusa, amellyel a világot szembeállítja önmagával, azt tudatának tárgyává teszi és ez által urává lesz. Ezért a szellem szabadság, fõlszabadulás a Természet rabságából. Alkotásra, újat teremtésre képesít ott, ahol az ösztönös természet csak alkalmazkodik. A természeti-vitális lét organikus funkciókban megy végbe: állandóság van benne és hiányzik belőle az újítás, a teremtő mozzanat. A természetes lét alapjában nem változik: minden természetes lényben azonos módon ismétlődik. Mint természetes lények születünk, szenvedünk és meghalunk, de mint szellemi személyiségek elfeledkezhünk ezekről a minden élővel közös mozzanatokról és a magunk, egyedül a magunk alkotó éltét élhetjük. A természetes élet zárt körben mozgó és konzervatív jellegű, a szellem élete dráma: szabad akarat irányította forradalmak sorozata. Ezért van az emberi életnek különös kettőssége: a természet és a szellem egyaránt tevékeny bennünk.

Látható és tapintható természetes éniünk mögött ott él bennünk egy láthatatlan, de aktusai révén megtapasztalható szellemi személyiség, s mindaz, amit ez a szellemi személyiség alkot természetes világunkból, az erkölcsi világ körébe tartozik. Oda tartozik elsősorban a saját személyiségünk, amelyet

bizonyos tudatosan fölismert eszmei értékekhez igazodva természetes éniünk-ből önmagunk formálunk, továbbá mindaz, amit a természet valóságaiból a magunk céljai szerint kialakítunk, s amit egy szóval kultúrának nevezünk.

Az „erkölcs” korunkban meglehetősen kétes jelentésű szóvá lett. Mióta a materialista filozófusok a gazdasági érdekek és az osztályharc pusztá visszfényévé, mintegy a valóság fölött lebegő csalóka délibábbbá halványították és erejéből kivetkőztették –, s mióta Nietzsche „leleplezte” a genealógiáját és vele együtt Scheler rámutatott mily sok rút ressentiment és egyéb illúziók rejlenek a „morálok” mélyén, azóta meglehetősen hitelét veszítette. Ma legfeljebb egy-egy helyhez és időhöz kötött morálnak az eredete és a fejlődése érdekel bennünket: egy konkrét társadalom konkrét morálja képezi a tudósok kutatásának tárgyát. Pedig az eredet és a fejlődés kérdésein túl van még sokkal fontosabb probléma: az erkölcs jóságának és helyességének kérdése, amelyről a genealógiája és az evolúciója éppen semmit sem mond, mert ezek legfeljebb egy olyan-amilyen, jó vagy rossz, helyes vagy helytelen morál használhatóságáról adnak felvilágosítást. Ezt igazolják vagy cáfolják, de mélységesen hallgatnak arról, miért szeretne még a legtudatosabb gonosztevő is néha-néha „igazán jó” lenni, talán az édesanyjával, a gyermekével vagy a kedvesével szemben, akiknek irányában más embert mutat, mint általában a többi emberekkel szemben.

Korunk nagy tévedése, hogy csak a Természetet tartja irányítónak az emberben és azt, ami szellemi benne, csupán függeléknek: a Természet termékének véli. Holott mindenki önmagán tapasztalja, hogy az ember sokkal inkább a kultúrájával jellemezhető, mint eredeti természeti adottságaival. Kultúra pedig nincsen eszmék, ideák nélkül, amiket a természeti adottságokból mi magunk alkotunk. A Természetnek szigorú, áthághatatlan törvényei vannak, a Kultúrának pedig ideái, amelyek cselekvésre, tettekre szólítanak föl bennünket. S minden idea egy-egy kozmosz: egység a sokaságban, értékek rendszere, amelyek értelmet, jelentést adnak mindannak, amihez fordulunk. Ezek a célok, amelyek cselekvésünket irányítják. Az alkotó embert nem a Természet irányítja, hanem ezek a tudatában felismert ideák. A szentség ideája (sacrum, numinosum) lesz valósággá a vallásokban, a jóság az emberi személyiségben, az igazság a tudományban, a szépség a művészetben és az igazságosság a társadalom jogrendjében.

A Természet dolgokból, az ember világa pedig értelmes jelentésekből áll. S e jelentések tudomásul vételéhez nem elegendők az érzékek, ehhez a szellemiség aktusai is szükségesek. A „testi szemem” túl „lelki szem” is kell hozzá. Ezért mondhatjuk, hogy a mi világunk a magunk alkotása: az értelmet a szellem viszi bele. Így igaza van Hegelnek, hogy „alles, was ist, ist

vernünftigtig”¹, ami azonban egyáltalában nem jogosít fel arra, hogy pusztán az értelemről egy egész világot építsünk fel, ehhez a Természet adottságai is kővántatnak. Mégis igaz, hogy egy-egy ember halálával egy egész világ szűnik meg, omlik bele a semmibe. A ház csak addig ház, amíg az emberek lakhatnak benne, enélkül csupán kőhalmaz. Vallás, tudomány, erkölcs, művészet és jogrend csak addig van, amíg emberek vannak. A szemmel látható világ mögött van tehát egy nem látható ugyan, de megérthető világ –, az amit a szellemiségünk alkot. S ez nekünk a valóság, mely több és nagyobb, mint amit az érzékek „látszata” mutat.

Az egész valóságban együtt van az anyagi és az ideális, a természeti és a szellemi egyaránt. Ha egyetlen elvből akarjuk megérteni, mint akár a materialisták, akár az idealisták teszik, meghamisítjuk és elszűkítjük a valóságot. A testi-organikus természetes ember mögött meg kell látnunk a szellemi, az erkölcsi embert is. Míg amaz természetes úton születik, emezt élete rendjén az öntudatosan akaró és cselekvő ember maga alkotja meg a természet fölött és sokszor éppen ennek az ellenében. Ez az erkölcsi ember ráépiül a természetes emberre, s ezt így a maga hordozójává teszi.

A modern világ emberének nagy fogyatkozása, hogy általában csak részt lát, a kicsinyben nagy, de az Egész látását elfelejtette. Így az embert is részeiben nézi és a részekből próbálja összerakni az egészet. Holott csak az Egész magyarázhatja a részeket és nem megfordítva. Az egész ház ideájának előbb kell lennie, hogy ennek megfelelő részekből felépíthessük. Szomorú volna, ha részt raknánk részre az egésznek előzetes terve nélkül! Goethe is gúnyolódott többek közt azokon, akik csak részeket látnak:

Dann habt ihr die Teile in der Hand,
Fehlt – leider! – nur das geistige Band.²

Az összekötő, egységbe fűző szellemiség nélkül értelmetlenné, jelentéstelené válnak a részek. Az Upanisádokban van erről egy bájos történet.

Braszidasz, a görög exarcha – úgymond – jelen volt egy vallási beszélgetésen, ahol a lélek mivoltáról folyt a vita. Az exarcha gúnyolódott azon, hogyan lehet komoly embereknek ilyen láthatatlan dolgokról vitatkozni, ami-

¹ [minden, ami van ésszerű]

² [helyesen: Dann hat er die Teile in seiner Hand,
Fehlt leider! Nur das geistige Band.
(Faust I. 1038–39.)

Akkor kezében lesz a Rész,
De sajna! Hiányzik a lelki Egész!
(Jékely Zoltán ford.)]

lyen a lélek. Erre az egyik brahmin azt kérdezte tőle, miért tartja lelket láthatatlannak? Braszidasz a kérdésre kérdéssel felelt: „Vajon a fejed-e a lelked?” – „Nem!” válaszolt rá a brahmin. – „Hát akkor a törzsed, vagy a végtagjaid?” – „Nem!” mondta erre is a kérdező. – „Nos hát –, mondta az exarcha –, a fejedet, a törzsedet és egyéb tagjaidat látom, de a lelkedet nem látom sehol, tehát a lelked láthatatlan.” – „Nagy király vagy –, válaszolt erre a brahmin –, mégse látom sehol kocsidat, amin idejöttél.” – „Akkor bizonyosan vak vagy –, nevetett az exarcha –, hiszen íme! ott áll a kocsim azzal a négy remek paripával!” – „De hát a fedél a kocszi-e?” kérdezte a brahmin. – „Nem!” felelte az exarcha. – „Hát talán a kerekek? vagy a kocsiiülés?” és így kérdezte tovább a részeket a brahmin. Braszidasz kénytelen volt erre mindre nemmel válaszolni. – „Nos! – mondta ekkor brahmin –, én csak a fedelet, az ülést, a kerekeket látom, de nem látom sehol a kocsit: tehát a kocszi láthatatlan.”

Mi is így járunk, mint Braszidasz, ha a valóságot, s főleg a valóságos emberi világot csupán részeiben szemléljük: a szellemi kapcsolatokat nem fogjuk fölfedezni. Quod Deus avertat!³

Első fejezet

Az erkölcs mint jelenség

Mi az erkölcsi világ? Erre a kérdésre a legkézenfekvőbb felelet az, ha rámutatunk a tárgyra, melyről szólni kívánunk. A tudománynak ugyanis a tárggyal való érintkezése éppen úgy erőt ad, mint Anteusznak az anyaföld, ha megvethette rajta a lábát. Egyrészt tájékozódás ez, hogy ne kalandozzunk el az eszmék légüres terében, másrészt irányítás, hiszen amiről szólni akarunk, éppen maga a tárgy, melynek az értelmét, a jelentését keressük. Ezt pedig sehol másutt nem találhatjuk meg, csak magán a tárgyon, mely ezt a jelentést hordozza és felmutatja. Ezért a tárgy megmutatása mindenkor új meg új erőt ad a tudománynak.

A tárgy pedig mindig valami jelenség alakjában tűnik elénk a tapasztalatban. A jelenség mindig egy tárgy jelensége, mely általa és rajta keresztül mutatkozik meg nekünk. Ezért a jelenségnek számkra feltáró szerepe van: benne egy valóság emberhez mért és ember által hozzáférhető alakja áll előttünk.

³ [Isten ments!]

Az erkölcs is tárgyi valóság, bár másféle, mint az a fizikai valóság, amelyet érzékeinkkel észlelhetünk. Világunk egyik nagy ténye, mely van olyan gazdag és bonyolult, mint az érzékelhető tények sokasága. Éppen ezért beszélhetünk jogosan az erkölcsi világról a fizikai világ mellett. A kettő együttesen alkotja azt, amit emberi értelemben „világ”-nak szoktunk nevezni. Ez azt jelenti, hogy az „érzéki világ” jelenségein túl tapasztalatunkban még ott találjuk az „erkölcsi világ”-ot is és vele az erkölcsi valóság jelenségeit. S ha ez egy más „világ”, akkor persze a jelenségeinek is másféléknek kell lenniök, mint amilyenek az érzéki világ jelenségei. Az érzéki világ az érzéki tapasztalaton, az erkölcsi világ pedig azon a tapasztalaton nyugszik, hogy észrevesszük: mi emberek az érzéki világon túl még valami önmagunknál magasabb Rendnek is alája vagyunk rendelve. Ez a tudat oly világos élményünk, mint a kétszer kettő négy. Belőle fakad egyfelől a hit valami transzcendens valóságban, másfelől a bizonyossága valami bennünket kötelező immanens erkölcsiségnek.

Az érzéki valóság valami nagy közömbösségben jelenik meg tudatunk előtt. Nem a magunk alkotása és nem törődik velünk. Semmi köze hozzánk. Úgy vesz körül bennünket, mint a levegő: nem érdekli, vajon belelegezünk-e vagy sem. Oly közömbös irántunk, mint a Göncölszekér, s ha létével belegázol is az életünkbe, ha jót vagy rosszat is hoz az életünkbe, mint a Nap, csak nekünk van közünk hozzá, de neki hozzánk nem. Árt vagy használ az embernek, erről nem tud semmit. Valami grandiózus embertelen világ ez a fizikai valóság, amelyben mindig átfutó vendégként érezzük magunkat: a Semmiből a Semmibe rohanva vágatunk rajta keresztül.

Milyen más ezzel szemben, amit erkölcsi valóságnak nevezünk, s amiből az erkölcsi világ alakul ki! Ez tisztán és kizárólag emberi világ: jelenségei csak az emberen, az ember viselkedésén és magatartásán mutatkoznak meg, és így rajtuk és bennük az ember igazi benső valója tárul föl a szemlélő előtt. Ennek alapján ítélünk valakit jónak vagy rossznak, mégpedig nem a haszon, nem az alkalmatosság szerint, mint ahogyan jónak mondjuk télen a meleg ruhát, mert hasznosan véd a hideg ellen –, vagy rossznak tartjuk az órát, ha nem mutatja pontosan az időt. A tényeket itt értékekhez mérjük, s minden mozzanatához van valami közünk. Ez a világ nem közömbös, mert hozzánk tapad: a mienk, a mi alkotásunk. Nélkülünk nem volna sehol. Az erkölcsi jó és rossz tisztán emberi személyes érték, mellyel egy ember benső mivoltát, lelki-szellemi szubsztanciális valóságát kíván-

juk megítélni, mely egy személy viselkedésében, magatartásában, cselekvő életében jelenik meg, fejeződik ki. A jóság vagy a rosszasság nem az érzékelhető világ ténye, mely kézzel tapintható, vagy szemmel látható, hanem bizonyos együttérzéssel (szümpathia) megérezhető benső lelkiület, mely neki megfelelő viselkedésben és cselekvésben mutatkozik meg. Önmagában megálló abszolút tényállás. Nem egy viszony eredménye, mert nem nekem vagy neked jó, mint a hasznosság, hanem befejezett, minden mástól független lelkiség, amely éppen ezért abszolút és nem relatív érték. Nem származtatható le semmiből. Nem néha jó és néha rossz, hanem mindig és állandóan. Olyasmi, mint amit Platón ideának nevezett. Az ember személyes értékének meghatározója, mert tőle függ, hogy az ember bizonyos helyzetekben hogyan viselkedik. A jó sohasem lehet rossz és a rossz sohasem lehet jó. Ez az abszolút érvényű tétel az erkölcsi világ fundamentuma. S rája épül mindaz, amit erkölcsiségnak nevezünk.

Az erkölcsnek ez a tisztán emberi vonása a magyarázata, hogy sohasem lehet a számunkra oly hűvös és közömbös valami, mint a fizikai jelenség. Az erkölcs szociális természetű, mert ember és ember között ver hidat. Kapcsolatokat teremt, társaságot hoz létre a cselekvés aktív és passzív részese között. A jóságom vagy gonoszságom rááramlik a másik emberre, akihez így közöm van. Már a Paradicsomban is legalább két ember: Ádám és Éva társasága kellett hozzá, hogy megismerjék a jót és a rosszat, s evvel az erkölcs világa lángbetűkkel írva ragyogjon föl az életünkben. Minthogy az erkölcs ennyire a közösségben élő emberek életének jelensége, egyetlen társadalomban élő ember sem lehet iránta közömbös: ahol a jó vagy a rossz tudata megszületik, ez legott állásfoglalásra kényszerít, helyeslést vagy helytelenítést vált ki belőlünk egy személy iránt, s meleg vagy hideg érzelmi áramot indít lelkünkbelől feléje. A jóságot elismerjük, a jó embert tiszteljük vagy szeretjük –, a rosszat ellenben elutasítjuk magunktól, távoltartjuk és megvetjük.

S miben mutatkozik meg az ember jósága vagy rosszassága, aminek alapján ez a benső érték jelenséggként tapasztalható és megítélhető? – Semmi másban, mint egy személy cselekvő állásfoglalásában. Többé-kevésbé tudatosan, sokszor inkább csak érzés, mint világos ítélet alakjában él bennünk valami ideális norma, melyet egy adott élethelyzetben a személy abszolút helyes viselkedésének vélünk, s ha azt látjuk, hogy valaki ennek megfelelően foglal állást és szerinte cselekszik, akkor jónak tartjuk; ha pedig ellenkezően, akkor rossznak.

Az erkölcs tehát feladat, felszólítás, hogy bizonyos helyzetekben hogyan viselkedjünk. Ilyen értelemben állíthatjuk, hogy e követelmény, e parancs fennállásában rejlik az erkölcs tényszerűsége. Ezen cseppet sem változtat aztán, hogy mi ezt a követelményt teljesítjük-e vagy sem. A lényeges, hogy az erkölcs mindig valami előttünk álló feladatokra vonatkozik, amik ugyan eszerint még a valóságban nincsenek meg, de tudjuk, hogy ennek a követelménynek valóra váltása reánk vár –, hogy az a mi kötelességünk. Erkölcs és kötelesség tehát lényegében egyet jelent: az erkölcs a kötelesség és a kötelesség az erkölcs. Ennek tudata túlemeli az embert a természet fizikai világa körén, ahol kötelességek nincsenek, szükségszerűségek azonban annál bővebben. Így az erkölcs a kötelesség tudatával mindig egy konkrét módon adott léthelyzetben születik meg és lesz valósággá. A gondolkodó és a maga helyzetén eszmélkedő embert ráébreszti egy éppen *hic et nunc*, itt és most reá váró feladatra, amelyet – ha jó akar lenni – vállal és teljesít, s ha rossz, akkor elutasít magától, sőt ellene cselekszik. Ebből következik, hogy jók vagy rosszak csak tudatosan, akaratos állásfoglalás révén lehetünk: aki tudattalanul és akarat nélkül cselekszik –, hipnózisban vagy más kábulatban –, nem nevezhető jónak vagy rossznak.

A tudatosság annyira alapfeltétele az erkölcsi jelenségnek, hogy éppen ennek a hiánya miatt zárjuk ki az erkölcsi világból azokat a lényeket, melyeknél a tudatosság vagy egészen hiányzik, vagy csak igen csekély mértékben áll fenn. Nincsenek erkölcsös vagy erkölcsstelen állatok, sem elmebetegek, sőt még a gyermekek is csak ígéretei az erkölcsi világnak, mert tudatosságuk nem érte el a megkívánt emberi teljességet. Az erkölcsi világba nem testből születünk bele, hanem lelki akaratból, s ez a második születésünk mindenestre szebb és nemesebb, mint az első. Feladat ez maga is, és nem egyszerűen készen kapott tény és ajándék mások részéről. A tudatosság azért szükséges hozzá, mert enélkül nincsen akarat: az erkölcsiség pedig akarat dolga. „Szükséges néktek újjá születnetek!” – minden nagy vallásalapító próféta és erkölcsi reformátor ezt követeli híveitől, s ez az újjászületés csak az akaratban történhet meg. A tudattalan lénynek nem lévén akarata, nem is ura önmagának: őt belső vagy külső lökések mozgatják, ő nem cselekszik, hanem vele vagy általa történnek az események. Nincsenek céljai, felismert feladatai –, nincsenek kötelességei, márpedig éppen ezek az erkölcsi jelenség ismérvei. Ahol ezek hiányoznak, ott nem erkölcsi-, hanem legfeljebb életjelenséggel ál-

lunk szemben, s ez önmagában a természet, az érzéki világ körébe tartozik.

Így lebeg természet és erkölcs határán a szokásnak nevezett jelenség is, amit az erkölcsi relativizmus sok híve az erkölccsel szeret azonosítani. Pascal jobb nyomon járt, mikor a szokást második természetnek mondotta, mert ha erkölcs a szokás, akkor se egyéb, mint megmerevedett, a természet célt nem ismerő valóságában lesüllyedt és eltorzult erkölcs. A legtöbb nyelvben megtaláljuk ennek a hiedelemnek emlékét. Hogy a szokás és az erkölcs rokonok, abból legfeljebb annyi az igaz, hogy a szokás az erkölcs természetes pótléka. Ahol az erkölcs nem tudott a tudatban teljesen megvilágosodni, vagy csökevényes alakban lesüllyedt a lélek tudattalan rétegébe, ott a szokás pótolja az erkölcs iránt érzett szükségletet. Hiába egy-gyökerű szavak a latin *mores* és a *moralitas*, a német *Sitte* és a *Sittlichkeit*, a szokásnak és az erkölcsnek csupán hasonló a funkciója; csakhogy a szokás az ösztönös kollektív lélek tudattalanságában gyökerezve próbálja betölteni a természeti kényszerhez hasonlító homályos kényszerűséggel azt a szerepet, amit a személyes erkölcs a személyes tudat világosságában önként és szabadon vállal magára, ti. az ember cselekvő életének irányítását.

A szokás akár egy embernek, akár soknak: egy-egy közösségnek (falunak, tájnak, népnek) a szokása, gépiessé és tudattalanná merevít egy célszerűséget, melytől nem tud bizonyos fokú lázadás nélkül szabadulni az, aki ennek a szokásnak „rabja”, azaz: az uralma alatt áll. Míg az erkölcs felszabadít, a magunk urává tesz és fölemel az ösztönös természetes lét szintjéről, addig a szokás mindig megköt és lealacsonyít: az embert géppé vagy fegyelmezett állattá teszi. Ezért van, hogy egy adott helyzetben mindig csak ahhoz, vagy azokhoz intézett felhívás, akiknek éppen ez a szokásuk. Az erkölcs azonban nem ismeri ezt a válogatást: követelményei és parancsai egyetemesek, nincs alóluk kivétel, mindenkire egyaránt kötelezők, ha jók akarnak lenni. Ahogy a 2x2 mindig és mindenütt csak 4 lehet, s 3 vagy 5 nem, úgy erkölcsi értelemben is jó egy adott léthelyzetben csak egyetlenegy helyes viselkedés a lehetséges. Ettől minden eltérés már a rossz, vagyis a negatív érték irányába elhajlás.

Érthető ennél fogva, ha a szokásban még az is, akinek ez az „erkölcs”, melyhez igazodni kíván, nem szabad hívást, nem esetleg elhárítható felszólítást, hanem kényszerítő erőszakot érez, mely alól csak a közösség rosszalló ítélete árán szabadulhat fel. A falusi legény

és lány, ha nem úgy ülik meg a lakodalmukat, ahogy az náluk „szokás”, úgy érzik, ezért kiveti őket a falujuk magából: akarva, nem akarva kénytelenek a szokásnak engedelmeskedni. Az erkölcsi törvényből ez a fajta kényszer hiányzik. Itt a személy szabad elhatározással vállalja a tudatában felmerült kötelesség teljesítését. Így veszi magára a bűnt is: az erkölcsi törvény megszegését. Így aztán érthető, hogy a szokásnak mindig van valami feltétele: kötelező rád, de csak akkor, ha... *Si vivis Romae, Romano vivito more!* – Rómában római szokás szerint illik élned, ám, ha pl. Athénben élsz, ez a kötelezés már nem érvényes rád nézve. Az erkölcs ilyen feltételezést nem ismer, mert egyetemesen kötelező. Rómában és Athénben csak egyféleképpen lehetsz erkölcsileg igazán jó. A becsületesség, az igazmondás, a hűség nem csupán itt vagy ott, hanem mindenhol egyformán értékek, ahol emberek eszmélkedve és tudatosan élnek.

Igaz, hogy amint beszélünk szokásokról, úgy szoktunk emlegetni erkölcsöket is. Ez azonban csak azon az alapon lehetséges, hogy tudatunkban él egy eszmei és egyetemes erkölcsi ideál: a jó embernek egy állandó eszméje, amelyhez és amellyel mérve mondunk bizonyos konkrét viselkedéseket erkölcsösnek, s tér- és időbeli olyan-amilyen megvalósulásukat erkölcsöknek. A szokások és erkölcsök alanyai csak egyes emberek és embercsoportok, az erkölcsé azonban maga az egyetemes emberiség. Az egyes ember nem tisztán erkölcsi lény –, ha ez volna, istennek kellene lennie! – ennél fogva ez az ideális erkölcsiség is csak részben lehet valósággá az életében: nincs olyan abszolút jó ember, akinek valami bűne is ne volna. S ami e tekintetben érvényes az egyénre, érvényes a közösségekre is. A történeti korok embereinek erkölcsi csak visszfényei az egyetemesen kötelező ideális erkölcsnek, mely tudatunkból elméletileg kifejezhető. Elég meggyőző bizonyítékok találhatók erről Cathrein Viktor S. J. nagy szorgalommal és elmélyedéssel készült összehasonlító és etikai művében⁴, melynek éppen az emberiség erkölcsi tudatának alapvető egysége a tárgya. Persze az ember még az orra előtt heverő valóságokat sem ismeri föl helyesen, nem csoda hát, hogy az erkölcsi világ dolgai és törvényei felől sokszor homályban tévelyeg. Ám hogy tévelyeg, erre ráeszmélhet –, bizonyságok rá az ún. megtérések történetei – de csak azért, mert van egy abszolút norma, amelyhez mérve mondható minden más viselkedés rossznak és helytelennek. Ez a ráeszmélés mutatja, hogy ez a norma nem a felismerés függvénye, ha-

⁴ *Die Einheit des sittlichen Bewusstseins*

nem abszolút érvényesség, amire azonban nem mindenki ébredhet rá, akárcsak a matematikai igazságokra. Ez a megismerés az emberiség nagy erkölcsi gényűségeinek kiváltsága; a többi ember tőlük tanulhatja meg. S hányszor van az, hogy az ember tudja és látja mi volna a jó, mégse követi! Hogyne tévedhetne el tehát erkölcsileg is élete sötét erdejében, ahol úgy bolyong, hogy az igaz utat nem leli!?

Az erkölcsi jelenségnek az a vonása, hogy nem hagy bennünket közömbösen, hanem állásfoglalásra készít, azt mutatja, hogy nem csupán intellektuális mozzanata az emberi életnek, hanem érzelmi-akarat jellege van. Az egész embert érinti. A jót vagy rosszat előbb megérezzük és csak aztán ítél felőlük az értelmünk. Ezért lehetséges, hogy az értelem gyöngének bizonyul a hevesebb és lendítőbb erejű érzelmi és akarat indítékkal szemben, s ilyenkor következik be, hogy hiába látjuk a jót, mégis a rosszabbat tesszük. Az erkölcsöt már Pascal a „szív” rendjébe sorolta, ahol az ész tehetetlen. „A szívnek megvannak a maga okai –, úgymond –, melyeket az ész nem ismer”. Itt nem az igaz és a téves, nem is a szép és rút körül forog a kérdés: a jó és a rossz megismeréséhez a szereteten és a gyűlöleten át vezet az út. Az egész világ egyetért abban, hogy a jó az, amit szeretnünk kell, és a rossz, amit gyűlölnünk. Vitatkozhatunk azon, mi a valóban jó és a valóban rossz, de abban megegyezünk, hogy a jóval szemben a helyes viselkedés a szeretet, és a rosszal szemben a gyűlölet. „Gyűlölöm, mint a bűnömet” –, szokták mondani arra, amit teljes határozottsággal elutasítanak maguktól.

S azt az állásfoglalást, melyet erkölcsinek nevezünk, határozottan jellemzi, hogy hiányzik belőle a kényszer. Az ember, mint személy tisztán a maga akaratából dönt afelől, hogy melyiket kövesse. „Elvégezém magamban, hogy gazember leszek!” – mondja III. Richárd. A jó tehát egy adott léthelyzetben általában feltűnik ugyan előttünk, de nem kényszeríti rá, hogy hozzája igazodjunk. Az erkölcsi személy akaratát tehát szabad. Ahol ez a szabadság akár külső, akár belső tényezők által korlátozva van, ott az erkölcsi élet nem virágozhat ki és az erkölcsi világ elsatnyul.

Az erkölcsi személy evvel a szabad állásfoglalással kapcsolódik bele a világfolyamatba és így válik ennek aktív tényezőjévé. A természetes világfolyamat mintegy megáll egy pillanatra, a személy bizonyos távolságra lép tőle, hogy megítélhesse, hogy állást foglalhasson vele szemben, hogy aztán visszalépve bele, ez állásfoglalásunkkal terhesen folyjon tovább. Az erkölcs így teszi változatosabbá és gaz-

dagabbá egész világunkat. Teremtő erővé válik, mert így bele tud avatkozni a történetbe. Az ember nélküli valóság úgy tűnik fel, mint ha személytelen vak erők játékszere volna. Ebbe is csak az erkölcsi-ség tud értelmet belevinni, akár Isten, akár az Ember ennek az erkölcsiségnek hordozója. A tudattalanság és az erkölcsi tehetetlenség fókán ez a világfolyamat keresztülgázol a lényeken, mint Sors, mint idegen hatalom, amely mintegy kívülről lép be a létükbe. Ámde az erkölcsi személy távolságot teremt önmaga és a világfolyamat között, s evvel fölébe emelkedik, urává lesz, és így a vak világfolyamatnak cselekvő részesévé válik pusztán szenvedő elviselője helyett. Ezért van a szabadságnak nagy szerepe az erkölcsi életben. Csak ennek birtokában vállalhatja a személy cselekvő állásfoglalásáért a felelősséget, ami az erkölcsiségnek szintén alapvető jelensége. Szabadság és felelősség összetartoznak, korrelációban vannak egymással. Mikor az ember szabadsága tudatát valami ok miatt elveszíti, pl. a tömegben bizonyos lelki ragály következtében, s a tudattalan kollektív lélek sodra görgeti magával, megszűnik a felelősség tudata is. A tömeg felelőtlen; erkölcsisége sincs, mert ilyen csak a tudatos személy lelkében él.

Az eddigiek eredményeként tehát azt állíthatjuk, hogy a jóval és a rosszal szemben való tudatos állásfoglalás, a kötelezettség tudata, az akarati indítás, az erkölcsi szabadság és a felelősség azok az ismérvek, amelyek megléte alapján tarthatunk egy jelenséget erkölcsi jelenségnek. Tartalmilag mindezek a cselekvő életnek valami célját mutatják fel és emelik magasra: egy eszmei létezőt tárnak fel, mely az erkölcsi módon cselekvő személytől várja a megvalósulását a fizikai világban. E megvalósító aktusok rendjén maga az erkölcsi személy is változásokon megy át: erények és bűnök, helyes és helytelen állásfoglalások jelei tűnnek föl rajta, s mindezek együttesen alkotják a személy erkölcsi életét.

Az erkölcsi életre tehát csak az olyan lény képes, akiben megvannak mindazok a lehetőségek, melyekről itt szó esett. Ilyen lény pedig tapasztalati ismeretünk szerint egyedül az öntudatos gondolkodó és akaró ember. Az ember természetes valójából nőhet ki az a személyes élet, amelynek erkölcsi jellege és értéke van. Az ember-alatti lények (pl. az állatok) nem emelkedhetnek fel idáig, mert megtorpannak fejlődésükben a világos tudatosság előtt, nem képesek fogalmi gondolkodásra, mert nem tudnak elszakadni a konkrét valóságoktól. Nincs létüknek eszmei síkja. A tisztán eszmei síkban élő lények pe-

dig – ha ugyan vannak ilyenek – emberfelettiék lévén nem kénytelenek választani a jó és a rossz között, erre nincs szükségük, mert nem ismerik az ember önismeretének pokoljárását, a tévedéseit, s így a változás, a fejlődés lehetősége is hiányzik belőlük. Aki maga a jóság, annak nem kell ezen eszmélkedni és sohasem érzi, hogy választania kell a jó és a rossz között. Ezért tisztán emberi jelenség az erkölcsi élet. S ez az ember megszületésével még nem kész erkölcsi lény: csak azzá tud fejlődni a nevelés és a maga akarata által. Szabad állásfoglalásai rendjén alakul ki benne az erkölcsi ember. Ezért, ha az erkölcsi életéről akarunk beszélni, őt kell szemügyre vennünk. Ő a hős, aki az élete kalandjain át megszerezheti az erkölcsiséget, ezt az aranygyapjút. Cselekvő életében ezért küzd, s amit e világban alkot, az mind erkölcsiségének a bélyegét viseli magán. Így tevődik össze az erkölcsi világ a cselekvő emberből és alkotásából: a kultúrából.

Érthető ennél fogva, hogy az erkölcsi világ néma és láthatatlan marad az előtt, akinek érdeklődése csak a külső, a már kész fizikai világra irányul. Az ilyen mintegy elvész a világban és a belül valók mécsesének fénye sohasem ragyog fel a lelkében. Talán megszerez magának egy egész világot, de a lelkében kárt vall. Az erkölcs útja ennek éppen az ellentéte: kívülről befelé mutat. Akkor érjük el, mikor ez a belső világ világosodik meg előttünk.

Létünk reggelén élünk, mozgunk, teszünk-veszünk, de valójában nem cselekszünk, mert nem tudjuk, mindezt miért? és hogyan? Az ezekről szóló elvi eszmélet bennünk egyúttal az erkölcsi ébredés kezdete. Így leszünk a világ szolgálóiból a magunk urai: igazi akaró és cselekvő lények. Az erkölcs pedig e cselekvő élet elveinek a foglalata. Nem erkölcsi cselekvés az, amelynek nem sajátmagunk választotta célja van, ami meghatározza. Ezért is nem lehet másutt e földi lények közt erkölcs, csak az emberek között; a csillagoknak éppúgy nincs erkölcsük, mint a Földnek, amelyen élünk, mert mozgásuknak nincsenek maguk választotta céljai. Tények tényeket szülnék és nem erkölcsöt, nem eszményeket. Ezek csak az emberi szellemnek a tényekkel szemben való állásfoglalásából, tudatos új célkitűzéseiből születnek meg. Olyasvalamikre irányulnak tehát, amik túl vannak a tények világán: nem adatok, hanem feladatok a tárgyaik. Ha a valósággal hasonlítjuk ezeket össze, azt kell mondanunk, hogy ezek még olyasmik, amelyek még nincsenek meg, de megérzésünk szerint valóságnak kellene lenniök, mert érdemesek rá. A VAN és a KELL eme feszültsége az erkölcs szülője. Ezért nem „tudomány” – a szó szokott értelmében – az erkölcs, mert a tudomány csak a VAN, a meglévő lé-

tező területén mozog: tényeket és tények oksági összefüggéseit világítja meg, de nem parancsol –, míg az erkölcs parancsol és követel. Normatív jelleme van a tudomány konstatáló jellegével szemben. Helyesen mondja tehát Henri Poincaré /*Dernières Pensées*/, hogy „az erkölcsnek és a tudománynak külön területük van, ezért lehetetlen az ún. „tudományos erkölcs”. Ha egy szillogizmus mindkét prae-misszája indicativusban van, a konklúziója sem lehet egyéb, mint indicativus”. Világos tehát, hogy az erkölcs mint emberi jelenség tárgya lehet ugyan a tudománynak, de nem azonos vele. Több és gazdagabb, mint a tudomány, mert eleven élet. Ezt fejezzük ki róla akkor is, ha azt állítjuk, hogy nem pusztán intellektuális eszmélkedés, hanem sokkal inkább cselekvő akarat. A cselekvés több, mint a gondolkodás: egész valónk megnyilvánulása. Egy emberi személy értékét sokkal teljesebben fejezi ki az, ahogyan cselekszik, mint ahogyan gondolkodik. Szép gondolatok még egyáltalában nem zárják ki a rút cselekedeteket.

Nem szabad ennél fogva összetévesztenünk egymással az erkölcsöt és a erkölcsant. Ez utóbbi az elsőnek legfeljebb halvány és hiányos képmása. A jóság több, mint a jóról szóló eszmélkedés. Az erkölcsant, az etika, rendszerint normatív szabályok foglalatja; ámde a jóság, az igazi erkölcsiség nem szorul szabályokra, sőt a szabályoknak is ez az alapja: a szabály belőle vonható le, de nem maga a jóság nyugszik a szabályon. A jóságban a szabályok nem elgondolható tételek, hanem élő állásfoglalások és cselekvések. A tökéletes szent pl. nem is tudna más lenni, mint szent: ilyen az akarata. De cselekedetei nem azért szentek, mert valami tudatában előre, elméletileg kifundált normákhoz igazodnak, hanem mert érzi, hogy bizonyos adott helyzetekben, ha önmagához hű akar maradni, nem cselekedhet másként. Cselekvő élete a maga egészében alkotja a szentséget, melyet látva a filozófus fogalmi normákba öltöztet, reámutatva a valóságra, hogy – íme! ez a szentség. A valóságban tehát a szentben ismerjük föl a szentséget, s e tapasztalatunkat a gondolat síkjára vetítve állapítjuk meg a szentség „szabályait”. Az erkölcs tehát – még egyszer hangsúlyozom – élet és nem tan. Levonható ugyan belőle egy tan, egy normatív erkölcsi elmélet, de maga az erkölcsiség túl van minden teórián. Ezért azt láthatjuk, hogy az élet sokszor korrigálja az erkölcsi tanokat: hiszen az élet mindig teremt –, eszméket, új valóságokat –, míg a tan legfeljebb csak szabályozza azt, ami egyébként megvan. Etikái elméletekből még sohasem születtek erkölcsök, de az erkölcsök már igen sok etikára adtak alkalmat. A tanba fulladt

erkölcs szűk körű és merev dogmatikává, farizeizmussá válik. Zárt volta megöli az életet, vagy legalábbis elszűrkíti, míg az igazi, új meg új értékeket feltáró erkölcs gazdagabbá, színesebbé és teljesebbé teszi. Itt rejlik gyökere a Kant által jellemzett *legalitas* és *moralitas* ellentétének, mert valóban „a betű öl és a lélek megelevenít”.

Mindebből következik, hogy az erkölcsi világnak olyan mozzanatai vannak, amelyek egészen más törvényszerűségek alá esnek, mint a fizikai világ valóságai. Nem a tény és nem az ok, hanem az óhajtott ideál és a vonzó cél benne a mozgatók. Érvényes benne Arisztotelésznek az Első Mozgatóról szóló megállapítása: nem lökéssel, nem taszítással mozgat, hanem vonzással, mint „ahogy a szeretett lény vonzza magához a szeretőt”. A tudomány hátra tekint: a múlton és a jelenen vizsgálódik. A jövőnek nincs tudománya; még az asztronómia „jóslásai” is azért érvényesek, mert így volt valami a múltban. Az erkölcs ellenben előre tekint: abban, ami van, azt keresi, aminek lennie kellene. Abból a feszültségből születik meg, mely létünk valóságos és kívánatos része között áll fenn. Az erkölcsi akarat és cselekvés híd e két part között. Mert az emberi élet e két part között folyik: egyik oldalon ott a valóság, amik vagyunk –, s a túlsó part, amiknek kellene lennünk. Életfolyamunk hol ezt, hol azt a partot súrolja hevesebben. A meglévőkkel szemben ott a céljaink, amelyek még valójában nem „létezők” de annál fontosabbak, mert követelmények, amik rajtunk át létezni szeretnének. Így vonzást gyakorolnak ránk, s hogy létformájukat a fizikai létezésről megkülönböztessük „érvényesség”-nek mondjuk. Az érvényesség az a lét, mely tértől és időtől függetlenül áll fenn: ezekben megmutatkozhat létező valóságokon, de ez nem tartozik szükségképpen hozzá. A jószág „érvényes” akkor is, ha egy ember sincs jó –, mint ahogy az igazság mibenlétén nem változtat, ha egyetlen valóságos gondolatunk sem igaz. Az érvényesség azt jelenti, hogy ha a tudatban megjelenik, elismertetést és hozzáigazozást követel tőlünk. Az érvényes tartalmak „vonzása” tehát más természetű és más létsíkban fekszik, mint az a jelenség, amelyet a pszichológia *vágy* néven szokott leírni. Ez belőlünk fakad; ama vonzásban pedig valami tőlünk függetlenül fennálló érték mintegy igényt jelent be velünk szemben –, azt ti., hogy nekünk szerintem kell viselkednünk és cselekednünk. Éppen azért, mert az érvényesség világa más „világ”, mint az, amelyen az ok és a szükségszerűség uralkodik, s ahol minden következmény az előzmény által van meghatározva –, az erkölcsiség területén a szabadság a döntő tényező. Az érvényes

értéket megérző és felismerő tudatos személy önmaga dönt szabadon afelől, hogyan viselkedjék vele szemben: elismerje-e vagy megtagadja, neki megfelelően cselekedjék-e vagy sem. Csak így járhat az erkölcsi világ tudatával együtt a személyes felelősség és az erkölcsi autonómia, mikor az erkölcsi személy maga szab önmagának törvényt, amelyet követ. Ahol nincs személyes felelősség és nincs szabad elhatározás, ott erkölcsiségről szó sem lehet.

Az erkölcsi világ ezeknek az ideális – bár nem reális, mégis érvényes – eszmék alakjában feltűnő értékeknek elismerésén nyugszik. Ezek mozdítják személyes énünket cselekvésre, hogy rajtunk keresztül megvalósuljanak és belészövődjenek a valóság tarka szövetébe. E megvalósulásért vagyunk felelősek; e megvalósításra hivatunk a létbe, s ez a „hivatásunk”. Ezt érzi velük szemben minden erkölcsi személy.

Így fogva fel a dolgot, nyilvánvaló, hogy minden erkölcs mélyén egy kérdés és felelet rejlik: a felismert érték kérdez bennünket és mi felelünk neki. Olyan dialógus ez, melyet emberi lényünk két fele folytat egymással. Az erkölcsiség a jobbik, a szellemi részünk mellett áll és segít bennünket, hogy legyőzhessük durva és önző természetes énünket. Segítségével emelkedhetünk föl az éniség szintjéről a közösség szintjére, ahol felragyoghat és megvalósulhat életünkben az emberi lét igazi szépsége és jósága: a kölcsönös segítség és a szeretet.

Második fejezet

Az ember és az erkölcs

Mi van az emberben, amiért lénye hiányos az erkölcsiség nélkül, sőt amiért erkölcsi világa megalkotását és elvei szerint való viselkedését a maga részéről szükségesnek és kötelességének érzi? Erre a kérdésre csak úgy felelhetünk, ha megvizsgáljuk az embernek a világ többi valóságai között elfoglalt helyzetét, s így feltárul előttünk az ember mivolta.

Mint minden élőlényt, az embert is a természetes élet felől kell megértenünk, mert ha van benne olyan mozzanat, amely ezen a természetes emberi életen túlmutat, annak is ebből kell kinőnie és rajta kell megvilágosodnia.

Minden élőnek első tekintetre legjellemzőbb vonása valami nagy lezártág, elhatároltság, a külső, rajta túlfekvő valóság felé. Az élette-

len anyag határai mindig esetlegesek: külső erők beavatkozása által változók és változtathatók. Alakíthatók: növelhetők és kisebbsíthetők külső behatás, hozzátétel vagy elvétel révén. Az élőlényt azonban ez igazi valójában nem érinti. A külső világgal szembeszögezi a maga bensőségét: belső változások következtében növekszik vagy zsugorodik össze. Ez a bensősége sajátos egyediséget, individualitást ad neki, mely azt jelenti, hogy úgy, ahogy van, a maga zárt egészében alkot egyetlen hatásközpontot, s hiába mutat az elemzés számára részeket, kifelé mindig egyetlen egészként hat és a kívülről reá ható benyomásokat is így fogadja el. Ha az állat rúg vagy harap, nem a lába rúg és a foga harap, hanem az egész állat, melynek e műveletében a láb és a fogak csupán felhasznált eszközei. A látható és kielemezhető részeken túl tehát van az élőlényben valami megfoghatatlan, ami a részekben sehol sem található, s ez éppen az Egész, mint összefüggő benső egység, mely ebben az összefüggésben másnak és különbözőnek mutatkozik, mint akár a részek, akár ezeknek mennyiségi összege, mert más minőség, s ezt nevezzük az élőlény egyéniségének, individualitásának. Ez csak addig létezik, míg az élő valóban individuum: osztatlan egész. Amint részekre szedtük, megsemmisül, kisiklik a kezünk közül. Újra összerakni nem lehet, mint a gépet. E bensőség tevékenységét önmagából, belülről bontakoztatja ki, s vele önmagát mutatja meg, önmagát fejezi ki a külső világ számára. A gép lényegileg azt adja vissza a világnak, amit ettől kapott, még mennyiségében is eleve meghatározottan, az élőlény azonban tevékenységével mindig valami egészen új, minőségileg is más és más mozzanattal teszi gazdagabbá a világot, mert önmagát, a maga egyéniségét adja bele. Az egy típusú szövőgépek egyformán szőnek, de még pl. két oroszlan sem teljesen egyformán viselkedik teljesen hasonló esetekben –, nem is szólva az emberi különbségekről.

Ezek a jellemvonások érthetővé teszik, hogy a legprimitívebb eszmélkedés számára is élesen elkülönül egymástól az, amit az élőlény-nél külvilágnak és belvilágnak nevezhetünk. A kettő nem egylényegű valóságnak látszik, s ezen az alapon teszünk különbséget testi és a lelki között. A külső és látható, részekre bontható valóság a test, s a láthatatlan, vagyis az, ami csak mint Egész él és hat, a lélek, a psziché. Az élő test első mozgatója, mint Arisztotelész nevezi. Neki köszönhető, hogy az élő kívülről soha, hanem csak ebből a belső mozgató elvből érthető meg. Ennek alapján a belső és a külső az élőben csakugyan két külön világot jelent. Nem úgy, mint az anorganikus

anyagnál, ahol ennek a megkülönböztetésnek nincsen semmi jelentős értelme. Az élet ennek a pszichés mozzanatnak révén különül el az élettelen világtól, s míg ez tehetetlen, lomha tömegként van előttünk, melyet csak külső erő tud megmozdítani, addig az élő csupa mozgás, tevékenység, belülről kifelé irányuló és a maga bensőségét kifejező törekvés. Ennek következtében él, mozog, növekszik, fejlődik az, amit élőlénynek nevezünk. S ez a tevékenysége semmi másért nem történik, mint hogy a maga bensőségét, rejtett mivoltát teljes egészében kibontsa, kifejezze, a világban megmutassa és annak valóságai közé beállítsa. Ez persze nem megy bizonyos mértékű hódítás, térfoglalás nélkül. Ezért a külső világ ellenségesen áll szemben az élőlény törekvéseivel: ezt neki le kell győznie, hogy életben maradjon. Az élet ennél fogva küzdelem, harc, melyben végül is a külső világ marad a győztes és az élő elpusztul, s legfeljebb fájában: utódaiban élhet tovább. A világ nagyobb és erősebb, mint a többé-kevésbé gyenge egyén, amely helyet követel benne magának. Itt rejlik minden élő benső tragikum: a születés nyomán már ott settenkedik a pusztulás, a halál. Ebben a világban nincs örökölet!

Az életnek ez egyetemes mozzanatai alól az ember sem kivétel. Nincs a természetes életnek, tehát a növényi és állati létnek olyan vonása, mely ne volna az ő életében is feltalálható. De csak ennyi és több nem? Valóban nem volna náluk több az ember? Be kell-e őt is mindenestől soroznunk az állatvilágba, mint a modern természettudomány és a genetikus pszichológia szeretné, mondván: elvileg egyáltalában nincs lényében olyan mozzanat, amely felülemelné állati rokonain, melyekkel teljesen egylényegű és csak szerencsés vagy szerencsétlen véletlenek húztak köztük némi elválasztó vonalat. Hiszen egész emberi lényünk mélyén ott található a törekvés. Tudattalanul és tudatosan egyaránt emberi mivoltunkat akarjuk kifejteni. Ezért elsősorban mi is, mint az állat, a külső világ felé fordulunk, mert törekvéseink ennek az ellenállásába ütköznek. A kívül lévő dolgok jelentik számunkra a világot. Az alvás létünknek szinte növényi állapota, s az ébrenlét elsősorban az állati lét síkjára eszméltet. A törekvés ezen az ösztön vak tudata alakjában él bennünk. Célokra tör, melyeket azonban nem ismer, nem tudatosít. Éppen azért e céloknak nincsen sajátos egyéni jellegük: a minden-embernek, a fajnak törekvései élnek az ösztönökben. Csak így születhetnek velünk –, csak így lehetnek örökletes mozzanatai az életünknek. Amint jelentkeznek, kielégülésre törnek és bámulatos biztossággal löknek bennünket a

kielégülés irányába. Az állat ezen a fokon megáll. A vak tudaton és gépies asszociációkon nem jut túl. Léte elakadt ezen a fokon, s éppen ezért nem lehet belőle soha a szó igazi értelmében vett ember. Elképzelhető azonban, sőt bizonyos elmegyengeségek alakjában tapasztalható is, hogy valaki potencialiter, lehetőség szerint embernek születik, de a valóságban nem tud ebből a potenciális állapotból aktualizálódni, valóban emberré lenni, s az ilyen nem több, mint ember-állat. Az a beteg is, aki egész életét alvással tölti, visszazuhan a növényi létfokra.⁵

Az emberi lét ott kezdődik, mikor már nem a hatás és visszahatás állati létformájában élünk többé és nem csupán sodródunk a világ áramlatában, hanem mintegy félre tudunk állni ebből a sodorból, distanciát veszünk a dolgoktól és ráeszmélünk önmagunkra. Ekkor benső énünk tudatára ébredünk és szembehelyezkedünk a világgal, sőt a magunk lényének a világhoz tartozó állati felével is. Az ember így többé-kevésbé elszakad az ösztönös léttől és a vak tudat céljai helyett új, tudatos emberi célokat tűz maga elé és maga választotta irányokat követ. Ez a pillanat az emberi értelem születése, s ez az oka, hogy az értelmes ember elveszíti az ösztönei biztonságát és törekvéseinek útján választások, mérlegelések elé kényszerül. Az ember tehát olyan lény, aki le tudja bontani az ösztönös állati és faji lét hagyományos útjait és e kitaposott utak helyett új utakra tér. Egyéni úton

⁵ Az élet jelenségeivel kapcsolatban Ch. Richet, a kiváló fiziológus írja a következőket: „La biologie n'est pas établie sur les seules lois physiques et chimiques qui règlent la matière inorganique, les cours des astres et les transformations de l'énergie. Ces lois sont impérieuses, inéluctables, dominatrices, soit, mais il y a dans la vie quelque chose d'autre quelque chose de plus, disons même quelque chose de mieux.”

[„A biológia nem egyedül azon fizikai és kémiai törvényeken alapul, amelyek a szervetlen anyag változását, az égítetek pályáját és az energia átalakulásait meghatározzák. Ezek a törvények lehetnek kényszerítő erejűek, parancsolóak, de van az életben valami más, valami több, mondhatnánk valami jobb.”]

„Qu'il nous suffise d'étudier ici trois des grandes propriétés parmi celles qui caractérisent les êtres vivants, propriétés qui n'appartient ni à la matière brute ni à l'énergie et qui, d'une façon générale, ne paraissent pas être sous la dépendance des grandes lois physico-chimiques: l'automatisme, l'instinct, l'intelligence”. E szavakhoz – az emberről szólva – bátran hozzátehetjük: *et la morale!*

[„Elég legyen itt csupán három olyan meghatározó tulajdonság tanulmányozása, amelyek az élőlényeket jellemzik, olyan tulajdonságoké, amelyek nem tartoznak sem a nyers anyaghoz, sem pedig az energiához, amelyek, úgy tűnik, hogy nem függenek a nagy fizikai-kémiai törvényektől: az automatizmus, az ösztön, az intelligencia.” E szavakhoz – az emberről szólva – bátran hozzátehetjük: *és az erkölcs!*] (*Revue des Deux Mondes*, 15 mars 1954. p. 216)

jár, mely csak az övé és senki másé! A faji emlékezetet megöli benne az egyszeri és egyéni élményekre való emlékezés.

Aki azon siránkozik, hogy az értelmes és tudatos élet kedvéért elvesztettük az ösztönös lét biztosságát és ősi boldogságát, mely az ösztönös vágyak sikeres kielégülésében rejtett, az emberi életsíkot a réginél alacsonyabbnak mondja és az emberben nem lát többet, mint elszerencsétlenedett állatot; aki pedig annak örül, mennyire kiszélesítette evvel az ember létének körét és lehetőségeit, az ujjongva emlegeti az embernek a természetben aratott diadalait és új, meg új hódításait. Ezekkel az ember ugyanis valóban elszakadt és kiemelkedett a természet rabságából, s erre egy új emberi világot épített, mikor a dolgokat szembeállította magával, azokat megismerte, megítélte és céljainak megfelelően átalakította. Jórészt nem bennük él többé, hanem fölöttük.

De csak jórészt! Mert eredeti törekvéseit az ember sem tudja tökéletesen megtagadni. Ha ezt tehetné, szubsztanciális mivoltát pusztítaná el, mert elszakítaná azokat a szálakat, melyek állati eredetéhez fűzik. Akár akarja, akár nem, a gerincesek közé tartozik, s ez odavonja az állatok közé. Csak szellemével képes ezen a létfokon túllemelkedni, testével nem. Szellemisége az az erő, mely túllendíti őt az állati szinten. Ez benne a sajátos különbség, mely minden más élőlénytől megkülönbözteti, ám ez is eredeti természetéhez tartozik, ami állati rokonainál többé teszi. Ha ez a szellemiség nem volna az embernek eredeti „természete”, sohasem tudta volna elérni. Minden élőlény ugyanis a lényegét alkotó benső törekvés révén olyan, mint az összenyomott rugó: ki akar tágulni, és ez a tágulási törekvés mindaddig tart, míg teljes kiterjedését el nem éri, hacsak valami külső erő, (betegség, erőszak) meg nem akadályozza benne. A benső törekvés, mely a kisdud makkot arra hajítja, hogy tölgyfává lombosodjék, s az emberi csírából, hogy a szó teljes értelmében emberré fejlődjék, valami roppant dinamikus erő, melynek lendülete csak akkor halkul el, ha célját elérte. Az embernek ez az öntudatos, értelmes és célkitűző, akaratos lényvé fejlődése is végeredményben ösztönös, lényé csírájában rejlő vonása. Ennélfogva nem jelent az alsóbb létfokoktól való abszolút, csupán relatív elszakadást, ami egyértelmű az ösztönöknek emberi irányba és formába való elhajlításával –, mondjuk így: az átszpiritualizálódásával.

Ezer és egy jelenség figyelmeztet bennünket arra, hogy az ösztönök törekvései tovább élnek és tevékenyek bennünk akkor is, ha úgy

látszik, hogy hátat fordítottunk nekik, vagy amikor azt hisszük, hogy sikerült elfojtanunk őket. A vak Én ilyenkor látó Énné alakul ugyan át, s ha tudatos képeivel betemeti is az ösztönök feltörő forrását, ez nem apad el, hanem vizét más utakon igyekszik a legkisebb ellenállás irányában a felszínre dobni. Ha emiatt az embert mindenáron az állati létsíkból akarjuk megérteni, akkor – látva végtelen egyéni változatosságát – kénytelenek vagyunk róla azt mondani, hogy olyan állapot, amelyik még nem állapotodott meg, nem találta meg a maga szilárd formáját, mint pl. a hangyák és a méhek. Ám evvel a megállapítással egyben azt is kimondtuk, hogy több benne a lehetőség, mint más állatokban. S vajon ekkor már nem emeltük-e ki az állatok közül? Lényének két oldala van: az egyik, amely már megvalósult benne, és a másik, amely még csak lehetőség, de amit kifejleszteni, megvalósítani éppen sajátos feladata. Ily módon van benne egy csakugyan kész „természet” rész, de van egy „feladat” rész is. Így érkezünk oda, ahova célunk, mert ez a feladat rész a természetén túl éppen az, amit keresünk: az erkölcsi világ, mely a természet fölé boltozódik. A megvalósult természetes ember önmagában még nem elégséges lény, mert további kifejlődésre törekszik, és pedig úgy, hogy tudatos célkitűzései és akart viselkedése, cselekvése által ezt a másik felét önmaga valósítja meg; a természetes emberből kiemelkedő erkölcsi-szellemi ember egy új, egészen emberi világnak: az erkölcsi világnak építője. Így aztán az erkölcsiség nem egyéb, mint az emberi lét a tetőfokon, mint ezt már Arisztotelész tanította.

Az erkölcs tehát az ember életének is „természetes”, azaz emberi természetében rejlő terméke. Az önmagunk választotta, azaz autonóm élet kerete, vagy – ha így jobban tetszik – börtöne. Abból származik, hogy a tudatosan élő és akaró ember mindenféle léthelyzetében akadályokba ütközik, amelyeket le kell győznie, amelyekből meg kell szabadulnia. Ezért játszik életében oly nagy szerepet az erkölcsi bátorságnak és a szabadulásnak, a megváltásának eszméje. Ezek szinte az erkölcsi élet fundamentumainak látszanak és nem lehetnek meg valami célnak, valami ideális értéknek a tudata nélkül, melyet elérve az ember valóban a fenyegető veszedelmektől megszabadultnak és megváltottnak érzi magát. E célok foglalatából primitív fokon, mikor még valóban nem az Én, hanem a „mindenki”, das Man – mint Heidegger nevezi – ez a tömeglény akar bennünk, szokás születik; s a magasabb fokon, mikor már érző, gondolkodó és akaró lényünk csakugyan a maga egyénisége szerint akar és cselek-

szik, erkölcs lesz belőle. Persze az egyén is szinte egész életén át megrekedhet a szokásban. Az erkölcsöt nem is az átlagemberekben, nem a tömegben kell keresnünk, hanem a kevesekben, a kiválókban, akik mintái, példaképei lehetnek a többieknek. A nemes emberformálásnak ez a művészete arisztokratikus, akárcsak a zene: hallgatni képes a sokaság, még a szépségét elismerni is, de megalkotni csak a teremtő génusz tudja. Az erkölcsiség filozófiájának is e génuszokra kell gondolnia elsősorban, mikor mibenlétét szeretné megérteni. Különben elvész a külsőségekben, holott csak a belső, a szándék, az érzület a jelentős. A szánkából is lehet hideget és meleget fújni, s aki ebben csak a fújást látja, nem érti meg ezt a műveletet, mert nem ez benne a lényeges, hanem az, hogy hideget vagy meleget akarok-e érezni általa. Az erkölcsben sem a mozdulat a lényeg. Itt a szokás mechanikus mozdulata nem ér semmit, mert csak a szellem teremtő bátorsága győzhet az eléje tornyosuló akadályokon. A szokás kitaposott utakon jár és a legkisebb ellenállás irányában tájékozódik, de a szellem nem riad vissza a járatlan ösvénytől: a teremtő alkotásban eloszlik a ránk nehezedő szükségszerűség nyomása és a tudat előtt felragyog a szabadság ígérete. *Aude sapere!*⁶ – hangzik a kutató felé a szó: ez a bátorság kell az erkölchöz is. Csak így válhat benne éniünk igazán urává önmagának. Ez a mozzanat érthetetlen mindazok előtt, akik nem hisznek a szellem valóságában és erejében, hanem az emberben sem látnak egyebet, mint az állatban. Pedig nagy különbség rejlik abban, hogy az állat a világának csupán terméke, míg az ember nem csupán terméke, hanem egyben alkotója és teremtője is. Benne és általa formálttá és értelmessé lesz az, ami nélküle formátlan és értelmetlen. S az, aminek révén mindez így történhet, az ember lényében élő szellemiség. Semmisem történik nélküle és minden általa jön létre, ami nekünk embereknek gondolatban és eszmében a világunkat jelenti. Mi a nyers fizikai valóságokat fogalmakká változtatjuk és rendezzük, s aztán ezeket vetítve rá a nekünk addig idegen világra, megértjük és átalakítjuk azt embertelenből emberivé. S e nagy erő, ez az egyetemes szellemiség sehol sem mutatkozik meg oly nyilvánvalóan, mint az erkölcsben. Innen van, hogy a szellem tagadóiban éppen az erkölcs válik először semmivé és érthetatlenné: ezt tagadják leghevesebben. De így oly feneketlen mélységbe zuhannak, amelyben összetörik önmagukat, mint ez Nietzschevel történt. A Semmi lép náluk a Szellem helyébe. Elvesztik az ember életének értelmét és

⁶ [Merj okos lenni!]

nemesebb rendeltetésének hitét, s így sötét pesszimizmusba és önmarcangolásba süllyednek. Platón szavaival szólhatnánk e szofistákhoz: „Nektek csak arra van szemetek, hogy lássátok az anyagi valóságot, de arra nincs, hogy megláthatnátok a szellemi világ dolgait”.

Az ember szellemiségének hite azonban cseppet sem ellenkezik avval, hogy az erkölcsi ember is a természetesen gyökerezik. Az ösztönök tudatos megnevesítése nélkül nem jöhetne létre. Az öntudat által az ember először is önmagáról alkot egy olyan-amilyen szubjektív képet, s ezt aztán belefűzi a dolgok rendjébe. Központjukká teszi és vele és hozzá méri mindazokat a jelenségeket, amiket maga körül tapasztal. Lénye valóban egy kisvilágnak, a maga egyéni világának középpontja, s ide azt fogadja be és innen azt rekeszti ki, amit éppen így lát jónak. Maga dönt afelől, mit akar és mit nem akar, mert ez az öntudatra ébredés egyszersmind már erkölcsi célokra, értékekre való eszmélést is jelent: jónak és rossznak tudója lesz, mint az első emberpár a Paradicsomban, miután evett a tiltott fának gyümölcséből.

Már ez a kép, amit így magunkról alkotunk, a saját művünk és nem a természet ajándéka. A vak tudattal élő állatnak nincs képe önmagáról: annyira benne él a körülötte lévő dolgokban, hogy teljesen elmerül köztük. Nem vehet tőlük távolságot, nem válhat gondolatlan külön tőlük. Lénye egészében környezetének terméke, akárcsak a növény. Nem is lehet a természetben egy új eseménysor kezdete, csak a réginek folytatása. Ezért nincs története, míg az embernek van, mert mindig éppúgy lehet kezdet, mint folytatás és vég. A jegesmedve nem azért a sarkvidék lakója, mert tetszett neki ezt a helyet választani lakóhelyül, hanem mert ott termelték ki, hozták létre a természetes erők. Az ember azonban, bárhol született, mindig önmaga dönthet afelől, hogy a földnek mely részén és mily égöv alatt élje végig az életét. A jegesmedve Afrika forró homokján elpusztulna, s éppígy az oroszlán Grönland fagyos vidékén: csak az ember tud mindenütt otthon lenni, ha akarja.

Az erkölcsi tudat egyúttal hozzásegíti az embert, hogy saját énjét mintegy odaállítsa az ösztönök útjába és gátat emeljen útjukba, ill. spiritualizálja, magasabb szintre emelje őket. Így létének középpontját az ösztönös, vitális síkból áthelyezi a tudatos éni-szellemi síkba és ezen a fokon önmaga alkotta mesterséges valóságokkal veszi körül magát. A természet valóságait átalakítja emberi valóságokká. Ételét megfőzi, megsüti, szerszámokat készít, házat épít, élete minden moz-

zanatát intézményes keretek közé (család, állam, egyház) szorítja, s mindezek azt az érzést ébresztik benne, hogy a maga ura és irányítója a saját életének. Az állat hall és lát, de nem tudja, hogy hall és lát, miként az ember. Azt sem „tudja”, hogy élete a saját birtokában van, s azt tehet vele, amit akar: az állat sohasem lesz öngyilkos, miként az ember ezt megteheti. Az embernek erről az értelmes, tudatos fokról vissza kell zuhannia önkívületi állapotba (hipnózis, kábultság, der-vistánc és hasonló), hogy újra átélhesse az állati lét fok normális állapotát. Vissza kell süllyednie a dologi világba. Az állat még az ösztöneit is úgy éli meg, mintha ezek a környezetéből őt érő hatások volnának, mert a környezetéhez hozzátapadva él. Nem tesz különbséget a saját teste és a körülötte lévő dolgok között: ameddig érzékei érnek, addig terjed a testi organizmusa. Nincs tárgyi tudata –, azaz: a dolgokat nem állítja magával szembe, hogy azokat megmérje és megtélje. Az értelmes ember pedig egyebet sem tesz, mint állandóan kicseréli a dolgokat a maga alkotta képekkel és fogalmakkal, s így eltávolodik azok eredeti valóságától. Visszavonul a természetből a maga világába, melyet saját céljainak és mértékének megfelelően alkotott.

Ámde honnan veszi e célokat és mértékeket?

A természettudomány és az érzéki valóságon túl nem látó filozófia szerint önmagából: az ösztönök céljainak elfinomítása, megnevelése –, ahogy mondani szoktuk: szublimálása, spiritualizálása – útján. Eszerint az ösztönöket nem ölhetjük meg magunkban, de legnagyobb részüket ki lehet útiukból téríteni. A valóság helyett képzelettel tápláljuk és így egy álomvilágot építünk ki. Ilyen volna az erkölcs világa is, hiszen ha jól megnézzük, észre kell benne vennünk az eredeti ösztönöket. Nietzsche szerint, ha egy ösztön spiritualizálódik, új nevet, új ingert és értéket kap. A régi ösztönrel összehasonlítva sokszor úgy tűnik fel, mintha vele ellentétes volna és azt tagadná. Igazában véve tehát nincsenek önzetlen cselekedeteink, sem érdektelen szemléleteink, mert amiket ilyeneknek tartunk, azokban legfeljebb finoman el vannak álcázva az önzés és az érdek. A nemi ösztön pl. felhat a szellem legmagasabb csúcsáig is, mint emberszeretet. Nietzsche ezt Mária-nak és a szenteknek tiszteletével próbálja bizonyítani –, ami igen nehezen hihető. Platón pedig a tudásvágyat és a filozófiát is erotikusnak, tehát a nemi ösztönrel rokon lelkiségnek tartja. Ez azonban legfeljebb úgy igaz, ha mindegyiket mélyebbről:

az ember alkotásvágyából eredeztetjük, ami – mint láttuk – az embernek valóban „természete”.

Senki sem tagadhatja azonban, hogy ezek a spiritualizálások már nem ösztönösek, még akkor se, ha bizonyos ösztönös törekvés nélkül nem jöhettek volna létre. Az ösztön ugyanis mindig egy valóságban egy másik valóságra vonatkozik és köztük áramló vonzást jelent. Az erkölcsben azonban egy valóság egy ideális, érzékileg még éppen nem tapasztalható céllal van kapcsolatban: a megismerő a még meg nem ismert igazsággal, az alkotó művész a még el nem készült művel, a bűnös és gyenge ember a vágyott jósággal és erkölcsi bátorsággal. Érezzük, hogy ezek nem bennünk vannak, hanem mintegy felettünk lebegnek, sokszor szinte elérhetetlen magasságban. A nagy kutatók, a nagy művészek és a szentek úgy érzik, hogy „ki kell lépniük magukból”, mert csak az alkotás lázas ek-sztaszisában érhetik el. Amit keresnek, azt nem magukból vetítik ki, hanem a valóságon túl egy tisztán szellemi síkban megragadják és magukévá teszik. Az ösztönös törekvés vak tudata helyébe itt tudatos értelmi aktusok lépnek, melyek létünknek egészen más síkjában játszódnak le, mint a testi szükségletekből támadt ösztönös vágyakozások. E tudatos aktusok révén magasabb létfokra emelkedünk, mint ameddig a tudattalan ösztön képes föllendíteni, s ezt a magasabb létfokot nevezzük a szellem síkjának a testi valóság természeti síkjával szemben. Az emberben ennek alanya és hordozója már lényegében nem is az egyén, az individuum, akit a természet alkotott meg, hanem az a bennünk megszülető másik én, aki a saját tudatos erőfeszítéseinkből támadt, s akit éppen ezért megkülönböztetésül más névvel nevezünk és személynek (persona), személyiségnek mondunk. Az igazi embernek nem csak természetes egyénisége, hanem szellemi-erkölcsi személyisége is van. A személyen keresztül már nem a természet rendje szólal meg, hanem a szellemé: mint ahogy a görög színész álarcán, personáján keresztül sem a színész, hanem a szerepet író költő szólt a nézőkhöz. A személyiségben is a szellem beszél, úgy, ahogyan azt az embernek sikerült életében megragadnia, megértenie és valósággá tennie. S ez csak úgy lehetséges, hogy a személyes tudat több, mint az ösztönös vak törekvésnek tárgyi tudattá világosodása. A Szellem – megint Arisztotelész szavával élünk – a tudat tudata, a gondolat gondolata. S ez a szellem aktusokban él: azaz a gondolat síkjában és célokon és feladatokon eszmélkedik, nem pedig érzékileg a valóságokba kapaszkodik. Az érzéki én tárgytudata még nem tud kitörni a

valóságból, bele van ebbe rekedve, mint az érzék a testi létbe. Ösztöneivel alkalmazkodni kíván a környező világhoz, hogy létét fenntarthassa benne. A szellemi-személyes énnak azonban nincsen tárgyi léte: a szellem aktusokban, értelmes gondolatokban él, melyek csak valami belső koncentrációban ragadhatók és élhetők meg. Ezt látta világosan Arisztotelész, mikor az intellectus agens, a *νοῦς ποιητικὴν* tanát megalkotta és a szellemet fölébe emelte az organizmus létének. Hasonlattal élve úgy jelölte meg, hogy ez „kívülről”, *θῶραθεν* jut az életünkbe, mintha egy másik, nemesebb és tisztább világ küldötte volna. Így értette ezt Szent Ágoston is, mikor a „benső ember”-ről (*homo interior*) beszélt, aki nem kénytelen a külső, érzéki világhoz fordulni azért, hogy megismerje az igazságot, mert a szellem révén ez benne lakozik.

A szellem teremtő aktivitása következtében súlypontja nem a már kész valóságokon, hanem a feladatokon nyugszik. Megélhető alanyi formájában szüntelen vágyakozás, teremtő akarat, mely az időben az örökkévalót keresi, mert nyugtalansága csak ebben pihenhet meg. Ezért érezzük, hogy az az „igazság”, mely csak ma igaz, nem igazság; az örök igazra, szépre és jóra vágyakozunk. Mint objektív szellem, azoknak az érvényes tartalmaknak rendszere, melyeket a szépség, jóság és igazság nevében szoktunk összefoglalni. Személyes tudatunk feléjük fordul, őket keresi és értékességük miatt cselekvéseink céljává teszi. A gondolat előlegezi azt, amiről azt szeretnők, hogy általunk legyen része valóságos világunknak. A Szellem teszi az Embert az örök Fausttá, aki nem tud a valóságban megmaradni, mert folytonosan valami újra vágyik, s ezt az érzéki világot egy ideális, eszmei világban építi tovább: kultúrát emel a természet fölé. Ebben a folytonos alkotó munkában eszméinek megfelelően átalakítja mind önmagát, mind a környezetét, s ezzel világát a természeti fokról a kultúra erkölcsi-szemleli síkjára emeli föl. Igazat kell adnunk Pascalnak, mikor azt mondja: „Valamennyi testi, anyagi való: az égboltozat, a csillagok, a Föld és minden királyság sem ér föl a legcsekélyebb szellemiséggel, mert a Szellem mindent megismerhet, s rajta túl még önmagát is, az anyagi valóságok pedig semmit sem.” Majd így folytatja: „Valamennyi anyagi valóságból együttvéve sem lehetne csak egyetlen gondolatot se kicsiholni. S ez azért képtelenség, mert a gondolat más rendből való.” Pascal az anyagi valóságnál és szellemi gondolatnál még magasabb szférába helyezi a szeretetet: az erkölcsi világot. S nem csodálatos-e, hogy az emberben mind a három szféra

találkozhat? Az érzéki-anyagi világ, a szellemi gondolkodás és a erkölcsi értékeket akaró szeretet együtt és egyszerre lehet meg benne. Aki az emberi személyiségnek ezt a fenségét és nagyszerűségét képtelen meglátni, az értetlenül fog állni mind az emberrel, mind pedig az erkölcsi világgal szemben. Tudásunk sok tévedése éppen e szférának összezavarásából, egy síkra szorításából keletkezik. Az ember megértése csak mindegyik létsík kellő figyelembevételével lehetséges. Itt igazán érvényes a logikai tétel: *qui bene distinguit bene docet* –, a megértés alapja a helyes különbségtétel.

Nyilvánvaló, hogy az ember élete azért rendkívül bonyolódott jelenség, mert nem egy síkban játszódik le, mint akár a növény, akár az állat élete. Alapja az ösztönös törekvések vitális síkja, melyen testi-érzéki létünk játszódik le. Ebből nő ki az érzelmi-akaratú éniség síkja, mely áttörve a faji, kollektív ösztönök korlátait önünket teszi meg világunk központjának és ennek érdekeit törekszik érvényre juttatni környezetének ellenállásával szemben. A szív és a kedély világának is nevezhetnők ezt, mert nem annyira a gondolatok, inkább az érzelmek és érzületek uralkodnak benne. Mintegy kupola gyanánt följe boltozódik a személy szellemi aktusaiból élő fogalmi gondolkodás létsíkja, melyen gondolkodó önünk önmagát és a világot egyaránt mérlegre teszi és megítéli a szellemiség örök értékeinek mértéke szerint. A benső ember, a szellemi személyiség, az élet aszkétája fordul itt szembe a maga életével, s mintegy elszakadva attól, bíró gyanánt lép fel vele szemben.⁷ Az erkölcsi jellem szintjén az ember olyan magasságokban jár, hogy a köznapi lét zúrzavarában elmerült lélek alig követheti az útját. A szellem fényessége ömlik el rajta, s érvényesek róla Dosztojevszkij szavai: „Az igaz ember elmúlik, de fényessége megmarad”. Testi, ösztönös életünket örököljük, kedélyvilágunkat ezen az alapon környezetünk formálja, személyes valónkat, erkölcsi jellemünket azonban mi magunk alakítjuk ki a felismert értékekhez igazodva.

Persze ezek a megkülönböztetések csak az elméletben állanak fenn, a valóságban mindez egy emberben együtt és egyszerre él és hat egyetlen összefüggő egész gyanánt. Az ösztön ágai így fölnyúl-

⁷ A bécsi Hartmann és más örökléskutatók meggyőzően kimutatták, hogy az ember ún. jelleme nem örökletes tényezőkön nyugszik, hanem „eine individuelle Panzerung des Ichs gegen die Forderungen der Aussenwelt und die Triebansprüche des Es”. /E. J. Walther: *Erforschte Welt*. Sammlung Dalp, 225./ [az én individuális páncélzata a külvilág követelményei és az ősvilági ösztönkésztetései ellen.]

nak a szellem magasságába, de a szellem is bevilágítja legalább derengő fénnel az ösztön mélyeit is. Csak az elmélet élessége képes elválasztó vonalat húzni lényünk ama része közt, amit úgy kaptunk, s ama része közt, amit magunk szereztünk meg, alakítottunk ki. Ez a magunk alakítása, személyes énünk megszerzése az erkölcs, mely egyrészt folyamat, másrészt mű: folyamat, amennyiben szerzés, cselekvés és viselkedés –, mű, amennyiben az értékekhez igazodó éniség, azaz kialakult jellem, személyiség. Eszmélete az erkölcsfilozófia, mely az emberi egzisztencia leírása ennek legnemesebb formájában.

Legyünk tisztábban avval, hogy „ember”: ez – már a gyermekben sem – nem egy természeti faj egyik egyedét jelenti, hanem egy bizonyos történeti kulturális lényt, akinek még a környezete sem pusztán természeti adottság, hanem főképpen emberi mű; más emberekből és mások alkotásaiból áll. Amint az ember növekszik, maga választja a világát, s bizonyos értelemben ez a világ is mintegy választja őt. Itt kezdődik az ember szabadságának az élménye. A nevelés célja ennek a szabadságnak a vérünkbe vitele, vitalizálása és vele lényünk humanizálása, azaz: az erkölcsiség színvonalára emelése és azon megtartása. Így testi valóját is aktív tudatossággal illeszti bele a maga emberi világába.

Mindez egyúttal megcáfolja azt az állítást, amit különösen Nietzsche óta sokan hangoztatnak, hogy az erkölcsiség ellensége az életnek és a természetnek. Hiszen erkölcs nélkül az ember nem volna ember: a teljes emberség elképzelhetetlen nélküle. Az életnek nem lehet ellensége az, ami éppen azért nő ki belőle, hogy még fékező, aszkétikus jellegében is ezt az életet minőségileg javítsa és emelje. Nietzsche emberfölötti embere is az ember fölemelése akar lenni és nem a vak természetbe visszasüllyesztése. Az erkölcsi élet inkább az emberi lét legmagasabbra fokozása, mely magában az élet tényében sem közömbös, értékmentes jelenséget lát, hanem egy sajátos értéket. Élet nélkül erkölcs sem lehetne, tehát értékesnek kell lennie annak, amely hordozója és lehetősége magának az erkölcsnek is. Az erkölcsi én a természetes énen nyugszik. Rajta nyugszik –, mondom –, de nem mindenestül belőle van! Mert hogy az embernek a biológiai individuumon túl van egy felsőbb, morális Énje is, ezt a naturalisták is kénytelenek elismerni. Freud megpróbálta ezt a felsőbb ént (Über-Ich) az alsóból: a gyönyörprincípium szférájából származtatni, azonban ez sehol sem sikerült neki. Ezt csak egy felsőbb, szellemi érték-

szférából lehet eredeztetni: ezért találkoznak mélység és magasság, *misere et grandeur* (Pascal) az emberi létben. Freud szándéka azon szenved hajótörést, hogy – ha formálisan elfogadjuk is a magyarázatát – nem tudja megmutatni, hogy a tudat szellemi funkciói honnan veszik a tartalmukat. A szellemi tartalmakat ugyanis, pl. a matematikát, nem lehet a szexuális-biológiai szféra termékeinek tekinteni. Ezt még a materialista matematikusok is elismerik.⁸ A szellem és a biológiai „természet” *lényegben* különböznek. Az ön- és fajfenntartás elvei csak a biológiában érvényesek, a szellem területén értelmetlenek. A szellem fölötté van a biológiának (überbiologisch –, mint Buijtendijcks, a kiváló biológus és állatpszichológus mondja), sőt az életnek is. Jól jegyezte meg Max Scheler: Freud módszerbeli tévedése abban rejlik, hogy a normálist az abnormálisból akarja megérteni és evvel fejtetőre állította a tényeket.⁹

Így minden azt bizonyítja, hogy az emberi jellem és erkölcs fölötté vannak a természetnek. Más létsíkból, más „rend”-ből való, mint Pascallal mondhatnók.

Harmadik fejezet

Az erkölcs és az erkölcsök

Az erkölcsi érték jellemző sajátysága, hogy mindnyájunkra kötelező érvénnyel lép elénk. Mégis azt látjuk, hogy nincsen a valóságban olyan kialakult erkölcs (morál), amelyet magára nézve mindenki egyformán elismerne ilyennek, csak erkölcsök vannak, s ha ezek nem is egyénenkint, de korok és nagyobb emberi közösségek szerint változók. Más az antik görögség erkölcsé –, más a középkori keresztyén Európáé –, más a kapitalista és más a kommunista társadalomé. Még a keresztyén erkölcs látszik a legeggyetemesebbnek és az erkölcsi ideált leginkább megközelítőnek, normáit mégse tartja magára kötelezőnek teljes egészében sem a hindu, sem a mohamedán –, hogy a primitív közösségekről ne is beszéljünk. Ami jó a Pireneusokon innen, az nem mind jó a Pireneusokon túl. Az angol erkölcsöt nem fogadja el az orosz és megfordítva. Ezért korán fölmerült a gondolat, hogy a tudománynak sem szabad valami egyetlen kötelező erkölcsről be-

⁸ Vö. a matematikai irodalom ismertetését a *Filozófiai Évkönyv* I./1952./ kötetében.

⁹ *Sympathiegeföhle*, II. 1923.

szélni, mert ilyen a valóságban nincs –, bár eszmeileg senki sem tagadhatja –, hanem csupán egy összehasonlító történeti erkölccsant lehet megszerkeszteni. Hiszen pl. még az igazmondás értéke sem nevezhető kivétel nélkül mindig egyetemesen kötelezőnek, mert vannak esetek, mikor az igazmondás nem megy erényszámba, sőt egyenesen bűn. Így – teszem azt – az orvos nem tárhatja föl a betegnek leplezetlenül állapota súlyos voltát, ha evvel valószínűleg nem a gyógyulását, még csak a megnyugvását sem szolgálná, sőt inkább az elpusztulását siettetné, mert megölné benne a gyógyulás hitét és akaratát. Erre ugyan azt felelem, hogy – ha a betegnek nem is – a hozzátartozóknak őszinteséggel köteles az orvos. S ha esetleg nem is mondaná a meggyőződése szerint igazat, inkább hallgasson, semhogy hazudjék és tudomása szerint feltétlenül hazug reményeket ébresszen.

Az erkölccsel is úgy vagyunk tehát, mint magával az emberrel. Bizonyos jelek alapján megállapíthatjuk ugyan egy élőlényről, hogy az „ember”, de ez a fogalom és a valóság nem fedik tökéletesen egymást: a fogalom mindig szegényebb, mint a valóság, amelyben a fogalom tartalmán túl még sok egyéb tulajdonság is található. Minden valóság végtelen, folyton új meg új tulajdonságok fedezhetők föl benne; csak az eszmei, ideális létezők fejezhetők ki adekvát módon a fogalommal, pl. a matematikai tárgyak. A valóságos egyedi létező ideájával jellemezhető ugyan, de a valóság túlnő az ideán, vagy esetleg alatta is maradhat: megközelítheti, de nem érheti el. Ezért a valóságok szerelmese bizalmatlan minden egyetemes igényű erkölcsi elmélet, minden filozófiai etika iránt, mert az egyéni valóság általában nem fér bele a formulákba: *individuum est ineffabile*.¹⁰ Eszerint ámbár erkölcs és erkölcsi értékek elismerése nélkül nincs emberi élet, a tényleges erkölcs mégis csak történeti fejlődésében érhető meg, hiszen a valóságosan megélt erkölcsök (morálok) mindig történeti képződmények. Így aztán az erkölcsi értékelések is bizonyos, a történeti ember természetében és társadalmi helyzetében rejlő mozzanatok által magyarázhatók, mert az erkölcs – mondják – egy társadalom történeti helyzetének a reflexe. Ezért más a kapitalista-polgári és a kommunista társadalom erkölcsé. Olyan univerzális, minden időtől és helytől független ember, aki minden erkölcsi érték felismerése és megvalósítása iránt egyformán fogékony volna, s az ideális erkölcsi séget teljes egészében élete tartalmává tehetné, nem egyéb, mint ide-

¹⁰ [Az individuum kimondhatatlan.]

ális konstrukció. Ilyen a valóságban nincs, mert a valóságos ember mindig korlátok közt él, homályosan lát, s ennél fogva az erkölcsi értékek közül is csak némelyeket láthat meg, és ezeket sem mindig egészen tisztán. Ebben még az oly csodálatosan gazdag élet és emberség is, amilyen Goethéé volt, hiányokat mutat. Ő sem volt kora elfogultságaitól mentes. Éppen ezért beszél róla Thomas Mann úgy, mint a polgári erkölcs tipikus megtestesítőjéről. Egy kornak a konkrét jóról és rosszról vallott fogalma, mint minden emberi tudás, annak a viszonynak kifejezője, melyben e kor embere áll az általa felismert és a lényével összhangban álló értékekkel. Ezért lehet még az egyes embernek is élete folyamán több „erkölcsé” aszerint, hogy szűkebb vagy bővebb az erkölcsi tudata és rajta épülő akarata. *Es wächst der Mensch mit seinen grösseren/höheren Zwecken*,¹¹ – mondja találón Schiller. Ha tehát meg akarjuk érteni pl. a mai nyugat-európai erkölcsöt, ennek az értékelését csak úgy magyarázhatjuk meg, ha gyökereit nyomozzuk az ószövetségi zsidóság erkölcséből kiindulva sok egyéb tényező között a hellén és keresztyén erkölcs történetén át a mai időkig, mert múlt és jelen együtt hozták létre azt az alakulatot, amit mai európai erkölcsnek nevezünk. Az élet ugyanis dinamikus valóság lévén, úgy érthető meg, ha feltételezzük, hogy a jelenében a múltja folytatódik és alakul.

Mi egyáltalában nem tagadjuk, hogy valójában erkölcsök vannak. Azt sem, hogy ezek értékrendszere nem tökéletesen azonos, bár alapvető rokonság mindig található köztük. Elismerjük azt is, hogy a filozófia által keresett egyetlen egyetemesen kötelező erkölcsnek csakugyan inkább az eszmei léte áll fenn, mint a valósága. De abban a meggyőződésben élünk, hogy az erkölcsiség, s általában a szellemi emberség életünknek az az elérhető létsíkja, amelyen a tér- és időbeli valóság jelentéktelenné zsugorodik az eszme érvényessége és igazsága mellett. Ennek a fénye nélkül még annak az erkölcsnek pisla mécsese sem gyulladhatna ki, amelyet még a legalantasabb szinten élő ember is ott hordoz lelke mélyében. Itt az eszme sokkal több és nagyobb értékű, mint a valóság. Ha minden lénynek van egy eszmei és egy valóságos oldala, akkor az eszmei a fényesebb, és a valóságnak is csak annyi a világossága, amennyit az eszmei fele sugároz rá. Ezért, ha erkölcsről van szó, ezt nem az alsóbbrendű, nem a sötétebb valóságos oldalról kell megérteni, hanem a felsőbb-, a magasabb rendű eszme: a cél és nem az időbeli ok felől. Az erkölcs szellemi eszmé-

¹¹ [Nemesb célok emelik fel az embert.]

jében rejlik a valóságos erkölcs célja és létalapja. Ha nem volna valami, ami szeretnénk lenni, még azok se lehetnénk, akik vagyunk. Ezért, ha a szokásokból és az erkölcs történeti változataiból próbáljuk megérteni a magasrendű erkölcsiséget, nemigen juthatunk közel a lényeghez. A változatok mögött kell lenni egy mintának, melynek e változatok többé-kevésbé sikerült utánpótlásai, s éppen ezt a mintát keresi a filozófia. Meg kell lennie, mert vannak utánpótlásai, változatai. Ha a valóságban nem, az ideális eszmei síkban meg kell találunk –, ez a filozófia hitvallása. A filozófus nem akar úgy járni, mint E. Westermarck, aki a fáktól nem látja az erdőt *The Origin and Development of Moral Ideas* c. művében, mert az erkölcsben a magasabb értelmét és jelentését sohasem magyarázhatja meg az alacsonyabb, hanem csak megfordítva: az erkölcsi eszmény fénye világítja meg még a szokásokat és az alacsonyszintű tömegerkölcsöket is, bár fogynak és erőtlenné válnak. Ahogy emberen mi nem a cromagnoni ősembert és nem is a hottentottát értjük, hanem egy Buddhát, Szent Ágostont, Assisi Ferencet, Spinozát, Goethét, Kantot és a hozzájuk hasonlókat, az erkölcs mibenlétét is a gényűzőknél keressük és nem a példaként nem használható gyöngyömből. Az erkölcs, mikor valamit követel tőlünk, nem olyasmiről kíván, ami már megvan, de ami még nincs meg, de értékesége miatt érdemes arra, hogy meglegyen. Ha valamely erkölcsi érték aztán a világ valóságában már egy vagy több ember életében megjelent, akkor már nem pusztán ideális érték, hanem élő és valóságos példa, amelyet más emberek követni tartoznak, ha érdemesek akarnak lenni a jó ember névre. Az érték önmagában erőtlenné válik, kényszeríteni nem tud, de a példa hatalmas erővel vonz és követésének megtagadása erkölcsi bűn. A keresztyén erkölcs sohasem hódította volna meg a világot, ha csak eszme, csak prédikáció tárgya lett volna, de ellenállhatatlanná vált, amint Jézus Krisztus és a szentek életében az általa követelt erkölcsi magatartás valósággá lett és rajtuk keresztül része lett a világunknak. A sztoikus erkölcs is nem a filozófiai tanítások által, hanem a sztoikusok, egy Marcus Aurelius, Helvidius Priscus, Seneca és hasonló példájával hatott és szült követőket. Az eszmét könnyen elfelejtik, de a hősök és vértanúk példája örök erő, mely nem múlik el azzal, aki ennek az erőnek emberi alakjában hordozója volt.

A pozitivizmus, mely nem akar tovább látni az erkölcsi értékelések tény- és sokszínűségénél, legfeljebb e példákat látja és őket történeti tényekből magyarázza. Ámde mikor ezt teszi, önkéntelenül is

felteszi már az egyetlen érvényes erkölcs fogalmát, mert csak ehhez mérve és ennek alapján állapíthatja meg, hogy a szóban forgó viselkedés erkölcsi értékű és természetű. A sok változó erkölcsiségnek lennie kell tehát egy eszmei előfeltevésének, s ez maga az erkölcs eszmei tisztaságában, melyet az ember bizonyos helyzetekben felismerhet. Ha ez a mérték öntudatlanul is nem állana fenn, a valóságban nem jöhetne létre az a válogatás, melyben az ember bizonyos magatartást elfogad és helyesel, míg másokat elvet és mint értéktelenekeket elítél. Minden erkölcsnek kivétel nélkül jellemző vonása ez a válogató aktus. Nem minden viselkedésünk jó; még akkor sem, ha úgy érezzük, hogy bizonyos kényszerítő erők hatása alatt másképpen nem viselkedhettünk. A történet megmagyarázhatja egy viselkedésben ezeket a kényszerítő körülményeket, de egyáltalában nem magyarázhatja meg ezt a válogató, megítélő aktust. Ennek alapját csak a filozófiai vizsgálódás derítheti föl.

A filozófia tehát arra van hivatva, hogy az erkölcs problémáját fölemelje, a konkrét valóságok köréből a transzcendentális síkba: a létből az eszmébe. Az értékelések tényéből magukra az értékelt eszmei célokra kell a figyelmet terelnie és ezeket az embertől független formájukban vizsgálja. Ezzel azonban még egyáltalában nem mondtuk azt, hogy ezek az értékcélok a valóságos embertől külön is „léteznének”. Az értékek fennállása és érvényessége nem a szó szokott értelmében való létezést jelent. Ami követelmény, az még nem létezik, de alapja, lehetősége a létezésnek. Az erkölcsi értékek a valóságos ember tudatában válnak tudatossá és az ő életében jelennek meg. Nem fölötte lebegnek –, nem valami messze világból szállnak le rá, mint valami idegen szféra valóságai. A törekvő ember lényéből, a saját bensőségét kifejezni akaró ember lelkiségéből pattannak ki és rajta válnak tapasztalhatókká tulajdonságai gyanánt. Csak a filozófiai elemzés teszi őket elkülönítve vizsgálat tárgyává, miközben azonban állandóan az emberre vonatkoztatja és keresi a vele való kapcsolatukat. Az érték az ember számára érték és az ő viselkedésének értelme, s cselekvésének célja. Valóság és érték nem két külön világ, hanem az emberi világnak két aspektusa; ebben minden valóság valahogyan létező is, meg értékes is. Értékesség nélkül a valóság sem lehetne valóság és minden érték valamely valósághoz tartozó követelmény.

Értéknek és valóságnak ez a szilárd összetartozása az oka, hogy maguk a filozófusok sem képesek elszakadni a valóságtól, bár-

mennyire az értékekre irányítják vizsgálódásaikat: ők is kénytelenek mindig egy-egy történeti kor konkrét erkölcsiségén vizsgáldni. Ezért jól látta meg Hegel, hogy a filozófia konkrét alakjában mindig korszerű: a saját kora fogalmakban kifejezve. Más szóval: a filozófusok sem vonhatják ki magukat koruk és ennek kultúrája hatása alól. A gondolat sem repülhet légüres térben. Minden gondolat csak egy bizonyos eszmei levegőben és neki megfelelő talajon születhet meg. Az abszolút geometria eszméje Euklidész idejében még nem volt kifejezhető, de a múlt század első fele szinte készen kínálta: bizonyosságra, hogy Gauss, Bolyai János és Lobacsevszkij szinte egy időben eszméltek rá. Tudatunk az értékeket eszmék, ideák alakjában ragadja meg, s aktusai csak olyan ideákra vannak hangolva, ill. csak olyanokat ismerhet meg, amelyek emberi mivoltunkkal nem ellentétesek, hanem vele – mondjuk így – arányosak. Mivel az ember személyes élete a szellemi síkban a természetes ember életének önkifejtése –, hiszen lényéhez a szellemi életforma is hozzátartozik! – mindenki a maga benső valóját fejezi ki az általa felismert és megvalósított értékekkel. Egész valónk ezeknek a hordozója, s így lehetséges, hogy bennünk eszme és valóság, szellemi-erkölcsi személyiség és érzékietesti valóság együtt élhetnek, s egymástól elválaszthatatlanok. Egyiküknek sincs külön léte, de az értelem gondolatban elkülönítheti egyiket a másiktól, s így külön-külön vizsgálódhat fölöttük. Hasonlóképpen a filozófia is világosan látja, hogy az értékek csak a személy szellemi aktusaiban élnek, mégis különválaszthatja ezeket egymástól és az értékeket mint egy külön világot tanulmányozhatja. Persze ez a világ is éppoly kimeríthetetlen, mint a valóság. Ez már összetartozásuk alapján is bizonyos. A tudományos kutatás lehetősége a valóság és az értékek világaiban egyaránt végtelen. Egy filozófus sem dicsekedhet azzal, hogy utána már nem maradt a kutatásra tér. Platón és Arisztotelész erkölcsfilozófiai gondolatai a hellén életben gyökereznek, s Kant németisége és pietista neveltetése nélkül erkölcsi értékrendszere másképpen alakult volna. A sztoikus *sustine et abstine!* – *ἀνέχου καὶ ἀπέχου*¹² × csak egy olyan világban ragyoghatott fel erkölcsi parancs gyanánt, amelyben minden ingott és összeomlással fenyegetett. De más az erkölcsprédikáció, és más az erkölcs filozófiai alapvetése. Az utóbbi feladata az, hogy rámutasson az öntudatos emberi személy előtt föltáruló erkölcsi értékekre, s a velük szemben való állásfoglalás már nem annyira a filozófiára [tartozik],

¹² [Tarts ki és tartóztasd meg magad!]

mint inkább az élő és gondolkodó embernek, nekem és neked, mindnyájunknak a feladata. Alapjukon az életünk alakítása személyes aktusok sora.

Ezekből az is következik, hogy minden konkrét erkölcsi rendszer magán viseli valamely világnézet jegyeit. Értékeit ennek a fényénél válogatja ki és fűzi egységbe. Így lehetnek aztán vallási erkölcsök és világi (deista vagy ateista) erkölcsök egyaránt. A filozófiai etika azonban egyikkel sem azonos, mert ez nem gyakorlat, hanem elmélet az erkölcsről. Belőle egy morál levonható, de – mivel tudomány, teória – úgy viszonylik a gyakorlati erkölcshez, mint a szemlélet a cselekvéshez.

Az erkölcsnek illetően filozófiai szemlélete maga is hosszú fejlődés eredménye. Ahogy az ember gyermekkorában készen kapja erkölcsi normáit a környezetétől, szüleitől, nevelőitől, s nem elmélkedik rajtuk, éppúgy legtöbbször a felnőttek erkölcsait sem elmélkedések, hanem tekintélyek és hagyományok, misztikus hiedelmek és gondolkodás nélkül követett példák irányítják. Az emberek erkölcsi aktusai inkább értékmegőrző természetűek és csak az erkölcsi génuszok az értékfelfedők és értékteremtők. Olyasféle viszony van közöttük, mint a jog és az erkölcs között: a jog is tisztán értékmegőrző egy társadalom életében, de önmaga új értékeket nem teremt. A meg- és elismert értékek védelme a feladata.

A vallási erkölcs az értékeket Isten ideáinak, a normákat Isten parancsainak tartja és tőle származtatja. Eszerint az a magatartás jó, mely ezekhez az isteni parancsokhoz igazodik: *bonum est cuius Deus vult* –, a jó azért jó, mert Isten így akarja. Duns Scotus szerint „még a gyilkosság sem volna bűn, ha Isten rendelte volna”. Mivel az emberek legnagyobb része semmitől sem retteg annyira, mint a felelősségtől, végső fokon általában megmaradnak ebben a morálban még akkor is, ha vallásos hitük meginog vagy ezt már elvesztették. Ez az erkölcsi tunyaság állapota, ami eléggé közismert jelenség. Innen van, hogy a mai emberek többsége élő hit hiányában már alig mondható keresztyénnek, mégis a keresztyén erkölcs maradékából él. Tele van kétségekkel, s nincs semmi bizonyosságuk ama dolgok felől, amik láthatatlanok. Nem tudnak és nem mernek ítéletet mondani önmaguk felett, s ebben a helyzetben oly megnyugtató és kényelmes nekik erkölcsi felelősségüket másra: a vallásra, az egyházra hárítani. Mivel is indokolja Dosztojevszkijnél a *Karamazovok*ban Krisztus előtt a Nagy Inkvizítor az Egyház szerepét? „Halálos ínségében az ember

nem tud egyedül maradni, hogy önmaga döntsön szívének hullámai fölé. Talán elfelejtette, hogy az ember a tehetetlenséget, sőt a halált is többre becsüli, semhogy önmaga döntsön a jó és a rossz dolgában? ”

Érthető hát, hogy az erkölcsi tudat autonómiája ellen mindig a hagyományos szokások és az egyházi dogmatikusok felől jön a támadás. Vajon az ember nem csupán Isten edénye és eszköze-e, mint Kálvin szereti hangsúlyozni, vagy olyasvalaki, aki önmaga dönthet a jó és a rossz felől? A „bűnbeesés” örökében, e megromlott emberi természetben lehetünk-e az isteni kegyelem híján jók és megigazultak? E kérdésekre a vallásos hit csak nemmel felelhet, míg a filozófia reméli, hogy a célt önerőnkől is megközelíthetjük, ha el nem is érhetjük. A filozófus Lessinggel inkább választja az igazság önzetlen keresését a teljes bírása helyett: így van az erkölccsel is, beéri a jó állhatatos keresésével ennek ajándékként való bírása helyett. Szerinte a jóakarató törekvés ereje az erkölcsiség: ennek a birtoka boldoggá és elégedetté tehet egy emberi életet.

Sokáig tartó nehéz küzdelmet jelent, míg az ember elszakadhat minden heteronóm erkölctől és ráeszmél arra, hogy magában az emberi tudatban: az észben és a kedélyben rejlének az erkölcsiség alapelvei. Igazi felszabadulás ez, szétválása régi köteleknek és vállalása a felelősségnek, melyet e felszabadulás nélkül nem is érezhetünk igazán. Így lesz az ember a saját személyiségének teremtménye és formálója, mert az a hit tölti el, hogy az értékek, melyeket léte értelmének vall, nem azért értékek, mert Isten tette őket ezzé, hanem Isten teremtményében maga is azért akarja őket, mert értékek! Ő, aki hitünk szerint maga az abszolút Szépség, Igazság és Jóság, lényeg tökéletességénél fogva nem is akarhat mást, mint a pozitív értékek valóságát. E filozófiai hit által az Ember a valóság teremtésében Isten munkatársa, művének folytatója lesz és egészen sajátos értéket és méltóságot nyer. Így még a vallási erkölcs is a filozófiai eszmélkedés révén válik világgosszá és érthetővé, azaz: racionálissá lesz az, ami addig irracionális volt.

Az erkölcs mibenlétén való ez eszmélkedésben Szókratész nevéhez fűződik ez a felszabadulás. Mikor – mint Platón írja az *Euthüphrónban* – Szókratész Euthüphrónnak azt a meghatározását, hogy „istenes” – ma úgy mondanók: jó – az, ami az istennek tetszik, oda módosítja, hogy „istenes az, ami *minden* istennek tetszik”, akkor az egymással viszálykodó pogány istenek hitének légkörében olyan

zsinórmértéket állít fel, amely már nem valami – akár isteni – szubjektív tetszésen nyugszik, hanem objektív követelmény: az istenek fölött álló kötelezettség és nem ezek egyikének vagy másikának esetleges tetszésétől függ. A filozófia hite szerint ennek az abszolút kötelezettségnek végső elvi alapja megtalálható magában az emberi szellemenben és csak öntudatosítása függ kinek-kinek a szellemi erőfeszítésétől. A szellem koncentrációjában olyan értékek világosodhatnak meg előttünk, amelyek egész létünk értelmei. S ahogy kinek-kinek önmagának kell a maga életét végigélnie és a saját halálával meghalnia, éppúgy kinek-kinek önmagának kell az élete értelmét és kötelességeit is felismernie. Csak így lehet az emberi személy szellemileg nagykorú. Szókratésznek és vele a hellén géniusznak egyik legnagyobb kezdeményezése ez a ráébresztés az erkölcsi tudat autonómiájára. A *γνῶθι σεαυτὸν* ott ragyogott a delphoi templom homlokzatán, s ez indította el Szókratészt azon az úton, amelyen fölfedezte a minden külső tekintélytől független erkölcsiség eszméjét. A teljes emberség teljes erkölcsi értékét az ő nyomán látta meg Platón, mikor az erényt a lélek egészségének, a bűnt pedig betegségének, rútságának és gyöngeségének nevezte. Hozzájuk csatlakozott Arisztotelész, aki szerint a jó egy lény teljes szellemi entelekheiajának, benső mi-voltának megvalósulása, s e kibontakozás útján a lélek erényeinek és derékségének akadálytalan tevékenysége. E hellén gondolkodók kései visszhangja csendül fel Spinozában, aki azt tanítja, hogy az erény az az állapot, mikor az ember a saját benső természete szerint cselekszik. Az ember benső jóságáról pedig ez az „istenittas elme”, mint Renan nevezte, szinte Rousseauval volt egy hiten: azért nem talált semmit a világon, ami az erényt – mi úgy mondjuk: az erkölcsiséget – értékben és méltóságban fölülmúlna.

E nagy elmék vezetése nyomán halad az erkölcs felől való vizsgálódásaiban minden valamirevaló filozófia.

Negyedik fejezet Az értékek világa

Az erkölcsiség olyan feladatokat állít eléink, amelyek éppen azért, mert feladatok, még nem valóságok. A szó köznapi értelmében még nem „léteznek”, de reánk várakozik a megvalósításuk, az érzéki-tapasztalati világban való megjelenítésük. Erkölcsi „értékük” követeli,

hogy ezt a megvalósítást vállaljuk, s ha ennek nem teszünk eleget, helytelenül járunk el, „rosszak” vagyunk.

Az erkölcsi világról ennél fogva nem vizsgálódhatunk anélkül, hogy ne tisztázzuk az értékek mivoltát, melyek egyrészt úgy tűnnek föl előttünk, mint jövőendő valóságok előlegezései, eszmei mintái, másrészt mint személyek és dolgok megvalósult tulajdonságai, amelyekben követendő vagy kerülendő példákat látunk a magunk alkotási és cselekvései számára.

Az értékek filozófiai vizsgálata terén legjelentősebbek Max Scheler fejtegetései.¹³ Ezek folytatása Nicolai Hartmann nagyérdemű *Ethikája*. Mindketten hangsúlyozzák, hogy az erkölcsi ismeret sem pusztá légüres térben való eszmélkedés, hanem egy sajátos tapasztalatban: az értékelismerésben gyökerezik. Vannak erkölcsi tények, éppúgy, mint asztronómiai, botanikai, kémiai, stb. tények, melyeken elménk vizsgálódik. Ezeket nem kell pusztán a benső tapasztalatban vagy az ún. ideális tények között keresnünk, amilyenek pl. a számok, „a” háromszög, stb. noha az erkölcsi értékek is annyiban rokonok ezekkel, hogy nem az érzéki megismerés körébe tartoznak, ámde nem tiszta észismeretek, mint a matematikai tárgyak. A gyermek pl. határozottan és világosan megérzi az édesanyja jóságát anélkül, hogy még fogalma volna a jóról és a rosszról. Ilyenkor valami sajátos „materiát” érez meg, ami erkölcsi tény. Az erkölcsi tények tehát szintén a materiális szemlélet tényei, ahol azonban a „szemlélet” nem *érzéki* szemléletet jelent, mert hiszen nincs semmi képszerű benne. Mégis szemléletnek kell neveznünk ezt a tapasztalatot, mert a tárgy közvetlenül adva van a számunkra. Az értékek tehát objektív adottságok, „tisztán érezhető jelenségek, nem homályos X-ek, amelyek éppen ama jól ismert jelenségek által találják meg az értelmüket”. Minden érték valami materiális *minőség*, amelyek éppen e minőségük alapján a fent és lent rangsorában helyezkednek el. Nem tévesztendő össze azokkal az érzelmi *állapotokkal*, melyeket velük kapcsolatban szoktunk átélni. Az értékek nem ezekben vannak, hanem azokon a személyeken vagy tárgyakon, amelyek őket „hordozzák”. Ezeknek objektív tulajdonságai. Ilyenek az esztétikai értékek, melyeket a szép, csinos, bájos, fenséges, stb. szavakkal jelölünk meg; ilyenek az erkölcsi értékek: a nemes, közönséges, derék, bátor, gyáva, tiszta, bűnös, jó és rossz. Ezek megértéséhez nincs szükségünk semmiféle bonyolult elméletre, elég hozzá egyetlen ember vagy egyetlen cselekedet,

¹³ *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1921.

hogy a lényegükkel tisztában legyünk. Minőségek ezek, akárcsak a színek és hangok, s nem relációk vagy titkos képességek, amelyek bizonyos körülmények között okszerűen „megjelennek”.

Ugyancsak Scheler mutatott rá, hogy az értékek határozott tárgykört alkotnak és négy módosulásban tapasztalhatók. Legalsó fokon állanak a „kellemes” és a „kellemetlen”, melyek az erkölcsi érzék funkciójának szerepét töltik be. Ide tartozik még a „hasznos” is. A második, magasabb fokon feltűnnek az ún. életértékek: a „nemes” és a „közönséges” vagy „nemtelen” és a velük rokon néhány más érték. A harmadik értékmódosulás köre a szellemi értékeket tartalmazza: a „szép” és a „rút”, a „jogos” és a „jogtalan”, továbbá az igazság megismerésének értékei a hozzájuk tartozó kultúrértékekkel egyetemben. Negyedik fokon vannak a „szent” és a „kárhozott”, azaz a vallási értékek. Mindezek az értékek egy szilárd, változatlan és objektív értékkozmoszt alkotnak, függetlenül attól, mit tartanak az emberek a történet során szépnek, igaznak, szentnek, stb. azon az alapon, hogy mennyiben van valami részük ezekben az „örök” értékekben. Mindig ezek a mértékek, melyekhez a valóságos jelenséget hozzámérik és velük megjelölik.

E tanítás nyilvánvalóan a platonizmus modern formája. S mit mondjunk így a jó és a rossz felől? Ezeket Scheler élesen elválasztja az előbb jellemzett értékektől. Ezek is materiális értékek ugyan, de egészen sajátos jellegűek. Míg az előbb említettek tárgyi értékek, ezeknek aktusértékük van: vagyis azokon az aktusokon jelennek meg, amelyek célja ama tárgyi értékek megvalósítása. Jó az az aktus, mely a személy által felismert legmagasabb érték realizálására törekszik, s rossz az, amely az általa felismert legalacsonyabb értéket akarja valóvá tenni. Relatív jó és relatív rossz pedig az az aktus, ahol előnyben, illetve hátrányban részesül a megvalósítás során a magasabb érték. Mivel pedig aktusaink forrása nem az akarat, mint Kant hitte, hanem erkölcsi személyiségünk a maga egészében, azért a jót és a rosszat személyértékeknek is nevezhetjük. A jó és a rossz ennél fogva az erkölcsi személy cselekvési irányát jelzik. Ha ez a jó irányban halad, az erőnyeket szüli, ha pedig a rossz irányában, az erkölcsi bűnök fakadnak a nyomában.

Az objektív módon fennálló értékek egy „intencionális értékmegérzés” folyamán adatnak nekünk, amit meg kell különböztetnünk az érzelmektől, amelyek szubjektív jelenségek: nem tárgyak ismeretei, hanem a magunk állapotának jelzői. Valamit intuitív módon „meg-

érezni” egészen más, mint pl. valamin örülni vagy szomorkodni. Az értékmegérzés olyan tárgyiasító aktus, amely nem szorul közvetítőül képzetre. A szeretet és a gyűlölet alkotják intencionális létünk leg szélsőségesebb fokait: a szeretet a legszélesebbre tágítja ki megérzhető értékeink körét, azaz: minden érték teljessége iránt fogékonnyá tesz –, a gyűlölet éppen ellenkezően megszükkíti értékmegérző képességünket. S mivel az értékeket a megérző személy nem teremti, csupán felfogja, tudomásul veszi és tapasztalatában megismeri, ezért a szeretet látóvá, a gyűlölet viszont vakká tesz az értékek iránt. A szeretet fényében mindig új meg új értékek ragyognak föl előttünk, mint a csillagok, míg a gyűlölet bakacsinba vonja az értékek egét és elködösíti értéklátásunkat.

Az értékeknek továbbá a valósággal szemben legjellegzetesebb vonásuk, hogy míg a valóság úgy mered elénk, mintha semmi köze se volna hozzánk, addig minden értékben valami felhívás rejlik a számunkra. Mintha azt mondaná: „Végy észre! Ismerj el és igazodj hozzám! Váltsál valóra, mert érdemes vagyok rá!” Ezért mondjuk róla, hogy nem úgy létezik, mint a valóság, hanem mint a feladat. Tudatunkban célok alakjában jelenik meg és cselekvésre szólít fel. A létezésnek sajátos formája mutatkozik meg rajtuk, mely más, mint a fizikai-tapasztalati világé, ezért az újabb filozófiában H. Lotze (1817–1881) óta az érvényesség (Geltung) szót használjuk létformájuk jelölésére. Az értékek nem létezők, hanem érvényesek. Evvel azt kívánjuk kifejezni, hogy létezésükben mindig egy másik tényezőre, általában egy létezőre mutatnak, amelyre nézve éppen érvényesek. Önmagukban tehát nincsenek a térben és időben, csak egy más valósággal kapcsolatban. Az érvényesség a vele összekapcsolt valóságra nézve követelmény. Innen van, hogy az értékek felől mindig egy „kell!” hangzik felénk, míg a valóság „van”-ról beszél. Ezen az alapon szaktítja szét a mai filozófia a létezés birodalmát két szférára: a Való (Sein) és a Kellő (Sollen), a lét és az érték szférájára, melyek vizsgálata az ontológia, illetve a deontológia.

A bölcsélet az értékelméleti kutatások terén még alig nőtt ki a gyermekcipőkből, mégse állíthatjuk, hogy a régieknek nem volt tudomásuk a valóságnak és az értéknek kétféle fennállási módjáról. A változónak és a változatlanak, az időbelinek és az örökkévalónak problémája mélyén ez a kérdés rejtett, s ez vezette Platón az ideák elméletére, mikor aztán a létet kettészakította, az ideákat tartván az igazi létezőknek, míg az érzéki-tapasztalati valóságnak velük szem-

ben csak a látszatlétét ismerte el. Egyben az ideákban kereste az érzéki valóságok mintáit, a törvényszerűségét, ami nyilvánvalóan az ideavilág érvényességét, a valósággal szemben követelmény-voltát állítja. Tehát Platón ideái lényegükben értékeszmék, s ha a filozófus a létezésnek differenciáltabb fogalmával rendelkezett volna és nem jár az eleaták nyomában, nyilván meg is menekülhetett volna a lét szétszakításától, mint ahogy ezt a tévedését már Arisztotelész is igyekezett helyreigazítani. Valóság és érték ugyanis csak elméletben különíthető el. Az értéknek a valóságtól elszakítása, lebegővé tétele egy ideális szférában, merő hüposztasizis, mert sem valóság nincs soha értékesség nélkül, sem értékről nem tudhatunk semmit a valóság nélkül, mely hordozza, amelyen megjelenik mint tulajdonság. Mikor a valóság az érték felé „törekszik”, mint Arisztotelész Világa az Első Mozgató felé, s az értéket akár önmagán, akár máson akarja feltárni, akkor ez az értékre irányuló lét éppannyira a saját benső mivoltának kifejtése, mint az érték megvalósítása. A művész, mikor művet alkot, nem csupán a mű eszméjének hívását hallja, hanem a saját személyes valóját is ki akarja benne fejezni. A mű éppen azért nem idegen tőle, mert a saját műve: lényének egy megvalósult darabja. A személyes lét mindig értékre vonatkozik, s ez az érték a tudatban eszmeként tűnik fel. Szellemi valóság mind a kettő és így a szellemi aktusokban egymásra találhatnak. A szellem ugyanis szubjektív formájában a gondolkodó, értékmegőrző és célszerűen cselekvő értelmes tudat –, objektíve pedig a tárgyi világ örök rendje, benső törvényszerűsége. Kant filozófiája azért jelentős állomása az emberi szellem öntudatosulásának, mert a szellemnek ezt a benső alkatát, törvényszerűségét vette észre. Eszerint a szellem három alakban tárulhat föl az emberi tudat előtt: 1. az igazságban, mely lényegében a fogalom, mikor a szellem a maga törvényeinek egyetemességben megérti a tárgyat. Így valójában az igazság a szellem öneszmélete. 2. A szellem jelenik meg a szépségben, mely a szellem érzéki alakban való kifejezése. S végül 3. a jóság a szellemnek önmaga, a saját törvényei szerint való tevékenysége, mikor is a szellem saját hordozóját, magát a cselekvő alanyt alakítja aktusai rendjén. Ezért lehet Isten is csak szellem, mert máskülönben nem volna gondolat, könyörület, szeretet, akarat és törvény egy személyben. Világteremtő aktusai szellemi aktusok, melyekre vonatkoztatva az érzéki-tapasztalati világ tere és ideje teljességgel értelmetlenek. Ezért a szellem csak az örökkévalósággal és a mindenütt jelenvalósággal jellemezhető. Így érthető az is, hogyha az

ember, mint szellemi személy a létezőt lételének megfelelően gondolja, akkor gondolatai igazak; – ha formájában szemléli, e szemlélete szép; – s ha a tárgy vagy személy értékének megfelelően viselkedik, ez a viselkedése jó. Ha pedig e helyes megfeleléseket a maga önző érdekében eltorzítja, az értékeket ellentétükre fordítja és a hamis, a rút és a rossz lesz szellemi aktusainak az eredménye.

Az embert az a tény emeli a természetes lények (pl. az állatok) fölé, hogy életének kettős létcentruma van: egy biológiai, természetes – , és egy szellemi, személyes. A kettő nem esik egybe, s innen származik lényének benső ellentétessége: a természet és a szellem közt ingadozása. A természetes biológiai síkban a szellem még szunnyad, csak a személyes síkban ébred öntudatra, mikor mintegy elválik a természetes valóságtól és tárggyá teszi azt a gondolatban. Így lesz a szellemi szféra magasabb rendű, mint a természeti. Végső fokon ez a meglátás Platón idea-elméletének a forrása. Az ember ugyanis önmagában eszmél rá, hogy kétféleképpen élhet: vagy a szellemiségének törvényei szerint, ha ennek a követelményeihez alkalmazkodik –, vagy a természet szerint, amikor sok esetben tudatosan meg kell tagadnia a szellemi követelményeket. Ilyenkor a szellem célkitűzései a pozitív, valós értékek, míg a természetben elmerült élet céljai sokszor a szellem tagadásai, s negatív értékeket jelentenek, a személy szempontjából. Aki a szellemben él, az egyetemesben él. A szellem összekapcsol, közösségeket teremt, míg a természet elválaszt, egyedekre bontja azt, ami egyetlen nagy Egység. S aki csak az egyedit és egyszerűt látja, nem az egyetemes törvényeknek, hanem az egyedi vágyaknak engedelmeskedik. A természetes individuum elkülönülve, magának él, míg a szellem személyisége milliókat ölel keblére. Amazon az önző szeretetlenség, emezen az önfeláldozó szeretet ömlik el.

Íme, pár szóban itt van az erkölcsi élet egész mibenléte! Szellemi énünk arra készítet, hogy a természet aszkétájaként éljük végig az életet –, természetes énünk pedig azt szeretné, hogy minden óránkak szakasszuk le a virágát és semmit se hagyjunk ott, amit az élet asztalunkra rak. Melyiknek a hívását kövessük? A választás rajtunk áll, s éppen ez a választás az erkölcsiség, melyben a személy dönt a két út közül. A régiek ezt fejezték ki, mikor Héraklészt a válaszütra állították.

Erkölcsiség és értéktudat tehát elválhatatlanok egymástól. S ahogy a valóságot nem levezetjük, nem kiokoskodjuk, hanem egyszerűen rámutatunk, mert érzékiségünk mintegy rátapint, s így

vesszük tudomásul, hogy valami „létezik”, így az értéket is ily közvetlen megérzéssel vesszük tudomásul. Nem érzékeinkkel ugyan, mert az érték feladat számunkra, s nem valóságos, hanem eszmei tárgy az erkölcsi viselkedés körében. A dolgok megismerését nyújtó értelem erre nem elégséges, mert ez a diszkurzív-logikus okság rendjén ismeri meg a valóságot, míg az értéket közvetlenül megérezzük: a jót jónak, a rosszat rossznak. Egy további lépés aztán, mikor az értelemmel is meg akarjuk magyarázni, hogy a jó azért jó, mert... Vagy: hogy a szép azért szép, mert... Az értékmegérzés egy egészen sajátos ismerés. Ezért követelt már Platón az ideák látására „lelki szemet” –, Pascal pedig az érzéki-értelmi megismerésen túl a szív megismeréséről beszélt: *le coeur a ses raisons que la raison ne connait pas!*¹⁴ Ez egy más létrendet tár fel előttünk, mint amelyre az értelem képes. Így érthető, hogy sokan az érzelem táján keresik az értékismeret szervét. Lotze Kant nyomán a kedélyre (Gemüt) hivatkozik, Scheler is közeli szóval megérzésről beszél. Az értékek eszerint tisztán érezhető jelenségek, mikor ezeknek nem a léte, hanem benső mivolta, tiszta minősége tárul fel tudatunk előtt. S mivel minőségek, rendesen valami létezőhöz tapadnak, s mint ezek tulajdonságai lépnek elénk, tőlük azonban elméletben elválaszthatók. Értékességüket nem érezzük a hordozóiktól függőnek, mert e valóságok lehetnének másmilyenek is: a jó pl. lehetne rossz, a szép dolog lehetne rút, s a gondolat éppúgy lehet igaz, mint téves. Leonardo da Vinci *Utolsó Vacsorája* a milánói dominikánusok refektóriumában elpusztulhat, de ez a kép szépségét nem változtatja meg. Egy gondolat, mint valóság, elmúlhat, de ez a gondolat igaz vagy téves voltát nem érinti: Carnot tétele nem csak akkor és addig igaz, míg ezt Carnot gondolja. Igaz maradna még akkor is, ha már senki sem gondolná el. A szentek is meghalnak, de életszentségük ragyogó példaként köztünk marad. Érthető tehát, ha ezekről a tiszta minőségekről semmiféle mennyiségi, s tér- és időbeli megjelölés nem mond semmi lényegeset. Mint Platónnál olvashatjuk a szép ideájáról /*Symp.* 210e–211c/: „örökkévaló, sohase keletkező és sohase enyésző, sohase növekszik és sohasem csökken. Nem is olyan, hogy egy tekintetben szép, másban rút volna, sem olyan hol szép, hol nem szép, vagy ehhez képest szép, ahhoz képest rút, emitt szép, amott rút”. Majd így folytatja bölcselőnk: „Nem tanítás, nem tudomány... Önnönmagában áll sajátszerűen... Míg a többi kél és pusztul, ő nem nagyobbodik, nem kisebbedik, s változás nem

¹⁴ [a szívnek megvannak az indítékai, amiket a józan ész nem ismer!]

éri”. Az érték csakugyan ilyennek tűnik fel előttünk, ha hordozójától elválasztjuk. Az igazság igazság voltán nem változtat az, hogy egy ember gondolja-e vagy sok ezer, Platón-e vagy Kant, sőt az sem módosít rajta, hogy még nincs felfedezve és senki sem gondolja. A szeretet érték marad akkor is, ha az egész világ gyűlölködik, s nem darabolódik szét sok ezer szerető lélek között sem, mert mindegyikük egész lelkével egészen szerethet. Ezért az értékek valóban találóan mondhatók örökkévalóknak, mert lényegükön a tapasztalati-érzéki világban való „részvételük” – hogy Platón szavát használjuk – egyáltalában semmit sem változtat.

Az értékek tiszta minőségjellegéből érthető meg az a jellemvonásuk is, hogy mindegyikük különbözik a másiktól. Eredeti sokszínűségük miatt nem rendelhetők egyetlen érték alá. Ebből az következik, hogy nincsen racionális rendszerük. Le lehet őket írni, de nem lehet egymásból levezetni. Téved ennél fogva Arisztotelész, mikor a közösségi értéket a tevékenységből, mintegy a munkamegosztásból –, Schopenhauer pedig az igazságosságot a részvétekből –, Hegel pedig a szeretetet a szabadságból eredezteti. Noha az értékluralizmus miatt minden rendszer reménytelen, mégsem tagadható, hogy a számtalan különböző érték rokonságuk szerint néhány csoportba foglalható. Nem azért, mintha pl. az evidencia és a valószínűség –, az alázat és az irgalom –, a fenséges és a komikus nem volnának teljesen különbözők, hanem a szellem három magamegmutatása módja alapján helyesnek látszik három alapértéknek: szépnek, jónak és igaznak megkülönböztetése, mint erre már fentebb rámutattunk. A szép a szellemnek érzéki alakban való megjelenése, a jó az embernek a szellem benső törvényei szerint való cselekvése, s az igaz a tárgynak fogalmi megismerése a szellem szerint. Ezért szokás a szépet, a jót és az igazat ún. önértékek gyanánt elismerni, míg a többinek másodlagos jellege van, mert mindegyik valamelyik önérték felé mutat, s ezért eszközi értéknek szoktuk nevezni. Minden eszközi érték vonatkozásban van valamelyik önértékkel.

Az értékeknek ez a megkülönböztetése – önérték és eszközi érték – azt mutatja, hogy bár mindegyik önmagában abszolút lezártnak és egésznek tűnik fel, nem valamennyi egyértékű, hanem bizonyos rangsor (hierarchia) állapítható meg közöttük. Ennek megállapítása igen nehéz feladat, de a mai értékelméleti kutatások már mutathatnak ez irányban némi eredményt. Egy bizonyos: az értékismeret állandóan választás elé állít bennünket, ami annyi, hogy az egyik érté-

ket előnyben kell részesítenünk, többre kell becsülnünk más értékkel vagy értékekkel szemben. Döntésünk pedig csak akkor látszik helyesnek és megnyugtatónak, ha az ún. magasabb értéket nem áldozzuk fel egy másik, alacsonyabb érték kedvéért.

Sok jelenség arra enged következtetni, hogy még a három önérték viszonyában is van valami rangsor. A jó, az erkölcsi érték, magasabbnak tűnik fel, mint az esztétikai és a logikai érték: a szép és az igaz. Az erkölcsiség jósága ugyanis az alap, melyen a szépnek és az igaznak az elismerése és megvalósítása is lehetséges. A rossz ember a szépet és az igazat sem szokta akarni. Bizonyosan azért tanította Platón, hogy a Jó az ideavilág Napja: ő a világalkotó, s csak az ő fényében ragyoghat föl a többi idea is. E rangsorbéli megkülönböztetés mélyén egyébként az a különbség is rejlik, mely fennáll a személy és a tárgy között. A jó, mint magasabb érték azt jelenti, hogy a személy több és nagyobb, mint a tárgy. A személyiség ugyanis szellemi létcentrum, aktusok forrása, tehát feltétlenül magasabb rendűnek kell lennie, mint a tárgyi világ, amelyre aktusai irányulnak. A Jó személyérték, mert csak a személy hordozhatja magán –, a Szép és az Igaz ellenben tárgyi értékek, mert tárgyi valóságok a hordozóik. Jó vagy rossz csak az egész ember lehet úgy, ahogy cselekszik, él és érez és gondolkodik –, igaz ellenben a tárgynak megfelelő gondolat, a fogalom –, és szép a valóság, mint alkotás.

Itt egyben feltűnik előttünk az értékek egy másik jellemző vonása is: mindig polárisan, ellentétesen mutatkoznak meg a tudatban –, a jó a rosszal, a szép a rúttal és az igaz a hamissal. A valóságból ez a vonás hiányzik. A piros szín pl. nem a fehérrel szemben piros, hanem önmagában. Az oroszlan sem a kutyával szemben oroszlan, hanem önmagában. De a jó mindig a rosszal szemben jó, a szép a rúttal szemben szép és az igaz a tévessel, a hamissal szemben igaz, aki az egyiket ismeri, ismeri a másikat is. Az értéknek ez a dualizmusa legvilágosabban szemlélhető a vallási képzetkörben, ahol Isten, mint a legfőbb érték áll előttünk, de minden vallás odarendeli melléje, ill. vele szemben a Gonoszt, Sátánt, aki tagadja és megrontja azt a jót, szépet és igazat, amit Isten teremtett. A teremtő szellemmel szemben áll a rombolás szelleme. Ha azt mondom: nappal és éjszaka, béke és háború, öröm és szomorúság –, így együttesen nem e két dolog valóságát, hanem az értéküket, mégpedig az ellentétes értéküket is érzem és kifejezem. Mert minden érték: vagy pozitív (állító, igenlő), vagy negatív (tagadó). A negatív érték is éppen nem semmi, hanem lénye-

gében ez is épp[ú]gy sajátos minőség, csakhogy a pozitív értéknek éppen a visszája, a megfordítottja. Összetartoznak, mint az érem elő- és hátlapja más-más képpel és felirattal. A gonoszság éppen úgy pozitív magatartás, mint a jóság –, csakhogy ennek éppen az ellenkezője. Nem hiány tehát a negatív érték, mint némelyek gondolták. Ha mégis ennek mondhatnók, azt kellene mondani, hogy a megfelelő pozitív érték hiánya, ennyiben azonban szintén pozitívum. Az önző szeretetlenség nem kevesebb létezmódja egy személynek, mint az önzetlen szeretet. A teljesség foka mind a pozitív, mind a negatív értéket megilleti.

Az értékek e poláris voltának magva valószínűleg emberi létünk kettős centrumában keresendő: biológiai-természetes énünk értékei vannak az egyik oldalon és szellemi-személyes énünkéi a másikon. Hányszor látjuk a jót és mégis a rosszat cselekszük, mert testi önző énünk erre készlet!? A bennünk élő két éniség küzdelmét mutatja, hogy még a gonosz is mindig valami jóval kendőzi a gonoszságát. Anyagi javakért indítunk háborút, de tettünket a humanizmus és a szabadság szép eszményeivel indokoljuk. A rabló szerint nem történik az áldozattal igazságtalanság, mert a szegényt megilleti a gazdag vagyonának legalább egy része. A teodicea azzal vigasztalja magát a világ sok gonoszságával szemben, hogy Mephistopheles ugyan mindig a rosszat akarja, de akaratlanul is a jót munkálja. Neki ez bizonyosan vigasztalás a lelkiismeret mardosásaival szemben, de akivel a rossz történik, annak nagy lélekre van szüksége, hogy ebbe belenyugodhassék. Ám a hit, hogy a szeretet végül is legyőzi a gyűlöletet, s a jó diadalmaskodik a gonoszon, a szabadság a zsarnokságon és az élet a halálon, ez az erkölcsi világ nagy reménysége a számunkra. Ezért tudunk érte még a reménytelenség éjszakájában is küzdeni. Mert „küzdj és bízva bízzál! ” –, ez minden erkölcs szava az ember felé, noha tudjuk, hogy az értékek dualizmusa miatt a valóságban mindig együtt lesz a jó és a rossz, a szép és a rút, az igaz és a hazug. Olyan világ, amelyben csak pozitív értékek volnának, s negatívak nem –, nem volna emberi világ. Mi pedig lehetünk-e mások, mint emberek?

Ötödik fejezet

Érték és valóság

Az érték, mint tiszta minőség sohasem „létezhet” önmagában, mert mindig valami valóságos létezőnek a minősége, tulajdonsága, mégis az érték és a valóság közt valami feszültség érzik, amely sok bölcselőt arra indít, hogy a kettőt egymástól elválassza, csak a különbözőséget lássa bennük és ezen az alapon világunkat kétfelé szakítsa. Az alaposabb vizsgálódás ennek a felfogásnak nem ad igazat, mert kiderül ilyenkor, hogy nincs egyetlen valóság sem, melynek ne volna egyúttal valami értéke. Érték és valóság tehát mintegy egymásra vannak hangolva: valóság mindig készen áll, a neki megfelelő érték hordozására. Ahogy a márványtömb nem tiltakozik az ellen, hogy Michelangelo művészi elképzeléseit vegye magára, az emberi élet sem idegen az erkölcsi és egyéb értékektől. Amit az orvostudomány moral insanity-nek nevez, s amivel az erkölcsi értékek iránt való teljes érzéketlenséget: az erkölcsi értékvaktságot kívánja megjelölni, tisztán patológikus jelenség. A valóságban alig tapasztalható. De még az ilyen élet is fogékony lehet más, nem-erkölcsi értékek iránt és azokat szívesen veszi magára. Éppen ezért az értékek mindig valóságokon tudatosulnak számunkra: az igazat csak a gondolatainkban, a jót csak a magatartásunkban és a szépet csak alkotásokon tapasztaljuk. Lebegő, a valóságtól elkülönült formában nem. Így lényegében minden valóságnak van valami értéke, s ezen az alapon mondjuk a valóságokat javaknak. Evvel a megjelöléssel azt akarjuk kifejezni, hogy minden valóság valamire jó, ez értelemben alkalmas: valamit kezdet vele a tudatosan akaró ember. Ha nem alakíthatja, mint teszem a csillagos eget, akkor gyönyörködhet a szépségében, a csillagképeket használhatja tájékozódásul és elámulhat mozgásuk rendjén. A szép, jó és igaz által minden valóságot megérintettnek tartunk, mely a maga benső mivoltát és törvényszerűségét tapasztalhatóan kifejti, azaz megvalósítja.

Az értékben magában azonban nincs benn az a mozzanat, hogy minden körülmények közt meg kell valósulnia. Az érték önmagában erőtlen és feltétlen szükségszerűséget nem ismer. De az értéket megérező tudat számára, tehát a szellemi személy számára mintegy felszólítás hangzik felőle, mely felhív a megvalósításra. Ezt a felhívást szoktuk normának nevezni, ami olyan szabályt jelent, amelyhez alkalmazkodnunk illik, ha az értéknek megfelelő magatartást kívá-

nunk tanúsítani, bár erre semmiféle fizikai kényszert nem érzünk. Az igazat igaznak kell gondolnunk, a szépet szépnek látnunk és önmagunkat a jó irányában kell alakítanunk, de tudatában vagyunk annak, hogy másképpen is cselekedhetünk. Az értékkel szemben tehát mindig vállalnunk kell valamit: vagy a szolgálatát, vagy a megtagadását. Mint mondtuk már: ezzel felelünk az érték felszólítására. Mert minden értékfelismerésből a személy számára egy megfelelő, egyedül helyes viselkedés kötelessége következik, s az erkölcsiség éppen ennek a kötelességnek teljesítésében rejlik. Erre gondol nyilvánvalóan Kant, mikor az erkölcsiség lényegét a törvény iránt érzett tiszteletből fakadó viselkedésnek mondja: *Handle aus Achtung für das Gesetz!*¹⁵

A fizikai világ szükségszerűségével szemben az erkölcsi világ a szabadság birodalma, mert amaz a tér és idő mennyiségi viszonyaihoz van kötve, emez ellenben ezektől teljesen független. Ami térben és időben van, annak változásai eleve meghatározottak. Ámde az érték maga nem lévén változó, közömbös minden változással szemben. A természeti törvény azért szükségszerű, mert a természeti tárgyakra érvényes, de az erkölcsi norma: a „kell!” törvénye nem tárgyakhoz szól, hanem személyekhez, akik éppen szellemi mivoltuknál fogva nem olyan kötöttek, mint a fizikai dolgok. A szellem ugyanis szabad és csak önmaga kötheti meg magát.

A két törvényszerűség, a fizikai és erkölcsi, abban mégis meg egyezik, hogy egyformán egyetemesek. Az erkölcsi norma nem csupán ehhez vagy ahhoz személyhez szól, hanem mindegyikhez, aki tudatosan kapcsolatba jut értékelményei rendjén ugyanavval az értékkel. Az erkölcsi világ törvényei nem is lehetnek a természet törvényeivel egylényűek már csak azért se, mert a természet közömbösen áll az emberrel szemben, az érték azonban nem. A természet világa ott van a térben és időben, akár akarjuk akár nem, az embertől függetlenül: az erkölcsi világ pedig az ember nélkül sehol sem volna, ezt az ember alkotja meg az értékek szólítása nyomán. A természetben jelenség jelenséggel, az erkölcsi világban viszont a személyes akarat értékekkel lép kapcsolatba. Törvényei ennél fogva nem lét-, hanem cselekvéstörvények. Valóságos cselekvések és magatartások mértékei ugyan, de nem ezek ténylegességére, hanem értékességére vonatkoznak. Ezt jelent az etika normatív jellege.

¹⁵ [Cselekedj a törvényt figyelembe véve!]

Kant az erkölcsi törvényt parancsnak, imperativusnak mondotta, amivel azt akarta kifejezni, hogy nem tények, hanem lehetőségek szabályozója, amelyet a parancs címzettje tetszése szerint meg is valósíthat, meg nem is. Ebből világosan kitűnik az is, hogy az erkölcsi törvény mégsem pusztán önkény, mert mögötte éppúgy, mint a természettörvény mögött egy tényállás rejtőzik, ti. egy személynek és egy értéknek a viszonya. Az erkölcsbölcselet erről a viszonyról óhajt teóriát adni, tehát tévednek azok, akik abban a hitben vannak, hogy az etika alap nélkül szeretne parancsokat adni, semmiféle valóságos tényállást nem véve figyelembe. Elmélet ugyan ez, de a gyakorlat elmélete. Bár önmaga nem gyakorlat, de a gyakorlat megítélése az egyedül helyes gyakorlati cselekvés eszméjével.

Egy fizikai valóság hatásokat fejt ki, melyekkel változásokat hoz létre, s ezek összefüggéseinek magyarázata a természettörvény. Az érték önmagában ilyen változásokat nem „okoz”, de felhív a változtatásra – akár egy személyen, akár egy dolgon – egy személyes tudatot, s így cselekvésre készíti ezt. S a cselekvés mindig értékmegvalósítás: valósággá tétele a személy által annak, ami még nincs, de érdekesnek látszik arra, hogy legyen.

Noha így minden cselekvés pozitív vagy negatív érték megvalósítása, ne gondoljuk azt, hogy valamennyi cselekvés erkölcsi értelemben is értékes. Lehet egy cselekvés pl. hasznos, de erkölcsi szempontból még egyáltalában nem értékes. Erkölcsileg csak az a cselekvés értékes, amelyik pozitíve jó. Az erkölcsi értékelés abban különbözik a haszon és egyéb szempontú értékeléstől, hogy míg ezek a teljesítményt becsülik meg, az erkölcsi ítélet a szándék nemességét mérlegeli. Ha egy gazdag ember kórházat építtet, ahol sok szenvedő beteg nyerheti vissza az egészségét, ez közegészségi és hasznossági szempontból dicséretes, tehát értékes cselekedet. Ámde erkölcsi érteklemtől kétségessé válik, amint kiderül, hogy tettének mozgatója az a szándék volt, hogy így kevesebbet kelljen adóznia, vagy hogy ezen a révén, valami nagy kitüntetéshez jusson. Vagyis: ha a hasznos tettet mozgató szándék nem volt nemes, nincs erkölcsi értéke.

A szándék megítélése azon az alapon lehetséges, hogy minden cselekvést megelőz egy állásfoglalás, mely a felismert értékkel szótására adott válasz a cselekvő személy részéről. Az akarat e nélkül vak és tehetetlen volna, mert sötétben kellene tapogatóznia. Tudatunk az értékismeret alapján előre tételez egy tényállást, s ennek megvalósítására mozdul meg aztán az akarat. Így lesz az akarat, a

szándék összekötő híd a kellő és a való, az érték és a valóság között. A cselekvés ugyanis összefüggő eseménysor, melyben legalábbis három mozzanat különböztethető meg: 1. az érték megérzése és jelentőségének felismerése reám nézve. Itt rejlik az érték részéről elhangzó felhívás a cselekvésre. 2. A személy válasza erre a felhívásra. Az értékkel szemben való tudatos állásfoglalás, ami a szoros értelemben vett akarati elhatározás. Ez kétféle lehet, mint már Kant helyesen vette észre: **a.** vagy kötelességből (aus Pflicht) fakad, mikor csupán az érték irányít és én neki csupán szolgálja, eszköze vagyok. Vagy **b.** érdekből (aus Neigung) származó, mikor a cselekvés eredményét, a belőle reám háramló hasznot vagy gyönyört veszem figyelembe és ezért cselekszem. E lépés után következik a cselekvés látható záró mozzanata: 3. az „eszme”, az előlegezett tényállás kivitele, a reális létezők rendjébe történő megvalósítása.

Mivel az első és az utolsó mozzanat nincs teljesen a személy határmáiban, mert az érték feltűnése ingyen ajándék és még a keresőnek sem bizonyos, megvalósítása pedig ellenséges erők által megghiúsítható, csak a középső mozzanat: a személyes állásfoglalás annyira szabad és személyes jellegű, hogy egyedül ez lehet az erkölcsi megítélés (jó vagy rossz) tárgya. Itt dől el ugyanis, hogy önzetlenül átadja-e magát az érték szolgálatának és vállalja ezt a saját életében, vagy csupán azzal a feltétellel fogadja el, ha ebből haszna származhat. Az erkölcsi magatartáshoz egészen sajátos érzületre, habitusra van szükség, mely abban áll, hogy alázattal és objektív tárgyilagossággal forduljunk az érték felé. Ne én legyek viszonylatunkban a fontos, hanem az érték, amely engem szólít. Ezt a lelkiületet nevezte Kant jóakaratnak, s méltán mondhatta róla, hogy lényegében egyedül ez az igazán jó. Minden más jó, ami a világon van, a jóakaratnak köszönheti léteét: az isteni és az emberi jóakaratnak együttesen. Ellentéte: a rosszakarat ugyanis nem épít, nem létesít, hanem a meglévő jónak is az elpusztítására törekszik és azt legalábbis elferdíti. Ha nem a szándék, hanem az eredmény volna az erkölcsi ítélet tárgya, akkor Mephistopheles volna a legerkölsibb lény, mert ő mindig jót hoz létre, noha állandóan rosszat akar: *stets das Böse will und stets das Gute schafft*.¹⁶ Amit tesz, végül is mindig „jól végződik”. Aki pedig életét veszti, mikor egy fuldoklót eredménytelenül próbál kimenteni a hullámokból, annak a cselekedete nem lehetne jó erkölcsi értelemben, mert hiszen nem sikerült neki az életmentés! Bár a siker, a történet

¹⁶ [Örökké rosszra tör, s örökké jót mível]

tanulása szerint, sok mindent képes menteni és igazolni, egyre sohasem alkalmas: nem teheti erkölcsi értékűvé az erkölcstelent. Végeredményben tehát azt mondhatjuk: erkölcsi értelemben valóban csak egyetlen jószág üti meg a mértéket –, a jóakaratú személy. Nem meglepő, hogy az írás szavai szerint is nekik hirdette a karácsonyi angyal a boldog békességet. Az erkölcsi jószág nem a külső világban, hanem önmagunkban, szellemi énünk legbelső szentéjében van. „Az erkölcs legmélyebb jelentése – mondja egy bölcselel¹⁷ – önállóság, a közvéleménytől függetlenség. Titka, hogy életünk magvát és normáját ne a kívül lévő világban keressük, hanem a bennünk lévőben bírjuk. Ha összhangban vagyunk a külső világgal és egyezünk a közvéleménnyel, akkor se legyünk visszhangok, hanem azok alakító tényezői”. Más szóval: köztünk és a világ közt csak úgy lehet harmónia, ha a világban is a magunk személyiségének benső törvényeire ismerünk.

Érték és valóság az értékmegvalósulás erkölcsi-szellemi eredetű aktusaiban találhatnak egymásra. Ilyenkor a tudatos cselekvés, által a gondolati eszme valósággá válik. Elfogadhatjuk tehát F. J. von Rintelen meghatározását:¹⁸ „Der Wert ist ein real gewordener qualitativer Sinngehalt, der als Ziel eines bewussten oder unbewussten Strebens in verschiedenen Steigerungsgraden der Vollkommenheit realisiert werden kann und kraft seines inneren Gehaltes, seiner inneren Güte (Eigenwert) sich einer weiteren Ordnung einzugliedern vermag (Relationswert). Sein allgemeingültiger Formgehalt wird zur geltenden Wertidee (Wertbegriff) für das wertende Subjekt und der personalen Sphäre der Kultur zugleich zur normierender Aufgabe an die handelnde Person”.¹⁹

Az értéktudatban és az értékmegvalósításban van a forrása, hogy a gondolkodó ember nem tartja a teremtés művét lezártnak, hanem azt fejlődőnek és tovább alakíthatónak látja, s a meglévőnek sem pusztán élvezője és kihasználója, hanem benne új javak alkotója akar lenni. Így készíteti őt a kultúra megalkotására és a maga személyiségének belülről kifelé formálására. A személyiség ugyanis maga is fel-

¹⁷ Jodl: *Ethik*, 53.

¹⁸ *Deutsche Vierteljahrschrift*, X. 526.

¹⁹ [Az érték olyan valósá lett kvalitatív érzéki tartalom, amely egy tudatos vagy tudattalan törekvés céljaként megvalósítható a tökéletesség különböző fokain, és belső tartalmánál, belső jószágánál fogva (önérték) egy tágabb rendbe képes betagozódni (vonatkozó érték). Általános formai tartalma érvényes értékideával (értékfogalommal) lesz az értékelő szubjektum számára és a kultúra perszonális szférája ugyanakkor a cselekvő személy normaalkotó feladatává válik.]

adat, s eszmei karaktere van. Ezért az a tétel, hogy a „természetes” embernek meg kell bennünk halnia, mert a „lelki”, a „szellemi” ember csak így születhetik meg egy benső újjászületés által –, ez, mint feladat, minden erkölcsi génusz tanításának sarokköve. A megtérést (*μετανοῶ*) nem csak Keresztelő János követelte, hanem Jézus Krisztus és nyomában Pál apostol, Szent Ágoston, Kempis Tamás és Luther is hirdetik a szükségességét. Sőt Goethe is így énekel:

Akkor élet csak az élet, hogyha lánghalálra vágy...
És amíg ez nem tiéd: élet a halálban,
Bús vendég vagy, nem egyéb, Földön és homályban!²⁰

Az embernek az élőlények közt az ád különös méltóságot, hogy életének értékeit nem csak tudattalanul, vak törekvés sarkantyúja alatt, hanem tudatosan is képes megvalósítani: így tovább építi egyrészt önmagát, másrészt a természetet. Tudatos akarásaiból megszületik benne egy személyes organizáció, mely több, mint sejteinek ösztönös együttműködése, mert a felismert értékek tudatos tiszteltén és szeretetén nyugszik. Így lesz az erkölcsi érték valóban az értékek közt a legelső, s hordozója: az erkölcsi személyiség a javak elseje, az ember legméltóbb törekvéseinek célja. Azért élünk, hogy bennünk az erkölcsi személyiségünk megszülethessék.

A valóság szemlélete mindig hiányos, ha nem tudjuk benne megpillantani az értékvalósító mozzanatot. Érték és valóság ugyanis annyira korrelációban vannak egymással, hogy egyik a másik nélkül értelmetlennek tűnik fel. Miért van valami, ha nem értékes? Ha nincs a létének célja? S miért volna az érték, ha nem azért, hogy valósággá legyen? Mit érne, ha örökké csak a valóság fölött lebegne? Ezek a kérdések indították az emberiség legnagyobb elméit arra a hitre, hogy a világfolyamatnak és benne az ember történetének van valami célja, amiért meg kell történnie. Valamennyien valami értékeszmét kerestek az események sodrában: egy isteni világtervet –, a haladást –, az igazságosságot –, vagy más egyebet. De céltalannak és értéktelennak csak a sötét pesszimisták és kétségbeesett elmék látták, akik a maguk szellemi vakságát és hiú szenvedélyeiket vetítették rá a világra is. Hegel azonban ki merte mondani: *Die Weltgeschichte ist – das Weltgericht*: a világ története a világ megítélése, más szóval: erkölcsi

²⁰ Und solange du das nicht hast,
Dieses: Stirb und werde,
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunkeln Erde.

értékek uralma alatt áll. Az „utolsó ítélet”, a *dies irae dies illa* komor, apokaliptikus hangulata és szorongása az ember erkölcsi értékmegérzéséből született meg.

Hatodik fejezet

A jó és a rossz

Az erkölcsi élet minősége a jón és a rosszon fordul meg. Ilyene-
ken azonban nem tárgyak vagy akár más értékek jóságát vagy
rosszaságát kell értenünk, mert a közönséges szóhasználatban a
hasznos vagy káros fogalmát is ezekkel a szavakkal szokás jelölni.
Ezeket csak átvitt értelemben mondhatjuk jóknak vagy rossznak
valamely célra való alkalmasságuk vagy alkalmatlanságuk alapján.
Nyilvánvaló tehát, hogy az erkölcsi megítélésnek nem a hasznos
vagy a káros a hordozói, ilyen csak a szabad akaratú ember lehet.
Egyedül ezt lehet helyes értelemben jónak vagy rossznak nevezni. A
személynek az értékkel szemben való állásfoglalása, viselkedése az,
ami jó vagy rossz. Szabad akarat nélkül nincs erkölcsiség, mert nincs
kötelezettség, nincs felelősség sem és büntudat se. Így nem lehetne
senkit sem akár büntetésre méltónak, akár jutalomra érdemesnek
ítélni. Aki tagadja a szabad akaratot, zavarban lesz, mikor döntenie
kell a beszámíthatóság és a felelősség kérdésében, s kénytelen meg-
hamisítani az erkölcsi élet alapvető tényeit. Hiszen tagadhatatlan va-
lóság, hogy az ember, ha nem is valamennyi, de bizonyos tetteiért
feltétlenül felelősnek tudja magát és ezt vállalja is. A determinista a
jellem mibenlétének némi torzításával azt állítja, hogy vagy a körülmények,
vagy a környezetünk hatására kialakult jellemünk eleve meghatározza
cselekedeteinket és állásfoglalásainkat, tehát ki vagyunk ezeknek szolgálatva,
önmagunk szabadon nem dönthetünk semmi felől. Felveti a régi kérdést: mid van,
amit ne úgy kaptál volna!? Mindened a környezeted és a körülményeid ajándéka,
hatása rajtad! Ámde mi éppen azt mondjuk: való igaz, hogy egész természetes
életed úgy kaptad –, az életedet, a vagyonodat talán úgy örökölted,
s láthatólag semmi sincs rajtad, amit ne kívülről kaptál volna. Talán még a
jellemed is, ha sohase tudtál a magad lábára állni... Azonban éppen a
jellemed, a benső személyiséged az, amit magad alakíthattál ki magadnak
felhasználva a környezeted benyomásait, de nem vakon engedelmeskedve
ezeknek, hanem – ha kellett – ép-

pen szembeszállva, harcolva ezekkel: nem szerintük élve, hanem az ellenükre. Ezért lehet a büntetés erkölcsi következménye a bűnnek. Így aztán a bűnös sem csupán szerencsétlen, vagy enyhén szólva: tudatlan, aki nincs tisztában vele, mily hatalmas erők lökték őt a bűn felé.

Mikor mondható tehát a szó igaz értelmében a személyes állásfoglalás és viselkedés jónak, illetve rossznak? E megítéléssel csak a választó akaratot, mint az erkölcsi személy legbenső szabad életnyilvánulását illelhetjük. S megint csak azt kell mondanunk, hogy ha az erkölcsi érték a jó, s az értéktelenség a rossz, akkor csakugyan Kantnak van igaza, hogy egyetlen abszolút jó a világon a jóakarat, s egyetlen abszolút rossz, a rosszakarat. A gonosz az a személy, aki mindig a rosszat akarja. Más szóval: tagadja azt, amit a jóakarat akar, ti. a. pozitív értékeket, s ezek megsemmisítésére tör. Minthogy pedig az akaratban még nincsen benne a tett, csupán a szándék, kétségtelen, hogy az erkölcsi megítélés alapja sem lehet más, mint a szándék. A tett, a cselekvés már a külső világban játszódik le, ezért nincs mindig a hatalmunkban, de a szándék a miénk: ezért felelnünk kell. Jó szándékból is születhetnek értéktelen, félrecsúszott cselekedetek –, amint gonosz szándék is szülhet értékes eredményt, ha egy másik akarat ezt így fordítja. Az eredmény minősége azonban nem változtatja meg a szándék értékét. Mephistopheles annak mondja magát, aki mindig rosszat akar, mégis jót hoz létre: *Ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft*,²¹ evvel ő maga még nem válik jóvá. Miért? Mert lényé benső jelleme szerint gonosz. Maga így jellemzi magát:

Ich bin der Geist, der stets verneint!
Und das mit Recht; denn alles, was entsteht,
Ist wert, dass es zu Grunde geht;
Drum besser wärs, dass nichts entstünde.
So ist denn alles, was ihr Sünde,
Zerstörung, kurz das Böse nennt,
Mein eigentliches Element.²²

²¹ [Az erő része, mely örökké rosszra tör, s örökké jót mível.]

²² [A tagadás a lényegem!
És joggal az, mert minden széteső:
Elpusztítást érdemlő;
Inkább ne jönné létre semmi.
Mit bűnnek szoktatok nevezni,
Romlásnak, Rossznak röviden,
Az hát sajátos elemem.]

Valóban: a rossznak, a gonosznak eleme az érték tagadása, a javak elpusztítása és szövetségese a halál, a pusztulás, míg a jó az értéket ideálisból valósággá akarja tenni. Életet teremt a halál helyett. Cselekvéseivel javakat hoz létre, mert a teremtéssel és az örökkévalóval tart rokonságot. Ezért tartozik az erkölcsi élethez a kultúra, mint a pozitív értékek megvalósítására törekvő ember alkotása: a természetnek a szellem értékeivel való emberi átnemesítése. A jóakarátú ember mind önmagát, mind a világot értékesebbé, jobbá teszi. A mulandó szövetébe beleszővi az örökkévaló szálait.

Abszolút értelemben a jóság és a gonoszság kizárják egymást. Semmiféle viselkedés sem lehet részben jó és részben rossz, mert vagy jóakarat rejlik a szándék mélyén, s akkor erkölcsileg jó –, vagy a pozitív érték tagadása, elutasítása és akkor rossz. Erkölcsileg közömbös szándékok nincsenek. S minthogy nincsen tett, nincs cselekedet valamilyen szándék nélkül, a szándék még a látszólag közömbös tettet is erkölcsileg minősíti. A járás és az alvás pl. erkölcsileg közömbösnek látszik, de ha akkor megyünk, amikor állnunk kellene, s akkor alszunk, mikor ébren kellene lennünk, menésünk és alvásunk súlyos bűnként esik a latba. Az erkölcsi személynek minden léthelyzetében fel kell ismernie a kötelességét: tudnia kell, mit mikor cselekedjék.

Az embernek a szabadság fokára fölemelkedni nem könnyű dolog, s ha idáig eljutott, rajta megmaradni is nehéz. Általában oly rettenetesen nehéz igazán szabad embernek lenni, hogy a legtöbben ezt meg se próbálják. A valóság nyomasztó kényszerűsége, az anyagnak a szellemmel szemben tanúsított ellenállása, az ösztönös vágyak, a heves indulatok és izzó szenvedélyek mind hatalmas erővel sodorják az embert a rabság igájába. Valami nagy fölszabadulás fölényes érzése tarthat csak meg bennünket a lelki szabadság állapotában, mely az akarat szabadságának éltetője. A fanatikus, a szenvedélyes lélek nem szabad, de a közömbös sem, mert ez éppúgy ki van szolgáltatva környezete hatásainak, mint amaz a szenvedélyeinek és balítéleteinek. Mindegyikük szemét elhomályosítja valami és nem engedi, hogy eszével tisztán lásson és az értékeknek megfelelően viselkedjék. Ezért igazat kell adnunk Schopenhauernek, aki szerint egyedül a humor az embernek az a lelki alkata, mely valóban „isteni” adomány, mert vele el tudjuk viselni a társadalom packázásait, ferdeségeit és számtalan gonoszságát, valamint a világ értelmetlen csapásait. A humor ugyanis az ember lelkét a szabadság lebegő állapotában képes tartani és így minden körülmények között megőrzi az ész józanságát,

mely a nemes emberség alapvető követelménye. Nem csoda tehát, ha a humor sok élettapasztalatból és a lélek eredeti jószándékából születik: a bölcsék és nem az oktalanok dicsekedhetnek vele.

Erkölciség és bölcsesség nem is állanak egymással ellentétben, hiszen kiegészítik egymást, mind a kettő az észnek és a szívjószágának, az ítélni tudásnak és az érték megérezésének frigyéből születik. Így a jószág sokszor nem is látszik olyan nehéznek: az őszinte lélek előtt, ha nem vezetik félre a szenvedélyek, minden érték a maga tisztaságában ragyog fel. Ennek könnyű a választás, hogy miképpen kell viselkednie. Aki tudja, mi a becsület, mi a tisztesség, józan ésszel aligha fogja kívánni a bectelen és tisztesség híján való életet. Ámde a valóságban a dolog nem ilyen egyszerű, mint az elméletben. Minden személyes eszmélet előtt az értékek egész sokasága, szinte csillagmiriád ragyog fel, amiket mind módjában áll választani, s ha csak egyet, vagy néhányat választott, a többiről le kell mondania. Ha a lelki békeséget és nyugalmat választottad, nem lehetsz dicsvágyó –, ha a kedvesednek akarsz élni, nem élhetsz a közösségnek. A római katolikus szemináriumokban a papnövendékek lelkére szokták kötni, hogy kerüljék a külön baráti viszony ápolását, mert az embernek egy-két személyre szorítkozó kapcsolata nem egyéb, mint a többiekkel, a közösséggel szemben elkövetett lopás. Felebarátaink szeretete, az evangéliumi parancs, nem azt jelenti, hogy csupán egyet-kettőt szeressünk közülük. Kempis Tamás azt ajánlja: *Ama nesciri!* – örülj, ha nem tudnak rólad! Pedig ki merné tagadni, hogy a dicsőségnek is van értéke –, hogy a barátság is erény –, és hogy a szeretet is, a közösség szolgálata is dicséretes!? Mégse lehet egyszerre mindegyiket választanunk. Mikor lehetünk tehát mégis jók és mikor rosszak?

E kérdésben csak az értékek rangsorának ismerete segíthetne bennünket, mert nem elég tudnunk, hogy a jószág az értékek elismerésében és a nekik megfelelő viselkedésben áll, hanem az is hozzátartozik, hogy az ún. magasabb értékeket viselkedésünkben ne áldozzuk fel az alacsonyabbnak, mert akkor már nem tarthatunk igényt a jóságra. A gyönyör kétségtelenül szintén érték, mégse fogjuk jónak tartani azt az embert, aki a maga gyönyörei kedvéért éhezeti a gyermekeit, mert a róluk való gondoskodás feltétlenül magasabb rangú érték, s így nagyobb kötelesség, mint a megengedhető élvezet.

Az értékek rangsora azonban, ámbár tudatában vagyunk, hogy ilyen van, sokszor nagyon homályos valami. E téren a bölcselet is alig-alig van a kutatás kezdetén, az egyéni megérzés pedig igen sokszor téved. Nehéz tehát még a leginkább lelkiismeretes akaratra is megfelelően választani: tehát sokszor nehéz jónak lenni. Rossznak lenni sokkal könnyebb már csak a valószínűségi számítás szerint is, mert egy adott helyzetben csupán egyetlen választás lehet a helyes, az erkölcsi értelemben jó, míg a többi lehetséges választás mind rossz és helytelen. Minthogy pedig rendszerint nem pusztán két lehetséges választás áll előttünk, rosszak több esetben lehetünk, mint jók. Egyetlen vigasztalásunk lehet e sötétségben, hogy mindenkor megőrizhetjük lelkünk tisztaságát: ha szándékaink jók és nemesek, a téves döntések rossz eredményei se mocskolhatják be sarukkal bensőnket, mert csak kívül, a világ felé ejthetnek rajtunk foltot. A lelkiismeretünk nyugodt maradhat, s aki önmagával békében élhet, el tudja viselni a világ zaklatásait még akkor is, ha túloznak a sztoikusok, mondván, hogy a bölcs még Phalarisz tüzes bikájának gyomrában is boldog lehet.

Visszatekintve a mondottakra, könnyű belátnunk, hogy a jó és a rossz meghatározása és leírása nehéz feladat, mert nem tárgyi értékek, hanem a személyes élet legbenső hajlamainak, irányvonalainak megjelölései. A jó ember ugyan egy másik ember számára önmaga is lehet egyike a javaknak, önmagában véve mégsem dolog és értékei a legszigorúbb értelemben vett személyes értékek. Jó és rossz nem lehet más, csak a szabad ember, aki abban a tudatban választ valamit, hogy választhatott volna másképpen is. Bennünk az a viszony világosodik meg, amelyben egy szabad erkölcsi-szellemi személy áll az értékhez és ennek ellentétéhez, s éppen ebben áll a jósága vagy a rosszassága, a gonoszassága. Maga a személy ezt mint szabadságot és felelősséget éli meg, a kívülálló pedig benne a jóságot elismeri, helyesli, csodálja és tiszteli, s érdeméül veszi tudomásul –, a rosszasságot viszont elítéli, megveti, elfordul tőle és bűnéül rója fel. Hogy ez mennyire jogosan van így, legvilágosabban az mutatja, hogy az érték megnevelése, felismerése: az értékvakág önmagában még nem bűn, de legott bűnné válik, ha az ember az ismert érték igenlését tudatosan elmulasztja, vagy akaratlanul melléfog és megtagadja.

A jó vagy a rossz jellem nem egyetlen helyes vagy helytelen viselkedés eredménye. Egy fecske nem csinál nyarat! A jó ember lelkisége mintegy rá van hangolva a pozitív, s a rossz ember a negatív értékekre. Mindegyik egész lényével válaszol ezek hívására. A jó ember

mindig a pozitív értékeket választja és a rossz a negatívokat. Erről lehet őket kívülről megismerni. Ezért az erkölcsi élet konkrét megismerése csak a történeti-valóságos ember állásfoglalásainak vizsgálata nyomán lehetséges. Meg kell figyelnünk az ember tipikus viselkedéseit, maga elé tűzött eszményeit, mert az erényeknek és a bűnöknek éppúgy van történetük, mint magának az embernek.

A történeti ember nem mindig ugyanazt az értéket vallja a legfőbb jónak, mert a cselekvő előtt, sok érték szokott egyszerre feltűnni, s élethelyzete más és más értékeket állít előtérbe. Nem az értékek abszolút, hanem relatív: a maga élethelyzetének megfelelő volta szabja meg szemében az értékek rangsorát. Így jönnek létre a különböző történeti korok különböző életeszményei. Az értékek mintegy versenyeznek a hozzánk intézett hívásban, mint ahogy Páris ítéletét három istennő várta: a családi boldogság, a bölcsesség és a gyönyör képviselői. Ő a szépséget és vele a gyönyört választotta. Pár évtized múlva, talán inkább a bölcsesség mellé állt volna. Noha meg vagyunk győződve, hogy az értékeknek van rangsoruk, mégis tudnunk kell, hogy nincs olyan ember, aki egyszerre látná valamennyi értéket. Minden ember és minden történeti korszak más és más értéket lát, s ennek következtében nem mindig egyetlen értékhez igazodik választásaiban. Mindenki csak a helyzetéhez mért értékek megérzésére és felismerésére képes. Ebből az következik, hogy sokféleképpen lehetünk jók, ha választott értékeink szerint ítélünk. Általában a pozitív érték választása tesz jóvá és a negatív érték előnybe helyezése rosszá. A jóság vagy rosszasság a személy szubjektivitásában rejlik, s ezt nem vetkőzhetjük le. A történetíró feladata, hogy felkutassa azokat az értékeket tárgyi tartalmukban és jelentésükben, amelyeket egyes történeti személyek és korok felfedeztek és elismertek. Bizonyos ugyanis, hogy sokban való egyezésük ellenére más volt az antik világ értékrendszere, s ezzel erkölcsisége, mint a keresztyénségé. S más a mai emberé, mint elődeié. Az értékvilág olyan, mint a csillagos égbolt, s ahogy más csillagképet lát az északi félgömb lakója, mint a délié, más értékek ragyognak a különböző történeti korok embereinek eszményeiben.

De a jónak, mint sajátos személyes értéknek egészen különös helyzete van és volt mindig az értékek világában. A többi érték ugyanis érvényességében az ember látásától független, ez azonban maga ez az értéklátás és a rajta nyugvó viselkedés. A tudós új igazságokat, a művész új szépségeket tár fel előttünk, amelyeket azonban nem maga te-

remt, csupán meglát és közöl. A jó ember azonban maga teremti önmagát; isteni kegyelem révén, mint mondja a hívő lélek, s az önmaga erőfeszítésével, mint tanítja a filozófia. Az ember, úgy, ahogy a természet műhelyéből kikerül, se nem jó se nem rossz. Úgy az egyikké, mint a másikká akkor válik, mikor belekerül az élet forgatagába és tudatos állásfoglalásokra kényszerül. Az értékvilághoz való viselkedésében lesz jóvá vagy rosszvá, s ezt egyedül a saját benső lelki alkata szabályozza, mert erkölcsi autonómiája: szabad választási képessége van.

A jóság és rosszság mélyén végeredményben a természet és a szellem, az ösztönösség és a tudatosság, a hajlam és az ész ellentéte rejtőzik. Senki se tagadhatja, hogy a természetes élet az egoizmus és a harc, énünk érvényesülésének és hatalmi akaratának jegyében folyik. Minden lény más lények kárára él, amelyeket el kell pusztítania, hogy önmaga megmaradhasson a létben. Evvel szemben a jóság önfeláldozást, másokért való életet követel még akkor is, ha ezért oda kell adnunk a magunk életét, mint ahogy ezt a szülői szeretet kívánja, s a szentek és a vértanúk példája mutatja. Csak társaságban, csak más emberekkel való közösségben lehetünk jók vagy rosszak: aki magában és magának él, ezeket a kategóriákat nem ismeri. A társadalmi lét és az erkölcs túlemelkedés a természeten, sőt legyőzése annak, ami bennük természetes. Ezért a legmagasabb rendű jóság megvalósulásai mindig a szentek, akik ezt az önlegyőzést, a másokért való életet legteljesebben tudták önmagukban megvalósítani. Az ő életük csakugyan egyáltalában nem „természetes”: csupa titok, örök rejtély és misztérium a természetes ember szemében. Elámulva szemléljük őket, de nem tudjuk „megérteni”. A jóság tehát legyőzése önmagunkban a természetes embernek. S minthogy a természet csupa megkötöttség, csupa determináltság, jók csak a szabadságban, a természeti megkötöttségtől való felszabadulásban lehetünk. Így kell értenünk azt, hogy a természet kötöttségével szemben az erkölcs a szabadság világa, amelybe a szellem értékeinek szolgálata emelhet föl bennünket. A szellem fel tud bennünket oldani azokból a bilincsekből, amelyekbe az anyagi lét, a testi élet biológiai kényszerűsége kötözi az embert. Világosan látta ezt az igazságot Goethe, mikor így énekelt:

Denn alle Kraft dringt vorwärts in die Weite,
Zu leben und zu wirken hier und dort;
Dagegen engt und hemmt von jeder Seite
Der Strom der Welt und reisst uns mit sich fort.
In diesem innern Sturm und äussern Streite
Vernimmt der Geist ein schwerverstandnes Wort:

„Von der Gewalt, die alle Wesen bindet,
Befreit der Mensch sich, der sich überwindet“.²³

Hetedik fejezet Eszmények és példák

Az erkölcsi élet mélyén mindig egy alapvető hit rejlik, az ti. hogy vannak értékek, s ezek megvalósítása vagy legalábbis megőrzése, életben tartása reánk vár és ennek a révén vannak kötelességeink. Akik az emberi életnek ezt a transzcendensbe ívelő kettősségét és létünknek belőle fakadó feszültségét nem akarják elismerni, léptenyomon önmagukkal jutnak ellentétbe, mert mégis kénytelenek kötelességekről és felelősségről beszélni, de náluk ezek a fogalmak üres szólamokká lesznek és elveszítik jelentőségüket. Ha az embert a természet pusztá termékének tartják és mindenestül beleszorítják az állatvilágba, mint a gerincesek rendjének olyan-amilyen tagját, akkor is kénytelenek elismerni, hogy az ember egészen különös állat, mert van erkölce és kultúrája –, marxista nyelven: ideológiája – ami a többi állatból teljességgel hiányzik. Nem egyszerűen természetes lény, mert van története és társadalma, s ez a történet és társadalom is alakítja a természetén túl. Arisztotelész nagyon helyesen látta jellemző vonását abban, hogy társadalomban él (*ζῷον πολιτικόν*), mert társadalom, más emberekkel való közösség nélkül se gondolkodni, se beszélni nem tudna, ami pedig a legfeltűnőbb rajta. Ámde – noha ez a társas lét is formálja – a közösségben is mindenki sajátos egyéniség akar lenni, aki a társas közösséget is egyéni módon éli meg. Ezért azt látjuk, hogy minden társadalom megalkot magának egy-egy ember-eszményt, valami egyéni ideált, amelyhez egyedei hasonlókká szeretnének lenni. Ezek az eszmények aztán több-kevesebb vonzó fénnnyel megmaradnak akkor is mikor egy új társadalom már új ember-eszmény felé fordul. A múltnak ez a megmaradása és a jelenben

²³ [Mert minden erő a távolságra tör előre
Hogy éljen és dolgozzon itt és ott;
Mégis bennünket beszűkít és akadályoz
Minden oldalról a világ folyama és magával ragad.
E belső viharban és külső harcban
A szellem egy nehezen értett gondolatot fog fel:
„Azon erőtől, mely minden lényt megköt
Az az ember menti meg magát, ki legyőzi önmagát.”]

továbbélése a történet. Így érthető A. Comte szavai, hogy az emberiség két részből áll: a holtakból és az élőkől, s akik többségben vannak és hatalmasabbak, azok a halottak. Ők alakítják eszmei továbbél-tükkel az élőket és terelik bizonyos célok felé. A holtak lelke él és hat egy-egy társadalom erkölcsének és kultúrájának a mélyén.

Az erkölcs és a kultúra tehát azok a tényezők, melyek az embert igazán emberré teszik. S ennek a sajátosságának elismerése követeli az értékek világának elismerését is. Ez alól még az sem vonhatja ki magát, aki tagadó álláspontot foglal el vele szemben. „Mivé lenne az ember – kérdezi Th. Mann –, ha nem kergetne álmokat? Az utópiákban hinni kell. Mindig az elérhetetlen után kell törekednünk, hogy megvalósíthassuk az elérhetőt”. És J. Benda méltán csodálkozik, mikor modern írók és moralisták gőgösen azt mondogatják, hogy ők „pozitív szellemek és nem utópisták”. Hogyan? – kérdezi tőlük –, „hát nem tudják, hogy a moralista lényegénél fogva utópista, s hogy az erkölcsi cselekedetnek éppen az a sajátsága, hogy tárgyát éppen avval alkotja meg, hogy hisz benne és vallja!” Valóban, eszményekben való hit nélkül nincsen erkölcsiség. De mondtuk, hogy az eszményekkel, az értékekkel is úgy vagyunk, mint a csillagokkal. Nem mindnyájan ugyanazokat a csillagokat látjuk, mert különböző helyeken és különböző korokban élünk. Még aki ugyanazokat a csillagképeket látja, látását az is a maga szubjektív lelkébe illeszti bele és másnak magyarázza. S hányan vannak, akik annyira csak a földre szegezik tekintetüket, hogy észre sem veszik a fölöttük ragyogó eget!? Megelégszenek az utánzással és nem is törik magukat eredeti képek és eszmények alkotásával. Könnyebb a járt úton járni, mint új ösvényeket törni magunknak. Ezért az emberek erkölcsi élete is rendszeren kialakult konkrét példák követéséből áll. A keresztyén élet *imitatio Christi* szeretne lenni, de más példák is éltek és élnek a különböző társadalmak körében. Vannak egy-egy kor és társadalom által elismert erkölcsi vezetők és példák, kiknek személyisége minta mindazok számára, akik bennük találják meg a neki legjobban tetsző eszményi ember megvalósulását.

Az eszmények kialakításában nagy része van magának az emberi természetnek, melyben poláris ellentétek feszülnek dialektikusan egymással szemben. A nyugalomra vágyással szemben ott van a tevékenység ösztöne; ezért egyik ember a kontemplációban, másik az aktivitásban elégtül ki; egyik meg akarja tartani azt, amije megvan, másik az újért küzd, ami még nincsen meg –, és így tovább. Ehhez

haszonlóan vannak statikus, és vannak dinamikus korok, s nekik megfelelő erkölcsi eszmények. Kétségtelen, hogy pl. az antik világ eszményei inkább az előbbieket, a modern világéi pedig az utóbbiak közé tartoznak. Az antik görög éppúgy tudott a dolgok változásáról, mint a modern ember, mégis a változatlanra, az örökkévalóra vágyakozott, s ezt tartotta az „igazi létező”-nek, s vele szemben a változót csupán látszatnak minősítette. Így aztán a maga emberi létét is ebbe az örök és változatlan rendbe kívánta beleágyazni, s ehhez szabta eszményeit. A modern embernek ellenben kedve telik a változóban, melyet maga is formálhat, alakíthat, s emiatt szívesen megelégedik arról, ami változatlan. Így aztán mások az antik, a középkori és a modern kor eszményei.

A következőkben közülük szeretnék néhányat röviden bemutatni a teljességre törekvés nélkül. Bennük az emberiség művelt része erkölcsi eszméjének megtestesülését, s változásaikban értéktudatunk bővülését szemlélhetjük. Mert a valóság az, hogy az egyszer fölfedezett és megvalósult értékeszmény sohasem tűnik le az erkölcsi világ színpadáról. A modern emberek közt is vannak akik őszintén szeretnének inkább buddhista remetek vagy keresztyén szentek lenni, mint mai európai vagy amerikai emberek. Az eszmények is változnak: ami a tudatban egykor elől volt, hátrakerül, vagy más eszményekkel keveredik: protagonistából mellékszereplővé válik anélkül azonban, hogy ez értékének érvényességét érintené. Ezért bukkanhat föl újra meg újra a történet színpadának süllyesztőjéből.

a. A buddhista remete

Európai kultúránk bölcsője Ázsiában ringott. Itt született meg erkölcsi eszményként a megváltás eszméje, mely az emberi lélek ősi tisztaságának és egyértelműségének vágyából táplálkozik. A buddhizmusban és a brahmanizmusban ez a lét változásaitól való menekülést, a judaizmusból kinőtt keresztyénségben pedig a bűntől való szabadulást jelenti. A buddhizmus ezt a megigazulást magára az emberre róta feladatul, míg a keresztyénség Isten küldöttjétől, az ő egy-szülött Fiának érdemétől várja.

A lét változásaival és a vele járó szenvedésekkel ugyanis súlyos teherként nehezedik az emberre, s érthető, ha a szenvedéstől és a változástól való menekülés lett ez élethelyzet élményében az ember legfőbb célja. Ezt akarta elérni a brahmanizmus a világlélekkel, az Atmannel való misztikus egyesülésben, amelyet az értelmi-akarati

meditáció útján vél elérhetőnek. Ebből az élmény- és gondolatkörből fakadt a buddhizmus is, mely szakítás a brahmanizmus metafizikai spekulációival és a szenvedés közvetlenül megélt tapasztalatára építi tanítását. A földi létben tudvalévően bármerre fordítja tekintetét az ember, mindenütt a szenvedés ijesztő arca mered feléje. A születés szenvedés; az öregség szenvedés; a betegség szenvedés; meghalni szenvedés; azzal együtt lenni, akit nem szeretünk, szenvedés; elválni attól, akit szeretünk, szenvedés; vágyainkat el nem érhetni szenvedés –, általában tehát a földi dolgokkal való minden érintkezésünk szenvedés forrása. A lét mindig szenvedéssel van egybekötve: a születést halál és a gyönyört fájdalom követi. Az tehát a nagy kérdés: hogyan lehetne a szenvedések eme szakadatlan láncolatából kiszabadulni? Ennek Buddha szerint egyetlen módja van: meg kell öldökölni magunkban minden vágyat, el kell oltanunk a lét szomjúságát, azaz vágyak nélkül és érzéketlenül kell élnünk. Az erkölcsi élet ennél fogva nem lehet más, mint ennek a vágykioltásnak az útja. S a buddhizmus csakugyan azoknak az utaknak és módoknak megjelölése, melyeken tudatos akarattal elérhetjük ezt a célt. S aki célhoz ért, maga is egy-egy Buddhává, igazi boldog bölccsé válik. A létezésnek olyan formájához jut el, amelyben nem érez többé se vágyat, se fájdalmat, se keletkezést, sem elmúlást. Nem halál ez, nem is teljes megsemmisülés, inkább valami lebegő helyzet lét és nemlét közt: a nirvána olyan, mint a nullpont a pozitív és negatív számok között. Már nem lét, de még nem is halál. Tudatos lebegés a kettő között: csak egyetlen mozdulat és vagy az egyikbe, vagy a másikba zuhan az ember. Ez a buddhista eszménye. Az él tehát helyesen, aki tudva és akarva ezt az állapotot keresi. Az erényes élet eszerint aszkézis: a létnek a nemléthez való szoktatása. Nyilvánvaló ebből, hogy a buddhista életeszmény valósággal negatív motívumokból tevődik össze: menekülés a valóság elől. Világtól és társadalomtól egyaránt el kell szakadnia annak, aki a nirvána állapotában akar élni. Először is a lét minden értékével szemben az abszolút közömbösség állapotára kell eljutnia, mert e nélkül lehetetlenség a vágyak megsemmisítése. A világtól vissza kell fordulnia önmagához, viszont önmagától teljesen távol kell tartani a világot.

Így lesz a buddhista életeszménye a remete, aki távol a világtól s ebből kizárva magát, a belső elmélkedés további útján keresi az utat a nirvánába. Brahmanizmus és buddhizmus közt éles határvonalat húz, hogy e mozdulatlan létben a brahman hite szerint az Abszolú-

tummal találkozok, benne merül el, míg Buddha a Semminek válik mintegy a megtapasztalójává, éppen ezért semmiféle érzés, tehát még a boldogság érzése sem születhetik meg ilyenkor benne. Itt az én és a nem-én válaszfalai leomlanak, de egyikük vizei sem ömlenek át a másikba: ez a teljes mozdulatlanság, az örökkévalóságnak üres élménye.

Ám a buddhista remete életeszménye annyira benne gyökerezik az emberi létben: a változás élményében és a szenvedésekben, hogy más kultúrkörök, így az európai ember gondolataiban is állandóan ott kísért. Mindnyájan tudjuk, hogy az erkölcsi élet áldozatokkal van egybekötve: a magasabb rendű értékért sok kellemes és hasznos alsóbbrendűről le kell mondanunk. Azért ez a világtól való elfordulás, a valóságból való menekülés és az aszkézis keménysége állandó jelensége az erkölcsiségnek. A nyugati ember, az európai kultúra hőse, aki a cselekvésben, az alkotásban keresi benső hajlamai szerint az élet céljait, ezt a remete-ideált magától értetődően nem fogadhatta el, mert nem a lét megállítását, megtagadását, hanem annak az átformálását érzi kötelességének. De a keleti ortodox egyházban nem idegen a létnek olyatén értékelése, mint amilyen a buddhizmust élteti: gondoljunk csak az Athosz-hegy szerzeteseire, az orosz sztarecekre és más rokon jelenségekre! Ezek a keresztyénségnek átfordításai a buddhizmus felé. Mikor pedig a polgári életeszmény megfáradásakor a múlt század derekán nyugaton is bekövetkezett ez a valóságból való emigráció, megszületett a buddhizmus iránt való érdeklődés és Schopenhauer pesszimista filozófiája. De az európai ember még ekkor sem a remetességbe menekült a lét szenvedései elől, hanem a művészetbe: a valóság helyett egy magaalkotta világ szépségei közé! Itt látszik meg a Kelet és a Nyugat alapvető lelki és erkölcsi különbsége.

b. A görög „bölcshet”

A régi görög volt Európában az első nép, mely a Kelettől eltérő kultúrát és erkölcsi ideált alkotott magának. Ezek ma sem tűntek el nyomtalanul, hanem egész műveltségünk és vele erkölcsi felfogásunk eltörölhetetlen alapjait alkotják. Hozzájuk újra meg újra visszatérünk, mikor önmagunkat szeretnők megismerni és létünk és világunk értelmén eszmélkedünk.

A homéroszi költemények még két életeszményről beszélnek: Achillesről, a vitézkedő fiatal hősről, akit – mint maga mondja – édes-

atyja azért küldött Trója alá, hogy mindig vitézkedjék és mindenki másnál külön legyen; – s Odüsszeuszról, a meglett férfiúról, akit leleményessége és nehéz helyzetekben is higgadt okossága tettek társai elismert vezérévé. A későbbi időkben mind jobban ez az odüsszeuszi ideál mélyül el, s már a hét görög bölcs mitikus alakjában, de még inkább a filozófiai eszmélkedés elmélyedése nyomán valóban a „bölcs”, az okos és tudatos életnek ez a képviselője lesz az életeszmény, melyet a görögség legjobbjai példaként tiszteltek és követni igyekeztek. S tulajdonképpen: mi a bölcsesség? – Az élet bármely konkrét helyzetében annak a legmagasabb értéknek felismerése, amely szerint viselkednünk kell.

A „bölcs” általában az az ember, aki nem sodródik a változó világ eseményeivel és nem válik ennek játékszerévé, hanem elméje segítségével mintegy fölébe emelkedve, a tér és idő változásaiban inkább a szemlélődésnek, mint a cselekvésnek él és így megőrizve lelki nyugalomát, mértéket tart a mértéktelen változásban. Benső eszmélete rendjét és békéjét állítja szembe a külső világ káoszával és háborúságával. Van ebben is valami menekülésszerű a világból: a benső nyugalomnak és lelki függetlenségnek olyan értékelése, ami egészen magasrendűvé teszi ezt a görög életeszményt. A bölcs semmit se kerül annyira, mint a túlzásokat, a szenvedélyeket, és semmit se becsül jobban, mint az akaratnak az értelem által való vezetését.

Ennek az ideálnak konkrét megtestesülését többek között a görögség Szókratészben élte meg, úgy, ahogyan ez platóni hagyományos alakjában áll előttünk. Platóntól kezdve a filozófiai iskolák, e valóságos szekták egész sora dolgozott ez eszmény kialakításán, melynek csírái azonban jóval az élő Szókratész elé nyúlnak vissza. Ő csak mintegy gyújtópontját képezi azoknak a sugaraknak, amelyek már az Odüsszeusz-ideál óta feléje mutatnak és benne lobbantak lánggra. A sztoikus bölcs legtovább élő eszménye sem egyéb, mint Szókratésznek bizonyos korszerű alakban való elképzelése. Aki róla írt, mind valahogyan a maga erkölcsi eszménye irányában formálta át a görög filozófiának ezt a nagy erkölcsi ihletőjét. Éppen ezért többé-kevésbé meddő kérdés annak a kutatása, milyen volt az „igazi Szókratész”. Az élő és ható történeti Szókratész az, aki Platón és tanítványai műveinek lapjain ma is él, mert valójában ez csinált történelmet. Ebből a szempontból nem lényeges, mennyiben egyezik ez a Szókratész avval, aki Kr.e. 399-ben Athénben kiűrtette a feléje nyújtott méregpoharat. Ahogyan a messze Kelet Buddhára mutat, mikor

a megtestesült erkölcsi személyiség felől érdeklődünk nála, úgy az antik görögségből Szókratész ragyog példaként felénk, mikor a bölcsét keressük.

S mi van ezen a Szókratészen, ami annyira alkalmassá teszi a görög bölcs szemléltetésére? Ez nem menekült el a világból, nem vonult remeteségbe, hanem utolsó pillanatáig híven teljesítette állampolgári kötelességeit. Állandóan kereste az emberek társaságát; ott maradt, ahova sorsa állította, de nem a fizikai világ törvényeit kereste, hanem önmagát és az ember mivoltát akarta megérteni, mert az volt a hite, hogy az emberben az egész valóság rejtélyét megtalálhatja. „Ismerd meg tenmagad!” – volt a jelszava, de az az ember, akit ő keresett, nem a fizikai világ látható és tapintható embere volt, hanem az a másik, aki ezen belül mintegy elrejtve él: a láthatatlan, a lelki ember –, az, akit mi erkölcsi személynek nevezünk. Önmagában is ennek a benső szavát hallotta, ez volt az ő *daimonion*-ja, akit élete urává és vezetőjévé tett és semmit sem cselekedett ennek a jóváhagyása nélkül.

Így fedezte fel Szókratész a benső embert, a lelkiismeretet és vele az erkölcsi tudatot, s rámutatott, hogy ez nagyobb érték, mint az egész külső világ együttvéve. Perében való viselkedésével is azt mutatta meg a saját példáján, hogy ennek a benső embernek a külső világ nem árthat: ezért maradt a börtönben, engedelmeskedve hazája törvényeinek még akkor is, mikor elmenekülhetett volna előlük, s nyugodtan fogadta a halált abban a hitben, hogy a jó emberrel nem történhet baj sem életében, sem halálában, mert értéke túl van életen és halálon. Egy másik rendből való, mint Pascal szokta volt mondani.

S ami tökéletesen és eredetien görög ebben a szókratészi eszményben, abban áll, hogy benne Szókratész magát a tiszta értelmet látta. Az ő szemében ugyanis a helyes tudás embere egyben a jó ember. Ez az a benső ember, aki gondolkodása és cselekvései rendjén megmutatkozik a világnak és megvalósul benne. Mert minden dolognak és valóságnak van egy benső értelme, *aretéje*, mint ahogy ezt nevezte, s minden valóság annyiban jó, amennyiben ez őt benne testesíti. Ezért kutatta mindenkinben ezt a benső magvat, amit aztán Arisztotelész óta fogalomnak szoktunk nevezni. A hadvezérnél azért kérdezősködött, mert nála a hadvezetés –, az orvosnál, mert nála a beteggyógyítás –, a politikusnál, mert nála az államvezetés mibenlétét, a fogalmát, az értelmét remélte megtalálhatni. S mikor ebben a reményében csalódott, kérdezősködése keserű iróniába fordult. Innen

származik Szókratész és vele minden ideális bölcs erkölcsi tudatának intellektuális jellege. A valóság itt mindig valami értelmi mozzanaton függ, és így az erény is nyilvánvalóan – tudás. Tudás nélkül nincs erényes, azaz erkölcsileg értékes élet, s a bölcs, aki tud, egyben erényes is. De Szókratész sohasem mondotta önmagáról, hogy ő tud, hogy ő bölcs, mint ahogy a szentek sem maguk nevezik magukat szenteknek, hanem kereste a tudást, kereste a bölcsességet, s ezért „bölcsességszerető” (*φιλοσοφοῖν*) jelzővel illette magát. Nem mondta, hogy ő jó, de nagyon szeretett volna az lenni. Ezzel is példát mutatott a helyes erkölcsi viselkedésre. Törekedni az erkölcsiségre, bár talán soha el nem érjük –, ez lehet az igazi emberi erkölcsi viselkedés.

A görög eszmény szerint tehát az erkölcsi értékű életnek a tudás a kritériuma és a fundamentuma. Értelem nélkül el sem képzelhető a helyes élet, hiszen a bátorság annak a tudásán fordul meg, mi veszélyes és mi nem –, a vallási kegyesség csak ott jelenhet meg, ahol tudják, mi illeti meg az Istenséget –, s az igazságosnak tudnia kell, mivel tartozik embertársainak. Ha mindezeket észbe vesszük, nem lepődünk meg a szókratészi tételen, mely szerint „senki se lesz tudatos akarattal gonosz”, *οὐδεὶς κακῶν ἐκῶν*. S azon az állításon sem, hogy az értékes élet a tudáson fordulván meg, az erény tanítható és megtanulható. Ezért igyekezett Szókratész állandóan nevelni, tanítani a polgártársait, illetve ráeszméltetni őket mivoltuk benső értelmére, mert a tudatlan, csupán sejtéseken, homályos ösztönökön épült életet önmagában is, meg másokban is helytelennek és bűnnek tartotta. Így lehet a bölcs egyszerre példa is, meg tanító is, mert benne az erkölcsi tudás, az elmélet és a gyakorlat egybefonódottan szemlélhető.

A szókratészi bölcs eszményének megszületéséhez a társadalmi háttér az athéni demokrácia adta. Nélküle a személy illetén függetlenségének s önmagában elégségességének tudata nem jöhetett volna létre. A bölcs önmagának elég volta, az (*ᾧκρατεῖα*), az ész segítségével a világ fölé emelkedése az az érték, amely legnagyobb mértékben hatott e társadalomra. Így lehetett Szókratész bensejében valóban ura önmagának, s így nézhetett szembe rendületlen nyugalommal az élet és halál esélyeivel, mint ez Platónnál mind harctéri, mind börtönbeli viselkedése rajzán olvasható. Így lépkedhetett hajnalban józanul hazafelé a *Symposion* italos kompániájából. Példája nevelte és edzette tanítványait, kik közül a kürenaikoszok a gyönyörökön való uralkodását és mértéktartását, a cinikusok pedig a fájdalommal szemben tanúsított közömbösséget választották életeszmé-

nyükül. Amazok az epikureusok, emezek pedig a sztoikus felekezet felé nyitnak kilátást és ezzel megadják az alapot a két legnagyobb hatású antik erkölcsfilozófia kialakulására. Mindegyikük a szókratészi példa felmagasztalása, s annak a bölcsnek eszményét emelik magasra, aki nem lesz rabja a világnak. Így az antik filozófia kései szakában a Szókratésznel előtérbe került erkölcsi eszmélkedés vált a filozófiai vizsgálódás alapvető vonásává.

Mire azonban idáig jutott az eszmény sorsa, a társadalom mélyén nagy átalakulás ment végbe. Hogy az epikureus és a sztoikus bölcs ideálja megszülethessék, el kellett tűnnie a demokratikus Athén szabad társadalmának, s a szolgaság olyatén világának kellett elkövetkeznie, melyben a zsarnokon kívül valójában mindenki rabszolga. A jómódú és kényelemben élő „rabszolga”, közéleti tevékenységre tér nem nyilván előtte, visszavonult a finom és okos élvezetek kertjébe – , a szegény pedig, sőt még az a gazdag is, ha érezte ember voltának kicsinységét és nyomasztó lelki rabságát, bár a császári trónon ült, mint Marcus Aurelius, megpróbálkozott vele, hogy úgy tűrje és viselje el a világot, hogy lélekben föléje emelkedjék és közömbösen tekintsen le reá. Amazok lettek az epikureusok, emezek meg a sztoikusok. E társadalomban a gyönyörök keveseknek, a szenvedések pedig a nagy sokaságnak jutottak. Ezért tett nagyobb hódítást a Sztoa, mint Epikurosz. Mindegyikben azonban a világgal való elégedetlenség, valamint a belőle fakadt pesszimizmus és egy jobb világ után való vágyakozás szólalt meg: így készíti elő a sztoikus bölcs eszménye a keresztyén szentnek az ideálját.

A Szentírás mellett nagyobb hatású erkölcsi kalauz alig volt valaha, mint Epiktétosznak, a rabszolgának *Kézikönyvecskéje* (*enkheiridion*), melyből a sztoikus bölcs arca világosodik meg előttünk. Ez a felekezet a bölcs eszményét már annyira elbensőítette, hogy szemében a világ minden gazdagsága, hatalma, s a jó- vagy balszerencse teljesen közömbössé vált, sőt a bölcs még avval se törődik, mit mond róla a világ, mert „meglátod, ha kitartasz elveid mellett, azok, akik előbb kinevettek, bámulóid lesznek; ám ha hatásuk alatt megtántorodsz, kétszeresen gúny lesz a jutalmad” /22/. Nem érdekli őt semmi más, mint hogy különbséget tudjon tenni az illő, a megfelelő és a helyes belátáson nyugvó cselekedetek között. A sztoikus már teljesen a benső érzületet, a szándékot mérlegelte. *Actio recta non erit, nisi*

recta fuerit voluntas,²⁴ olvassuk Senecánál /*Epp. mor.* XV. 3./ Ez a tétel az alapja a sztoikus lelki nyugalomnak, az *ataraxiának*.

A sztoikus tisztában van avval, hogy nem élhet a világon kívül, mint a buddhista remete, bármennyire kedves volna is ez neki, éppen azért meg akarja ismerni azt a világot, amelyben élnie kell. De az ismeret nála nem a végső cél, hanem a helyes értelemben való élet eszköze. Tudja azt is, hogy a világ sokkal nagyobb erő, semhogy a maga tetszése szerint irányíthatná. Ő maga akar tehát hozzája igazodni. „Amint nincs cél azért, hogy elhibázzuk, éppen úgy a rossznak sincs természetes alapja a világban”, hirdeti Epiktétosz. Tehát a jó alapja is megtalálható a világban, ezért kell ezt megismerni. Így aztán aki megismerte a világ benső törvényeit, s bölcsen alkalmazkodik hozzájuk, a saját életében sem fog a rosszal találkozni. A tudás ennél fogva nála is a helyes élet alapja, mert *volentem ducunt fata, nolentem trahunt*.²⁵ A természet szerint való élet követelménye: ne szállj szembe a világ nagy, egyetemes rendjével, mert így összetöröd rajta a fejedet –, míg, ha alkalmazkodik hozzá, boldogul élhetsz! A rabszolga tehetetlenségének érzéséből fakad ez a tan, akinek semmi más viselkedésformája sem lehetséges a világgal szemben, mint az *abstine et sustine!* – ne avatkozzál bele és törd el, úgy, ahogyan van! Nem éppen fatalizmus ez, de ennek a határán járó determinizmus: nem a teremő, hanem a passzív szemlélődő lélek bölcselete. Akarata abba merül ki, hogy tudjon nem-akarni, belenyugodva a természet szükségszerűségébe, mely ólomsúllyal nehezedik rá. Szabadnak lenni az ő szemében annyi, mint önként, tudatosan vállalni ezt a szükségszerűséget és nem lázadozni ellene. A góg, mely a sztoikust eltölti, nem abban van, mintha diadalt aratott volna a természetén, inkább az ész megvető gógje, mely odakiáltja a világnak: tudom, hogy eltaposhatsz engem, de erről te mit se tudsz, míg én ezt tudom, s ezzel a tudással több és nagyobb vagyok, mint te!

Ebben mutatkozik meg a sztoikus eszménynek teljesen az antik világ embere lelkében gyökerezettsége, aki a világnak nem az átalakítására, hanem a föléje emelkedésre: változásainak mintegy a megállítására és a pillanat – a megismerés boldog pillanata – örökkévalóvá tételére törekedett. A modern nyugati világ embere azonban, aki hiszi, hogy tudáson nyugvó technikájával átformálhatja a dolgokat a maga céljai szerint, idegenül áll szemben ezzel az eszménnyel. Leg-

²⁴ [A cselekvés nem helyes, ha nem helyes az akarat.]

²⁵ [Azt, aki akar vezeti, aki nem akar, sodorja a sors.]

feljebb akkor fordul hozzá, ha akaratában mégis tehetetlennek, elbukottnak érzi magát. Általában azonban idegenkedve hallja, mikor Epiktétosz így beszél: „Ne kívánd, hogy az események úgy alakuljanak, ahogyan te szeretnéd. Inkább kívánságaidat szabjad az események alakulásához, s meglátod, előre fogsz haladni a bölcsességben”. Bölcselőnk ugyanis azt hiszi, hogy az ember boldogtalansága nem a dolgokból, hanem a dolgokról való vélekedésből származik; alakítsd ezeket amazokhoz és elmúlnak a szenvedéseid. Nincs más a hatalmunkban, csak a saját véleményeink: ezeket kell a dolgokhoz szabnunk, és létrejöhet a szükséges összhang köztünk és a világ között. „Nem a tények zavarják az embereket –, úgymond –, hanem a tényekről alkotott vélemények. A halálban például nincs semmi szörnyű: ha lenne, Szókratész is észrevette volna; mivel azonban a halálról úgy vélekednek, hogy szörnyű, maga a halál is szörnyű lett. Így hát sohase másokat okoljunk, mikor akadályokra bukkanunk és fájdalmakat szenvedünk: magunkat, azaz a saját véleményeinket hibáztassuk. Tudatlan emberek szokása másokra panaszkodni, amikor ők maguk cselekszenek helytelenül. Aki tanulni kezd, annak magát kell hibáztatnia, a bölcsnek pedig sem mást, sem önmagát”. Így aztán érthető, ha a sztoikus bölcs végül semmit sem akar és élete merő szemlélődés lesz, sőt, rezignáció, tudatos és szántsándékos lemondás az élet javairól. Ez az oka, hogy még a keresztyének közül is mindazok, akik lelkük mélyén az antik világ szellemében éltek, jobban szerették a cselekvésnél a szemlélődést. Vonzódtak a sztoikusokhoz és bennük a keresztyének előfutárait látták. Az első keresztyén századoknak is kedves olvasmányai voltak a sztoikus filozófusok, főleg Seneca. A középkori szerzetesek pedig, úgy olvasták Boethius könyvét *A filozófia vigasztalásáról*, mint a későbbiek a *Krisztus követését* Kempis Tamástól.

Ámde bármily eleven, sőt halhatatlan az antik bölcs eszménye, mégis elhalványodott a fénye a modern világban. Több benne a passzivitás, mint amennyit mi elbírunk. Megöli az aktivitás szerelmét, az alkotás, a teremtés örömét, ahelyett, hogy ezt fokozná bennünk. Közömbössé tesz a világ és az emberek iránt. Mi, akik hallottuk az Igét: „Szeressétek egymást, mert arról ismernek meg benneteket, hogy ti az én tanítványaim vagytok, hogy egymást szeretitek!” – nem tudunk többé oly közömbösek és vágytalanok lenni, mint a Sztoa kívánja. De annyira az emberi természetből fakadt ez az ideál, hogy újra meg újra fölbukkan, valahányszor megnehezül fölöttünk

az idő járása. Ilyenkor a ránk nehezedő tehetetlenség kiváltja belőlünk. A nagy Természet erejének és a magunk kicsinységének látványa Descartes, Spinoza, sőt Kant etikájába is sztoikus csírákat hintett el: így tartozik bele ez az eszmény az európai erkölcsiség történetébe.

c. A „tökéletes ember” eszménye

Szókratész tanítványai közül már Platón ráeszmélt arra, hogy ha hű marad is mestere tanításához és az embert állítja érdeklődése középpontjába, mégsem maradhat meg tisztán az erkölcsi probléma területén, hanem mélyebbre kell ásnia és az erkölcsi filozófiát metafizikai tételekkel szükséges megalapoznia. Erre a kérdésre ugyanis: mit kell tennem? – csak úgy tud felelni, ha előbb megoldja azt, hogy: mi csoda az ember? Az egész embert kell megértenie annak, aki élete egy részét: a helyes cselekvést akarja megérteni. Első és fő feladat tehát, hogy tisztában legyünk az ember fogalmával, mert csak akkor tudhatom, milyennek kell lennie a gondolkodásának és akaratának egyaránt. A tudáson fordul meg tehát itt is az erkölcsi élet milyensége, nélküle vakon és sötétben tapogatóznánk. Így azonban Szókratész problematikája már nyilvánvalóan kiszélesedik és elmélyül. S minthogy Platón tanítása szerint tudásunk tárgya az idea, ebből következik, hogy az ember ideájából lehet a valóságos, élő és érző, cselekvő embert is megérteni. Az ember ideája az, amelyhez ennek az embernek hasonlítani kell –, amit életével megvalósítani tartozik. A jó ember csak az lehet, aki tökéletesen megvalósítja önmagán az ember ideáját. Művei több helyén Platón az ember ideájáról úgy beszél, hogy ez nem valami holt minta, nem valami személytelen eszme, hanem maga a személyes istenség: ezért tanítja, hogy az erkölcsi élet célja nem lehet más, mint minél tökéletesebben hasonlítani az istenséghez. (*ὁμοιωσῇ τῇ θεῇ*). Róla többek közt pedig ezt mondja: „Isten soha, semmi körülmények közt sem igazságtalan, hanem a lehető legigazságosabb, és akkor hasonlíthatunk hozzá legjobban, ha példájára mi is a lehető legjobban igazságosak leszünk. Ettől függ egy embernek az igazi értéke, vagy a semmivolta: az embertelensége. Ennek belátása a bölcsesség és igazi erény, nem-ismerése pedig tudatlanság és nyilvánvaló gonoszság” /*Theait.* 176 c/. Ezzel a követelménnyel bölcselőnk szinte a keresztyén „szent” életeszményét anticipálta. Nem csoda tehát, hogy amikor a keresztyének filozófiai módon igyekeztek a maguk életeszményének igazolására, elsősorban Platón filo-

zófiájához nyúltak vissza. A tökéletesség, mint életeszmény itt jelenik meg először az európai kultúrában.

Ennek az életeszménynek elméletét azonban részletesen Platón nagy tanítványa, Arisztotelész dolgozta ki és támasztotta alá metafizikájával. A *Nikomakhoszi Etika* az egyéni élet erkölcstana, az *Oikonomika* a családi élet normája és a *Politika* a szervezett társadalom, az állam etikája. Ezekben a művekben vannak kifejtve azok az elvek, melyek az antik görögség életének lényegét alkották. A józan mértéktartásnak és a lelki emelkedettségnek (*μεγαλοψυχία*) olyan eszményével találkozunk itt, amely nem csak a görögségre, hanem minden korok emberére egyaránt érvényes, és amit a keresztyénségnek is csupán kiegészítenie sikerült, de felülmúlnia nem.

Arisztotelész szerint az ember, mint minden valóság, két különböző, de egymással szintézisben összefonódott tényezőből áll: az anyagból és a formából. Amaz a testi valónk, emez pedig a lelki, s főleg ennek halhatatlan eleme: a gondolkodó ész: (*νοῦν ποιητικὸν*). Az erkölcsi, a helyes élet nem állhat abból, hogy bennünk akár az egyik, akár a másik tényezőt elhanyagoljuk, mert az ilyen élet csonka és eltorzult volna. „Adjátok meg a testnek, ami a testé, és a léleknek, ami a léleké!” – ez a tétel arisztotelikusan hangzik, s bizonyosan elfogadta volna etikájának summájaként. Testi-lelki mivoltunkat kell ismer-nie annak, aki meg akarja határozni, mi az embernek sajátos feladata (*οἷον ἐργον*) a létben. Kettősségünk magában a cselekvésben is megmutatkozik, hiszen mindig az akarat (*βούλησις*) választ ugyan, de az ész bölcsessége (*φρόνησις*) dönt e választás, mondhatnók: kívánság elfogadása vagy elvetése felől. A döntő mozzanat tehát az észre hárul cselekvésünk megindításában.

Ám amikor a helyes életről vizsgálódunk, sohasem szabad elfelejtenünk, hogy az emberi, és nem az isteni, és nem is az állati életről van szó. Erényeink csak önmagunkhoz mértek lehetnek: aki emberfölöttit vagy emberalattit kíván tőlünk, egyaránt rossz úton jár. Ezt hangsúlyozza Arisztotelész etikájában az annyira hangoztatott „közép” (*μεᾶσον, μεσότης*), a mérték fogalma, mely annak a követelménye, hogy mindig tartsuk szem előtt embervoltunkat és vele lényünk kettősségét. Nem vagyunk tiszta szellemi lények, miként az istenség, habár többek vagyunk is az állatoknál. Így írhatja bölcselőnk: „Az erény... olyan lelki alkat, amely akarat elhatározáson alapul, s amely annak a magunkhoz mért középhatárnak megtartásában nyilvánul, melyet gondolkodással állapítunk meg, úgy, ahogy azt az okos em-

ber szokta megállapítani. Középhatár két rossz között, melyek egyike a túlzásból, másika a hiányosságból ered; s középhatár azért is, mert míg az egyik rossz a kellő mértéken túlmegy, a másik pedig azon alulmarad, az érzelmekben éppúgy, mint a cselekvésekben; – az erény a középet keresi és mindig ezt választja. Az erény tehát, ha a valóságot nézzük, és a lényegét kifejező fogalmat vizsgáljuk, középhatár; ha azonban a legfőbb, azaz a tökéletes állapotban lévő jóhoz mérjük, mindennek a csúcsa” /*Eth. Nic. II. VI. 15; 1106 b 36*/. Nem a jóban való közepszerűségről van itt szó, mint sokan Ciceróhoz hasonlóan gondolják, hanem elsősorban a magunk emberi mivoltának a közepszerűségéről, mely miatt az erényeink sem lehetnek másmilyenek. Ez azonban egyáltalában nem lehet akadálya annak, hogy a jóra „állhatatosan és megingathatatlanul” törekedjünk. Az erkölcsi élet rendjén részben a megszokás következtében kialakul bennünk egy ilyen „közepszerű”, a test és a lélek közt ingadozó lelki alkat (*ἑξίτη*), mely a józan ész útmutatását követi a választásban (*προαιρετικῇ*), s így jár a helyes úton. Az a „közép” tehát, amelyről Arisztotelész beszél, egyáltalában nem valami megalkuvás, nem is fogyatékoság, hanem emberi mérték szerint valóban „mindennek a csúcsa!”

Minden tevékenységünknek e csúcs felé kell törekednie, ez a végső cél és érték. S mikor jutunk el oda? Mivel minden valóságban az anyagi és a szellemi princípium küzd egymással, így van ez az emberben is, akinek léte a durvább testiség és a tisztább szellemiség küzdelmének jegyében áll. Az erkölcsi feladat abban rejlik, hogy e küzdelemben egész erőnkkel az ész, a szellem oldalára álljunk. Az igazi ember nem az bennünk, amelyik lehúz az állatóság felé, hanem amelyik fölemel a szellem, a formák tisztult körébe. Mikor aztán eljutunk arra a fokra, ahol már úgy érezhetjük, hogy megszabadultunk a testi lét nyűgeitől –, s ez csak a gondolkodás szférájában lehetséges! – az értelem ilyenkor szabadon szárnyalhat a szellem területén: gondolatainkkal mintegy megérinthejtük az Abszolútumot, a tiszta és tökéletes szellemiséget. Mikor így gondolatainkkal szinte részt vehetünk az ő gondolataiban, ennél nincs számunkra nagyobb öröm és gyönyörűség. Ezért mondja Arisztotelész, hogy az igazság szemléletének öröme a lét csúcspontja: a tökéletes boldogság. Igazi öröm és boldogság csak az ilyen szellemi találkozásban van. Ezért értékeli oly nagyra bölcseink a barátságot is, mert ez is a szellem találkozása bennünk egy másik szellemmel: a jó baráttal. A boldogság tehát so-

hasem a test, hanem egyedül a lélek tevékenységéből fakadhat –, főként a gondolkodásból, mert ez a lélek természetének legmegfelelőbb tevékenysége. A test örömei múlandók, de a lélekéi marandók.

E magasrendű eszmény olyan emberek lelkében született meg, akik így vagy úgy, de kivonhatták magukat a lét ügyes-bajos dolgaiból, s mintegy tökéletes lelki nyugalomban és zavartalanságban átadhatták magukat a tiszta szemlélődő élet örömeinek; akiket nem bántottak az anyagi világ gondjai. Hozzája tartozik tehát az anyagi gondoktól való mentesség. Ezért hangsúlyozza Arisztotelész, hogy a boldog élet nélkülözhetetlen kelléke bizonyos anyagi javak birtoklása, mert e nélkül az emberi szellem szárnyai a porba hullanak, vagy ki sem nőhetnek. Nem szabad éreznie a szegénységet annak, aki így akar élni. Akár azért, mert nem törődik vele, mint a szentek, akár azért, mert nem hiányzik semmije. Ritka emberek ritkán élhetnek úgy, ahogy ezt ez a görög filozófus elképzei. Az élet vásárában sokkal több sár és szenny tapad hozzánk, semhogy lelkünk a szellem tisztaságát tökéletesen megőrizhetné. A tiszta tudomány embereinek vagy aszkétáknak, vagy gondok nélkül élőknek kell lenniök. De az élet általában nem napsütötte kert, hanem inkább homályos és bozotos rengeteg, ahol könnyebb eltévedni, mint az igaz utat meglegni. Ez a helyzet azonban egyáltalában nem cáfolja meg ennek az ideálnak szépségét és kíváratos voltát. Minél messzebb esünk tőle, annál nagyobb fénnel ragyog föl a távolból ennek a csillagnak tüze: az igazi nemes emberségnek olyan eszménye ez, melynek értékét nem lehet megtagadni, bár csak a misztikusok és a nagy elmélkedő géniusok életében valósulhatott meg. Összesűrítve van benne mindaz, amit humánumnak, igaz emberségnek nevezünk a barbár lét durvaságával szemben, s aminek kedvéért két ezredév óta az antik görögséghez jár tanulni és eszmélegni Európa. A humanizmus Platón és Arisztotelész óta a görögök hagyományából táplálkozik. Nélkülük nagyon csonka és hiányos volna a szellemiségünk. Erre gondolva mondhatta Tertullianus a lelket lényege szerint keresztyénnek: *anima naturaliter christiana* –, Alexandriai Kelemen pedig ezért írhatta: „Amióta az ige testté lőn, az egész világ Görögország és az egész világ Athén”. A jobb ember reménységét a humánus vágya élteti bennünk. Ezért a tökéletes ember ideálja sok nagy gondolkodónál visszatér: nem csupán Szent Tamás ismert benne rokonra, hanem

Leibniz és Goethe is. S a keresztyénség is ezt formálta át a maga szellemiségének megfelelően a szent alakjára.

d. A keresztyén szent

A keresztyénséggel egy új életeszmeny alakult ki az emberiség körében, melyet leghelyesebben a „szent” elnevezéssel jelölhetünk meg. Vallás és erkölcs teljes szintézisben olvad itt egybe. Eszménye: úgy élni e teremtet világban, hogy ennek személyes okfejt és teremtojt egy pillanatra se hagyjuk figyelmen kívül és egész életünket mindenestől reá függesszük. A szent élete Istennek tudatunkban való állandó jelenlétére és a tőle való tökéletes függés érzésére épül. Teremtménynek tudja magát és minél nagyobbabnak és hatalmasabbnak, önmagától minél inkább különbözőnek érzi Teremtojt, annál kisebb és jelentéktelenebbé válik a saját élete. Istennel szemben a teljes megsemmisülésre vágyik, s mint Avilai Szent Teréz énekl: „Szeretnék meghalni, azért, hogy éljek!” Mert az ember semmi és Isten minden: valamivé csak Isten által és csak az ő kegyelméből lehetünk. *Fecisti nos ad Te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te* –, Magadhoz teremtetted bennünket és nyugtalan a mi szívünk mindaddig, míg meg nem nyugszik Tebenned –, mondja Szent Ágoston /Conf. I. 1, 1./ . A szent élete tehát ennek az elégtelenségnek és hiányosságnak völgyéből emelkedik a teljes kielégülésnek és hiánytalanságnak boldogító csúcsára, mintegy szemléletes módon igazolva így, hogy az ember Isten nélkül semmi, viszont Istennel minden lehet. Aki őt ezen a kereső úton, melynek egyes fokait és állomásait oly sokszor leírták a misztikusok, elérte: a csúcson Istennel egyesül (unio), őt „bíra” és lényét szinte érzékileg ízleli (fruitio Dei) bizonyos eksztatikus, elragadtatott élményben. Ebben az állapotban végtelen nyugalom és boldogító meglegedés ömlik el a lelkén. A szent ettől kezdve ebből az élményből él, ha csupáncsak egyszer jutott is ez osztályrészéül. Nem szakad el többé Istentől, hanem Ő munkál benne és általa tovább e világban. A szent tehát Isten eszközének érzi magát e földön. Nem riad vissza a legnagyobb nehézségektől sem, s legyőzi a világ minden kísértését, mely el akarja őt Istenétől szakítani, mert tudja, hogy Istennel minden lehetségessé válik, s hogy az Ő művei – miként Pál apostol mondja: erőtlenség által végeztetnek el.

Ebben az életeszmenyben több olyan mozzanat tűnik fel, amely a régebbi görög eszményektől élesen megkülönbözteti. Az antik görög ilyen benső közelségben, intimitásban sohasem élt a maga istenségé-

vel –, talán csak Szókratész daimonionja mutat vele némi rokonságot –, s istenélményének nem volt ez az érzelmi, értékérző jellege sem. Ezen kívül a görögségnek idegen volt mindaz, ami nem kerek, befejezett: fogalmi elhatárolásai is ebből születtek meg. Művészi látása volt, amely ösztönszerűen elhárította magától a végtelennek és az irracionálisnak még a gondolatát is. A keresztyénség pedig éppen ezekre eszméltette rá az embert. Két olyan hatalmat vétetett vele észre, amelyekkel szemben tehetetlenül és érthetetlenül áll: a végtelenséget és a szeretetet, amiknek lényege csak irracionális aktusban élhető meg, de ésszel fel nem fogható. Hogy Isten hatalmának nincsen határa –, és hogy embertársainkat ok nélkül is szeretnünk kell, ezek olyan valamik, amelyek előtt az emberi értelem megtorpan. *Credo quia absurdum!* – csak a hit fogadhatja el, az ész nem. Pedig az életben ezek sokkal nagyobb dolgok, mint amelyekről az ész világos és határozott fogalmai adnak számot.

Az esztétikai irracionalizmus ugyan felbukkan már Plótinosznál az újplatonikus filozófiában, s ez a filozófus a keresztyén misztikának is sokban forrása. Lehet, hogy őt magát is jórészt már a keresztyénség ihlette Platón írásai mellett, s ezért vesz számba az Abszolútum megismerésében irracionális mozzanatokat is, de az ő vallása mégis csak észvallás, akárcsak a régebbi görög filozófusoké. Az értelemnek, a szívnek és az értelmén túlemelkedő hitnek nem jut itt még szerep. Pál apostol az első, aki lenézőleg beszél a filozófiáról („bolondság”), mikor a hit dolgainak megismeréséről van szó. S a Szentírás szellemétől ihletett Szent Ágoston ad leghatározottabban kifejezést annak, hogy a szeretet a hitben magasabb rendű ismeretre tesz képessé, mint az ész, s elvetvén a filozófusok racionális gőgjét, nem szégyelli teljes lendülettel belevetni magát a szeretet hitébe (rui in amorem)²⁶, mely végül Istenhez vezet, hiszen Isten, a végtelen lét, maga is szellem és szeretet! Mikor az ész az ismeretlen igazságot kereseti velünk, maga is ennek a szeretetnek indítására keres. A tudás mögött ott van a hit: hiszem, hogy megtalálom, amit keresek, másképpen nem is keresném. Hit és tudás, szeretet és ész tehát nem lehetnek az ember életének egymással ellentétes és harcban álló tényezői, hanem inkább egymás kiegészítői és segítői. *Intellige ut credas, crede ut intelligas!* – Érts, hogy hihessél, s higgy, hogy érthessél! – ez a keresztyén tudomány alapja. /*Epist.* 120, I. 3/.

²⁶ [rohantam a szeretetbe]

Deus est caritas –, Isten szeretet –, ez a hitbeli meggyőződés a keresztyén szent életének fundamentuma, s ez a megismerése avval a kötelességgel jár, hogy életében ezt a szeretetet tegye valósággá. Akarata sem egyéb, mint a szeretetnek oly foka, amelyen belőle tanítás és tett születik. Minden cselekedet és viselkedés értéke a benne megnyilvánuló szeretettel mérhető: *recta voluntas est bonus amor et voluntas perversa malus amor*²⁷ / *De Civ. Dei*, XIV, 7, 2./ . A *malus amor* lényege szerint a *cupiditas*, a *bonus amor* pedig a *caritas*. Ezért mondhatja aztán Szent Ágoston, hogy „miként minden rossznak gyökere a testi vágy (*cupiditas*), éppúgy minden jónak gyökere a szeretet (*caritas*).” Amabban önző éniségünk nyilvánul meg, emebben pedig a magunk alárendelése Isten velünk való akaratának. Ezért a szeretet bennünk már jele Isten rajtunk eláradó kegyelmének. Mert csak az tud igazán szeretni, aki először és mindenek fölött Istent szereti és akit Isten is szeret.

Így lesz a keresztyén életben az erkölcsi világ rendje *ordo amoris* –, a szeretet rendje. A szentség pedig – Suarez szavai szerint – a magunk akaratának átformálása, Isten akarata szerint. S a szeretet nem önszeretet, nem önzés, hanem mások javának szolgálata, mert kiárad más személyekre –, elsősorban Istenre, az ember örök társára és az abszolút Személyre, majd más személyekre, sőt minden előre, mint Szent Ferencnél. Így a szent nem a remete, hanem szociális lény és a maga életével másoknak akar világítani. Ez nagy többlet a görög bölcs ideáljával szemben, mert a bölcs önmagában lezárt lény: megelégszik önmagával, s a másokkal törődést, a mások javának szolgálatát nem látja kötelességének. Kitűnik ez abból a tanításból is, amelyet Arisztotelész ad az Istenségről, mint az Első Mozgatóról, aki minden cselekvésének, gondolkodásának, nem csupán alanya, hanem egyúttal tárgya is (*ἡ ὁμολογία τοῦ ὁμοῦ*). Ezért a hellén életeszmény nem követeli a világban, a társadalomban való aktivitást, míg a szent élete Istennek olyatén szemlélete, amelyből állandó cselekvés fakad, mind a maga, mind embertársai javára. A Teremtő tevékenysége mintegy rajta keresztül és benne folytatódik: senki sincs ok és cél nélkül a világban, hanem mindenkinek sajátos küldetése, hivatása van. Boldogsága pedig attól függ, vajon meghallja-e lelke mélyén az isteni hívó szót és ennek megfelelően rendezi-e a maga életét. Isten küld, és az ember megy –, hív, és az ember felel: íme, ennyi a keresztyén szent élete! Nincs ennél egyszerűbb, de egyben nehezebb feladat!

²⁷ [A helyes akarat a jó szeretet, és a helytelen akarat a rossz szeretet.]

Istennek és embernek ilyenén kapcsolatában más lesz még fogalmaink értelme is, mint e nélkül. Nyilvánvaló, hogy pl. a szabadság itt nem jelenthet abszolút önkényt vagy függetlenséget, csupán a szabad választás lehetőségét. Isten nem kényszeríti az embert sem a jóra, sem a rosszra. Megengedi, hogy az ember maga válasszon jó és rossz között: ránk bízva az erényt és a bűnt egyaránt, melyeket ő csupán megítél, jutalmaz vagy büntet. De az erkölcsi tudatban, a lelkiismeretben tudunkra adja, mit helyesel és mit nem, s ezzel előre figyelmeztet a következményekre. A lelkiismeretben tehát mintegy az ő szava szólal meg bennünk. Így a keresztyén ember lényegében nem szabad, mert életét állandóan Isten akaratahoz kell igazítania, tehát a szent Isten rabja. Ám igája édes, mert önkéntesen, szabad akarattal veszi magára és szívesen hordozza mindhalálíg, ha kell, a keresztfának haláláig. Úgy hiszi és érzi, hogy Isten küldetésében forgolódva, az örök élet már e földön az övé lett. A szent élete ily módon az erkölcsi tisztaságnak és nagyságnak olyan fokára emelkedhet, mely számunkra csak emberi erőnkön felül, Isten kegyelméből lehetséges. A szeretet tisztára mossa őt a bűntől és Isten nagysága magához emeli őt, a teremtmény semmiségéből: Illés tüzes szekere, melyen az égbe vitetett, erkölcsi erényeinek a szimbóluma.

S a szent nem oly közömbösen tekint a világra, mint a görög bölcs, mert minden teremtménnyel közösséget érez. A világ az ő szemében az égi Atyának szántóföldje és szőlőskertje, melynek az ember a munkása. Ezért a keresztyén élete nem merülhet ki az imádságban, az Istennel való társalkodásban, hanem a világban való Istennek tetsző munkálkodás is hozzátartozik. *Ora et labora!* – mint ezt klasszikus rövidelessel követelik még a szerzetestől is, Szent Benedek *Regulái*.

e. A hős, és aki nem az

Az eddig jellemzett eszményekben túl sok a passzivitás, a keleti örökség. Az európai ember a kontemplációt is aktivitásba szereti átfordítani. A remetével, a bölccsel és a szenttel egyaránt mindig valami transzcendens erő és hatalom áll szemben, Isten vagy a Világ, s velük összehasonlítva magát, a tehetetlenség érzése vesz erőt rajta. A nyugati világban azonban, főleg a reneszánsz napjaitól kezdve, egy sokkal aktívabb embertípus alakult ki, mely világunk határait a végtelenbe tolva, a transzcendens tényezőktől is többé-kevésbé elfordult, vagy ezt is önmagában kereste, mint sok misztikus, vagy a világban

találta meg, mint a panteisták. Ez a modern embertípus formálta meg önmagának a tevékenységnek, az alkotásnak élő hős eszményét. Nagyon jellemző, hogy ebben a szellemi légkörben még a régebbi értelmű szent eszménye is átalakul: militarizálódik. Itt alakul meg a jezsuita rend, melynek tagjai harcosoknak, Jézus vitézeinek vallják magukat. Alapítójuk, Loyolai Szent Ignác, a misztikus *visio Deiben* sem ingyen kegyelmi ajándékot és passzív élményt (*divina pati* –, mondták a középkorban) lát, hanem ezt akarattossá és aktívvá teszi „lelki gyakorlatai” révén. „Istent mindig megtalálom, amikor csak akarom” –, mondja egyik rendtársának, Manarénak. A katona – aki Szent Ignác volt – a szentet is a hős eszményére formálta át. Még inkább így történt ez, mikor az újkor embere elvilágiasodott. A hős a valósághoz nem alkalmazkodni kíván, hanem azt akarja magához alkalmazni, a saját céljai szerint átalakítani. A világot a saját lényé folytatásává, természetes kiegészítőjévé óhajtja tenni, míg benne végül a saját művét láthatja. Ezt a törekvést Fichte filozófiájában láthatjuk elméletté formáltan. Ha a tények nem olyanok, mint szeretném: *umso schlimmer für die Tatsachen!* – mondja bölcseink.

A hős szemében az élet értelme éppen a valóságnak ez az átalakítása, újjáteremtése és bővülése az ő tevékenysége nyomán. Valami belülről kifelé irányuló mozgás, állandó feszültség és lendület jellemzi ezt az eszményt. Lelke mélyén az alkotó nyugtalansága rejlik, mely folytonosan az újnak, a soha-még-nem-voltnak létrehozására ösztökéli, mert hiszi, hogy ez az új különb és értékesebb lesz annál, mint ami már megvan. Akaratának mozgatója a meglévővel való szent elégedetlenség. Ezért az újkor történetének legjellemzőbb mozgalmi a forradalmak. A hős feltaláló, kezdeményező a valóság minden területén: tudományban, művészetben, politikában, technikában egyaránt. Műve nagyobbá és gazdagabbá teszi a valóságot. Tudatán nem annyira a jó és rossz, hanem „közönséges” és a „különb”, a „nemes” értékpár uralkodik, tehát erkölcsisége általában nem éri el a legmagasabb szintet. S minthogy elsősorban és főként az eszes akarat embere, távol van tőle mindenféle érzelmösség: nem annyira a boldogságra, mint a különbre vágyik emberben, társadalomban és valóságban egyaránt. A közönségest nem kíméli, s a habozás nélkül, részvétlenül áldozza fel az általa elképzelt különb valóság érdekében. A szeretet szentjeihez hasonlítva, durva barbár, mert a különbet és a hasznosat értékeli legtöbbször.

Lelkisége duzzad a vitalitástól, de ennek megfelelően értékei is vitális, azaz: életértékek, ezért erkölcsisége sokszor összeütközik a magasabb értékek szolgálatát követelő morálokkal. Világának annyira a középpontjává teszi magát, hogy miatta nem tud az önzéstől és az immoralitástól megszabadulni. Akaratának túlságos érvényesülése miatt, s mert ez uralkodik egész lelkeségén, ritkán harmonikus: Szélsőséges ingadozásokat mutat a viselkedése. Viharok és napsütéses derűk váltakoznak benne. A középkor történetében a latin népek voltak a vezetők, s ezekben nem annyira az akarat, mint az értelem az uralkodó. Ezért történetük kevésbé viharos, mint az újkori történet, amelyben a germán népek lettek a dominánsok. A germán léleken az akarat uralkodik, ezért szélsőségebb a viselkedése is. Kedélye a vadság és az érzékenyülés közt hullámszik. Ezért a tipikus hősei is két arcot mutatnak (Siegfried, Luther, Bismarck), míg a latin népek éles logikája és fölényes értelme a gondolat szenvedélyes hőseit formálta ki (Alba herceg, Kálvin). A szláv lélek hőseinek jutott osztályrészül, hogy elmerüljenek az ösztönös lét érzelmességében s gondolataikat és akaratukat is ennek rendeljék alá. Ők a passzivitás erejében nagyok; a tűrésben és szenvedésben, a makacs kitartásban erősebbek, mint a cselekvésben. A defenzív hősök világa az övéké, akik – bár felismerik a gonoszt – nem állnak neki ellent, hanem az elszenvedésben magasztosulnak hősökkel. Tolsztoj és más nagy íróik ezt hirdetik.

Ám azt az újat, amelyet a hős akar, nem valósíthatja meg erő, hatalom nélkül. Ezért a hős és a maga területén erős, hatalmas ember képzeete rendesen egybeesik. Természetesen, nem testi erőről, hanem lelkiről van itt szó, mert ismeretes, hogy gyöngé és törekeny testben is lakozhat hősi lélek (Savoyai Eugen, Nagy Frigyes, Kant). A hős erényei éppen a benne rejlő hatalom alkalmazásából születnek meg. Először is önmagára köteles ezt alkalmazni: csak az méltó rá, hogy másokon uralkodjék, aki önmagát is képes legyőzni, mert a hatalom nagy kerítő, de nem önmagában, hanem az alkalmazásában válhat gonosszá. Isten és a Sátán egyaránt hatalmasok, de amaz hatalmát jóra, emez pedig rosszra használja. S erkölcsileg ez óriási különbség.

Mivel minden hős a meglévő valóságot szeretné valahogyan különbbé tenni, nagy valóságérzékének kell lennie, s nem időzhet irreális fantazmák között. Hős, mert céljai eléréseért vállalja a kockázatot, így még bukásában is nagynak mutatkozhat. Ennyiben a félénk és a maga bizonyágát mindenek fölé emelő lélek szöges ellentéte. Ezért

természetes, hogy nyugtalan, forradalmi idők többet termelnek ki belőlük, mint a nyugalmas béke napjai. A hős nem gyarapodni kíván, hanem nagy tetteket végrehajtani. Őt és ellentétét, bár torzító tükörben, de jól láthatjuk Cervantes halhatatlan Don Quijotéjében és Sancho Pansájában. Csak az térhet vissza útjáról az aranygyapjúval, amellyel gazdagabb lesz a világ, aki nem retten vissza a kockázattól, s bátran vág neki az ismeretlennek és a bizonytalanoknak. Ezért a köztudat általában a nagy államférfiban, a hadvezérben, a népüknek új hazát szerző hódítóiban és a nagy fölfedezőikben látja a hősokeket. Ez azonban nem zárhatja ki, hogy Carlyle példájára az alkotó munka egyéb területein is észre ne vegyük őket, mert „mindaz, amit e világon megvalósulva látunk, tulajdonképpen nem egyéb, mint külső eredménye, gyakorlati megvalósulása, megtestesülése azoknak a gondolatoknak, amelyek a világba küldött nagy emberekben éltek: az egész világtörténet lelke, méltán mondhatjuk, az ő történetük”.

Mondottuk, hogy a hős eszménye modern formájában főleg a reneszánsz óta uralkodik köztünk, mert az ember ekkor fedezte föl önmagában azokat a tényezőket, amelyeket előbb a transzcendensben keresett. Nyomában jár a tettnek, az alkotásnak régebben nem ismert kultusza, s megtagadása a réginek hitben és tudományban egyaránt. A régiek megelégedtek avval, ha a valóságot megismerhették, s boldogan merültek el ennek szemléletében –, a mai ember azonban a valóságnak nem csupán a megismerésére, hanem az átalakítására is törekszik. Filozófiánkban Giordano Brunoval kezdődik a hősnek ez a kultusza. „A hősi szenvedélyekről” szóló művében rámutat arra, akárcsak később Carlyle, hogy minden emberi valóságot a hősokek köszönhetünk. Szinte úgy mondhatnók: ők ajándékozzák meg a valósággal a köznapi embereket, s végső fokon az emberiséget. Megragadja, hatalmába ejti őket valami eszme, s ezt közlik másokkal és ebből lesz a valóság. A hős tehát vezér, útmutató –, az a lény, aki a régiek hite szerint a démon volt: közvetítő az istenek és az emberek között. Ezek a hősokek segítettek bennünket az újkorban a természet meghódításában, a Föld egész területének kikutatásában, az égboltozat határainak kiterjesztésében. Kicsinnyé tették a teret és rövidde az időt, s az ember számára eddigelé soha nem sejtett lehetőségekre eszméltettek rá.

De éppen azért, mert a hős értékei a vitális és a gazdasági értékek szolgálatában rejlenek, jogosan vetődik föl velük szemben a kérdés: vajon jobb és boldogabb lett-e általuk az ember? Vagy csak a gyö-

nyöreinket és velük a szenvedéseinket gyarapították? Nyomukban valóban más lett a világ, de az ember, mint erkölcsi személyiség, nem változott, s ez feljogosít a szkepszisre a hős emberi nagyságának minden elismerése ellenére.

f. Az életélvező²⁸

A sztoikusok és epikureusok felekezete véget nem érő sorban vonul végig az emberi társadalom történetén az idők változásához mért formában. Amazokból lettek a modern kor hősei, emezekből az életművészei. A modern hős mindig emeli, gazdagítja a világ javait, de vannak olyanok, akiknek ez az életeszmény túlságos erőfeszítést és veszedelmes kockázatot jelent. És ők egyáltalában nem akarnak veszedelmesen élni. Ha a hőst a maga tékozlása jellemzi műve érdekében, ezeket az „okosokat” javaik megőrzése és a maguk gondos konzerválása tünteti ki. A hős, M. Scheler megjelölése szerint „Ausgabemensch”, az élet okos művésze és élvezője ellenben „Einnahmemensch”: többet szeret kapni, mint adni. A haszon és a gyönyörűség a keresett értékei, amiken természetesen mindig a maga hasznát és a maga gyönyörűségét érti. A hős megszűnik hős lenni, ha a maga javáért hősködik –, lénye ezért áldozat másokért: a közért, a nemzetért, az emberiségért; az életművész azonban sohasem feledkezik meg önmagáról, s másokért legfeljebb a saját sérelme és kára nélkül hajlandó valamit tenni. Egy dolog hiányzik belőle, aminek híján vakká és süketté válik minden nagy és igazi érték iránt: a szeretetet. Nem lát az égig, de apró szemével ügyesen fürkészi ki a körülötte található valóságot és okos számítással vetve rá magát, kiszívja belőle mindazt, ami neki hasznos és gyönyörűsége. Jólét és boldogulás az ideáljai, s ezek eszköze szemében a pénz, a vagyon. A sok pénz a világ javainak nagyobb élvezhetését jelenti, mint a kevés, ezért szívesen fut utána. A merészségnél és kockáztatásnál kedvesebb neki az előrelátó, okos számítás és a találékonyság. A hősi önuralom nála alkalmazkodássá, opportunizmussá –, a becsület megbízhatósággá halkul –, s az akarat támadó, előretörő mozdulatból elsősorban védekezéssé lesz, s a világfolyamatot nem tevékenységből származó műnek, hanem a dolgok természetében rejlő szükségszerű „haladás”-nak látja. Általában a haladás eszméje szinte fétis a szemében, noha

²⁸ *A technokrata, Az életkiaknázó (vagy: élvező) (Csak ez fejezi ki valóban ezt a típust!! Az *életművész* kifejezés mást jelent.)

önmaga semmit se tesz érte, mert természetes és mechanikus folyamatnak tartja. De nehezen viseli el, ha az a haladás a saját javait és gyönyöreit is kikezdi, mert ebben a maga veszélyeztetését érzi.

Míg e típus vitalitása teljében van, a haszon és gyönyör keresése szinte hősi gesztusokra is képessé teszi; ha ezek érdekében szükséges, még az aszkézist is vállalja a hasznosabb és kellemesebb jövő reményében (Lásd a nagy vagyonok történetét!), de mikor életereje megcsökken, a dekadencia állapotában pusztán a gyönyör hajszolójává válik. A haszon konok akarása képes még alkotó munkára is lendíteni, hogy a gyönyör vágya utána annál inkább a javak mohó habzsolójává és fogyasztójává tegye. A modern polgárság emelkedő és süllyedő nemzedékeiben jól szemlélhető ez az életeszmeny. Különben általános jelenség, hogy valahányszor egy társadalom életereje ellankad, a hősök nyomába az életművészek lépnek, s elharapózik a luxus és az élvezetek hajszolása. Minden vezető társadalmi réteg ebben a formában megy tönkre. A Nagy Orosz Enciklopédia Freudról szóló cikkében a többek között ezeket is írja: „Szélsőséges individualizmus, az élvezetek hajhászása, eroticizmus –, mindezek a rothadó burzsoázia ideológiájának jellemző vonásai”.²⁹ Ez igaz; ámde túlzás benne, mintha mindez csupán az ún. burzsoá-társadalom tulajdonsága volna. Minden bomlófélben lévő társadalomban felüti fejét ugyanez a jelenség kivétel nélkül. Így volt ez a római birodalom végnapjaiban, így bomlott fel a középkori társadalom a reneszánsz idején, s a polgári társadalom sem lehet alóla kivétel. S a jövő társadalmak sem lesznek mentesek tőle. Utána jön rendesen a káosz: ez volt a népvándorlás, a reformáció zavaros ideje, a forradalmak sorozata: az új társadalomnak ez a véres és kínos születése.

Hősök és életélvezők³⁰ tehát a társadalom életének általános erkölcsi típusai. Erkölcsinek mondtam, noha az igazi erkölcsről sokszor igen messze járnak, de az ember az a lény, éppen embervoltánál fogva, aki még az erkölcsstelenséget is szükségesnek látja erkölcsi maszkba öltöztetni. Háborúkat viselünk s irtjuk egymást területhódításért, gazdasági javakért, de a humanizmus és a szabadság erkölcsi értékeivel kendőzzük gonosz és erkölcstelen szándékainkat.

A hős és az életélvező³¹ egyébként dialektikusan összetartoznak, mert a céljához ért hős konzerválni igyekszik művét és ekkor kényte-

²⁹ Idézi a *Forum* folyóirat, III. évf. 125. lapján

³⁰ *életkiaknázók

³¹ *életkiaknázó

len az életélvezőbe³² átfordulni: a szerzőből élvező lesz. Az erkölcsi eszményekért vívott forradalmak nyomában jár a szabadság nevében az erkölcstelenség tombolása: a biblíás Cromwell kora a Stuartok léha korába torkollik. De ugyanabban az emberben is bekövetkezhet ez a változás. Nézzük meg Napóleon két arcképét 1797-ből és 1812-ből: amott az aszkétikus és fanatikus forradalmi hős –, emitt az elhízott, önelégült imperátor. E két kép külsőleg is elárulja azt a nagy változást, mely erkölcsi lényében végbement Arcole és Berezina között. A hős életútja tehát nem veszélytelen: sokszor torkollik az életművészbé, ahol önmagát pusztítja el.

Ez a veszedelem azonban sem a bölcsét, sem a szentet nem fenyegeti, mert az ő céljuk oly magasban, oly transzcendens messzeségben van, hogy legfeljebb megközelíthetik, de sohasem érhetik el teljesen a földi életben. A tökéletes bölcsesség éppúgy, mint a tökéletes élet-szentség oly messzeségből ragyog felénk, miként a csillagok. Sohasem lehetnek eszményeiknek sem a birtokosai, sem az élvezői.

Minden emberi élet jónak és rossznak, erénynek és bűnnek csodálatos keveréke. Ezek az itt jellemzett életeszmények is olyanok, mint a kémikus kianalizált „elemei”. A valóságban csak elegyesen, vegyületekben fordulnak elő. Az élő ember léte különböző helyzeteiben egyaránt lehet szent és hős, bölcs és életélvező –, jellemét és értékét az dönti el, melyik eszmény ragyog élete egén nagyobb világossággal és melyiket tudja nagyobb mértékben önmagában valósággá tenni. „Kösd életed szekere rúdját egy csillaghoz!” – ajánlotta R. W. Emerson. Ezen fordul meg minden: tudsz-e csillagot választani a magad számára, hogy aztán elindulj feléje, mint a napkeleti bölcsek indultak a betlehemi csillag után!? Erkölcsi értéked ezen az úton fog megszületni, vagy ha eltévedsz az utat és nem látod többé a csillagot: saját bűnödben tönkremenni.

Nyolcadik fejezet Az erkölcsi tudat

Számunkra a világ minden jelensége a tudaton keresztül válik világossá és „tudatossá”. Noha az emberi tudat a valóságban egy és oszthatatlan minden gondolkodó személyben (s a „tudathasadás”,

³² *életkiaknázóba

„kettős tudat” néven ismert jelenség betegség), mégis célszerűnek látszik éppen az erkölcsi jelenségnek már jellemzett sajátosságai miatt, hogy ebben az egységes tudatban különböző irányokat, részeket jelöljünk meg ama funkciók szerint, melyeket végez. Vannak tudatunknak olyan funkciói, melyekkel mintegy befelé fordulva önmagunk felől érdeklődünk: ez a pszichológiai öntudat –, s vannak, amelyekkel tőlünk függetlenül létező valóságok és érvényes értékek felé fordulunk. Ezek lévén ilyenkor a tudat tárgyai, e tudatot az előbbi funkciótól megkülönböztetve tárgyi tudatnak nevezhetjük. Ez utóbbi részeként nyilvánvalóan előkelő rész illeti meg az ún. erkölcsi tudatot, mely a jelenből állandóan a jövő felé figyel avval a szándékkal, hogy azt létrehozza, megvalósítsa. Éppen ezért ezt az erkölcsi tudatot főként az akarás élménye jellemzi a tudat más funkcióival szemben. Nem arra a kérdésre keresem vele a feleletet: ki vagyok? – vagy: mit tudok? – hanem hogy: mit kell tennem? – hogyan kell egy bizonyos helyzetben viselkednem? S a feleletet mint a magam kötelességét ismerem fel.

A tudatosságnak ez a foka tisztán emberi jelenség, mert az állat nem tudatos akarattal és kötelességből tesz valamit, vagy viselkedik valahogyan. Az állat benne élve a valóság oksági rendjében, ösztöneinek és elsajátított szokásainak engedelmeskedik. Nem ismeri a jót és a rosszat. Egyedül az ember választhat tudatosan e kettő között. S éppen ez a választás az erkölcsi tudat funkciója. Vele válunk erkölcsi lényekké.

Két alapvető mozzanata van ennek a tudatnak: 1. hogy alá van vetve egy értéknormának: a jó és rossz különbsége normájának; s 2. hogy szabadon választhat e kettő között, vagyis: rajta fordul meg, hogy engedelmeskedik-e vagy nem ennek a normának. Így ez a norma erkölcsi törvény rangjára emelkedik.

Az erkölcsi törvény azzal, hogy elfogadása vagy elvetése a cselekvő alany döntésére van bízva, nem olyan törvény, mint a fizikai világ oksági törvénye, mely szükségszerű és nem enged választást az alájuk eső jelenségek számára. Az erkölcsi törvény nem fizikai kényszer. Éppen ezért mondjuk megkülönböztetésül normának, erkölcsi szabálynak. A róla szóló tudomány is ún. normatív tudomány: ez különbözteti meg elsősorban az etikát a fizikától. Itt az alany nem egy valóságot, hanem egy feladatot, egy megvalósítandó ideált vesz tudomásul. Inkább az ideálban való hit, mint a szó szoros értelmében vett tudás ennek a tapasztalatnak az eredménye. Erkölcsi tudatunk-

ban hitet teszünk egy ideálról, mely felé tudatos akaratunkkal törekszünk.

Az erkölcsi tudat elemzése világosan föltárja előttünk e tudat tartalmát, mely együttesen az erkölcsi világot alkotja a fizikai világgal szemben. S mivel e tudat középpontjában a választás, az elfogadás vagy elvetés ténye áll, nyilvánvaló, hogy megértése kedvéért meg kell ismernünk:

1. mi az, ami közt választhatunk? – tehát a jót és a rosszat;
2. miért kötelességünk a jót választani?
3. mit jelent e választás szabadsága?

E problémákkal egyúttal alapvetően megjelöltük az erkölcsfilozófia vizsgálódási körét. De ezekkel az alapvető kérdésekkel még nem záródik be a kör, mert azáltal, hogy az ember választ a jó és a rossz között, s erkölcsileg helyesel vagy elítél valamit, egy nagy folyamatot indít meg, mellyel önmagát és világát is átalakítja. A választással bizonyos utakat megnyitunk, másokat meg elrekeszelünk, s ez egész emberi létünk jövődjére kihat. Azt mondtuk, hogy az ember se nem állat, se nem angyal, hanem valahol e kettő között foglal helyet. Ez más szóval azt jelenti, hogy nem kész lény, hanem alakuló valóság, aki fejlődése során egyaránt emelkedhet is, de süllyedhet is. Erkölcsi választásaival énünk tulajdonképpen maga teremti, vagy legalábbis formálja önmagát: azzá lesz, amivé önmagát teszi: jóvá vagy rosszá. Így nem csoda, ha erkölcsi tudatunk az egész tudatnak nem valami félreeső zuga, hanem a központi magva, mely fényét elönti az egész tudaton: az értelem kutatásaiban, a szív érzelmeiben és az akarat lendületében egyaránt megtalálható. A „belső ember”, a *homo interior*, mint Szent Ágoston nevezi, az élet minden alkalmában hallatja szavát, mikor kötelességeit megismeri, s önmagát és másokat megítél; mert a kötelesség nem elvászt, hanem összeköt bennünket más személyekkel. Így lesz belőle a társadalmi lét fundamentuma. Nyomában jár a jószág tisztelete, a szeretet és a rossztól való félelem. Belőle fakad a nyugodt lelkiismeret, ha megtettük kötelességünket, s a szegény és a megbánás, a lelkiismeret mardosása, ha ezt megszegtük. A jó embert tiszteljük, a gonoszt megvetjük. Az erkölcsi tudat területe tehát igen gazdag és változatos: néhány mozzanattal nem mérhető ki.

S miként a tudat bármely más funkciója, ez is nevelhető. De emberi helyzetünkéből érthető, hogy a tévedésektől sem mentes. Ennek elkerülése végett semmire sincs annyira szükségünk, mint a jóaka-

ratra, mely egyrészt a jó és rossz minél tisztább és határozottabb megismerése, másrészt az erkölcsi törvénynek való engedelmességre készlet bennünket. Nélküle egész erkölcsi életünk ferde irányba tévedne, s emelkedés helyett az értékben süllyedés lenne osztályrészsünk. E tudat fölfedezését általában Szókratész nevéhez fűzi a filozófia. Ő ezt a lelkiismeret alakjában látta, s ezt nevezte személyes istenségnek: daimonionjának. Róla mondotta, hogy hallgat, ha helyes úton jár, de hangosan szól, ha nem helyesen akar cselekedni. A lelkiismeret tehát olyasvalami, amely belső hangként szól hozzánk; főképpen int és óv a rossztól. Számon kéri, mit cselekedtünk, s nekünk felelni kell előtte. Lelkünk nyugalma függ ettől a felelettől. A rossz lelkiismeret tép és mardos bennünket: üldöz, mint az Erinnüszek a bűnöst. A jó lelkiismeret pedig megnyugtat, békét ad. *Das gut Gewissen ist das beste Ruhekitzen.*³³

A lelkiismeret elnevezés egyike a legjobban emocionális színezeztű, sokréttű szavainknak, melyet éppen ezért igen nehéz merev logikai értelemben rögzíteni. Különösen a „rossz lelkiismeret” fogalmára érvényes ez, mely általában az erkölcsi eltévelyedést jelzi. Homérosz, a görög tragikusok (Antigoné, Oresztész), az Ótestamentum zsoltárai, Pál apostol levelei, Shakespeare megrázó emberábrázolásai (III. Richárd, Macbeth, stb.), Byron (Manfréd, Káin), Tolsztoj (Karenina Anna), Dosztojevszkij (Bűn és bűnhődés) művei igen jellemzően rajzolják a lelkiismeret mardosását. De más művészetek is hasonló erővel ki tudják ezt fejezni: Böcklin fúriái, Bach Passiói és Mozart második Don Juan-fináléja cseppet sem maradnak el az ábrázolás nagyszerűségében a költői alkotások mögött. S kit ne kapna meg Rousseau himnusza a lelkiismeretről, /*Émile*, IV. Profession de la Foi du Vicaire Savoyard/: *Conscience! Conscience! Instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre; juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions; sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs, à l'aide de l'entendement sans règle et d'une raison sans principe... La conscience est la voix de l'âme, les passions sont la voix du corps. Trop souvent la raison nous trompe; mais la conscience ne trompe jamais, elle est la vraie guide de l'homme; elle est à*

³³ [A jó lelkiismeret a legjobb vánkos.]

l'âme ce que l'instinct est au corps: qui la suit obéit à la nature, ne craint point de s'égarer;... le meilleur de tous les casuistes est la conscience."³⁴

Nincs azonban nehezebb valami, éppen emocionális voltánál fogva, mint ennek a sokrétű élményünknek logikus és egyértelmű meghatározása, hiszen mindenkiben más és más alakban mutatkozik meg. Éppoly nehéz ez, mint tartalmilag meghatározni egyetlen egyetemes szabályban, hogy kinek-kinek mi a személyes kötelessége. A lelkiismeret ugyanis az erkölcsi tudatnak az a funkciója, mely konkrét és egyéni alakban teszi élményünké az erkölcsi jelenség két igen lényeges vonását: a kötelességet és a felelősséget. Csak így mondhatjuk lelkiismeretlenné azt, aki sem a kötelességeivel nem törődik, sem felelősséget nem vállal azért, amit tesz. Ez az erkölcsi sülyedt-ség, a züllöttség ismertetőjele.

Az ítélő lelkiismeret őrt áll életünk minden pillanatában és figyel-
li, megtesszük-e az adott helyzetben erkölcsi kötelességünket. Nagy
dolog ez, mert így a kötelességteljesítés erkölcsi szabálya egyes ese-
tekre konkretizálódik és az egyetemes csak így válhat egyénivé. A
norma az időtlenre, de a lelkiismeret a pillanatra vonatkozik. Ne-
künk ugyanis, mint cselekvő lényeknek, mindig csak a pillanat, a je-
len van hatalmunkban, s nem az örökkévalóság: a múlt már nincs, és
a jövő még nincs a kezünkben. A jelen pillanatba van sűrítve múl-
tunk és jövőnk egyaránt. A jóra való restség, az elmulasztott alkal-
mak sora kísértetként jár fel a múltból, ezért kell folytonosan arra fi-
gyelnünk, mit követel tőlünk a mai nap, mert aki elvégezte a mának
feladatát, az örökkévalóságnak is dolgozott.

Nincs senki, aki ne lenne vele tisztában, mikor mik a kötelességei.
A nap minden órájának, sőt minden percének megvannak a teendői,
amelyek a legnagyobb határozottsággal és világossággal állnak tuda-
tunk előtt. Honnan és hogyan kerülnek oda? Nem annyira racionális
következtetések útján, inkább megérzéssel eszmélünk rájuk. A köte-

³⁴ [/Emil, IV. A szavojai káplán hitvallása/: „Lelkiismeret! Lelkiismeret! Isteni ösztön, halhatatlan és égi hang, biztos tanácsadója a tudatlan és korlátozott, de intelligens és szabad em-
beri lénynek, a jó és a rossz csálhatatlan bírója, amely az embert Istenhez hasonlatossá teszi, ne-
ked köszönheti természete kiválóságát és cselekedeteinek erkölcsösségét: nélküled semmi más-
t nem érzek magamban abból, ami az állatok fölé emel, csak a tévelygések szomorú előjogát, kö-
szönhetően szabályokat nem ismerő ítélőképeségemnek és vezérelve nélküli értelmemnek...A
lelkiismeret a lélek hangja, az érzelmek a test hangjai. Nagyon gyakran megtéveszt a józan ész,
a lelkiismeret azonban soha nem visz tévedésbe, ez az ember igazi tanácsadója, ugyanazt jelenti
a léleknek, mint testnek az ösztön: aki azt követi, a természetnek engedelmeskedik, egyáltalán
nem tart az eltévelyedéstől, ... valamennyi kauzista között legjobb a lelkiismeretre hallgatni.”

lesség, mely éppen most vár rám, életemnek a pillanatba sűrített értelmé. Éppen ezért elemzése során van, azt mondja: intuitív ráébredés ez létünk metafizikai értelmére, s van, aki amellet kardoskodik, hogy a tapasztalat szinte öntudatlan következtetése a múltról a jelenre. S van olyan is, aki a lelkiismeretben egyenesen Isten szavát hallva, azt állítja, hogy benne közvetlenül az isteni parancs hangzik el számunkra, s erre felelünk erkölcsi magatartásunkkal.

Az intuíciós elmélet szerint az erkölcsi tudat, s benne a lelkiismeret a szellemnek az a szerve, amely mintegy rávilágít az értékes és helyes viselkedésre. Utat mutat a cél felé ott, ahol az értelem sötétben tapogat. Hívei Goethével tartanak, aki így énekel:

Sofort nun wende dich nach Innen,
Das Zentrum findest du da drinnen,
Woran kein Edler zweifeln mag;
Wirst keine Regel da vermissen,
Das selbstständige Gewissen
Ist Sonne deinem Sittentag.³⁵

De bármelyik magyarázathoz nyúlunk, mindegyikben azt látjuk, hogy az erkölcsi tudatban valami ősi, eredeti, s éppen ezért szinte tudatteremtő mozzanatot látnak: nélküle öntudatos akarás és célkitűzés nem jöhet létre. A lelkiismeret elnevezés már arra utal, hogy általa a testi-érzéki ismeretnél valami magasabb rendű tudásnak jutunk birtokába. Szellemi jelentésű tudás ez. Szintetikus aktus, melyben egyszerre van jelen az, ami vagyok, de egyúttal az is, aminek lennem kellene. Tény és idea, valóság és feladat összemérése tehát az erkölcsi tudat, ahogyan ez a kettő énmagamban megjelenik. Önkritikájával úgy vagyunk, mint az egészséggel: akkor vesszük igazán észre, mikor kátyúba jut és eltéved; mint ahogyan akaratunkat is akkor érezzük legjobban, ha valamit nem akarunk. A „jó lelkiismeret” csendes, szótalán: hallgatása helyeslést jelent. Szava a bűn tudata: annak a jele, hogy diszharmóniában vagyunk az erkölcsi világgal. Akinek „rossz a lelkiismerete”, nem csak azt tudja, hogy valami ne-

³⁵ [Most nyomban térj magadba, ott benn
találsz rá a központra, melyben
Kételyed soha nem lehet.
Szabálynak ott nem lesz hiánya,
mert erkölcsi napod világa
a szabad lelkiismeret.

(Rónay György ford.)]

gatív érték, valami objektív rossz mellé állt, hanem azt is, hogy evvel egy pozitív értékhez való viszonyát megsértette. A tiltakozás így valóban erkölcsi személyiségét illeti: innen származik nyomasztó súlya és nyugtalanító hatása. Kant találóan említi vele kapcsolatban az önismeret pokoljárását. Semmi sem mutatja jobban, mint a lelkiismeret ténye, hogy az erkölcsi élet küzdelem; hogy erőfeszítést kíván tőlünk, s feladatunk szubjektív, ösztönös vak vágyaink legyőzése jobb önünk, szellemiségünk érdekében. Ha egyszerűen a természetes élet útja volna az erkölcsi út is, a lelkiismeretre nem volna szükség. A konfliktusok idején látszik meg legtisztábban az erkölcsi tudat ereje, amikor az a kérdés, le tudja-e győzni az ember önmagát, azaz a természetes embert alá tudja-e rendelni a szellemi világ követelményeinek vagy sem? Nem csoda, ha a rigorisztikus³⁶ Kant ezekből a pillanatokból ítéli meg az ember erkölcsi értékét, mondván: „Ha a természet egyik vagy másik embernek kevés rokonszenvet oltott szívébe az emberek iránt –, ha vérmérséklete szerint hűvös és közömbös mások szenvedései iránt –, szóval: ha a természet az ilyen embert (aki különben nem volna a legrosszabb terméke), nem alkotta emberszeretővé, vajon nem találhatna-e még mindig magában olyan forrást, amelynek a révén a jó temperamentumnál sokkal magasabb értéket szerezhet magának? Dehogynem! Hiszen ekkor emelkedhet még csak fel benne a jellem értéke, mely erkölcsi értelemben is összehasonlításon felül a legnagyobb, ha, ti. még így is jót cselekszik embertársaival, mégpedig nem ösztönös hajlamból, hanem kötelességből!” S valóban, a lelkiismeret, melyet így követünk, ilyenkor úgy tűnik fel előttünk, mintha vele valami idegen, magasabb rendű hatalom állítana bennünket olyan nem örömet vállalt kötelességek elé, melyek hajlandóságunkkal ellenkeznek. Ezért beszélhet róla Szókratész is mint valami istenségről, aki benne él ugyan, de nem azonos vele. Ebben az érzésben kifejezésre jut, hogy az erkölcsi élet nem a sima, akadálytalan élet és nem a megalkuvások hona. Szárnyakat követel tőlünk, hogy repülni tudjunk, ám repülés közben is mindig érezzük az emberi természet lefelé húzó súlyosságát. Még a legnagyobb erkölcsi géniuszok is sokszor nehéznek találják a kötelességet, pedig az ő lényük úgy hat ránk, mintha a természet könnyedségével tennék mindig a jót. Jézus Krisztus is térdre borult a Getszemáni kertjében és így imádkozott: „Atyám! ha lehetséges, múljék el tőlem e pohár; mindazáltal ne úgy legyen, ahogyan én akarom, hanem mint te”. /*Máté*

³⁶ *nem rigorózus?

ev. 26, 39./ Az erkölcsi akarat nem a kívánság, hanem az odaadás, a szolgálat útján jár: az értékeket szolgálja, melyek a kötelesség tudatában jelennek meg előttünk. Erről szól a költő is, mikor azt mondja, hogy „a jó embernek jó utat sugalmas ösztöne mutat”. Itt az ösztönről igazán nem „természeti ösztön”, hanem „szellemi ösztön” értelmében beszél, mely az emberhez éppúgy hozzátartozik, mint amaz.

Ezt a „sugalmas ösztönt”, ezt a kötelességtudatot, nem lehet valami misztikus közakaratból levezetni, mint az evolúciós naturalizmus megkísérli. A lelkiismeret eszerint a társas környezethez való alkalmazkodás terméke volna, melyben a megszokás és a nevelés folytán ránk kényszerített „társadalmi akarat” az irányító. H. Spencer és E. Durkheim azt vélik, azért érzünk benne egyénfeletti kötelező erőt. Kétségtelen, hogy a fejlődés elvét valló történeti magyarázat sok mindenfelét meg tud érteni a kötelesség *tartalmából*, de a kötelesség *formáját*, s evvel magát a kötelességet mint kötelességet nem tudja keletkeztetni. Az is tény, hogy az erkölcsi tudat értékei igen sokfélék: egyszer együttérzést követel, máskor igazságosságot, majd megbocsátást, s újra máskor a lelki tisztaságot, és így tovább, a különböző egyéni léthelyzetek szerint. Ami azonban könnyen érthető, mert az értékek világa igen sokrétű és változatos. Nem mindenkire várakozik egyforma feladat az életben, de mindenkinek egyformán vannak kötelességei. Az erkölcsiség nem azt követeli, hogy az emberek egyformák, hanem hogy erkölcsösek legyenek. Ki-ki a maga léthelyzetéhez mért és belőle fakadó feladatok teljesítése által töltheti be erkölcsi hivatását: ami azt jelenti, hogy nagyon sokféleképpen lehetünk jók és rosszak. Aki a saját élete kötelességeit ismeri és ezeknek eleget tesz, a legegyszerűbb körülmények közt éppoly erényes ember, mint a király a fejedelmi trónon. Emberi derékség dolgában a pásztor még felül is múlhatja királyát, s a „népek pásztorát”. Jól mondja tehát Cicero */de off.* I. c. 31./, hogy nem az a jó színész, aki a legnagyobb szerepekre áhítozik, hanem aki a tehetségének legjobban megfelelő választja. S ebben segít bennünket a lelkiismeret, mikor önismeretre ösztökél, s ezt is kötelességünkkel teszi.

Az erkölcsi tudat ilyformán a konkrét és individuális élet talaján mozog és cseppet sem elvont elmélkedés. Azoknak az értékeknek gyakorlati és személyes élménye, melyekről a bölcséleti erkölcsstan teoretikusan vizsgálódik. Benne az érték nem úgy tűnik fel, amint önmagában („an und für sich”) érvényes, hanem mindig egy meghatározott személlyel való viszonyában, s nem is az értéket ítéli meg,

ezt csupán tudomásul veszi –, ítélete a személyről szól, arról a viszonyról, amelyben ez az értékkel áll. Helyeslése a személy viselkedésének helyeslése és rosszallása ennek a rosszallása. Az értékről magáról – mondhatnám – nem nyilatkozik, ezt egyszerűen felmutatja. Ez a felmutatás a kötelesség formájában történik. Ez a személyes vonása a magyarázata, hogy oly hallatlan erővel tud szólni hozzánk: a bűnöst bűnének bevallására kényszeríti, sőt kíváncsija vele a bűnhődést (pl. Raszkolnyikov lelki alakulása Dosztojevszkij *Bűn és bűnhődés* c. regényében), mert benne rejlik egész személyiségünk, amint az értékekkel a választás aktusában szemben áll. Hogy mennyire a morális énné, a személynek sajátossága, mi sem mutatja jobban, mint az, hogy hiányzik a tömegből. Ennek ugyanis nincs lelkiismerete, s aki elmerül benne, még a maga egyéni lelkiismeretét is elveszíti. Freud a *Massenpsychologie und Ich-Analyse* lapjain kénytelen megállapítani, hogy „az egyén a tömegben oly feltételek uralma alá jut, melyek lehetővé teszik a számára, hogy tudattalan ösztönhajlamait (Triebregungen –, s ezek közé sorolja a lelkiismeretet is) levesse magáról és ne engedje érvényesülni. A látszólag új tulajdonságok, melyeket a tömeg mutat, annak a tudattalannak hajtásai, amelyben az emberi lélek minden gonoszsága megvan csírájában: könnyen megértjük, hogy ilyen körülmények között eltűnik a lelkiismeret és a felelősségérzet”. Majd így ír: „A tömegben lévő egyén fő jellemvonásai: a tudatos személyiség eltűnése és a tudattalan eluralkodása az egyénen, a gondolatok és érzelmek egy irányban való elhajlása a szuggesztió és a lelki ragály következtében és a szuggerált eszmék gondolkodás nélkül valóra váltása. Az egyén nem a régi egyén többé, hanem akarattalan automata”. Így aztán érthető, hogy *senatores boni viri, senatus autem bestia*³⁷, s megértjük a forradalmi tömegek, sőt a hadban álló katonaság bestialitását is, mikor az emberbőrből kibújik a farkas. A lelkiismeretnek, mint a viselkedés őrének, a jó és rossz megítélőjének nincs többé szerepe az automatává lett tömegemberben.

De érdekes Freud felfogása az ún. szociális lelkiismeretről is, mely szintén az embernek nem egyes emberekkel, hanem a „társadalom”-mal, a kisebb vagy nagyobb társadalmi csoportokkal való viszonyából ered. Freud szerint, ez az irigység terméke. Jelszava: ami tilos, mindenkinek egyformán legyen tilos! A szociális igazság azt jelenti, hogy ha én sok mindent kénytelen vagyok önmagamtól megta-

³⁷ [a szenátorok jó emberek, de a szenátus bestia]

gadni, tagadják meg azt a többiek is! Itt rejlik a társadalmi egyenlőség eszméinek gyökere: ne legyen senkinek se jobb dolga, mint nekem! – Freud szerint ezen a tételen nyugszik a szociális lelkiismeret. S érdekes, hogy a szociális igazságosság követelményét Rathenau is az irigységből származtatja, éppúgy, mint Nietzsche a gyengék ressentimentjéből.

Mi ebből a tanulság? – Az, hogy Freud és a hasonlóak az erkölcsiiséget úgy látják, hogy benne egy személy egy sokasággal (tömeg, társadalmi osztály, emberiség), általában tehát valami elvont fogalmi hüposztaszisszal van viszonyban, holott az erkölcs mindig személynek személyhez, egyik embernek egy másik valóságos emberhez való viszonyán épül. Nem az emberiség szeretetét követeli az evangéliumi parancs, hanem azokét az egyes személyekét, külön-külön, egyenkint, akikkel éppen kapcsolatban vagyok. Csak így lehet az erkölcsi viselkedés személyes mozzanat egy én és egy másik én között; *cor ad cor loquitur* –, a szív egy másik szívhez szól ilyenkor.

Kilencedik fejezet Az erkölcsi tudat eredete

Az erkölcsi tudat eredetére nézve körülbelül ugyanazok az elméletek alakultak ki, mint a tudatra általában. Empirizmus, racionalizmus és kriticismus vitatkoznak róla. Filozófusok és teológusok vesznek részt a vitában. Főként négy tétel körül folyik a harc. Ezek szerint az erkölcsi tudat:

1. az érzéki tapasztalat természetes képződménye, illetve valami közvetlen ún. erkölcsi érzék származéka;

2. a társadalmi tapasztalat és az emberi együttélés terméke.

3. az észnek sajátos formája.

4. isteni parancsok foglalata.

- a. Ami az első elméletet illeti, ez azon a már Epikurosztól formulázott tételen nyugszik, hogy minden gondolat az érzékelésből származik, amelyet legrészletesebben és legkövetkezetesebben Hume David fejtett ki. Eszerint az ember természete követelményeképpen a kellemes benyomásokat keresi és a kellemetleneket kerüli. Ezért a kellemest, a gyönyört adót tartja jónak és a kellemetlent, a fájdalmast rossznak. Ebből származnék aztán a képzetek társulása révén az „erkölcsi” parancs: keresd a kellemes élményeket, mert ezek a jók, és

kerüld a kellemetleneket, mert azok rosszak! S mikor az ilyen egyéni tapasztalatok általánossá válnak, kollektivizálódnak, szokás lesz belőlük. Hume szerint „a szokás az emberi élet legfőbb irányítója”. Az erkölcsi tudat így módon nem egyéb, mint az egyéni tapasztalatokból keletkezett hiedelmek sűrített foglalata.

Anélkül, hogy ennek az elméletnek részletes tagolásába bocsátkoznánk, ami túl messze vezetne, csak azt kívánjuk megjegyezni, ha abból a tapasztalatból, hogy valami kellemes, szabályként állítanak fel: tehát a kellemest kell mindig keresni, akkor már hallgatólagosan elismernék azt az egyetemes tételt, hogy „a gyönyör, a kellemes a legfőbb érték”, holott a tapasztalat azt mutatja, hogy az erkölcsi viselkedés sokszor éppen a gyönyörtől való elfordulást követeli. Vannak olyan magasabb értékek, amelyek kedvéért az erkölcsi személy feláldozza a maga gyönyörűségét, tehát a gyönyör nem lehet a legfőbb érték. Az egyéni tapasztalatok széteső szálai bizonyos elvek nélkül sohasem foglalhatók törvénybe, s az elvek túl vannak a tapasztalaton. Ezért a naturalista empirizmus nem magyarázhatja meg kielégítően az erkölcsi tudat eredetét.

Azzal se megyünk sokkal többre, ha az asszociációs elméletek nyomán azt mondanók, hogy általában azt tartjuk jónak, amit a társadalom jutalmaz, és rossznak, amit büntet. Ez a felfogás is a szoktatásra, a nevelésre hivatkozik, mint az erkölcs forrására. Aki így érvel, a fáktól nem látja az erdőt: a tapasztalattól a tapasztalat előfeltételeit. Nem minden parancsnak van erkölcsi jellege. Ha pl. abból a tapasztalatból, hogy a Nap melegít és kellemes, azt mondom: menj a napra és melegedjél! – még nem erkölcsi parancsolatot adtam. Vagy azért, mert köszönni szokás, a köszönés csak akkor lesz erkölcsi érték, ha benne többet: más személyek tiszteletének kötelességét érzem. Ez már olyan többlet, ami a köszönés tényén túl van. Transzcendens mozzanat, melynek a köszönés csak kifejezője: a köszönés azért kötelesség, mert ez a transzcendens mozzanat rejlik mögötte.

Hasonlóan vagyunk az erkölcsi érzék tanával is, melyet a XVIII. század angoljai (Reid, Shaftesbury, Hutcheson, Smith Adam) és Rousseau, valamint a francia romantikusok tanítottak. Szerintük az erkölcsi tudat sajátos emberi ösztön, mely közvetlenül feltárja előttünk, mi a jó és mi a rossz, mint ahogyan közvetlenül érezzük meg a szépet, tehát azt is, mi hasznos és mi káros az életünkre. Az erkölcsi ítélet ennek a megérzésnek csupán szavakba foglalása.

Kétségtelen, hogy az erkölcsnek van ösztönös fundamentuma is, nem csupán észbeli. De ez alig több, mint a különbség, az elmélkedés vágya, mely ott rejlik minden emberi lélekben. Ám hogy mivel tudunk különbek lenni annál, mint amik vagyunk, az már nem az ösztön, hanem a tudatos ítélet dolga. Ha az erkölcs ösztön volna, nem tévednénk benne oly sokszor. S az ösztön célja sohasem valami eszme, valami ideál, hanem érzékelhető valóság. Nem lehet tehát az erkölcs forrása.

b. A szociológusok lényegében Hume asszociációs magyarázatát folytatják avval a hozzáadással, hogy e képzettársulás okát viselkedésünk és tetteink társadalmi hatásában keresik. Azok a szankciók, melyekkel a társadalom cselekvéseinket illeti, bizonyos szokásokat fejlesztenek ki bennünk, s megszokjuk, hogy amit a társadalom helyesel, azt jónak tartjuk, amit pedig elítél, azt rossznak. Ennélfogva a társadalom tekintélye az, ami az erkölcsben parancsol, illetve tilt. Tételük igazolásául arra hivatkoznak, hogy hasonló társadalmi állapotok különböző helyeken és időkben hasonló erkölcsi normákat váltanak ki az emberek tudatában, s a társadalom megváltozása az erkölcsök változásával jár együtt.

Ebben a tanításban van sok megkapó mozzanat, végeredményben mégis el kell vetnünk, mert azonosítja a szokást az erkölccsel. A szokások csakugyan társadalmi helyzetek reflexei, de ahogy a tapasztalat mögött mindig vannak bizonyos észelvek, úgy a szokás ítéletei mögött is tudva vagy tudatlanul erkölcsi értékek és elvek rejlenek, s ezek adnak lehetőséget is a szokás kialakulására. Emberi tökéletlenségünkben mindig érezzük, hogy a mi igazságaink fogyatékosak, s a tökéletes igazság ennél több, mert nem függ sem tértől, sem időtől. A szokás is így viszonylik az erkölchöz: emberi utánzata egy ideális valaminek. Hiába igazság a Pireneusokon innen, ami rajtuk túl téves, mégis van örök igazság is, amely mind a két oldalon érvényes. Ha tehát az emberi igazságok bizonyos tartalmaikban változók is, igazságról csak azon az alapon beszélhetünk, hogy vannak örök igazságok, s a tudomány folytonos kutatásával éppen ezeket keresi. Hiába vannak a szokásokban is erkölcsi részigazságok, ezek lehetősége rajtuk túlfekvő örök erkölcsi igazságokban rejlik. S ez a minden emberi viszonylatban érvényes erkölcsiség. Az emberek nem mind ugyanabban látják kötelességeiket, de mindnyájan tudják, hogy vannak kötelességeik, amelyeket ha elmulasztanak, szégyent és lelkiismeret-furdalást éreznek. S ez független attól, hogy a társadalom bünteti-e őket

mulasztásukért vagy sem. Sőt a társadalom tekintélye is attól függ, hogy azt követeli-e tőlünk, ami valóban kötelességünk, vagy más egyéb viselkedést kényszerít ránk. A társadalom igazságtalan és erkölcstelen követelményei ellen az emberek tiltakoznak és föllázadnak. Tehát egy cselekvést még nem tesz erkölcsössé az, hogy a társadalom parancsolja. Ezért lépnek túl könnyű szívvel a társadalmi szabályokon és szokásokon a nagy erkölcsi és vallási génuszok. Vagyis a szokás tényei fölött ott vannak az erkölcsi értékek, melyek érvénye nem függ sem az egyes ember, sem a társadalom elhatározásaitól, mert ezeket csak fölfedezhetjük, megláthatjuk, de nem teremthetjük. Csak az ilyen értékfelszólításokat érezhetjük kötelességnek –, minden más csupa kényszer. Az erkölcsi haladás éppen abban áll, hogy ezek az abszolút értékek mindig jobban és jobban világosak és elismertek lesznek előttünk.

c. Minthogy a tapasztalatból és a szokásból nem lehet az erkölcsöt származtatni, önként vetődik föl a gondolat, hogy az érzéki tapasztalatnál magasabb forrást kell számára keresnünk. Így fordul az ember tekintete az észre, mégpedig arra a formájára, melyet Kant gyakorlati észnek nevezett.

Elméleti és gyakorlati ész között, a megkülönböztetés persze csak mesterséges lehet, aszerint, hogy milyen tárgyra vonatkozik, mert lényegében az ész egy, mind megismerő, mind gyakorlati alakjában. Ezt Kant maga is hangsúlyozza, mikor ezt írja: „Nincs más, mint egy és ugyanaz az ész, mely mind teoretikus, mind praktikus szempontból *a priori* elvek szerint ítél”. A teoretikus, tudományos ész azonban az oksági elv alapján a tárgyi világot szerkeszti meg a szükségesség szerint, míg a gyakorlati ész, a kötelesség autonóm elve alapján a feladatok világát konstituálja, melyben a szabadság uralkodik. Ahogy a kötelesség fogalma értelmetlenné válik a szabadság nélkül, ez viszont maga után vonja a lélek, a személy és Isten létezésének feltételezését, mint erkölcsi követelményt, mert e nélkül erkölcsi világunk létezése és fennállásának érvénye is megинog.

Az elméleti és gyakorlati ész közül az ész gyakorlati használatán van az elsőbbség, hiszen ez érteti meg a cselekvést és a tudomány maga is az ész gyakorlati tevékenysége. Nélküle nem csak a szabadságot, a lélek halhatatlanságát és Isten eszméjét sem ismernők, hanem a természet rendjében is kételkednünk kellene. Kant mélyértelmű fejtegetései meggyőzőek abban a tekintetben, hogy az erkölcsi tudat is tiszta észelvek alapján konstituálódik, s gyökerei ebben

keresendő. Helyes tehát a kantizmusnak az a meglátása, hogy az ún. gyakorlati ész az ész tevékenységének legmagasabb formája, mert ezáltal lehet a tapasztalatnak éspedig nem csupán a tudományos, de az erkölcsi tapasztalatnak is szabályozója. Ez az ész azonban önmagában még nem minden: megadja ugyan a kötelesség és felelősség formáját, de ezt még ki kell egészítenünk egy más természetű tapasztalat tartalmával –, az értékek megérzésével. Kant formalisztikus etikájának erre a folytatkozására Max Scheler mutatott rá igen meggyőző és termékeny módon.³⁸ Ezért van, hogy az erkölcsi tudat konkrét tapasztalati esetekben tévedhet, mert értékérzése homályos, de ítéletei erkölcsi jellegét ekkor is megtartja, mert ezt nem a tapasztalatból veszi, hanem benne az erkölcsi tapasztalat lehetséges formája rejlik.

Mindez azonban azon az alapvető feltevésen épül, hogy eszünknek és a valóságnak ugyanazok az elvei. Vagyis feltesszük, hogy a valóság rendje ésszerű, s hiszünk benne, hogy eszünk erkölcsi követelményei szintén valóságokká lehetnek –, ha előbb nem, hát halálunk után: Isten országában, ahol valóság lesz mindaz, ami ma csupán reménység. Ha ezt akár a földön, akár a mennyben nem remélők, nem volna érdemes erkölcsi módon élnünk és cselekednünk.

d. Az erkölcsi tudat elemzése azt mutatja, hogy benne az egyénen túl mindig van valami egyetemes, s éppen ebben rejlik kötelező jellege. Az egyéni tudatnak ebből az egyetemes tudattal való kooperációjából következtetik a vallási gondolkodók ősidők óta, hogy az erkölcs parancsai isteni eredetűek. Zsidók és keresztyének, katolikusok és protestánsok egyaránt, valamint az iszlám követői is azt tanítják, hogy ezeket a parancsolatokat Isten belevészte az emberi szívbe már a teremtetésekor, vagy bizonyos, akár természetes, akár természetfölötti módon közölte velünk. Isten tett különbséget eredetileg a jó és a rossz között: amit ő akar, az jó, s amit ő elvet, az rossz. Az embernek pedig kötelességévé tette, hogy az ő akaratahoz igazodjék. Különösen a középkor teológus-filozófusainál látjuk ezt a tételt hangsúlyozva. Abélard pl. azt mondja: „A jó és rossz megkülönböztetése teljesen az isteni bölcsesség szabad elhatározásán alapszik.” Duns Scotus szerint pedig amit Isten akar, az így jóvá lesz, s ha neki úgy tetszenék, egészen más erkölcsi törvényeket állapíthatna meg és akkor ezek lennének jók. Még Descartes is azt tanította, hogy a jó és rossz mivolta éppen úgy, mint az örök igazságoké, Isten szabad akaratótól függ.

³⁸ *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.*

Ez a felfogás lényegében nem más, mint annak a ténynek kifejezése, hogy az erkölcs, a kötelesség parancsok alakjában jelentkezik tudatunkban. De tévedése abban rejlik, hogy maga a parancs még egyáltalában nem elégséges ahhoz, hogy abból erkölcsi kötelesség legyen. A parancs lehet kényszer is, aminek nem bensőleg érzett kötelességből engedelmeskedem. Ha a hívő úgy érzi, hogy Istennek engedelmeskedik, ebben nincs kényszer, hanem azért teljesíti Isten parancsolatait, mert Istent magával az erkölcsi jósággal tarja azonosnak és így „parancsait” önként vállalja, nála jobbakat nem tud. Az abszolút jó felismerése mindig kötelez. Jósága változnék meg, ha egyszer mást akarna, s ez képtelenség. Ember és Isten a jó és rossz tudatában azért találkozhatnak, mert mindkettőjükben az egyetemes szellemiség tevékeny, csak hogy ez Istenben teljes, míg az emberben fogyatékos. Az erkölcs elveit Isten akaratából származtatni *circulus vitiosus*: az erkölcstelent még az ő akarata sem tehetné erkölcsivé. Nincs igaza Duns Scotusnak, mikor azt állítja, hogy a gyilkosság sem volna bűn, ha Isten követelné, mert erkölcsi tudatunk akkor is tiltakoznék ellene. A külső körülmények sokszor eszünkbe juttatják Spinoza szavait: „Az erő, mely által az ember megmarad a létben, szűkre van szabva és a külső okok ereje végtelenül nagyobb nála”, de főlemel bennünket, hogy erkölcsi tudatunk értékeinek érvényességét még ez a végtelen erő sem semmisítheti meg: ezek mások, mint az anyag, az idő és a tér még akkor is, ha ezek végtelenek, mert más rendből valók.

e. Nincs nehezebb probléma, mint az erkölcsi tudat eredetének kérdése, akár az emberi tapasztalatból, akár transzcendens tényezőkből próbáljuk származtatni. Bármily messzeségbe toljuk ki ebben tudásunk határát, még mindig a Megismerhetetlen falába ütközünk. Transzcendens forma és immanens tartalom elegyednek benne. Hiába kutatjuk keresztül-kasul, mindig marad benne valami titokzatos. De tagadhatatlan, hogy mi ebből a titokzatosból élünk. „Ettől már csak egy lépés arra következtetni, hogy a valóságok mögötti alap egy gondolatot zár magába, mivel hogy a mi gondolkodásunk is innen származik; egy szívet is rejt, mivel hogy a mi szívünk ebből táplálkozik”. Az elménk sokszor kételkedhet azon, amit a szívünk igaznak tart, de jobbat nem tud a helyébe tenni.

Olyan kérdés ez, mint az élet eredetének problémája. Tudásunk ennek se juthat a végére. Az anyag a szellem érintésére lelkes testté: élővé változik, hogy aztán ismét visszahulljon a formátlan anyagságba. De mi a szellem és mi az anyag? Mi a szellem gondolat nél-

kül? És mi az anyag határozottság, forma nélkül? A mai fizika annyira elvékonyította immár az anyagot, hogy már a súlya és a tehetetlensége is szinte a semmiségbe veszett. Az elektromos erő, mely az atomok világában kering, nem anyag, bár anyagon mutatkozik. Micsoda hát? Szellem? Gondolat? S ha azt mondom, hogy a szellem és a gondolat maga is elektromosság, hiszen a gondolkodásban az agy elektromos jelenségeket mutat, bölcsebb lettem-e ezzel? Többet tudok-e a lényegéről? A tudat, s az erkölcsi tudat is ilyen titok. *Ignoramus et ignorabimus*. De bármily véges a tudásunk, kutatási akaratunk végtelen, mert abból az ősi hitből származik, hogy *mens agitat molem*³⁹ –, a tudat nem csupán passzív tény, hanem aktív teremtő erő is: világok felfogója, de formálója, alakítója is egyben. Az erkölcsi tudattal szemben egyetlen helyes viselkedésünk, ha alázatosan meghajlunk előtte és elmondjuk Pascal csodálatos szavait: „Nem keresnél, ha nem talál-tál volna meg...”, mint ahogyan „nem maga a legmeghatóbb imád-ság-e mikor valaki érzi, hogy imádkoznia kell?”

Tizedik fejezet

Az erkölcsi tudat elemzése

Az erkölcsi világgal a fizikai világgal szemben az a jellemző saját-sága, hogy nem kész, hanem a megvalósítása reánk vár, a mi köteles-ségünk. A fizikai világot a maga egészében úgy fogjuk fel, hogy vál-tozásai ellenére is be van fejezve: kész egész és a benne tevékeny energia mennyiségéhez sem hozzátennünk, sem belőle elvennünk nem lehet, mert csupán ennek az energiának a változásai és átalaku-lásai alkotják a világfolyamatot. Vele szemben az erkölcsi világ a mi emberi művünk, alkotásunk, melyben nem csak az átöröklött javak megőrzése, hanem állandó gyarapítása is feladatunk. Semmi sincs benne, ami előbb ne lett volna valahogyan a tudatunkban. Itt tehát minden valóság belülről kifelé épül: a kifejezés és a mű előtt ott van az emberi akarat. Ennélfogva természetes, hogy elsősorban ezt a bel-ső tudatot, az erkölcsi akaratot kell vizsgálnunk, ha az általa létreho-zott új valóságot kívánjuk megérteni.

³⁹ [Az értelem hegyeket mozgat meg.]

Mint minden változás és mű létrehozásához, ehhez is erőre van szükség. Csakhogy ez az erő lelki erő, a tudat ereje. Erre vall az „erény” szó is, mely a tudatnak ama benső készségeit jelenti, melyekkel az erkölcsi művet létrehozza: elsősorban magát az erkölcsi személyt, majd azokat a műveket, melyekben a saját alkotásait szemlélheti.

Első feladatunk tehát, hogy az erkölcsi tudatnak ezeket a mozgató erőit, más szóval: az erényeit vegyük szemügyre. S minthogy a tudatban általában érzelmi, értelmi és akarati mozzanatokat szoktunk megkülönböztetni, nyilvánvaló, hogy vizsgálódásainkat is ezekre kell kiterjeszteni.

a. Az erkölcs érzelmi mozgatói

Mikor Platón arról beszél, milyennek kell lennie a jól rendezett léleknek, a mértéktartást, a bátorságot, a bölcsességet és az igazságosságot említi. Ezek azonban az egész lélek erényei, s túlmennek az érzelmi réteg körén. De kétségtelen, hogy a lélek érzelmi és érzületi rugói azok, melyekben alkati jelleme már a legkezdetlegesebb módon megnyilvánulhat. A régiek nyelvén szólva a temperamentumok azok, mikben a lélek alapvető mozdulatai és mozgási irányai elsősorban megmutatkoznak.

Azt hiszem, Szolovjov */La Justification du Bien/* helyesebb úton jár, mikor a szégyenkezést, az együttérzést (szümpathia) és az alázatot jelöli meg olyan erények gyanánt, melyek az erkölcsi élet alapvető mozzanatait alkotják.

A szeméremmel Arisztotelész az erények sorában meglehetősen szűkkeblűen bánik, mikor azt állítja, hogy az erkölcsös embert éppen az jellemzi, hogy nincs semmi szégyellnivalója. Ámde a valóság éppen az, hogy az ember természetes mivoltában sok olyat tesz, amit rejtgetni kíván, mert önmaga és a világ előtt is jobbnak látja, ha titokban marad. Az erkölcsi élet épp evvel a szégyenkezéssel kezdődik, mikor azt is, ami természetes, rejtgetjük, mert úgy érezzük, hogy benne nem azok a szellemi értékek nyilvánulnak meg, melyek hordozását az emberhez méltónak tartjuk. A szemérmetlen, aki nem szégyelli magát semmiért, cinikus lélek, s alapjában tagadja meg önmagában az erkölcsi személy méltóságát. A szemérem az erkölcsi személynek olyan elsődleges erénye, mely nem másokra, hanem önmagára vonatkozik. Énünk értékelésének egyik formája ez, mely a legszorosabb kapcsolatban van az önérzettel és az önbecsüléssel,

mely az énünk által hordozott értékek tudatából származik. Hogy több vagyok, mint egyszerű természeti valóság, s nekem a szellem értékei szerint kell élnem és viselkednem, ennek a tudata így nyer kifejezést. Szellemi értékeink elismeréséből fakad az a tisztelet is, mellyel mások viseltetnek irányunkban. S ennek a szociális tiszteletnek és megbecsülésnek követelménye mintegy válasz gyanánt a bennünk élő becsület, amely az önmagunk és mások viszonyát szabályozza.

Mert ahogy a tudat a vele szemben álló tárgyi világgal érintkezésben ébred eszméletre, a magunk erkölcsisége is így születik meg a más személyekkel való találkozásból. Senki se él egymagában: én csak azáltal lehetek, hogy mások is vannak. Az erkölcsi életnek éppen ezért alapvető jellemvonása a más emberekkel való sorsszerű összetartozás érzése. Ez nyer kifejezést az együttérzésben, a szimpátiában. A részvét erénye a szó etimológiája szerint is azt jelenti, hogy részt veszek a mások sorsában: örömeiben és szomorúságában. Nem azért, mert félek, hogy balsorsuk nekem is osztályrészül juthat, hanem mert összetartozónak érzem magamat másokkal, s így ami nekik fáj, nekem is fáj, s aminek ők örvendeznek, engem is megelégedéssel tölt el.

Vannak, főleg pozitivista szociológusok, akik azt tanítják, hogy az erkölcs alapja az ún. szolidaritás. Ez a fogalom azonban az erkölcs megalapozására kétértelműsége miatt nem alkalmas. A szolidaritásnak ugyanis, mely lényegében az összetartozás tudatát jelenti, két formája van. Mint természetes szolidaritás nem mond többet a nyers sorsközösségnél, amely miatt pl. az ember influenzája emberekre ragad rá és a kutyákra nem. Hiányzik belőle az erkölcs legfőbb ismerető jele: a kötelesség tudata. A morális szolidaritás ennél már több: azt jelenti, hogy az erkölcsi személy a maga fensőbbiségét, magasabb értékűségét köteles használni az alacsonyabb értékűek felemelésére. Erkölcsi szolidaritás tehát csak értékek közt állhat fenn, s ott is inkább a magasabb és az alacsonyabb érték között, mert alulról fölfelé a szolidaritás könnyen válik pusztá haszonleséssé, dörgölődzéssé és kapaszkodássá.

Az együttérzésnek sokkal különöb megnyilvánulása a barátság erénye, melyet Arisztotelész oly kedvvel és nyomatékosan hangsúlyoz az erkölcsi személyek között. Ha ez a lelkek találkozásából születik meg és a közösen vallott értékek fundamentumán épül, az életnek nagy értéke lehet, mert énünknek más, vele egyenrangú és érté-

kü kiegészülését váltja valóra. A barátság azonban az együttérzésnek nem elég mély kifejezése: szüksége van még az igazságosságra, mely kellő egyensúlyt tarthat fenn minden személyes közösségben. Így egyik fél sem lehet a másikkal szemben vesztes vagy rászédett. Az igazságosság híján a barátság könnyen válhat zsiványszövetséggé, az igazságosság pedig barátság nélkül élettelen mechanizmussá.

Ezért az együttérzésnek a barátságnál magasabb értékű jele a szeretet, mely a szívnek odafordulása minden érték felé. Pascal éppen ezért a „szívet” mondja minden érték megérzőjének, melynek egészen más a logikája, mint az észnek. Az individuális görögség fölött azért jelent nagy erkölcsi emelkedést a keresztyénség, mert a szeretetből akar élni az antik barátság helyett. Görög embernek teljesen értetlenül hangzott Pál apostol himnusza a szeretetről /1 Kor. 13./, mely szerint, ha szeretet nincsen bennem, semmi vagyok. Ez a krisztusi szeretet (*ἀγάπη*) egyáltalában nem azonos Platónnak az ideákra, mint tárgyakra irányuló *έρω*-ával, sem a sztoikusok absztrakt általános emberszeretetével, hanem egyik embernek a másikra, közeli és távoli „felebarátjára” kiáradó meleg érzülete, mely megérzi másokban a bennük rejlő értéket és annak megfelelően viselkedik velük szemben. Ebben a szeretetben egyik is, meg a másik is spontán módon érzi, hogy egymásért vannak, s ebből az egymás felé vonzódásukból értékes és meleg tettek és cselekedetek születnek, nem csupán langyos gondolatok. Hol van ettől a naturalizmus emlegette józan és hűvös mérlegelő altruizmus, mely inkább önzés, mint önfeláldozás!? A szeretet az erkölcsi személynek olyan létformája, melyben az én úgy érzi, hogy ő a másért, ennek a szolgálatáért van. Ilyesmiről Arisztotelésznek sejtelve sem volt. Több ez, mint akár a barátság, akár az igazságosság. Hiszen az igazságos ember a másiknak csupán jogos igényeit ismeri el, de a szeretet embere érdemtelenül és jogtalanul is kész mindenét másnak odaadni. Így jöhet létre a szeretet által egy benső kommunikáció személy és személy között, ahol egyikük benső éthosza találkozik a másikéval, annyira, hogy köztük nem az ajándék nagysága, hanem a szeretet ténye lesz a döntő, s ennek fényében az özvegyasszony fillérje többnek bizonyul, mint a gazdag ezrese.

Ez az igazság vezet át bennünket az aláazathoz, mely minden értéknek való szolgálat készsége. A szellem előtt történő önkéntes meghajlás ez. Nyomában jár a szerénység, annak az elismerése, hogy a szellemmel való minden összehasonlításban én csak a rövidebbet

húzhatom. Ezért érzi magát az erkölcsi ember Istennel, az abszolút szellemmel szemben semminek, akivel nem is meri magát összehasonlítani. Ez a végtelen távolság lesújt, de egyben föl is emel, mert a szellem tudata és megérzése mindig fölemelő. Az alázat tehát nem emberek előtt való megalázkodás: ez a rabszolgalelek rút vonása és erkölcsi eltévelyedés, éppen úgy, akárcsak a gőg. Erkölcsi fogyatékosság mind a kettő. Az igazi alázatosság, mely az erkölcsi értékkel való szembenállásból származik, éppúgy összefér az ember méltóságával, mint jogos büszkeségével.

Mindezekben az erényekben az erkölcsi személynek nem a gyengesége, hanem az ereje mutatkozik meg. A cinikus szemében a szemérem, a szeretet és az alázat csupa gyöngeség, pedig igazában olyan gyengeség ez, amelyről Pál apostol beszél, mikor azt mondja, hogy „az én erőm erőtlenség által végezetik el”. Bátorság rejlik ezekben: a szellem bátorsága, mely nélkül erkölcsi élet és erkölcsi világ a test és az anyag ellenállásával szemben sohasem volna kivívható. Igaza van tehát Platónnak, mikor a bátorságnak oly előkelő szerepet juttat a lélek erényei között. Nélküle az erkölcsi élet már csak azért sem lehetséges, mert az ember alapvető élménye, ősi, ösztönös reakciója a világ valóságával szemben a gond, a félelem, a rettegés. Félünk magunktól és másoktól, az élettől és a haláltól, az élőktől és a holtaktól, a jó és a rossz szellemektől, amelyek bennünket körülvesznek és folytonosan fenyegetnek. Egész kultúránk, minden társadalmi berendezkedésünk azért van, hogy általuk valahogyan szabaduljunk ettől az ősfélelemtől és lehetőleg biztonságban érezzük magunkat a létben. Ezért gondolkodunk, ezért cselekszünk, ezért kutatjuk a lét titkait, s ezért törekszünk hatalomra a természet és a társadalom felett. Egy erkölcs, sőt egy egész kultúra avval mérhető, mennyire képes bennünket megszabadítani a félelemtől és mennyit ad nekünk a biztonság tudatából. Ezért minden erkölcs és minden kultúra hódítás, nem nélkülözheti tehát a bátorságot, mert az erkölcsi élet mindig akadályok legyőzése. Messze célok tűnnek föl a személyes tudat előtt, amiért érdemes kockáztatni még az életünket is. Elérésükre kell a bátorság. Magunkra kell vennünk a szenvedést is és kitartanunk a helyünkön a veszedelmek ellenére. Nagy tettek sohasem születhetnek bátorság nélkül; nem csoda tehát, hogy a népek hőskorában benne látták a kemény férfiasság bizonyítékát és kíváncsok jellemvonását, mint a latin „virtus” és a görög *ἀνδρεία* elnevezésből is látható. Hogy a bátorság valóban a lélek benső, alkati erénye, kitűnik abból

is, hogy nincs összefüggésben a céllal, amelynek megvalósulását segíti. A bátor ember minden cselekedetében bátor –, a gyáva viszont mindig fél és visszariad a cselekvéstől. Ezért a bátorság gyakran ott is elismerést érdemel, ahol a cél talán a leghitványabb. Így említi Sallustius az összeesküvő Catilinának a végső küzdelemben „jobb üggyhöz méltó bátorságát”. Az erkölcsi élet ott kezdődik, ahol legyőzzük magunkban valami természetes hajlamot; a megtérés előfeltétele, hogy merjük bevallani és megbánni a bűnt. Ilyenkor gátat vetünk egy ösztönös mozdulatnak: nem futunk el a veszedelem elől, de szembeszállunk vele és legyőzzük. A nagy és szép dolgok mindig nehezek, mondták a görögök, s evvel azt akarták jelezni, hogy ami „könnyű” az erkölcsileg rendesen nem sokat ér. A könnyelműség az erények megölője, a bátorság pedig az anyja és táplálója. S hol kell kezdődnie ennek a morális bátorságnak? Legelőször önmagunkkal szemben. Ezért hangsúlyozza az ókortól kezdve minden erkölcsfilozófus az önuralom szükségességét. Aki másokat akar meghódítani, vagy rajtuk uralkodni, akár csak úgy, hogy példa lehessen a szemükben, annak előbb önmagát kell legyőznie. „Mindaz ami szellemünket felszabadítja anélkül, hogy úrrá tenne bennünket önmagunk felett, romlásba visz” – írja találóan Goethe.

b. Az értelmi mozgatók

Az intellektualista hajlamú görögség a bölcsességben látta az erénynek csúcspontját, sőt foglalatát. Szókratész, aki az erényt tudásnak és taníthatónak tartotta, ennek a felfogásnak tipikus képviselője. A bölcs ideálja, s vele az erkölcsnek az értelem területére helyezése az egész antik világon uralkodott, s ezt a rangját csak a keresztyénység döntötte meg. Pál apostol merte kimondani, hogy ami a pogányok szemében bölcsesség, az krisztus tanítványai előtt bolondság és ettől kezdve halványodott el a bölcsnek, mint erkölcsi eszménynek a képe. Mi tisztában vagyunk vele, hogy a determinista tudomány korlátainál fogva erkölcsi parancsokat nem adhat, mert az erkölcsiség mint eleven élet: kötelesség és felelősségérzet az ész logikájával nem azonosítható, de nem megyünk az ellenkező végletbe sem: nem tagadjuk, hogy mindenestől irracionális, mert van benne sok ésszerű mozzanat is. Nem értünk azonban egyet Arisztotelésszel, hogy ti. a cselekvés tulajdonképpen mindig egy-egy logikai szillogizmuson nyugszik, s innen van aztán, hogy erkölcsfilozófusok oly buzgón kutatják ennek a főtételét, s azt hol ebben, hol meg abban az állításban

vélik fölfedezni. Az emberi viselkedések, magatartások és cselekvések nem tartoznak oly zárt rendszerbe, amilyen a természet, ahol ugyanaz az energiamennyiség hat állandóan. Az erkölcsi világban mindig fennáll az újrakezdés, az egyéni kezdeményezés: a teremtés lehetősége. Éppen ezért nem lehet az erkölcsi törvényt és a természettörvényt egy szintre hozni. Ha így volna, akkor az értéknormák és a ténytörvények azonosak volnának, s ezzel az erkölcs egyszerűen természetté fokozódnék le és nem volnának többé sem erények, sem bűnök, s főleg nem volna helye az erkölcsi felelősségnek. A zárt rendszer nem tűri meg a szabadságot, ami az erkölcsiség éltető alapja, s az erkölcsi világ sem lehetne az a készülő, sohasem kész valóság, ami alapvető tulajdonsága. A jóság maga is valami befejezett egész volna, amire nem annyira törekednünk kellene, mint inkább beérnünk a megismerésével, a szemléletével. Holott az erkölcsi világnak éppen az ad különös méltóságot és értéket, hogy benne a szellemnek folytonosan újat teremtő műve látható: semmit sem ismétél, mint a természet, s a régit is megújult alakban hozza mindig elő. Egysége sokkal inkább az ember jellemében rejlik, aki ezt a világot tevékenységével létrehozta, semmint valami eleve meglévő rendszerben. Ami tehát benne ésszerű, az is csak mintegy érinti az észet, de egy lendülettel mindig elébepap: a múltba való visszanezés és a jelenben való elmerülés helyett a jövő felé szárnyal, mert ennek a megteremtése a célja és feladata.

Világossá válik ez az erkölcsi élet ama mozzanatában is, melyet a legnagyobb mértékben értelmi részének szokás tekinteni: a bölcsesség erényében. Ez az erkölcsi bölcsesség azért nem azonosítható egyszerűen a tudással, mert nem a tárgyi, az ismereti, hanem az alanyi, az érületi és viselkedésbeli oldal uralkodik benne. Helyesen „bölcs viselkedés”-nek mondhatnók. Az ilyen ember talán nem „tud” sokat a szó igazi értelmében és mégis bölcs lehet, mert a világon semmit sem tart magától idegennek és nagy rokonszenvvel, megértéssel és befogadókészséggel viseltetik minden pozitív érték iránt. Semmin sem csodálkozik, de mindig helyesen ítél az erkölcsi értékek felől. Több ez, mint pusztá előrelátó okosság (prudentia) és az életben való könnyű eligazodás. Látó szeme és finom érzéke van az iránt, ami valóban értékes, akár önmagán, akár másokon veszi ezt észre és sohasem hiányzik belőle a jóakarát. Szellemi érzékszerve van az erkölcsi-nek minden mozzanata iránt, mellyel felfogja minden valóságban azt, ami benne értékes: a szellemit. Ebből származik az a nagy benső

nyugalom, mely a bölcs lélek sajátja az élet minden helyzetében. Minden élménye alkalommá válik a saját erkölcsi gyarapodására, s ez a fennkölt erkölcsi öntudat – az igazi Arisztotelész említette nagyratörő „fennköltlelkűség” (*μεγαλοψυχία*) – sugárzik róla mások felé.

E bölcsesség mibenléte mutatja, hogy ámbár az erkölcsi életben is vannak logikai mozzanatok: ítéletek, elvek, szabályok, ezek sohasem tényekre vonatkoznak, mint a pozitív tudományokban, hanem értékekre, feladatokra. Nem azonosíthatók tehát a tudományos ítéletekkel. Az erkölcsi ítélet inkább a megérzés, mint a logikus értelem műve. Az értelem itt is legfeljebb utána sántikál a teremtető aktusnak: az érték megérzése közvetlenebb, mint a diszkurzív logikus gondolkodás. A logikus értelem a változó valóság megmerevítésére törekszik, mikor azokat „örök” fogalmakba és törvényekbe szorítja; az erkölcs ellenben folyton újat akar, az értékeket látva teremt. A megmerevült erkölcs az erkölcs halála, eleven tartalmának kiüresítése és pusztá formalizmussá süllyedése. Ezt fejezi ki a legalitás és a moralitás fogalmának a különbsége. Mikor az értelem a teremtető cselekvést oda-rögzíti a szóhoz, a törvényhez, s megelégszik ennek a megtartásával, megöli az erkölcsben a teremtető életet és külsőséges képmutatást, farizeizmust szül. Szócsavaró éleselműjűséggé, üres skolasztikává süllyeszti le azt, aminek szárnyaló életnek és teremtésnek kellene lennie. A moralitás ennél sokkal több: ez maga a teremtető erkölcsi akarat, mely mindig többet ad, mint amennyit kap és az ajándékozás örömeivel szórja szét magát a világban. Legalitás és moralitás közt olyan a viszony, mint a kritika és a zseniális művész közt: amaz méricskél, szabályokat állít fel, emez szabad képzelettel újat teremt mértéken és szabályokon túl. Ha a művészet nem volna több, mint a kritika elveinek kiszolgálása, már régen meghalt volna és legfeljebb bebalzsamozott múmiáját szemlélhetnők. A zseni maga teremti a szabályokat, a kritikus ezeket műveiből csupán levonhatja, tudomásul veheti – *post festa*.

Az erkölcsiségnak ez a folyton újat teremtető volta az oka, hogy vele szemben az ész elvei is másképpen érvényesülnek, mint a természettel szemben. A természetes valóságot megismerő ész mellett azért vagyunk kénytelenek gyakorlati észről is beszélni, melyben a „törvény” szónak más jelentése van, mint amott. A természet változatos felszíne mögött a törvény az általános egyformaságot fejezi ki és mennyiségi kapcsolatokat állapít meg. Ámde az értékek világában semmire sem megyünk a matematikai formulákkal, mert ezek mind

különböző minőségek, s rajtuk a mennyiségi összehasonlítás értelmetlen. Aztán: a természet valóságai a térben és időben vannak, s létüket egyáltalában nem érinti, vajon van-e az ember vagy nincs? Tehát léte és törvényei személytelenek. De hol volna az erkölcsi világ az ember nélkül? Itt minden jelenségnek személyes jellege van és az emberi személyhez való kapcsolata a probléma. A természetben tünemény tüneménnyel áll szemben, az erkölcsben azonban az emberi akarat lép viszonyba valami értékkel. Az erkölcs ott kezdődik, ahol az ember nem éri be a természetes léttel, hanem föléje és belőle egy más, elképzelése szerint jobb és szebb létet akar teremteni. Ezért az erkölcsi szabály és törvény egy megvalósítandó és a tudatban feladatként, kötelességként feltűnt értéket vonatkoztat egy tudatos személyre. Ebben pedig az ész nem szükségszerűséget állapít meg, hanem követelményjellegű, mert hiszen az alanynak módjában van előle kitérni s nem kénytelen előtte – akár akarja, akár nem – meghajolni.

c. Az akaratok mozgatói

Ha az erkölcsi tudat csak érzelmi és értelmi mozzanatokból állana, az erkölcs mint élet és valóság aligha jöhetne létre. Így ugyanis tudnánk az értékekről és a megismerés viszonyába juthatnánk velük, de megállanánk velük szemben a pusztán érzéssel és a tétlen szemlélettel, aminek következtében sem magunk, sem a környezetünk nem változnék meg a nyomukban. Esztétikai élvezet születhetnék ebből és nem erkölcsi élet. Az erkölcsi megismerésben az érték elsősorban az akarathoz való felhívás, ezért az erkölcsi tudatnak az akarat tényezői a legjelentősebbek. Itt minden azon fordul meg, mennyire képes a tudatunkban felmerült érték az akaratunkat megmozdítani. Ezek az indítások alkotják az erkölcsfilozófia gerincét. Törvényei is akarat törvények: nem arról szólnak, ami megvan, hanem arról, aminek akaratunk révén meg kellene lennie. Így konstituálódik számunkra a lét köre két szférára: a való és a kellő szférájára. S minthogy éppen az ember az a lény, aki mind a két szférában egyaránt él, tudatában a való és kellő találkoznak. Az a felfogás, mely ezt nem ismeri el, hanem az embert mindenestül beleszorítja valami egyetlen valóságrendbe, mint a naturalizmus és a panteizmus, okvetlenül fatalizmusba visz, mert megsemmisíti a bennünk élő erkölcsi személyt, s nem is hiszi, hogy módunkban van valami újat kezdeményezni a világfolyamatban, olyat, ami az előzmények-

nek nem szükségszerű következménye. Csak a kellő szférájának a valóság fölé állítása, valamint e kettőnek az emberben való találkozása értetheti meg velünk az erkölcsi élet lehetőségét és mibenlétét. Így jöhet csak létre az a jelenség, hogy mikor egy érték cél gyanánt feltűnik tudatunkban, akkor ezt hozzánk intézett felszólításnak érezve, tudomásul vesszük a kötelesség formájában. S mivel tudjuk, hogy megvalósítása rajtunk fordul meg, felelősnek is érezzük magunkat érte. Kötelesség és felelősség egyaránt az akarathoz intézett felhívásként hangzik, ezért nyomukban fellép az erkölcsi bátorság, mely erőfeszítés és áldozat árán is az érték megvalósítására törekszik. S ha ez sikerül, ha ti. a szándék nem reked el fele úton, hanem a személy részéről történik is érte ily erőfeszítés, akkor ez érdem a számára, amelyért jutalom illeti meg; ellenkező esetben, ha ti. nem engedelmeskedik az érték felszólításának és nem teszi meg a kötelességét, ez a mulasztás bűn, amiért büntetés vár rá.

Kötelesség, felelősség, érdem és jutalom, bűn és büntetés, mind az erkölcsi akarat mozgatói. Ezek emelik az embert a természetes valóságból a természetfölötti világba, ezért ezek az erkölcsi életnek leginkább alapvető mozzanatai. A természet szükségszerűségében nincs kötelesség, nincs felelősség, következésképpen nem lehet érdem és bűn, valamint jutalmazás és büntetés sem.

A kötelesség a tudatban az érték tükrözése, mellyel erkölcsi énünk az értéket magába fogadja, elismeri és célul tűzi maga elé. Mindig parancsol, követel valamit vagy tilt, s kibúvót nem ismer: ezért Kant kategorikus imperativusnak nevezi. Köteles vagy vele, tehát megteheted, csak akarnod kell! – Itt nincs alkunak helye, hogy így meg úgy, hogy ma nem, hanem majd holnap... A parancs neked és ittenre és mostanra szól!

Törvény ez is, de nem olyan, ami megelégszik azzal, hogy csak az értelmet fogadja be: az akaratodat akarja megindítani és cselekvésre szólít fel. A természettörvény nem parancsol, csak megállapít, ez azonban igen. Ez csak úgy lehetséges, hogy benne nem valami lezárt tényvalóság megállapítása rejlik, hanem egy előttem álló és reám váró nyílt feladat megjelölése. Éppen e nyílt volta miatt nincs benne szükségszerűség, mely a lezárt, már nem változtatható rendszerekben konstatálható. Ha a kötelesség szükségszerűséget jelentene, ezzel a jövőt, a lehetőséget múlttá és befejezetté tennők: nem volna többé értelme és jelentősége az akaratnak és a cselekvésnek. A $2 \times 2 = 4$ nem esetleg, hanem szükségszerűen, most és mindenkor és minde-

nütt. Ez be van fejezve, nincs rajta mit változtatni. Ámde a kötelesség nem ilyen; ez azt jelenti, hogy a világban valami értéknek kellene megjelennie –, hogy ez a világból még hiányzik, pedig itt volna az alkalom, hogy vele világunk fejlődjék, többé váljék, s tőlem függ, hogy ez megtörténjék-e vagy sem. Ezért a kötelesség tudata magában foglalja a szabadságot, vagy legalábbis az érték elfogadását vagy elvetését a személy részéről.

A kötelességben tehát az érték az, ami köti a személyt. Kettejük közt bizonyos feszültség áll fenn, mely csak az érték követelte cselekvésben oldódhat fel. Ez olyan őseredeti tudattény, amelyet nem lehet semmi mással helyettesíteni. Szociológusok szívesen látnak benne az egyénre gyakorolt társadalmi kényszert. Ez a felfogás azonban téves, mert kényszerből sohasem lesz kötelesség, és a kötelesség inkább olyasvalami, ami nem csak az egyén, hanem a társadalom felett is ott áll. A társadalomnak is vannak az egyénen túlfekvő kötelességei. S ki vagy mi kényszeríti akkor a társadalmat?

Nem fogadhatjuk el H. Spencer hasonló síkon mozgó tanítását se, aki azt mondja, hogy a kötelesség tudata annak a jele, hogy az egyén nem alkalmazkodott még teljesen a környezetéhez, tehát ez csak átmeneti jelenség az emberiség fejlődésében. A történet ezt az elméletet nem igazolja. Ha pedig igaz, hogy az ember még nem alkalmazkodott teljesen a környezetéhez, ez annak a bizonyossága, hogy az ember nem pusztán természeti lény, mert ha ez volna, az alkalmazkodás már régen megtörtént volna, vagy az ember elpusztult volna. Spencer tétele inkább azt bizonyítja, hogy az ember a természetén kívül és fölötte is él, mert nem függ teljesen tőle; az erkölcsiséggel áttöri a természetet és önálló világot teremt magának.

Nyilvánvaló, hogy a kötelesség tudata által az ember egy magasabb, ún. szellemi világgal lép kapcsolatba, mely a benne is élő szellemi erőket szólítja teremtő cselekvésre, hogy így többé és gazdagabbá váljék a valóság. A vallási hit ezt úgy fejezi ki, hogy a teremtés műve időtlen, azaz örökkévaló, melynek időbeli vetülete állandó folyamat és ebben az ember Isten munkatársa lehet. Ennek a magasabb világnak jár ki az a tisztelet is, amelyet a kötelességgel szemben érzünk, s amire célozva mondotta Kant, hogy az erkölcsiség lényege éppen abban áll, hogy az ember a jót nem a haszonért, nem is a gyönyörűségért vagy más ilyesféleért teszi, hanem az erkölcsi törvény, a kategorikus imperativus, azaz a kötelesség iránt érzett feltétlen tiszteletből.

Ez a tisztelet és az a tudat, hogy a kötelesség megvalósulása egyedül rajtam fordul meg, szüli az erkölcsi felelősséget. Maga a szó találoán jelzi, miről van itt szó. Az érték hív és az ember felel neki. Ez a felelet helyesen csak egy lehet: az, amit a kötelesség mond. Minden más felelet csalás, kitérés a helyes válasz elől, tehát bűn. Ezt jelenti a felelősség, aminek következtében viselnem kell feleletem következményeit. Ebben benne foglaltatik az is, hogy csak a már megtörtént feleletért, tehát csak a múltért vagyok felelős és nem a jövőért, különösen, ha azt nem is láthatom. Ha látnám, akkor már ezt is a múlt-hoz tartozónak kell számítanom.

A felelősség vállalásával tulajdonképpen az értéket magát, végső fokon pedig a teremtő szellemet veszi magára az erkölcsi személy: innen ered sajátos rangja és méltósága. Ha a felelősség tudata kivész az egyénekből, a társadalom felelőtlen nyájja változik, vagy kártékony ragadozókká, ahol mindenki azt teszi, ami neki jólesik, s amit önző ösztönei diktálnak. Visszasüllyedés ez a természetbe, vagy legalábbis a barbárságba.

A felelősségen tehát az ember tökéletesen egybeforr tetteivel, úgy, hogy attól nem választható el. A világ ennél fogva jogosan ítéli meg tettei alapján az erkölcsi személyt. Persze az erkölcsi felelősség több és tovább terjed, mint az ún. jogi vagy polgári felelősség, mert nem csupán a tett alapján ítél, mint ezek, hanem a szándékot is bevonja ítélete körébe. A polgári felelősség sokszor felment ott, ahol az erkölcsi felelősség nagyon is elítél. Bourget regénye: *A Tanítvány*, ékes példája lehet ennek. R. Greslou tett szerint nem ölte meg szerelmét, mert ez önmaga lett öngyilkos; de az ő eleve kitervelt megejtő szándéka és cselekvése hajtotta a szerencsétlen romantikus és tapasztalatlan lányt az öngyilkosságba, tehát megnyugvással látjuk, hogy ámbár a polgári esküdtszék felmenti a gyilkosság vádjá alól, az áldozat bátyja mégis megöli és ezzel erkölcsi igazságot szolgáltat Greslou áldozatának.

Az erkölcsi felelősségnek megvan a benső jutalma és büntetése – önmagunkban: a benső megelégedés lelki nyugalma, illetve a megbánás és a szégyenkezés önmagunk előtt. Olyan világban, amelyben minden előre meg volna szükségszerűen határozva, mindezek nem fordulhatnak elő. De erkölcsi felelősségünk csak akkor lehetne végtelen, ha mi magunk is végtelen szellemi lények volnánk. Az ember azonban, aki közép két végtelen között, felelősségében sem lehet nagyobb. Az erkölcsiség ugyan a maximumot és nem a minimumot

követeli –, ezzel beéri a jog –, mégsem követelhető senkitől sem az, ami lehetetlen és emberi lehetőségeit felülmúlja. Ahogyan szabadságunknak vannak határai, éppúgy vannak a felelősségünknek is. Mivel csak azokért a tetteinkért vagyunk felelősek, amelyeknek magunk vagyunk a forrásai, azt mondhatjuk, hogy a felelősségünk határai a szabadságunkéival esnek egybe. A szabadságunk elveszhet kényszer, megfosztás, akaratlan tudatlanság vagy elmezavar következtében, mindezek a felelősségünk mértékére is kihatnak. Ezen az alapon a jog sokszor feloldoz a felelősség alól, ahol a jó erkölcs mégis elítél. Magnaud, a „jó bíró”, fölmentett egy szegény embert, aki egy péktől éhesen kenyeret lopott. Szenvedélyeinket, örökölt fogatkozásainkat és hasonló mozzanatok mentő körülményként mérlegeli a bíró és indokul fogadja el az enyhébb büntetésre. Sőt Lombroso odáig megy, hogy minden bűnöst betegnek néz és gyógyítani kívánja, nem pedig büntetni. Ez mindenesetre túlzás, mert az erkölcs éppen ennek [a] természetes, mondjuk: beteg embernek a saját maga által történő megfékezését, gyógyítását teszi kötelességévé. Az erkölcs elsősorban és főként a saját erőfeszítésünkéből születhet meg, nem lehet ezt teljes egészében társadalmi feladattá tenni. A társadalom csupán segítheti az egyént nevelés, stb. által az erkölcs kialakításában, de a létrehozása sem nem feladata, sem felelős nem lehet érte. A társadalmi helyzet és környezet nagy bűnre csábító lehet, de az emberi személy erkölcsi ellenállása éppen abban mutatkozhat meg, hogy nem esik a csábítás törébe. Nem szabad elfelejtenünk, hogy kötelességeink nem csak másokkal szemben vannak, hanem önmagunkkal szemben is, sőt ez utóbbiakon nyugszik még amazok helyes értékelése is. Szabadságunkban sokkal inkább az önmagunk formálásának lehetősége áll, mint a mások alakítása, tehát szenvedélyeinkért, szokásainkért és tudatlanságunkért is felelősek vagyunk, mert mindezeknek legnagyobb részben magunk vagyunk az okai és eltűrői, ha gyengék vagyunk és engedelmességek nekik. Mennél emelkedettebb, mennél szellemibb egy lény, annál nagyobb a kötelességtudata és a felelősségének tudata is.

Az akaratnak az értékhívásra adott megmozdulásával nagy mértékben kapcsolatos az erénynek és a bűnnek, továbbá a jutalmazásnak és a büntetésnek problémája. Az erények a személynek azok a benső lelki alkati tulajdonságai, melyek segítségével az értékhívásra megfelelő választ ad. A bűn pedig kitérés a helyes válasz elől, tehát végeredményben tudatosan ferde viselkedés, illetve helytelen csele-

kedet. Az erények és bűnök ennélfogva a legsajátosabb pozitív, illetve negatív személyértékek, melyek fennállása minden erkölcsiségnek alapvető vonása; mindkettő a választás tényén nyugszik. Ha jó és rossz közt nem választhatnánk, erényeink és bűneink sem volnának.

Érthető tehát, ha az erények a személyen érdemet jelentenek. Az erények gyakorlása tesz ugyan valakit érdemessé, de ennek megállapítására nem az hivatott, aki az erényeket és az érdemességet hordozza, hanem a másik, aki felőle ítél. Az érdem tehát a személy erényeinek mások által történő elismerése, de ennek előfeltétele, hogy az erkölcsi személy ne az érdem kedvéért, hanem kötelességből tegye a jót. Aki csak azért mutatkozik erényesnek, hogy érdemet szerezzen vele, közönséges haszonleső, aki még nem érte el a tiszta erkölcsiség színvonalát. Vagyis: az érdem az erkölcsiségnek nem lehet célja, csupán járulékos, bár megillető mozzanata; olyan, mint a vágy kielégítésének a gyönyörűség. Ahogy a gyönyörűség sem lehet erkölcsi cél, az érdem sem lehet célja, csak jutalma az erénynek.

Ahogy az erényt követi az érdem és a jutalom, úgy tapad a bűnhöz a megvetés és a büntetés, melyeket együttesen „szankció” szóval szoktunk jelölni. Az erények és az érdemesség az erkölcsi személynek sajátos méltóságot adnak, míg a bűn elfordít bennünket tőle. Ennek az a magyarázata, hogy a személy, aki értékválasztása révén pozitív vagy negatív értékek hordozójává válik, mintegy azonosul ezekkel: az elismerés és a megvetés tehát az általa képviselt értékeknek szól. A személy ugyanis élő megtestesülése az általa megvalósított értékeknek.

A gyakorlati, a cselekvésre vonatkozó ész követeli az erények és bűnök tudomásul vételét mégpedig nem egyszerű szemlélet, hanem cselekvés alakjában; s ez a cselekvő állásfoglalás a szankció –, a jutalmazás és a büntetés. Ha az erkölcsöt megfosztjuk ettől a mozzanattól –, mint Guyau tette egy olyan morál hirdetésében, amely sem kötelességet, sem szankciót nem ismer –, akkor az erkölcsöt megfosztjuk imperatív jellegétől és esztétikai élménnyé, művészi szabadsággá tesszük. Vagyis kiforgatjuk igazi valójából.

A jutalmazás és a büntetés kérdése természetesen a gyakorlatban azáltal kerül előtérbe, hogy az ember társas lény és tettei másokat is érintenek. A tettek szociális hatása jogosítja fel a társadalmat a jutalmazásra és a büntetésre. Ezt azonban erkölcsi módon csak az igazságosság figyelembe vételével teheti, melynek klasszikus megformulá-

zását adta már a római jog: *honeste vivere, neminem laedere, suum cuique tribuere*⁴⁰.

De nem szabad elfelejtenünk, hogy a társadalom szankciói nem azonosak és nem egyértékűek az erkölcsi szankciókkal, hanem maguk is éppen ezen alapulnak. Az a cselekedet, amelynek indítéka a társadalmi jutalmazás kívánása, vagy a büntetéstől való félelem, erkölcsi szempontból értéktelen. Az erkölcsi cselekedetek csak a kötelesség iránt érzett tiszteletből eredhetnek. A társadalmi szankciók már csak azért sem lehetnek az erkölcsivel azonosak, mert csupán a cselekedet eredményét veszik megítélésük alapjául és nem mérlelik kellőképpen a szándékot, az igazi erkölcsi mozzanatot: de *internis non judicat praetor*⁴¹. Az emberek ugyanis nem ismerik egymás szándékait, csak a tetteket látják és ezek alapján ítélik. Ezért van szükség a társadalmi szankciókon túl erkölcsi szankciókra is. Ezek pedig nem lehetnek mások, mint az erkölcsi személy lelkében végbe menő változások. Ilyen morális szankciója a jó cselekedetnek a jó tett véghezvihetésén érzett benső öröm és megelégedettség, illetve a bűn megbánása és a megtérés akarata. A bűnös megtérése az igazi jóvátétel és a lelki nyugalom az igazi jutalom. Ezért a szeretet nem követeli a fogat fogért, szemet szemért elvének jogilag tagadhatatlan érvényszerűsítését, hanem a büntetést úgy alkalmazza, hogy a bűnösnek módja legyen a megtérésre, a megjavulásra. A halálbüntetést még olyan esetekben sem látja indokoltnak, ahol a megjavulásra emberi számítás szerint nincs semmi remény, mert ki merné a szíveket vizsgálni, s nem láthatjuk-e még reménytelen esetekben is az erkölcsi megtérés példáit!?

Az erkölcsi élet a transzcendensnek és immanensnek, égnek és földnek az emberben való találkozása; követelménye szerint az erényt jutalom és a bűnt büntetés illeti. Ámde a költő szerint e földön az ember naponta „látja, érzi a nyomort, melyet a becsület vállal hord”, s látja „megtiporva az erényt, az észet, míg a vétek irigységre kész”. A butának sorsa sokszor valóban földi éden, a bölcsé pedig nélkülözés és szenvedés... Tehát földi létünk erkölcsi igazságtalanságai lépten-nyomon szembetűnnek. Ez azonban nem változtatható az erkölcsi élet értékességén és az értékek érvényén, mert nem a tények határozzák meg az érvényességet, hanem megfordítva kellene ennek lenni. Az erkölcsi élet kötelességét nem érinti, hogy az emberek szá-

⁴⁰ [Becsületesen élni, senkit sem sérteni, kinek-kinek megadni, ami az övé. (Ulpianus)]

⁴¹ [A praetor nem ítél a belső dolgokról.]

badságuk birtokában nem mindig tisztelik kötelességüket és velük ellenkezően élnek. Bizony, a valóság az erkölcsi mérleg serpenyőjében sokszor hiányosnak és könnyűnek találhatik!

A tapasztalatnak ebbe a sötétségébe hasít bele ragyogó fénnel a hit reménysége, hogy megmentsen bennünket a végső kétségbeeséstől sorsunk felől. Csak a hit biztathat, hogy van egy égi Bíró, aki a szíveket és veséket látja, s ezek szerint jutalmaz és büntet. Amit ennélfogva az ész követel: az erény jutalmát és a bűn büntetését, azt a hit reméli. S mivel itt e földi téreken ez vajmi ritkán történik meg, hinnünk kell, hogy a bennünk élő erkölcsi személy sorsa ne legyen e múlandó testhez kötve. Az erkölcs tehát hiányos a hit nélkül. Ezért Kant szerint az erkölcsi igazság követelménye, hogy higgyünk Isten létezésében, valamint lelkünk halhatatlanságában, hogy e halhatatlan formánkban majd részesülhessünk abban az igazságosságban, amelyben e földön nem volt részünk. E hit nélkül meginog az erkölcsiség fundamentuma, mely olyan ész fölötti mozzanat, amit követelmény gyanánt az ész is kénytelen elfogadni, bár ténybizonyosságot kétségbe vonhatja. Aki Pascallal nem hisz abban, hogy „az ember az örökkévalóság számára teremtetett”, annak az erkölcsisége ingatag alapon áll, mert az erkölcsi törvény nem hatásos ott, ahol csak a sötét Semmit látjuk utunk végén. Emelkedni csak úgy vágyik az ember, ha tudja, hogy van hova. A hit tehát az erkölcsi élet betetőzése. Goethe írja: „Minden, ami a maga nemében tökéletes, kell, hogy felemelkedjék a maga nemén; kell, hogy valami mássá, hasonlíthatatlanná váljék. A család még némely hangjában madár; aztán fölébe emelkedik osztályának és mintha meg akarná mutatni minden tollas társának, mit jelent tulajdonképpen énekelni”. Így fejleszti ki magában az ember is az erkölcsben a többet, a soha nem sejtett tökéletesebbet: ez az út vár az akaratra az erkölcsi életben.

Tizenegyedik fejezet Az akarat szabadsága

Erkölciség nincsen felelősség nélkül; viszont felelősnek csak akkor érzem magamat, ha úgy érzem, hogy állásfoglalásomban és viselkedésemben nem voltam semmiféle korlátozásnak alávetve, hanem kényszer nélkül dönthettem választásomban. Ez a körülmény

az etika központjába állítja a szabad akarat kérdését, a filozófia egyik legfogasabb problémáját. Az erkölcs bölcselei sokszor úgy térnek ki a nehézségek elől, hogy e problémát a metafizika körébe utalják, mondván, hogy az etikában elégséges maga az élmény, mely szerint az ember bizonyos elhatározásaiban szabadnak érzi magát, mert ha ez megvan, akkor egyúttal átérti magát a felelősséget is. Hogy ez az érzés aztán pusztán illúzió-e csak, vagy annál több? – ez nem érdekli őket. Csakhogy ez esetben is meg kell magát az illúziót magyaráznunk. Erre viszont megelégszenek a tiszta pszichológiai megvilágosítással, holott nyilvánvaló, hogy a szabad akarat kérdése, mint az erkölcsi felelősség alapja, se nem metafizikai, se nem pszichológiai természetű, hanem sajátosan erkölcsi valami és mint ilyet kell megértenünk. Olyan probléma tehát ez, amelynek kétségtelenül van metafizikai, pszichológiai és etikai oldala egyaránt. Ha a kérdést akár a metafizikába, akár a pszichológiába toljuk át teljes egészében, álmegoldások keletkeznek, amilyenek éppen a legismertebb tipikus feleletek: a szigorú determinizmus és a szigorú indeterminizmus egyaránt.

A szigorú determinizmus abból a meggondolásból indul ki, hogy a világon semmi sem történik ok nélkül, ennél fogva akarásainknak is megvannak a maguk okai, s ezek kikerülhetetlen szükségességgel kényszerítik az embert adott helyzetekben bizonyos eleve meghatározott állásfoglalásokra. Az akarat szabadsága eszerint lényegileg pusztán illúzió-élmény: szubjektív felfogása egy folyamatnak, mely akkor is áthullámszerűen rajtunk, ha észre sem vesszük. A tudatosság, mely a folyamatot kíséri, csalóka jelenség, minek a lényeghez semmi köze, (epiphainomenon). Az élvezni vágyó színházba menne és a pénzsóvár a tőzsdén üzleteket kötne akkor is, ha nem úgy élné át a cselekvéseit, hogy azok a saját kénye-kedve szerint történnek, s ő maga volt az, aki így határozott sok más lehetőség közül. Vannak ugyanis bizonyos mechanikusan ható erők –, a lélektan motívumoknak, a biológia ösztönöknek nevezi őket –, amelyek meghatározott irányba kényszerítenek bennünket az erők paralelogrammájának eredője szerint. Nincs ebben semmi csoda, nincs önkény, nincs szabadság. Az akarat az erősebb erő hatásának enged, s ha egyforma, de ellentétes erők hatnak ránk, úgy járunk, mint a Buridan szamara: éhen vesznénk a két falat között, mert az akarat egyik felé sem fordítana bennünket:

Egyforma távol és egyforma csábos
két falat közt a szabad ember éhen
veszne s egyiket sem vinné fogához. –

mint Dante is mondja /*Div. Comm.*, Par., IV. 1–3 vv. Babits ford./.
Ennélfogva itt is igaz volna Laplace álma: ha valaki ismerné egy pillanatban egy ember valamennyi motívumát, ezekből az egész életének minden „választását” ki tudná már előre számítani.

E determinizmus nagy tévedése, hogy az akarat motívumait is, legyenek bár ezek meggondolások, rokon- és ellenszenvek, stb. matematikai mennyiségek gyanánt kezeli. Azt hiszi, ha választhatunk évi 100 font és 1000 font jövedelem közt, feltétlenül az utóbbit fogjuk választani, hiszen ez a több. Feledi, hogy az ilyen választásnál a szám-szerűségnél sokkal nagyobb súllyal eshetnek a mérlegbe olyan imponderábilák, amelyek mennyiségileg nem határozhatók meg, Pl. hogy tisztességes vagy becstelen keresetről van-e szó, s ezek nagyobb mértékben döntenek elhatározásunkban, mint minden más egyéb. Az érték itt nem mennyiség, hanem latra nem tehető lelki minőség. S ha így van, akkor már nem a remélt jövedelem, hanem én magam, a magam bensőleg érzett értékei, „elvei” szerint határozom meg az akaratom irányát. Forrás, kiindulás lesznek ahelyett, hogy valami más oksági lánc húzódnék rajtam keresztül. Elhatározással személyes valóm kezdő ok gyanánt egy új folyamatot illeszt bele a világ valóságába. Vele egy új eseménysor kezdődik, mely fölforgatja azt a mechanikus rendet, melyben 1000 font több és nagyobb érték, mint 100 font.

Az indeterminizmus persze kapva-kap ezen a tényen, hogy ti. a világ nem csupán matematikai mennyiségek változata és az akarat szabadságára következtet, hogy íme! a személy választásai előre ki nem számíthatók, tehát – szabadok. Fájdalom! ennek is azt kell mondanunk, hogy téved, mert a kiszámíthatatlanság még nem azonos a szabadsággal. Max Planck, a nagy fizikus szerint azért lehet szó az akarat szabadságáról, mert a választást nagymértékben irányítják a lélek sötét mélységeiből, vagyis a tudattalanból felszálló motívumok, s mivel ezeket nem ismerjük, azért mondhatjuk, hogy az akarat „szabad”. Ez az indeterminizmus azonban cseppet sem különbözik a determinizmustól, mert hiszen ha azokat a bizonyos „tudatalatti” motívumokat ismernők, számolni is tudnánk velük és így a választás nem volna már többé titokzatos, hanem előreláthatóan determinált. A morálstatisztika szívesen hivatkozik is arra a körülményre, hogy

az akarat szabadsága csupán az egyes esetek sok homályos tényezőjének ismeretlensége miatt látszik valóságnak, holott a nagy számok itt is törvényszerűségről tanúskodnak. Még az öngyilkosságban is van törvényszerűség, pedig ez látszólag csakugyan az ember legszabadabb elhatározásának mutatkozik, mégis „bizonyos”, hogy ősszel és télen kevesebb az öngyilkos, mint tavasszal és nyáron, holott a nehezebb megélhetési viszonyok miatt amott indokoltabbnak gondolhatnók. Legtöbb az öngyilkosság júniusban, mikor a megélhetés legbiztosítottabbnak és a nyomorúság legelviselhetőbbnek látszik.

A determinista – mondanunk sem kell – kedvvel emlegeti az energia-megmaradás elvét. Ha az akarat szabad volna, szerinte ez azt jelentené, hogy az akarat megnövelhetné a természetben lévő energia mennyiségét: a semmiből energia születhetnék, ami képtelenség, és így tovább... S ki ne tudná, mennyire testi szervezete, hormonjai, stb. hatása alatt áll az ember lelki élete és vele az akarata is!? Nézd meg a hülyéket, az imbecilliseket, az örültek házában lakóit és mondd meg: van-e még kedved az akarat szabadságáról beszélni? Hiszen még R. W. Emerson, az idealista gondolkodó is azt mondja: „Semmi sem ritkább az emberben, mint a saját magából fakadó cselekedet”. Tagadhatatlan igazság ez. Mégis azt mondjuk, hogy aki ezeket az érveket hozza fel az akarat szabadsága ellen, éppúgy mellébeszél a problémának, mint az az indeterminista, aki azt állítja, hogy az akarat szabadsága azonos a szeszéllyel, az önkényességgel és a józan észnek való ellenmondás lehetőségével. Az akarat eszerint olyasvalami, amely előzmények nélkül pattan ki tudatunkból, mint Pallasz Athéné Zeusz fejéből: egyszer csak ott van, se előzménye, se törvénye, mert hiszen valóban egy eseménysor első okszeme, vele kezdődik egy kauzális oksor, s ő maga nincs ennek alávetve. Ezért kell szabadnak mondanunk. Ha nem így volna, akkor az ember sohasem tehetne, sohasem cselekedhetnék semmit a világban, hanem csupán történnék vele minden –, szenvedő alany volna cselekvő lény helyett.

A probléma mélyén az a kérdés lappang: történés-e vagy alkotás a világ? Mert ha csak szükségszerű történés, akkor a szigorú determinizmusnak van igaza –, ha azonban akár csak részben is van benne tervszerű alkotás, akkor ennek az alkotásnak van egy elindító mozzanata, amelynek szabadnak kell lennie, s ekkor az akarat szabadsága jogosan állítható erről a mozzanatról. Emerson is bizonyosan ezekre a ritka és nem mindennapi mozzanatokra gondolt, mikor fent idézett sorait írta. Az ész itt valóban nehéz kérdés előtt áll,

mert olyan antinómiákba ütközik, amelyek megoldására képtelennek látszik. Nevezetesen arra kellene felelnie: van-e időbeli kezdete a valóságnak, a világfolyamatnak, vagy nincs, mert örökkévaló? Ahogy ezt a kérdést az idealista és a materialista nem az értelme, hanem az érzése szerint oldja meg, hiszen mind a kettő mellett egyformán hozhatók fel észbeli érvek, éppúgy az akarat szabadsága is ilyen *crux metaphysicorum*⁴². Másképpen felel rá az idealista és másképpen a materialista. Amattól indeterminista, emettől determinista válasz volna a logikus, mégis azt látjuk, hogy vannak idealisták akik a determinizmus, és vannak materialisták akik az indeterminizmus mellett kardoskodnak. Látva ezeket az ellentmondásokat, a józan méréséklet hívei letompítják az elméletek éleit, s a mérsékelt deterministák, meg a mérsékelt indeterministák rendesen a pszichológia vizein hajóznak és itt keresik a maguk igazolását. El kell ismernünk –, mondják –, hogy a tudat minden mozzanata hatással lehet a személy elhatározására és így kiindulópontja lehet egy cselekvési sornak. Csakhogy ugyanaz a motívum egészen más és más elhatározásra bírhat különböző embereket. Egy égő ház látványa az egyiket menekülésre, a másikat a fenyegetett javak mentésére, az oltás munkájában segítségre, s a harmadikat tétlen bámészkodásra készítheti. Ebből következik, hogy az ember elhatározásai nem is annyira egyetlen motívumból, mint inkább egész lelkiségünkből: a jellemünkből születnek meg. Ha ezt teljességében ismernők, semmiféle elhatározás és választás nem volna számunkra meglepetés. Valami benyomás mintegy behull a lélek egészébe, a jellembe, és ennek felelete a választás. A szigorú deterministák feldarabolják a lélek egységét, atomizálják a jellemet és ezért képzelik, hogy ugyanazok az okok, illetve motívumok minden emberben ugyanazt a hatást váltják ki. A mérsékelt determinizmus viszont a lélek egészére támaszkodva, már szinte az indeterminizmussal érintkezik. „Szabadok vagyunk –, mondja Bergson –, ha cselekedeteink egész személyiségünkből folynak, s ha ezt fejezik ki”. Szabad elhatározásaink és egyéniségünk között olyan viszonynak kell fennállania, amilyen van a művész és alkotása között: e kettő benső egysége a szabadság, és különbözőségük a kényszer jele. Szabad elhatározásaink ennél fogva nem ok nélküliek, nem a szeszély termékei, s nincs bennük semmi *action gratuite*,⁴³ csak éppen hogy nem a közvetlen közeli pillanatból, hanem egész múltunkból kell

⁴² [a metafizikusok keresztje]

⁴³ [érdek nélküli cselekvés]

megérteni, mivel jellemünk ennek a foglalatja. De hát nem fából vas-
karika ez a megoldás? Nem valami determinista indeterminizmus
ez?

E kérdésre csak úgy felelhetünk, ha magát az akaratot vesszük
szemügyre, mert a hiba forrásai alighanem ott rejlenek, hogy gondol-
kodásunkban zavarok vannak mind az akaratnak, mind a szabad-
ságnak fogalma körül. Ezeket kell először tisztán látnunk és csak
azután remélhetjük az akaratszabadság dolgában a megnyugtató
megoldást.

Az akarat mibenléte körül általában elég zűrzavar uralkodik,
mely a tisztánlátást elhomályosítja. Márpedig igazat kell adnunk Ba-
connak, hogy ti. „a tévedésből talán kibújhat az igazság, de a zűrza-
varból soha”. Az a pszichológia, mely a lelki életet tisztán a testi
funkciók függvényének szereti tartani, az akaratot vagy az ösztönös
törekvéssel, vagy a cselekvést kísérő mozdulatokkal keveri össze és
ezen a címen egészében besorozza az okság uralma alatt álló termé-
szeti világba. Holott nyilvánvaló, hogy az akarat nem lehet egy a cse-
lekvéssel, még ha ennek a származéka is (mint ahogy egész életünk-
nek és kultúránknak vannak ösztönös magvai, de a kultúra mégsem
azonos a természettel); hiszen a törekvés ösztönös és a tudattalan
síkján játszódik le. Nem is mozdulat az akarat, hanem a lelki életnek
olyan jelensége, amely elsősorban nem a test, hanem a szellem, az ér-
tékek felé irányul. Nem lökés, hanem vonzás jelenik meg benne. A
tudat tárgyra irányuló intencionalitásával rokon, mert csak ott be-
szélhetünk akaratról, ahol tudatunkban valami világosan megélt
gondolat van jelen, akár tárgy, akár cselekvés alakjában, amelyet cél-
ként fogunk fel és vele vagy az állítás (akaras), vagy a tagadás (eluta-
sítás) viszonyába lépünk. Az akarat ez a tudatos viszony: az állítás
vagy tagadás lehetősége számunkra, melyben gondolkodó énünk
egy gondolati aktusban: a választásban foglal állást. Nyilvánvaló eb-
ből, hogy az akarat ilyformán gondolat és nem vak ösztönös törek-
vés, nem is érzelmi élmény. A szabad akarat latin neve találóan jelzi
ezt a tényállást, mikor azt nem *libera voluntas*nak, hanem *liberum
arbitrium*nak nevezi, vagyis „szabad ítélkezés”-nek, mert valójában
abban rejlik, hogy több lehetőség közül egyet előnyben részesítünk,
többre értékelünk a többinél és éppen ezért ezt „választjuk”.

Az akaratban tehát van egy organikus mozzanat: a kívánság
(appetitus), melyben testi valónk érzett hiánya, vágyakozása ösztö-
nösen nyilvánul meg, de ez nem vakon folytatódik a kielégülés felé,

hanem tudatosan kereső alakban egy szellemi tartalomhoz: egy cél-gondolathoz kapcsolódik, s ennek ismerete és megítélése nyomán lendül cselekvésbe. Ha pl. éhes vagyok, nem csak enni „akarok”, hanem valami meghatározott tárgyat, teszem fel: kenyeret akarok. Valami olyast, ami még nem az enyém, ami még valóban nincs meg, most még csupán gondolat, tehát feladat a számomra. Az akarat arra való, hogy ezt a gondolatot a lehetőségből átvigye a valóságba, s erőfeszítésemmel részévé tegye a valóságos világnak. Minden akaráshoz van tehát egy szellemi mozzanat, amelyhez a testnek semmi köze, s ez az ítélő aktus. Jól mondja ezért Szent Tamás: „Az ember szabad ítélet alapján cselekszik. Ismerő erejével ítél úgy, hogy valamit kerülnie kell vagy meg kell valósítania. Éppen mert ez az ítélet nem természetes ösztönből van, amely pont erre az egy cselekedetre indít, hanem az értelem meghánya-vetése alapján, ezért szabad ítélettel cselekszik, amely többre irányulhat. Az esetleges valók tekintetében ugyanis az értelemnek módja nyílik az ellenkezőkre is... Ezért a rájuk vonatkozó értelmi ítélet többre vonatkozhat és nincs egyre rögzítve. S ennyiben az ember szükségképpen szabad akaratú, merőben azon az alapon, mert értelmes”. /*Summa Theol.*, I. 83, 1./ Mint-hogy ezen az alapon csak az az akarat szabad, amely „tanácsot ad arra, hogy mit kelljen mással szemben előnyben részesíteni”. /uo. I. 83, 3/, nyilvánvaló, hogy a vak törekvést, ezt a tisztán organikus ösztönjelenséget, nem mondhatjuk szabadnak, mert csak a szellemmel való érintkezés, egy világos célgondolat tudata tehet szabaddá. „Az igazság szabaddá tesz benneteket” –, mondhatnók az Írással, mert az erkölcsi szabad akarat testben élő énünknek a szellemmel való találkozása: mintegy az a híd, melyen át a szellem belép a valóságba, hogy ennek részévé legyen. Ez az akarat az erkölcsi világ alapja, melyben létrejön a természet valóságának és az értékvilágnak szintézise, az az igazi „harmadik birodalom”, melyben a két ellentét összefűződik. Az ösztönös törekvés és vágy az erkölcsi akaratban az észen szűrődik át és világosodik meg, ezért lehet az ész és az erkölcsiség egymással harmóniában.

Az erkölcsi akaratot ennél fogva azért tartjuk szabadnak, mert benne egy szellemi tartalom: egy gondolat, egy eszme igénye vagy tagadása történik meg a személy részéről. A szellem, a gondolat pedig nem kényszerít semmire. Láthatom, mi jó, de nem vagyok kénytelen azt cselekedni. Ezért a szellem önmagában –, mondjuk – erőtlenség: a magunk erejét kell neki kölcsönöznünk, hogy erőssé váljék. S

éppen ez az erkölcsi feladat. Vele szemben azonban tökéletesen szabadok vagyunk: így is, úgy is dönthetünk felőle. Mikor tehát egy ilyen eszme mint motívum ott áll előttünk, ez nem kényszerítőleg hat ránk, mint a fizikai valóság valamelyik jelensége, hanem rajtunk áll, hogyan viselkedünk vele szemben. Értékével azonban felszólít a választásra, mikor célként vonzást indít meg tudatunkban. Így lehet ez a céleszme a valóságban egy-egy új sorozat kiindulópontja a magam választása következtében. E döntéssel az erkölcsi személy önmaga szab törvényt, amelyet követ, s ezt nevezzük az erkölcsi személy autonómiájának, mely kiemeli őt a természet oksági világából.

Az erkölcsi személynek ez a magas méltósága azonban nem hull kész adottságként az ölünkbe már születésünk révén. Ilyenné nem úgy születik, hanem a saját erőfeszítése által lehet az ember. A természetét mindenki készen kapja: öröklés útján jut a birtokába, de a szellemét, s vele az erkölcsiséget önmagának kell kemény munkával, aszkézissal, sokszor az ösztönös és örökletes természet megtagadásával megszereznie. A szellemi léttől idegen, vagy nagyon is alacsony fokán álló embernek nincs is szabad akarata. Az ilyenekről írhatta Rousseau: „Egész bölcsességük szolgálalkú előítéletekből áll. Minden szokásuk csupa elnyomás és kényszer. Az ilyen ember szolgátságban születik, él és hal meg. Születésekor batyuba csomagolják, halálakor koporsóba szögezik, élete folyamán pedig intézményekhez van láncolva”. /*Émile*, I./. Ezeknek az élete alig különbözik az állattól, talán csak abban, hogy nekik nem a „természet”, hanem a „társadalom” az uruk és parancsolójuk. Erkölcsük képmutatás és nem teremtet élet és alkotás. Ezek is ösztöneik indítására mozdulnak valami irányba. Ahogy a bárány mindig elfut a farkas elől, körülbelül ilyen egyformán válaszol a primitív lélek is egy adott benyomásra. Ezért cselekedetei szinte előreláthatók, mert nem szabadok. A szellemmel érintkező és ennek értékeivel áthatott személy azonban az organikus lét motívumain túl még valami időtlent is zár magába és éppen ez acélozza meg, teszi keménnyé és állandóvá a jellemét. Így lehet az önmaga számára mérték és törvény, aki az örökkévalóban gondolkodik és az időben cselekszik.

„Ahol az ész, ott a szabad akarat” –, *ubicunque est intellectus, est liberum arbitrium* –, mondja Szent Tamás /*Summa Theol.*, I. 59, 3/. S Dante szerint a szabad akaratot „más se kapta, mint eszes teremtmény” /*Div. Comm.*, Par. V. 24/. Ugyancsak Szent Tamás állítja, hogy minél eszesebb valamely lény, annál nagyobb a szabad akarata

/id. h./, az embernek azonban az esze nem lévén végtelen, az akarat sem lehet mindenható. Mindebből világosan kitűnik, hogy szabad akaratról csak ott lehet szó, ahol az ösztönös törekvés az ész szűrőjén megtisztul: csak az eszes cselekvés körül kereshetünk szabad akaratot, az ösztönösnél nem. Önként vetődik fel tehát a kérdés: mire képes bennünk a szabad akarat?

A valóság oksági rendjét nem törhetjük keresztül. Cselekvő életünkben ezt nem hagyhatjuk számításon kívül, ha nem akarjuk, hogy a valóság keresztülgázoljon rajtunk. Csak a gondolataink vannak hatalmunkban, a tetteink már nem. A szabadság tehát nem azt jelenti, hogy az ember mindent tehet; józan ésszel még csak azt sem, hogy mindent akarhat: ez ellenkeznék az ésszel, mely nélkül szó sem lehet az akarat szabadságáról. Mit ér hát akkor az akarat szabadsága? Sokat: azt, hogy önmagunk szabadok lehetünk általa. Hogy nem vagyunk kénytelenek magunkat egészen odaadnunk a világnak, miként a növény és az állat, hogy nem kell a környezetünk rabjává válnunk. Akaratommal szembeszállhatok a világgal, kivonhatom magam belőle, magamba szállhatok és mindaz, amit világnak nevezek, közömbössé válhat előttem. A világ valóságától lehetséges lelki és erkölcsi felszabadulást jelenti a szabad akarat, mely ilyenformán nem is annyira kifelé, mint befelé ható értéke az emberi életnek. Ha a külső világ túlságosan és tűrhetetlenül elhatalmasodik fölöttem, szabadon itt hagyhatom, mint a sztoikus, aki jól megfontolt elhatározással kilépett a világból (*εὐλογον ἡζαγωνῆ*), mert *qui potest mori, non potest cogi* –, aki meg tud halni, azt nem lehet kényszeríteni.

Az erkölcsi szabad akaratnak a világhoz való illetén viszonyából következik, hogy e szabadság szintjén nem sokat számít, ki mit örökölt elődeitől és milyen hajlamokkal, tulajdonságokkal született e világra. Egész erkölcsi valónkat magunknak kell megszereznünk, sokszor hajlamaink ellenére, mikor azokat átszűrjük az eszünk értelmi belátásain. Ilyenkor természetes mivoltunkat többször kell megtagadnunk, mint nem. Akaratunk erősségének fokmérője csakugyan az lehet, mennyire tudjuk nem-akarni, azt amit pedig szeretnénk. A legmagasabb rendű erkölcsi teljesítményeket rendszeren olyan emberek érték el, akik különös, éppen nem könnyű természettel születtek, de le tudták győzni önmagukat. A szentek életében a megtéréseknek szinte szükségszerű előzményei voltak a bűnök. S nem csak Jézus Krisztus küzdött a pusztában a kísértővel, hanem Szókratész is azt mondja magáról, hogy ő alapjában mértéktelen és élvhajászó termé-

szetű volt, de szabad akarattal éppen az ellenkezővé alakította magát. Érthető ennél fogva, hogy a szabad akarat az erkölcsi életnek az alfája és az ómegája: ha ezt tagadod, erkölcsileg elvesztél, mert a valóság kényszerű lejtőjén gurulsz lefelé.

Verachte nur Vernunft und Wissenschaft,
Des Menschen allerhöchste Kraft,
Lass nur in Blend- und Zauberwerken
Dich von dem Lügegeist bestärken,
So hab ich dich schon unbedingt,⁴⁴ –

mondja Faustnak a kísértő Mephistopheles; de nekem és neked is szól ez.

Mondottuk: kevés olyan nehéz probléma van, mint az akarat szabadságának kérdése. Megvan-e? Nincs-e? Holott nem is megletének metafizikai kérdése az izgató számunkra, hanem az etikai értelme. Metafizikailag szólva akár van szabad akarat, akár nincs, az értelme a ténytől függetlenül fennáll; mint ahogy egy igazság fennállását sem érinti az a tény, hogy tudunk-e róla vagy sem. A szabad akarat értelmének fennállásához is ragaszkodnunk kell, mert ez olyan érték, amelynek elismerése nélkül nem lehet meg az erkölcsiség, s a benne való hit nélkül nincs erkölcsi élet. Ha logikus értelmünk arra a meggyőződésre vinne bennünket, hogy nincs szabad akarat akkor is erkölcsi követelményként kellene ezt felállítanunk, még ha tudnók is, hogy az emberi életben soha el nem érhető, legfeljebb kisebb-nagyobb mértékben megközelíthető. Kell, hogy legyenek olyan erkölcsi személyek, akiknek az akarata szabad, mert nélküle hiú álom volna minden erkölcs. A filozófusok közül N. Hartmann */Ethik/* látja ezt legvilágosabban. Szerinte az akaratszabadság követelménye, és értéke abból a tényből nő ki, hogy a személyes lény főleg abban különbözik másfajta lényektől, hogy van tudomása egy elhivatásról, a világban való küldetésről, s olyan feladatokról, amelyeket egy magasabb rendű lény vagy egy szellemi ún. értékvilág szab eléje, és teljesen rajta fordul meg, vajon eleget tesz-e ezeknek vagy sem. Az emberi személynek ezt a sajátos dignitását, erkölcsi méltóságát szoktuk általában az akarat szabadságával megjelölni.

⁴⁴ [Csak vesd meg a tudományt meg az észet,
az ember legfőbb erejét!
A hazugság szelleme által
telítődj bűbájjal, varázssal,
S enyém vagy óhatatlanul.]

Az akarat szabadsága nélkül nem volna meg az értékvilág és a valóság között a szükséges kapcsolat. Nélküle az értékek nem léphetnének ki sajátos idealitásukból és nem válhatnának világunk részeivé. Éppen e kapcsolat lehetősége teszi az akarat szabadságát lehetségessé, s egyben az erkölcsi élet nélkülözhetetlen előfeltételévé. Az etikához tehát az akarat szabadságának a kérdése nem a ténylegessége, hanem az értékessége és követelmény-volta miatt tartozik, ami más, mint a metafizikai probléma. Az erkölcsiségnek az akarat-szabadság hitére van szüksége, mert ha ezt nem hisszük, akkor az erkölcsiségben sem hihetünk: nem remélhetjük, hogy az értékeladatok az életünkben valósággá lehetnek, bár emiatt az értékek értékessége csorbát nem szenvedne. Az erkölcsiség, amely feladatunk, akár reális, akár irreális, eszméjében, ideális fennállásában mindenképpen értékes marad: így az akarat szabadságának értékét sem érintheti a realitása vagy irrealitása.

A szabadság a világ vak történésfolyamatában egy új ágnek a forrása. Vele és általa emelkedik ki az ember a természet szükségszerűsége köréből. Miért küzd az ember oly kitartóan a szabadság metafizikai problémájával, s miért áldoz oly sok vért és verejtéket a politikai és lelkiismereti szabadságért? Mert meg akarja őrizni az értéktudatába és erkölcsi értékeibe vetett hitét. Értzi, hogy ha nem volna szabad, akkor is szabadnak kellene lennie. A szabadságról való lemondás az önmagunkról való lemondásunkat jelentené. Hiszen a legszorosabb kapcsolatban van vele a felelősség és a bűnösség tudata. A bűntudat és a belülről való megigazulás vágya, a bűnhődés szükségessége és a reája való vágyakozás –, ezek a jól ismert lelki élmények mind a szabadság bizonyítékai a szemünkben. Aki bűntől tisztának szeretné az embert, embervoltától fosztaná meg, mert a bűn az erkölcsi életnek éppúgy tartozéka, mint az erény. Sőt némi túlzással azt is mondhatnók: az alapja, mert az erkölcs a bűnből való felemelkedés, s ennek tudata ad az embernek erőt és készséget, hogy a büntetést vállalja és elviselje. Aki a bűnt nem bünteti, az erkölcsi személyt lealacsonyítja, mert nem tartja szabadnak, nem tartja erkölcsi értelemben nagykorúnak. A büntetés alól csak a morálisan gyenge és gyáva jellem igyekszik kivonni magát. Csak az ilyennek kedves, ha megállapítják róla a beszámíthatatlanságot és a korlátolt elhatározó képességet. Az erkölcsi szabadság azonban a bűn büntetését és a bűnhődés elszenvetését követeli.

Erre a szabadságra azonban csak a nagy jellemek érettek igazán. Az erkölcsileg gyöngéknek a szabadság inkább átok, mint áldás, mert nem tudnak vele helyesen élni. Ahogy a szenvedésben egyének szerint mértéket kell tartanunk, úgy a szabadságból sem képes mindenki ugyanazt a mennyiséget elhordozni. Ezért nem lehet a szabadság a maga egészében készen kapott tény, hanem kiküzdendő feladat, melyben ki-ki a maga erkölcsi értéke arányában részesülhet. A szabadságra való képesség azonban együtt nő az ember erkölcsi valódjával, s vele nő a szabadsága is. Ezen a lehetőségen nyugszik az akaratunk szabadsága.

Mikor az ember gyengének és erőtlennek érzi magát az erkölcsi megtisztulásra és felemelkedésre, s rajta kívül eső hatalomtól abszolút függőnek tudja, akkor támad fel lelkében a vallási megváltás vágya: a lét bűneitől ily módon más által történő megszabadításának óhajta. A vallási hit szabadulást hoz ott, ahol az ember önmaga erre nem lát reménységet. Vallás és erkölcs tehát egy cél felé törnek: egy magasabb, a természetes szennytől és bűntől megtisztult emberiség felé. De útjuk sokban különböző, mert az erkölcs autonóm formájában bízunk az akarat szabadságának lehetőségében és erejében, míg a vallás az ember akaratát alárendeli Istennek, s vele szemben a szolgaságot vállalja. „Ne úgy legyen, ahogy én akarom, hanem ahogy Te!” – ezt mondja minden hívő a maga Istenének. Az autonóm erkölcs nem ismeri ezt a megváltást. Szerinte az erkölcsi embernek önmagát kell megváltania –, ez a buddhizmus tanítása, mely éppen ezért inkább filozófia, mint vallás –, a bűnből a maga lelki ereje segítségével kell megtisztulnia.

De akár az autonóm, akár a heteronóm (vallási) erkölcs felől nézzük az akarat szabadságának problémáját, mindkét esetben ennek a fennállását kell föltételeznünk. Nélküle nem volna bűn és nem volna felelősség, s ha Istennel szemben lemondunk róla, akkor is csak olyanról mondhatunk le, ami a birtokunkban van. Isten, mint az abszolút erkölcsi személy, nem kényszeríti ránk ezt a lemondást: rajtunk áll, neki szolgálunk-e avagy a sátánnak... Az akarat szabadsága tehát hozzátartozik az erkölcsi személyiséghez: ennek elidegeníthetetlen tulajdonsága. E személyiség a szellemi lét alapja, mint ahogyan az egyéniség (individualitás) a testi-lelki természetes lényé. Az ember nem testi valódjában, hanem személyiségében lehet csupán „Isten képmása”, mint a Szentírás nevezi, mert Isten személyes szellem, *actus purus*, mint a skolasztikusok mondták. S a szellemi személy

jellemző vonásai: tökéletes szabadság minden dologtól, s a tökéletes tárgyiasság minden dologgal szemben. Ilyen abszolút személy azonban csak Isten lehet. Hozzá mérve, az ember nem lehet egyéb, mint az ő olyan-amilyen utánzata, mert az ember nem tiszta szellem, így nem is tiszta erkölcsi személy, hanem test-lélek-szellem hármas keveréke: *quodammodo omnia*⁴⁵ –, hogy ismét a skolasztikusok nyelvén szóljunk. Isten a teremtés rendjén azért teremtette az embert utoljára, hogy minden egyéb valóságban részesítse. S azáltal, hogy választ-hat a jó és a rossz között, még a maga akaratában is részt adott neki. Ennek a vallási mítosznak mély és találó értelme nagy igazságot rejt magában.

Tizenkettedik fejezet Az erkölcsi személyiség

Az akarat szabadságáról elmélkedve láthattuk legvilágosabban, hogy ez a probléma nem annyira a szabadság ténylegességében, mint a feladat, a követelmény voltában érdekli az erkölcsifilozófiát. Ez a szabadság olyasvalami, amire törekednünk kell, amit meg kell szerezni, ha erkölcsi életet szándékozunk élni, mert nélküle a viselkedésünk nem lehetne erény vagy bűn, s ha nincs meg, a felelősségünk is semmibe vész. A követelmény fennállása tehát benne a tény: ez az, amit nem kerülhetünk meg, nem tagadhatunk el semmiféle determinizmusmal sem. Már maga az a körülmény, hogy ez a probléma felmerülhet, bizonyossága annak, hogy az akarat szabadság így vagy úgy fennáll –, különben kérdésbe sem volna tehető. Hozzá hasonló követelményként áll fenn az erkölcsi személyiség is. Mindnyáján érezzük, hogy ez is, ha sehol és soha nem volna is valóság, akkor is meg kellene lennie a mi emberi-erkölcsi világunkban.

A „személy” a latin *persona* szó fordítása, s ez a rómaiaknál azt a maszkot jelentette, amelyet a színész viselt a színpadon, s ennek megfelelően bizonyos – tragikus vagy komikus – „szerep” is volt. A szó használata a színpadról ment át a közéletbe, ahol minden szabad polgár ugyancsak egy-egy szerepet töltött be, és ezen az alapon volt neki personája, jogi értelemben vett „személyisége”, mely az ő erkölcsi-társadalmi valóját jelentette. Az antik világban ez a jelentés egy-

⁴⁵ [valahogyan minden]

beforrt a szabadság fogalmával, mert a rabszolga nem lévén szabad, nem is számított jogi értelemben személynek, hanem dolognak (res): adás-vétel tárgyát képezhette, mint a jóság, a dologi javak. Az ókori társadalomban a személy szabadsága nem is emelkedett túl a polgári szabadságon, amellyel az államnak (*polis*, *respublica*) való teljes alárendeltség tökéletesen megért. Hiszen az antik ember az erkölcsiséget sem a saját lelke benső törvényének való engedelmisségben kereste –, Szókratésznek meg kellett halnia, mert ezt merte hirdetni! – Hanem a saját értelmének a világ egyetemes rendjéhez való alkalmazkodásában. A jóság neki ezt az összhangzó rendet jelentette, s ezért erkölcsi filozófiája az intellektualizmus és az esztétikai szemlélet (*καλοκαγαθία*) közt ingadozott. Egyfelől azt halljuk, hogy az „erény tudás”, másfelől, hogy „a rossz ember tudatlan” és „senki sem tudatosan gonosz”, továbbá, „hogy az erény szép, és a bűn rút”. Így született meg az a meggyőződés, hogy a helyes élet a természethez igazodó élet (*naturae convenienter vivere*)⁴⁶: vagyis, hogy a jóság valami minta, amihez a jó, az erényes embernek hasonlítania kell. Ezért értékelték oly sokra a barátságot már a Homéroszi időktől fogva, mert ebben két személy elvi összhangja és igazságossága nyilvánult meg.

Ebbe a gondolatkörbe a keresztyénség hozott változást, amikor a személyes élet súlypontját elmélyítve a külsőről a belsőre: a viselkedésről a szándékra helyezte át, s többet követelt, mint az összhang és az igazságosság: szeretetet és áldozatot, lemondást és nem jogot. Evvel a polgári szabadságot is elmélyítette benső, emberi, lelki szabadsággá és az antik jogi személy eszméjét az erkölcsi személyével váltotta fel, amely ugyancsak több és értékesebb amannál. A sztoikus bölcselők már egyet-mást megsejtettek ebből, s éppen ezért ők egyengették az utat a keresztyénség befogadása számára, de ők ezt az erkölcsi személyt csupán a bölcsben látták, akit éppen ezért kiemeltek az antik állam kötelékeiből és világpolgárnak (*κοσμοπολίτην*) mondtak. Olyan követelményt láttak ebben, amely csak kiváltságos lelkek osztályrésze lehet. A keresztyének azonban, akik minden ember egyenlő teremtmény voltát és mint Isten gyermekeinek a testvér-voltát tanították, nem tehettek többé ember és ember közt különbséget: ha már a sztoikus is emberként ölelte keblére a rabszolgát, a keresztyén ezt is testvérül fogadta. Lélekben eltűntek a társadalmi válaszfalak: az emberség mindenki számára egyenlő jogokat és kötelességeket jelentett, mint ahogy Jézus Krisztus is mindnyájunkért halt

⁴⁶ [a természettel összhangban élni]

meg a keresztfán, zsidókért és pogányokért egyaránt, s ezzel a benső lelki szabadságban való élet, az erkölcsi személyiség megszerzése is minden ember hivatása és kötelessége lett. Ez az oka, hogy az antik világ fundamentumain felépült nyugati világban a keresztyénség és az erkölcs fogalmai egymástól elválaszthatatlanok, mert a nyugati világ története éppen ennek az erkölcsi személyiségnek a története. A keresztyénséget is az tartja benne életben, mert a legmagasabb rendű erkölcsiséget képviseli, amelyre története folyamán ráeszmélhetett az emberiség. Történetünk társadalmi harcai mind azért folytak, hogy a szabad erkölcsi személynek rangját és méltóságát minél teljesebb valósággá tegyük. Annak, amit haladásnak nevezünk, minden koron ez volt a célja, s tudományunk, technikánk és társadalmi intézményeink segítségével állandóan feléje törekszünk.

Ennek az eszmének következményeként hisszük és valljuk, hogy senki sem ér többet, mint amennyi érdeme van, s hogy elvileg minden ember egyenlő. A társadalmi rendnek is ezen az alapon kell felépülnie: rangsorának benső, erkölcsi értékrangsornak kell lennie –, ez az igazi hierarchia –, csak arra bízassék több, akinek több az érdeme. Az uralkodásnak nem hatalmaskodó parancsolásnak, hanem az alárendeltek segítő szolgálatának, anyagi és erkölcsi jólétük emelésének kell lennie, ahol „az egy mindenkiért, s mindenki az egyért” elve érvényesül. A tulajdon nem lehet egyéb, mint a közjó érdekében való használat, s aki másként él vele, attól visszavehető; az önző érdekek helyett pedig a kölcsönös segítség és a szeretet lehet csak az emberek közti kapcsolatok szabályozója. Mert az ember erkölcsi személyisége, benső szabadsága, felelőssége és a szeretet fensége oly méltóságot adnak neki, amelyet mindenki köteles mind önmagában, mind másban tiszteletben tartani. Ezek a keresztyénség által képviselt értékek járták át a barbárok gondolkodását, mikor a rabszolgaság, a rablások és öldöklések világában létrehozták a *Habeas Corpus*-t, az emberi szabadságjogok kinyilvánítását, a nő tiszteletét, a kölcsönös segítséget, az élethez és a munkához való jog és a munka érdeme szerint való jutalmazása elismerését és az összes hasonló nagy történelmi eseményeket. Így került a történet középpontjába az ember erkölcsi személyiségének eszméje.

Ne feledjük azonban, hogy ez az eszme túl van az ember természetes, veleszületett adottságain és valamennyiünk számára feladatként nő ki az erkölcsi tudat erőfeszítései által. Senki sem születik kész erkölcsi személynek, de mindenki ezzé lehet. Minden élőlény

egy-egy sajátos egyediséget hordoz magában, melynél fogva más lényektől különbözik, de ez a tény az emberi éltre vonatkoztatva csak annyit jelent, hogy mindenki mástól különböző egyénisége (individualitása) van. Ez olyan tény, amelyet születésével készen kap és megőrizhet az élete folyamán. Ilyen értelemben nem csak az embereknek, hanem minden lénynek, sőt az emberi intézményeknek is van egyéniségük. Az erkölcsi létnek azonban ez csupán az alapja, a hordozója lehet. Tőle külön kell választanunk azt a személyiséget, amelyet már önmagunknak kell ebből a természetes egyéniségünk-ből kialakítanunk, oly módon, hogy ezt tudatos akarattal bizonyos szellemi értékekkel töltjük meg. Ennek a lehetősége az ember alkotóképességében rejlik. Ez is mű, amelynek megalkotása reánk vár, s a művészi alkotással hasonlítható össze, amikor természetes egyéniségünk az anyag, amelyből művünket formáljuk. Egy ideális létet tesztünk meg benne és jellemünkben hordozzuk önmagunkon. Kant nyomán az ember intelligibilis karakterének nevezhetjük, melytől empirikus jellemünk úgy különbözik, mint természetes egyéniségünk az erkölcsitől. Intelligibilis jellemünk az erkölcsi értékünk: annyit érünk, amennyi ez az erkölcsi személyiségünk. Önmagam azon a különbségen mérhetem, amit érzek akkor, ha arra gondolok, hogy mi vagyok és mi szeretnék lenni. Erkölcsi személyiségünk tehát önmagunkban is eszmény gyanánt él, amin állandóan dolgozunk; természetes ennél fogva, hogy a gyermeknek még nem lehet ilyen személyisége. Benne mindez csupán lehetőség. Ezért látunk minden gyermekben egy-egy zsenit, aki csak később válik lehetőségei fogytán – Madách szavai szerint – „a szokott pimasszá”. A személyes erkölcs magas foka ugyanis, csak a teljes tudatosságban érhető el, amit a filozófusok közül Arisztotelész látott a legvilágosabban. Érthető tehát, hogy a valóságban, ahogy kevés a zseni, nem nyüzsögnek az erkölcsi személyiségek sem. A legtöbb ember utánzásból él és legfeljebb a többé-kevésbé sikerült másolatig juthat el, sohasem lesz igazán személyiséggé, önálló eredetivé. A környezete, az életkörülményei alakítják és így nem lesz belőle a saját életének törvényhozója, erkölcsi valójának megteremtője. Az erkölcsi személyiséget elsősorban az erkölcsi értékekhez való hűség jellemzi, mely arra készíteti, hogy minden értékkel szemben a neki megfelelő módon viselkedjék. Világa külön lezárt világ, igazi leibnizi monász, s éppen evvel a zártságával és teljességével fejt ki vonzást mások számára és lehet példa embertársai előtt. Ők a valódi „nagy emberek”, akikben a világnak

mindig valami sajátos értéke és értelme ölt testet. Az erkölcsi géniusokban az erkölcsi élet autonómiája, önkormányzata mutatkozik meg. A természetes ember azért él, hogy – Spinoza szavaival élve – a létben megmaradhasson; az erkölcsi személyiség azonban a létet is kész feláldozni azokért az értékekért, amelyek célokként lebegnek szeme előtt. A különbséget jól érezteti Maine de Biran, mikor azt mondja: „Ami jog az egyén tudatában, s amit ez ilyen címen magának követel, az kötelesség lesz az erkölcsi személy tudatában, hogy ezen az alapon azt másoknak követelje”.

Az erkölcsi személyiségben mindez szinte természetes könnyedséggel történik meg: ha egyszer elért erre a fokra, az erkölcs természetévé válik. Erényei a lélek teljességéből buzognak elő, mint a forrás a sziklából. A szeretet a szentek életében nem önkínzó mozdulat, nem nehéz kötelesség, hanem lényüknek minden értékre történő kiáradása. Ez az ő „természetük”. Értéknek és valóságnak illetően egybefonódása teszi az erkölcsi személyiséget az élet csúcspontjává.

Már a kötelesség fényében is feltűnő, hogy az erkölcsi élet sohasem általánosságok, hanem mindig konkrét egyéni, személyes feladatok teljesítésében rejlik. Az egyetemes parancs kinek-kinek egyéni feladatok alakjában válik érthetővé. Minden embernek és minden élethelyzetnek más és más a kötelessége. Az időtlen nekünk a ma kötelessége, („Forderung des Tages”) gyanánt mutatkozik meg. A tudós nem az igazságot keresi, hanem egy bizonyos meghatározott probléma megoldásául érvényes igazságot, s nem a szegényeket általában kell segítenünk, hanem azokat, akik elérhető közelünkben találhatók. Rossz ember az, aki „szereti” az emberiséget, s rajong érte, de gyűlöl mindenkit, aki körülötte van. A messze utópiák emberei rendszeren elvesztik kapcsolatukat a valósággal: aki csak a csillagokat nézi, belezuhan a lába előtt tátongó gödörbe. Az erkölcsi személy kötelességei sohasem ködös általánosságokra, hanem más konkrét személyekre vonatkoznak.

Személy és személy közt pedig az elválasztó falakat csak a szeretet bonthatja le. Ezért a szeretet az egyetlen igazi közösségteremtő erény. Az erkölcsi személyek között minden más kapcsolat szűkkörű és kizárólagos, csak a szeretet lehet egyetemes. „Seid umschlungen Millionen!”⁴⁷ – szólal meg a szeretet szava Beethoven IX. szimfóniájának eksztatikus tetőpontján. Ezért az erkölcsi személyiség ismertető jele valóban nem más, mint a szeretet. Jézus is ezekkel a szavakkal

⁴⁷ [Milliók, ti kart a karba! (Rónay György ford.)]

fordult a tanítványaihoz: „Arról ismernek meg benneteket, hogy egymást szeretitek!” Csak ennek a legmagasabb erkölcsi értéknek a felmutatásával hódíthatta meg a keresztyénség a világot.

Mikor az erkölcsi személyiség a pozitív értékeket magába fogadja és ezek hordozójává lesz, kiemelkedik a természet világából: ő az igazi Übermensch –, az az emberfeletti ember, akit Nietzsche és sokan mások téves utakon kerestek. De éppen ez a nyugtalan keresés a legjobb bizonyossága annak, hogy az ember a több-emberségre, az önmagán túlemelkedésre van hivatva. Nem keresné ezt, ha ösztönösen nem érezne vágyat iránta. De tévednek mindazok, akik ezt a hatalom és más javak területén keresik, mert keresésük csak az erkölcsi fel-emelkedés, a személyes élet értékességének növelésében juthat el a célhoz és a nyugalomhoz.

Tizenharmadik fejezet Az erkölcsi értékelések formái

Ha az értékek olyasmik volnának, hogy minden ember előtt egyforma fénnel ragyognának fel –, s ha mindenki egyformán válaszolna hívásukra, akkor beszélhetnénk valami egységes és azonos erkölcsről. A valóság azonban az, hogy személyes és szabad erkölcsiségünk rendesen messze esik a kívánatostól, és így sokkal inkább feladat, mint tény, mert a természet és élethelyzetünk annyi láncot rak valamennyiünkre, hogy mi sem nehezebb, mint a benső, lelki szabadságunk megszerzése és a reá épülő erkölcs megvalósulása. Élünk legtöbbször úgy, ahogy lehet. Rabjai vagyunk a szokásainknak, a környezetünknek, társadalmi helyzetünknek és a vágyainkban élő szabad egyéni élet helyett meg kell elégednünk a tömegember többé-kevésbé uniformizált életével. Úgy viselkedünk, ahogyan mások, úgy gondolkodunk, ahogyan mások, úgy örülünk és szomorkodunk, ahogyan mások, hogy végül úgy is haljunk meg, mint mások. Még az elmúlásban sem juthat osztályrészünkül a „saját halál”, hogy legalább ekkor lobbanna fel bennünk a saját éünk, amikor távoznunk ebből az egyformaságot ránk kényszerítő világból... Az értékeinkkel sem vagyunk sokkal különben. Értékmegérzésünk általában csak a kor és az átlagember értékeire van hangolva. Igen sok értékkel szemben vakok vagyunk; csak azt vesszük tudomásul, ami arányos velünk és amit tudatunk egészébe be tudunk illeszteni. Éünknek tehát

nagy része van abban, hogy milyen értékek iránt vagyunk fogékok, s ennek következtében milyen lesz az erkölcsiségünk. Megtéreni, egész új emberekké lenni csak a nagy erkölcsi génuszok képesek, az átlagembernek meg kell elégednie kisebb-nagyobb foltozásokkal. Az erkölcs ugyanis nem kívülről készen kapott örökség, hanem saját bensőnkben virágzik ki azoknak a hatásoknak és megérzéseknek a nyomában, amelyek érték bennünket. A tanítás és a példa egyaránt leperreg rólunk, ha nincs bennünk benső hajlandóság ezek befogadására és a szerintük való viselkedésre. Így erkölcsi törekvéseinknek igen különböző értékek lehetnek a céljai, s minthogy a célkitűzés rajtunk fordul meg, választásainkkal a saját lelkiségünk benső alkatát áruljuk el. Végeredményben attól függ, hogy ki milyen értéknek ad előnyt, mikor választania kell –, milyen ember. Az erkölcsi értékelések és a nyomukban kialakított értékrendszerek végső forrása ennél fogva önmagunkban keresendő: ha ebben sem az egyes emberek, sem a különböző korok általában nem egyeznek, ennek oka a sajátos lelki alkatuk különbözősége, mely más és más értékek megérzésére és befogadására hajlamos. Nem az értékek változnak, hanem az őket tudomásul vevő emberek, akik egyszer ezt, máskor amazt az értéket vallják céljuknak és ehhez képest más és más módon viselkednek. Ez az oka, hogy az értékek materiális tartalmát nem lehet a priori megkonstruálni, hanem a történetből, feltűnésük szerint írhatjuk csak le.

Ezért az embernek az értékekkel szemben való helyzetére és viselkedésére döntő jelentősége van annak, ki milyen ember. Az emberi lélek alkati típusai ennél fogva nem hagyhatók figyelmen kívül, ha erkölcsi életét akarjuk megérteni. Szinte azt mondhatnók, hogy az erkölcs történetében annyi tipikus értékrendszerrel találkozunk, ahány lelki típusa van magának az erkölcs hősének: az embernek.

Említettük, hogy az ember lényének két súlypontja van, mint ahogy az ellipszisnek két gyújtópontja: a természet és a szellem. Ezek körül forog az életünk. Az egyik természetes szükségleteinket, ösztönös vágyainkat hangsúlyozza, a másik pedig egy örökkévaló világ felé fordítja tekintetünket. A kettőnek érdekei nem lévén azonosak, lelkünk mélyén mindig valami állandó feszültség, be nem fejezett harc rejlik, s ennek pillanatnyi állása mutatkozik meg a viselkedésünkben. Innen van, hogy ugyanaz az ember lehet egyszer önző és kicsinyes, máskor viszont önzetlen és nagylelkű. Nem vagyunk állandóan se jók, se rosszak; néha-néha a legnemesebb lélek is le-

süllyedhet a közönségesbe, viszont az erkölcsi fertőben is kinyíllhat egy-egy szerény hóvirág.⁴⁸

A bennünk élő természetes embert inkább az jellemzi, hogy jobban szeret kapni, mint adni; nagyobb fogyasztója, mint termelője a világ javainak. Azt hiszi, hogy minden, ami van, azért van, hogy neki szolgáljon: gyönyörűségére vagy hasznára legyen. A szellemi ember viszont fájdalmasan érzi azt a feszültséget, amely a valóság és az érték, az adottságok és a feladatok között áll fenn, s életét arra szánja, hogy ezt csökkentse: a világot és az embereket jobbá tegye –, elsősorban persze a maga ún. megjavulásával. Élete munka, szolgálat, megfélekezés önmagáról és elmerülés felismert kötelességeiben. A fogyasztó emberrel szemben ő a termelő, az adott valóságokat az értéknek megfelelően alakító. Egyszóval: ha a természetes ember az élvező, a szellem embere az alkotó élet megtestesülése.

Mind a két típus a maga módján keresi lelki kielégülését, s ezt nevezi boldogságnak. Ez a fogalom éppen azért oly sokrétű, mert szinte mindenki mást és mást ért rajta. Az élvhajhászt az élvezet, az alkotót a sikerült mű látványa boldogítja. Mikor tehát arról van szó, mit tart az egyik is, meg a másik is élete céljának: a legfőbb jónak, amelynek az elérése számára a boldogság, akkor a különböző lelkiségek különböző nyelven fognak szólni és egyáltalában nem lesz köztük egyetértés. Az élvező külső javakhoz tapad, melyeket szeretne megszerezni, mert úgy érzi, hogy nélkülük nem lehet boldog –, az alkotó azonban tudja, hogy óhajtott művének sikere nincs teljesen hatalmában és sok minden gátló körülmény akadályozhatja a cél elérésében, ezért szerényebb és megnyugszik abban a tudatban, hogy megtette kötelességét, mert megtett minden tőle telhetőt, hogy a világ egy értékes művel gazdagabb legyen. Emellett minden egyéb eltörpül a szemében; élv, kincs, hírnév, dicsőség jelentéktelenné válnak előtte. Így nő ki e két különböző lelkiségből két sajátos értékelésforma és két nagy erkölcsi rendszer: 1. a külső javakat, s 2. a kötelességteljesítést legfőbb értéknek valló etika.

A javak értékelésében azt látjuk, hogy sok mindent vallhat az ember értékesnek, de ezek mind megegyeznek abban, hogy valamilyen értelemben hasznosak. Ez az ítélet tehát a jószág értékét a hasznossággal azonosítja, s ebben látja az érték kritériumát. Ennek is két ága van: a. a hedonizmus az egyéni hasznosságot tartja legfőbb jónak, s ennek jelét a gyönyörűségben, valamint a hasznos javak birtoklásá-

⁴⁸ *Ibolya vagy liliom?

val egybekötött élvben találja; b. az utilitarizmus pedig úgy vélekedik, hogy a közhasznú tettek és a közösségre hasznos viselkedések a jók, mert ami a legtöbb embernek jó, az az egyesnek sem lehet rossz. S minthogy az egyén maga sem egyéb, mint része és függeléke a közösségnek, mint résznek az egészhez kell igazodnia, s bűnt követ el, ha ettől elszakadva külön élvezeteket keres. Így lehet e felfogás szerint a közhaszon egyúttal az egyénre is hasznos –, vagy megfordítva: az egyén haszna a közösség hasznát növeli, hiszen ez lényegében nem egyéb, mint az egyéni hasznok összessége. Éppen ezért ezt az utilitarizmust a józan üzleti kalkuláció (pl. Benthamnél) jellemzi.

Látható, hogy ez az utilitarista és hedonista értékelés a természetes ember lelkiségéből fakad, mert az önzés, még ha az ún. okos önzés alakjában a társadalom hasznát is szolgálja, a természetes ember ösztönös létmozzanata. Élv, hatalom, haszon ennek az életcéljai, hiszen el kellene pusztulnia, ha nem ezeket keresné! Ellensége volna önmagának, ha azt keresné, ami neki káros, ami fájdalmas és ami gyengíti őt. Az élvezet és a haszonlesés mélyen emberi vonások: ösztönös természetünk tudatos megnyilvánulásai.

A szellem azonban ezek legyőzésére készlet, amikor a természetes vágyak és törekvések erkölcsi megnevelését: értékes tartalomhoz kapcsolását tartja ésszerűnek és emberhez méltónak. A személy azáltal több, mint a természetes egyén, hogy viselkedésében nem ösztönös hajlamai, hanem eszes ítéletei vezetnek. Az önzést felváltja benne az önfeláldozás készsége, mikor eszközül adja oda magát nagy, természetfölötti célok (kultúra, „Isten országa”) szolgálatára. Ebből a készségből is kétféle értékelés és viselkedés származik: a. a személy elmerülhet teljesen kötelességei teljesítésében, s teszi ezt a jutalomra való tekintet nélkül rideg objektivitással a feladat irányában; b. vagy meleg szubjektivitással fordul más személyek, főleg a „személyek személye”, Isten felé, hogy őket szolgálja.

Amannak lelkén az individuális, emezén a szociális mozzanatok uralkodnak; amannak szemében a világ csupa önálló egyén (monász) emezében egyetlen nagy család, élén az Atyával, a Teremtővel. Éppen ezért amaz a moralizmus filozófiájában, emez pedig a vallás területén találja meg lelke erkölcsi vágyainak kielégülését: a boldog életet. A hozzája vezető utat amaz az ész elveiben –, ilyen a kötelesség is –, emez pedig a szeretet személyekre kiáradó érzületében keresi.

A fentiek figyelembevételével lehet csak helyesen megértenünk a történelem folyamán kialakult erkölcsfilozófiai rendszereket.

Tizennegyedik fejezet

A legfőbb jó kérdése

Az erkölcsi jóság lényegében az értékek és rangsoruk fel- és elismerésén, illetve a nekik megfelelő választáson fordul meg. Jók vagyunk, ha a felhívó értékek közül nem áldozzuk fel az alacsonyabbnak a magasabbat. Egészen természetes tehát, hogy az erkölcsi eszmélkedés nagyon korán fölvetette már azt a kérdést: mi a legfőbb jó (*summum bonum*)? mi az a legnagyobb érték, amely felé állhatatosan és szüntelenül törekednünk kell? Szókratészről Kantig ez volt az erkölcsbölcselet főproblémája. Ez hozta létre Platón ideatanát, s a kérdés körüli vita csak akkor veszített hevesességéből, mikor az értékelméleti vizsgálódások ráeszméltettek bennünket, hogy jóságunk nem annyira céljaink azonosságában, mint inkább lelkünk bensőségében rejlik. Az értékek változatos világa, feladataink sokfélesége miatt sokféleképpen lehetünk egyaránt jók. Ez az oka, hogy a kérdésre, mint előbb rámutattunk, benső hajlamaink szerint különbözően válaszolunk, s így születtek meg a különböző etikai rendszerek.

a. A hedonizmus

Mivel az életben mindnyájan „boldogok” szeretnénk lenni, a problémát legegyszerűbben úgy fogalmazhatnók meg: miben rejlik a legnagyobb boldogság?

Erre a legszokottabb és legközvetlenebb felelet, hogy a gyönyörűségben, az élvezetben. Ezt tanítja a hedonizmus (*ἡδονή* a.m. gyönyör, élv), a legprimitívebb erkölcsi bölcsesség. Mindenki tudja, hogy vágyaink, kívánságaink betelése gyönyörűséget, s megghiúsulásuk fájdalmat okoz. A kény és a kín, az öröm és a szomorúság úgy kíséri életünket, mint a fény és az árny. Nem kellett messzire mennie Arisztipposznak, az afrikai forró homokon nőtt filozófusnak (Kr.e. 435–355), hogy megfogalmazhassa ezt a bölcsességet, hogy legfőbb jó a gyönyör, és legnagyobb rossz a fájdalom. Aki a világot az élvezetek színpadjának szeretné látni, ma sem tud ennél nagyobb „igazságot”, mint ez a primitív őszinteség, mert a gyönyör keresése és a fájdalom kerülése valóban az élet – emberi és állati élet – egyetemes jelensége. *Carpe diem!* – „minden órának leszakaszd virágát!”, „tégymát a tűzre, bőven tölts, s igyál!” –, mily ismerősek e hangok valamennyi-
őnknek! „Csak a pillanat a mienk!” – a múlt és a jövő nincs a hatalmunkban –, ez a meggyőződés rejtőzik e bölcsesség háttérében. Er-

kölcsé is a pillanat erkölcsé, mely nem tudja még, hogy van bűntudat és megbánás is, s van kötelesség és bölcs előrelátás is. Arisztipposz nem tesz különbséget az élvezetekben: ha vágyaihoz mértek, egyik-től sem idegenkedik –, egyetlen feltétele, hogy urai maradjunk élvezeteinknek és ne azok gyűrjenek bennünket maguk alá. Éppen ebben van a bölcsesség: a bölcs, mikor maga választja meg élvezeteit, nem rabszolgája, hanem ura azoknak.

Ámde ezzel a követelménnyel már megcáfolja a saját elvét, mert így a gyönyörökben való válogatás és azok kézben tartása a boldogság előfeltétele; ezek pedig már észbeli ítéletek és nem gyönyörök. Ez az ítélet pedig nem történhet valami mérték nélkül, amelynek alapján különbséget tehetünk gyönyör és gyönyör között. Eszes mértéktartás nélkül tehát nincs boldogság, s ezzel a hedonizmus már túlhalad a gyönyör körén.

Érezték ezt más görög gondolkodók: így Démokritosz (Kr.e. 470?–380?), aki az értékes gyönyört a kedély nyugodt vidámságában, napfényes derűjében kereste –, de talán legvilágosabban Epikurosz (Kr. e. 341–270), aki az élet zavartalan, okos élvezetét vallotta életcéljának. Vágyait már kevesebbre mérte, és a józan belátás alapján azokat a gyönyöröket kívánta megszerezni, melyekben mértéktartás van és nem járnak együtt a lélek heves indulataival. Inkább a tartós életöröm szerelmese volt, mint az intenzív kéjéke, s a legfőbb jót sem a pillanat minél nagyobb élvezetében látta, miként Arisztipposz. Többre becsülte a szellem örömeit, mint a testéit, s itt is inkább a fájdalom elkerülése, mint a gyönyör megszerzése látszott szemében kívánatosnak. A horatiusi *nil admirari!*⁴⁹ – a bölcsnek a megértésből fakadó lelki nyugalomában rejlik a boldog élet lehetősége, s ennek a kedvéért Epikurosz elég lenézéssel beszél a „test” örömeiről.⁵⁰ Hedonizmusának mozgatója az önzés, de a rendíthetetlen lelki nyugalom eléréséért képes a lemondásra, az askézisre is. Ezért nem avatkozik a világ

⁴⁹ [semmin sem csodálkozni!]

⁵⁰ Nagyon világosan teszi ezt egy Menoikeuszhoz írott levelében, mikor így szól: „Ha mi azt mondjuk: a gyönyör a legfőbb jó, ezen nem a kéjlegők gyönyöreit értjük, s főleg nem az érzéki élvezetet. Ezt azok állítják rólunk, akik ellenségeink vagy akik félreérteneek. A gyönyör nekünk azt jelenti, hogy testiünk mentes a fájdalomtól és lelkiünk a zavaró nyugtalanságtól. Nem a nagy ivások és zabálások, nem is a kéjlegés és nem a gazdagon terített asztal örömei a kellemes élet forrásai, hanem a józan ész. Ez kutatja ki, mit miért teszünk vagy nem teszünk és ez űzi el a lélekből a balítéleteket, amelyek a lelket nyugtalanítják. Ehhez kell mindenekelőtt a belátás, és ebből fakad minden egyéb erő. Jobb, ha az ész birtokában boldogtalan az ember, mint hogyha ész nélkül boldognak érzi magát.”

dolgaiba, mert ezek csak zavarnák. Így hát se család, se politika nem az ínyére valók, csupán a barátság ápolása kedves előtte. Kertjébe zárkózva, rokon gondolkodású baráti körben érzi jól magát, s hiszi, hogy *bene qui latuit bene vixit*,⁵¹ – jól élt, ki elrejtve élt a világ elől. Epikurosz nem is ezt vagy azt a pozitív gyönyört tartja értékesnek, hanem magát a bölcs életet a maga egészében. Az igazi gyönyör és boldogság tehát önmagunkban van, csakhogy az ész irányítása nélkül nem tudjuk a léleknek ezt a kellemes, nyugodt és csendes mosollyal szemlélődő állapotát napfényre hozni.

A hedonizmusnak ez a két formája már feltárja előttünk ennek az elméletnek sebezhető pontjait is, mert hiszen a bölcsnek sok gyönyörrel le kell mondania a boldog élet kedvéért, s így a gyönyör egy-egyében nem lehet a keresett legfőbb jó. Legfeljebb egyik vagy másik gyönyört tarthatjuk ennek. A hedonista éppen a boldogság érdekében kénytelen lemondásba, aszkézisbe menekülni, mert a válogatás nélküli gyönyörök habzsolása inkább nyugtalanítaná, boldogtalanná tenné. Végül is nem tehet egyebet, mint visszavonul önmagába, világmegvető gőgbe burkolódzik, mint a cinikus, aki éppen ezt élvezzi és ezt tartja erénynek. Így tett Antiszthenész (kb. 440–370 Kr.e.), aki a pozitív gyönyört már egyenesen megrontónak nevezte és a bölcs benső lelki szabadságát, a világ javaira nemszorultságát tartotta az igazi erénynek és a legfőbb jónak.

Ebből látható, hogy a következetes hedonizmus annál életképtelenebbnek bizonyul, minél komolyabban veszi az ember, mert a gyönyör végül csömört kelt a lélekben és elveszi a szánk ízét magától a gyönyörűség élvezésétől. Megbontja az élet egységét, mert a pillanat rabjává tesz, pedig az ember, mint eszes lény, éppen a maradandóságra törekszik és a múltból a jelenen át a jövőnek akar élni. Ezért a hedonizmus a kezdő optimizmusból és vidámságból könnyen csap át a pesszimizmusba és életundorba, ahogy ezt mind az antik, mind a modern hedonisták története bizonyítja. A XVIII. század felvilágosodása az optimizmus aranykora, s ezt a XIX. század pesszimizmusa váltotta fel költőnél és filozófusnál egyaránt. Történetében csak egyetlen mozzanat maradt változatlan, rendíthetetlen egoizmusa, mely végül a múlt század széplelkeit és esztétáit szülte, akik elvonulva egy maguk csinálta művészi világ elefántcsont-tornyába, másokkal mit se törődve, az *odi profanum volgus et arceo*-val⁵² ajkukon, rafi-

⁵¹ [jól élt, aki jól rejtőzködött]

⁵² [gyűlölöm a beavatatlan tömeget és tartózkodom tőle]

nált önös élvezeteket kerestek, persze hasztalanul, Mert „csak az önzőnek nincs vigasztalása a földön”. Nem sokat segített ezen az sem, hogy a modern hedonisták, mint Bentham és Stuart Mill „a lehető legtöbb ember lehető legnagyobb boldogságát” tűzték célul, s az sem, hogy Fechner, Sigwart és mások némi szociális ízt próbáltak belevegyíteni ebbe a kehelybe.

A merev *sans-gène*⁵³-hedonizmusnak útvesztőjéből már a görögök igyekeztek menekülni, s individualista alaptermészetük szerint az önzésnek valami józanabb erkölcsét próbálták megkonstruálni. Így váltotta fel gondolkodásukban a hedonizmust az ún. eudémonizmus, mely már nem kifejezetten a gyönyört (*ἡδονή*), hanem a boldogságot (*εὐδαιμονία*), az élet tartós kellemességét hangsúlyozza és benne látja a legfőbb jót. Lényegében azonban ez sem egyéb, mint a hedonizmus megnemesült formája, mert szintén a szubjektív jóérzést értékeli. E felfogás klasszikus képviselője Arisztotelész. Ő abból a tapasztalatból indul el, hogy – mint minden élőlény – az ember tevékeny létező. A tevékenység pedig céllal történik, s a cél elérése a kielégülés kellemes, „boldog” állapota. Csakhogy a különböző lényeknek különbözőnek a céljai: más az állaté és más az emberé. Másban kell keresniök tehát a lényüknek megfelelő boldog állapotot is. S minthogy az embert eszes volta teszi emberré, nyilvánvaló, hogy csak ésszerű tevékenységeinek kielégülése teheti boldoggá. Legnagyobb boldogságot ennél fogva az észhez legméltóbb tiszta megismerés, a kontempláció adhat neki, tehát ez a szellemi létforma a legfőbb jó. Megvalósulásához az ember testi-lelki valójának bizonyos készségei, rátermettségei: az erények szükségesek. A testi-lelki egészség, a kellő anyagi javak birtoklása éppúgy előfeltételei a boldogságnak, mint az erények, mert ezek együttes tevékenységéből jöhet létre egész valónk boldog kielégülése. A gyönyörnek, mint létünk természetes megnyilvánulásának tehát nem ellensége Arisztotelész: a létben ennek is megvan a helye, mert a teljes élet hiányos volna nélküle. De a gyönyör még nem minden és így nem is a legfőbb jó. Bölcselőnk már látja a javak és értékek rangsorát, s ezért hangsúlyozza, hogy nem a gyönyör a legfőbb érték, van ennél magasabb rendű jó is. A gyönyör nem célja, hanem járulékos része az életnek, mert a teljes kielégülés jele, de nem maga a kielégülés. Ez ugyanis a lényeges. A gyönyör csak úgy kíséri ezt, mint a báj az ifjúságot.

⁵³ [fesztelen]

Arisztotelész eudémonizmusa, ez a mérsékelt hedonizmus, egyformán számol az ember természeti és szellemi valójával. Valami nemmes józanság és tiszteletre méltó komolyság jellemzi. Nem tekinget állandóan a transzcendens szféra felé, bár ennek létünkbe való bele-sugárzását érzi és az Első Mozgatóról szóló tanával kiemeli. Bölcselők a görögség optimista ágának képviselője, aki bízik az emberi természet megneemesíthetőségében. De a hellenizmus korában, mikor a vallási misztériumok kezdtek uralkodni a filozófián és az észben való bizakodást a misztikus sóvárgás váltotta föl, a hívő lelkek nem hitték többé, hogy az ember a boldogságot e földi életben elérheti, s így született meg a túlvilági eudémonizmus eszméje, amely a boldogságot csak a halál után és a földi élet jutalmául, szenvedéseinkért cserébe remélte. A görög bölcsélet vetése a keresztyén eudémonizmusban érett meg. Ennek az első nyomait már Platón tanításában kereshetjük, mikor ő az emberi élet feladatát és vele a boldogságot az istenséghez hasonlóvá lételben találta meg. Az embernek így szerinte is mintegy túl kell haladnia önmagán ahhoz, hogy boldog lehessen. Csak egy lépés innen és az újplatonista Plótinosz már azt tanítja, hogy a boldogság az *ek-sztaszisz* –, az embernek az az állapota, mikor még életében mintegy „kilépve a testi létből” az istenséggel egyesül (*ἔνωσις, unio mystica cum Deo*) és részt vehet az ő életében és tökéletességében. A test és a földi élet megvetése jár e felfogás nyomában. Plótinosz – mint életírója mondja – „szégyellte, hogy teste van”, mert a Szellem elégséges önmagának, ezért „Egy”-nek is nevezi: a test csak terhére van és éppen nem segítője, mint még Arisztotelész tanította, hanem megrontója. Az erkölcsi élet ilyenformán a lélek útja Isten, az Egység felé, s ez az út éppen megfordítottja a természetes élet útjának. Mivel pedig Isten túl van a megismerhető határán, hozzá csupán az eksztázis lendületében juthatunk el. Nála és benne aztán megszűnik létünk minden zűrzavara és lelkünk boldog nyugalmat talál, mert Isten az élet forrása és minden jó kútfeje, s e lét szemlélete a tökéletes boldogság.

Plótinoszhoz csatlakozik és evangéliumi ihletéssel őt folytatja Szent Ágoston, aki a keresztyén filozófiába hozza át ezt a misztikus túlvilági eudémonizmust, mondván: „Ha én téged kereslek, Istenem, akkor a boldog életet keresem. Azért kereslek Téged, hogy a lelkem élhessen”. Ami a görögöknél még racionális elmélkedésből született meg, az itten az elragadtatott misztikus szeretetből táplálkozik: az üdvösséget kereső lélek forró vágyakozása Isten és az örök élet után.

A skolasztika fejedelme, Aquinói Szent Tamás Arisztotelész és Szent Ágoston szintézisére építi erkölcsfilozófiáját, mikor hangsúlyozza, hogy az ember boldogsága a szemlélődő gondolkodásból származik, a földi létben azonban ez az igazság megismerésében csak tökéletlenül valósulhat meg, míg a túlvilágon Istent színről színre szemlélve, lelkünk eljuthat a tökéletes boldogság állapotába. Ez a boldogság azonban nem a cél, csupán a jutalom, mert a cél maga a szemlélet, az Igazságnak, azaz Istennek őszinte és állhatatos keresése.

Az itt említett gondolkodók a hedonizmus és a belőle kinőtt eudémonizmus elvi alapvetését hiánytalanul elvégezték, lényegben senki sem mond náluk többet. Még Spinoza sem, akinél nagyon sok, de főleg vallási indítású elmélkedés öltött filozófiai formát. Az *amor intellectualis Dei*⁵⁴, Istennek az értelemmel való „szeretete” olyan cél és boldogság, amely Plótinoszra hajlik vissza, s az ő eksztázisát racionalizálja át a XVII. század szellemének megfelelően.

b. Az utilitarizmus

Már a hedonista-eudémonista elmélkedők körében is fölmerült a gondolat, hogy talán maga a gyönyör is annak a haszonnak a jele, amellyel valamely cselekvés vagy viselkedés egybe van kötve. Más szóval: hogy a gyönyör a hasznosság függvénye. Ez a tétel ugyan könnyen megcáfолható, mert pl. a betegnek hasznos lehet a keserű orvosság, sőt a foghúzás és az operáció is, mégse gyönyörűséges. Viszont az alkohol, a szeszes italok élvezete gyönyört okozhat, de senki sem merné állítani, hogy ilyenkor mindig hasznos is. A biologizmus hívei mégis nehezen mondanak le arról a hitükről, hogy ami hasznos a szervezetnek, mindaz gyönyörűséges is. Bár azt maguk is hajlandók elismerni, hogy a „biológiaiilag hasznos” és „gyönyörűséges” fogalmak köre nem azonos, mert az utóbbi nagyobb terjedelmű, mint az előbbi. De nem sokat törődnek avval, hogy így a két fogalom egymással nem azonosítható, mert tartalmilag is különböző.

Nem kivétel e zavarosság alól az ún. túlvilági eudémonizmus etikája sem, mikor az erkölcsi életet e földi létben azért vállalja, hogy vele érdemeket szerezzen a túlvilági boldogságra. Végeredményben itt is egy remélt boldog lét a legfőbb érték, s ehhez az erkölcs – hasznos, mert érte a túlvilág boldog gyönyörűsége jutalmul jár.

⁵⁴ [az Isten értelmi szeretete]

Alapjában ezekben a tanításokban már nem a hedonizmus, hanem az utilizmus (a latin *utilis* a.m. „hasznos”) él, de ennek egyéni, individualista formájában, mert azt tartja a legfőbb értéknek, ami az egyénnek hasznos. Az ember társas voltát nem veszi figyelembe és teljesen egoista szellemű. A vallásos eudémonizmus is az embernek csupán Istennel való kapcsolatát, társaságát veszi tudomásul, mikor benne a legfőbb bírót: a túlvilági jutalmazót vagy büntetőt látja, aki elé az emberi személy egymagában kénytelen odaállni, hogy számot adjon viselkedéséről. Egyéni üdvösségünket nem érintik embertársaink érdemei vagy bűnei.

E felfogáson változtatást hozott a modern kor gondolkodása, mikor a szociális érzés nagyobb mértékben hat gondolatainkra, mint a régebbi időkben. Újra ráeszméltunk, hogy nem vagyunk magányos Robinsonok, hanem társas lények, mint erre már Arisztotelész figyelmeztetett, és erkölcsi viselkedésünk nem független a társadalomtól, amelyben élünk. Létünk hozzá van kapcsolva más emberek léteéhez és ezt meg kell azokkal osztanunk. Tetteink és viselkedésünk hatnak másokra, s így örömeink és szomorúságaink, gyönyöreink és kínjaink sem egyedül a magunk létének függvényei. Nincs a társadalomtól független absztrakt egyén, ezért az önzést fel kell váltania az altruizmusnak, A. Comte formulája szerint az erkölcsnek egyetlen parancsa van: *Vivre pour autrui* –, a másokért való élet. Nem az „én boldogságom” lehet tehát a legfőbb jó, hanem a „mindenki boldogsága”; vagy ha ez emberi létünk korlátai között elérhetetlennek bizonyul, hát legalább a szerényebb „a lehető legtöbb ember boldogsága”. Talán magam nem lehetek boldog, de ha úgy éltem, hogy a lehető legtöbb ember boldogságát szolgáltam, aki velem társaságban él, akkor erényes voltam és erkölcsi életet éltem. Így világos a cél és világos a mérték, amellyel a társas ember minden erkölcsi mozzanata és intézménye megméretik, mert csak ez a cél a társadalomra hasznos, tehát igazán értékes.

Ez a tanítás különösen a tapasztalathoz ragaszkodó pozitivisták körében gyökerezett meg, s filozófiai megalapozása is tőlük származik. Elvileg a legtisztábban Jeremy Bentham fejtette ki, /*Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1780./, közkeletű találó elnevezést azonban egy másik híve: J. S. Mill adott neki, mikor utilitarizmusnak nevezte el és az egész szellemi-erkölcsi élet alapvetését benne látta /*Utilitarianism*, 1863./.

Senki sem tagadhatja, hogy az utilitaristák érdeme, mikor az erkölcs társadalmi jelenség voltát kiemelik, de értékelésük igen hiányos, mert a haszon értékén nem látnak túl. Ezért elméletük bő leple alatt sok minden megbúvik: egoizmus, amelyről egy kis hókuszpókusszal kiderül, hogy tulajdonképpen altruizmus, és altruizmus, amely valójában nyers egoizmus. S az a „józan ész”, amelyre szeretnek hivatkozni, túlságosan durva rosta: jó és rossz egyaránt áthullik rajta. Így nem mind erkölcsi érték, ami a társadalom szempontjából hasznos. Nyilvánvaló, hogy az utilitarizmusban az erkölcsi értéktudat elhomályosodott, mert gazdasági és hasonló eszközi értékek léptek az erkölcsi értékek helyébe. Ennek következtében elvesztette jelentőségét az erkölcsi személyiség is: helyébe a közösségnek hasznos egyén ideálja lépett. Nem csoda, ha így elmosódnak benne a jó és rossz határai is, és ezek teljesen relativizálódnak. York von Wartenburg találóan nevezte ezt „tőkés filozófiának”, mert a polgári kapitalista társadalom lelkéből lelkedzett de tőle átvette ennek gyermeke: a szocializmus és a kommunizmus is, mely a liberális polgárság szellemét örökölte, bár individualizmusát megtagadja.

A liberális-kapitalista polgárság még úgy gondolkodott, mint Mandeville /*The Fable of the Bees*/, hogy a közösség jóléte és boldogsága az egyénekének summája lévén az egyéni önzésből és boldogságból születik meg amaz is. A szocialisták és kommunisták ellenben elképzelnek valami közjólétet és közboldogságot, melynek emlőit szíva az egyének is boldogok lehetnek. Ennek az alapvető meggyőződésüknek megfelelően rendezik aztán be a társadalmukat is. Ott az egyéni szabadság, itt a kollektív rabság uralkodik. Ha az egyéniségünk tisztán a magunk vagy tisztán a társadalom terméke volna, talán el is fogadhatnók egyik vagy másik elméletet. De tapasztalati tény, hogy mind az egyén, mind a társadalom műve benne él az erkölcsi egyéniségünkben, ezért mind az egyoldalú individualizmust mind az egyoldalú kollektívizmust el kell utasítanunk. Erkölcsi személyiségünk elferdül, ha csupán az egyikre, vagy csupán a másikra építünk.

Mindkét szélsőség erkölcsisége a modern embernek abból a fogatkozásából ered, hogy elhalványultak tudatában a lét transzcendens tényezői és csak az immanens természeti tényezőket veszi figyelembe. A naturalizmus alapján áll, ebből pedig legfeljebb csak szokások származhatnak, de erkölcs nem. A transzcendenciát tagadó naturalizmus következetes végigvitele az erkölcsi értékvaktságba és a

nihilizmusba torkollik. Az erkölcsi értékeket ugyanis nem szilárd és állandó lényegeknél fogja fel, hanem beleállítja őket az egyetemes fejlődés folyamába és mint történeti jelenségeket fogja fel. A társadalmi kulturális létben sem erkölcsi mozzanatokat lát, hanem a társadalmi létet a biológiaival teszi párhuzamba és biológiai kényszerűségeket keres benne, melyeknek az emberi élet erkölcsi funkcióiban is alája van vetve. Ezért tanulmányozza oly szívesen a primitív emberek életét és társadalmi formáit, s az egyetemes erkölcsfilozófiát rész tudományokra bontja, minők a társadalmi higiénia, a szexuális etika, a szociális erkölcsök története, stb. De bármennyire elismerjük, hogy erkölcsi életünknek vannak természetes alapjai, s ezeket nem rúghatjuk ki magunk alól, mégsem tagadhatjuk, hogy a tisztán biológiai törvényszerűségek nem adják kielégítő magyarázatát az ember társadalmának, s még kevésbé az erkölcsi életének. Az állati világban uralkodó egoizmusra nem lehet erkölcsi életet építeni, mert az az ember, aki csupán természetes ösztöneire hagyatkozik, az erkölcs fökára sohasem jut el.

Az utilitarizmust csak az a társadalom választhatta erkölcséül, amely az erkölcsi személyes értékek helyett a gazdasági haszonértékeket tűzte céljául, s teljesen elfordult a transzcendencia hitétől. Ez volt a modern polgári társadalom, mely a történetben is gazdasági érdekek küzdelmét látta csupán és nem ideális értékek megvalósításáért vívott harcot. Az embert is befogta a gazdaság igájába, a termelés eszközévé tette és értékét nem benső lelkiségével, nem is a szándékaival, hanem külső eredményeivel, a teljesítményével méri. Nem a jó ember, hanem a társadalomra hasznos ember lett az ideálja: ez pedig nem erkölcsi eszmény. Így járt rosszul az erkölcs korokban, mikor az etikai naturalizmus legfeljebb azt tűzi elének célul, hogy „szolgáljuk az emberiség időbeli jólétét az időben rendelkezésünkre álló eszközökkel”. Ez lényegében az etikai szekularizmus, mely elszakadva az erkölcsiség transzcendens tényezőitől mind jobban és jobban az ateizmus felé fordul, s végezetül megöli az ember erkölcsi személyiségét, mikor a társadalmi gépezet ilyen vagy olyan kerekének eszközi szerepére süllyeszti őt le.

c. A hatalomérzés gyönyöre

Mikor Arisztotelész azt hangsúlyozta, hogy az élet lényege a tevékenység, s a gyönyör csupán a lény megfelelő tevékenységének jele, akkor olyan mozzanatra terelte a figyelmet, mely túl van a gyö-

nyörön, mert hiszen ennek az előfeltétele, a forrása ti. az erőnek, a hatalomnak értékére hívta fel az érdeklődésünket. Egy oly szabadságszerető, individualista népben, amilyen a görög volt, ez az érték elég korán tudatossá vált. Mert noha az athéni demokrata volt és félt a türannosztól, azért lélekben mindegyik türannosz, zsarnok szeretett volna lenni. Az akarat ténye és ereje már maga a gyönyörűség volt neki: *voluntas ipsa voluptas*,⁵⁵ – mondták a sztoikusok. De klasszikus kifejezése ennek a hatalom mámorító értékére épített erkölcsiségnek Kalliklésznek, a fiatal szofistának remek fejtegetése, mely Platón *Gorgiasz*ában olvasható. Kalliklész a hatalmat tartja a legfőbb jónak és az erős ember jogát hirdeti a gyenge fölött, akinek az erős akarata a törvény.

A modern világban ez a felfogás ismét szóhoz jutott, mégpedig azoknál az okoknál fogva, melyeket már az utilitarizmusról szólva említettünk. Korunknak is az akarat a bálványa, a hatalom a legfőbb értéke, hiszen a természet legyőzése, (de éppen nem erkölcsi értelemben!), a technika és az emberi társadalomnak hatalmi akarattal való megszervezése a bevallott célja. Már Fichte nem győzi hangoztatni, hogy „a boldogság bennrejlik a magunk akaratában”. S az akaratnak ez az értékelése ásta ki Spinozát a gyűlölet és a feledés hamuja alól, nem pedig vallási-misztikus jellemvonásai, mert szerinte is a boldogság (*beatitudo*) nem az erény jutalma, hanem maga az erény (*non premium virtutis, sed ipsa virtus*), ahol az erény a férfias akaratot jelenti. Az újkor nyugtalan tevékenysége, alkotási vágya, mely nem csak nagy művekben, hanem elméletekben is kereste kifejezését, szükségszerűen talált rá a hatalom értékelésére.

S az akaratnak csakugyan vannak olyan mozzanatai, amelyek föl-emelő, gyönyörteljes érzéssel vannak egybekötve. Kitartás, energia, állhatatosság, munkakedv – mind olyan tulajdonságok, melyek céljuktól függetlenül is örömmel, önbizalomnak, biztonságának a forrásai. Ebből az érzésből születik meg egy sajátos férfias viselkedés: az akarat erejének és a hatalomnak értékelése, amely lenézi a tétlenséget, a passzív szenvedést, az önfeláldozó szolgálatkészséget és helyette a bátor merészséget és a minél magasabbra tűzött célokat tartja becseseknek. Sőt elszakad a hagyományos erkölcsiség jó és rossz fogalmaitól, mert ezeket a „nemes”, előkelő, illetve a „közönséges”, a „köznap” fogalmaival szereti helyettesíteni. Jó neki az, ami az előző, s rossz az, ami az utóbbi szavakkal jellemezhető. Ennélfogva a kívá-

⁵⁵ [az akarat maga a vágyakozás]

lót és a nagyratörőt dicsőíti és a tömeget meg a mindennapit megveti. A gyönyöröket és általában az érzelmeket lenézi, mint az akarathoz nem illő mozzanatok („az erős ember nem érzélgős”), valamint a nyárspolgár kicsinyes számításait, apró hasznait és olcsó örömeit is. Herkules végül elszégyenli magát Omphalé karjaiban –, Sámson csalódik Delila mellett –, s Tannhauser fellázad Venus barlangjában, mert valami nagyobb, különbet akarnak, mint ezt a kéjes tétlenséget, amely meghazudtolja akarataikat és erejüket.

Az újkor gondolkodása ennek az életérzésnek alapján épít a régi görög létmetafizika helyébe egy akaratmetafizikát, s ebből születik meg Leibniznél az öntevékeny szellemiség gondolata, hogy Kantnál világalakító tudat, a német romantikusoknál az abszolút Én, Schopenhauernél pedig minden valóság benső mivolta /*Die Welt als Wille...*/ legyen belőle. Erkölcsstanát azonban valójában Nietzsche alkotta meg, mikor az erkölcs lényegét a hatalom akarásában /*Wille zur Macht*/ látta és ennek fokaival mérte az ember erkölcsi értékét. Szerinte az emberfölötti ember (*Übermensch*) a legértékesebb ember, az erkölcsi ideál, aki eljutott odáig, hogy oly hatalommal rendelkezik, melynél fogva akarata törvény a kicsinyeknek, a gyengéknek és az erőtleneknek. Mert kétféle ember és ennek megfelelően kétféle erkölcs van: a nagy akaratú és hatalmú szabad emberek (*Herrenmenschen*) és a köznapi szolgálélek (*Herdenmenschen*): amazok a nemes, az előkelő erkölcs birtokosai, emezek a szolgáltatók és az alázatosak. Az *Übermensch* túl van a jón és rosszon: a törvény a saját szuverén akarata, melyet rákényszerít a nyájemberek tömegére. A nagy embert akarata és nem az erkölcs teszi naggyá, ezért ő nem is mérhető a nyájemberek erkölcsi fogalmaival. Egy Borgia Cesare és III. Richárd „Bűne” Nietzsche szerint nem bűn –, ilyennek csak a nyájember látja –, mert erő és akarat van benne, ami magasabb rendű érték, mint az aggályoskodó és kicsinyes jóság erénye.

A hatalomnak, az erőnek ez az istenítése korunkat egy új barbárság özönvizével fenyegeti, mert nyilvánvaló, hogy a hatalom és az erő önmagában még nem erkölcsi érték, ilyennek csak akkor válik, ha más értékek megvalósítását szolgálja. Az *Übermensch* sem vonhatná ki magát az erkölcsi megítélés alól. Borgia Cesare és III. Richárd pedig hiába tettek nagyokat és merészeket, mégis gazemberek voltak és nem erkölcsi hősök, s nem jó emberek. Rendesen a gyöngé és gyáva lélek esik az erőnek és hatalomnak ilyen imádatába, mint a beteg Nietzsche, kinek lázadása az erkölcs ellen a könyvmolyos tipikus vá-

gyakozása elmélet helyett a nagy tettekre és a szemlélődés csendes öröme helyett a zajló élet gyönyöreinek élvezésére. Ettől azonban még nem lett erőssé, mint ahogy nem gyógyul meg az egészségre vágyakozástól. Aktivizmusa szellemi nihilizmus: a tétlenségre kárhozott beteg lázálna. A hatalom érzésének szükségességéről szólva */Morgenröthe, Aph. 189./* azt mondja, hogy ez nem csak a fejedelmeknek és a nagyoknak lelkében fészkel, hanem a legkisebb emberekben is megvan. „Es kommt immer wieder die Stunde, wo die Masse ihr Leben, ihr Vermögen, ihr Gewissen, ihre Tugend daranzusetzen bereit ist, um jenen (sc. den Machtgefühl) ihren höchsten Genuss sich zu schaffen” stb. Majd így folytatja: „Wenn der Mensch im Gefühle der Macht ist, so fühlt und nennt er sich *gut*: und gerade dann fühlen und nennen ihn die anderen, an denen er seine Macht auslassen muss, *böse!*”⁵⁶ Látszik ebből, hogy Nietzschének nem a cél a fontos, hanem maga a tevékenység, a mozgásban lévő erő tudata és érzése („*Stärkerwerdenwollen*”), ez neki a jó, és ellentéte: a gyengeség tudata a rossz. S hogy elmélete nem emelkedik a hedonizmus fölé, mi sem mutatja jobban, mint hogy ezt az érzést a legfőbb gyönyörnek nevezi. A legfőbb jó tehát itt is a gyönyör –, nem ugyan az érzéki kék, nem is a lét tartós kellemessége, vagy hasonló valami, hanem a hatalom érzése, mely szintén gyönyör.

Az ember természetében rejlik a csodálat a nagyság és az erő iránt, csakhogy ez nem etikai, hanem esztétikai élmény: az embernél az élet teljességét és nem a személy jóságát csodáljuk benne. Esztétikai kategóriákkal helyettesíti tehát minden ún. arisztokratikus morál – amilyen a reneszánsz-erkölcs és Nietzsche *Übermensch*-eszménye is – az igazi erkölcsöt. Akhilleusz életeszmenye, az *ἀόεν ἀριστεύειν καὶ ὠπεδρῶχον ἐμμεναι ἄλλῳ* –, mindig vitézkedni és a többenél különbnek lenni – ha mások kíméletlen leigázásával jár, esztétikailag lehet szép, de erkölcsileg nem jó. A szépség ugyanis az élet látszatos formája, s mennél teljesebb életé, annál szebb. Ezért az esztétikai alkotásokban a nagy gonosztévők, minél bonyolultabb jellemek, sokszor megkapóbbak és érdekesebbek, mint a tiszta szívű és egyszerű, jó emberek. Schiller szavai szerint egy erszényt ellopni aljas és durva

⁵⁶ [Újra meg újra eljön az óra, amikor a tömeg kész kockáztatni életét, javait, lelkiismeretét, erőnyeit, megszerzendő magának azt a fölbecsülhetetlen értékű élvezetet... stb. Majd így folytatja: Amikor az ember a hatalomérzetben él, jónak érzi és nevezi magát: és pontosan ilyenkor nevezik és érzik őt mások, akiken gyakorolja a hatalmát, gonoszoknak!]

cselekedet, de egy királyi koronát elrabolni a király fejéről, roppant nagy valami. Így III. Richárd és Don Juan külön irodalmi hősök, mint sok erényes ember, akivel nem történik semmi érdekes. A langymelegeket sem az ég, sem a pokol nem fogadja be, mert – Dante szerint – még a pokol bűnösei is megvetik „ezt a nyomorult népet, mely gyalázat és dicséret nélkül élte le az életét”. A reneszánsz *uomo universale*ja azért lehetett eszmény, mert erény és bűn együtt volt benne; az egész valóságot magában hordozta, jó tudott lenni a jók, és gonosz a gonoszok közt, *nilhil humani se alienum putabat*.⁵⁷ Ha kellett, mindenhez értett, mint Leonardo da Vinci és Battista Alberti, a filozófus Giordano Bruno pedig különös módon arra is büszke volt, hogy – mint hitte – férfiúi potenciában senki sem mérkőzhet vele, mert a „Kaukázus minden jege se tudná csillapítani heves vágyait”. Ezekre a mozgalmas, gazdag életű emberekre gondol Nietzsche, amikor azt állítja, hogy a nagy emberre az erkölcs normái nem érvényesek, mert ő maga szab magának törvényt, meg másoknak is.

Ez az arisztokratikus hősi világ, melyben a szép elfeledteti a jót, az irodalomba és nem a köznapi életbe való. Az egyszerű ember nyugalmat és biztonságot keres; a csodák nyugtalanítják még akkor is, ha szokatlan tettek és szokatlan nagyság alakjában jelentkeznek. Szívesebben látja, ha a törvény –, erkölcsi és polgári törvények egyaránt – mindenkire egyformán érvényesek, s nem kedveli a kivételeket, ha ezek a saját létét bármilyen alakban fenyegetik. A demokrácia erkölcsé az egyenlőségi ideákon nyugszik, s az erkölcs nagyokra és kicsinyekre kivétel nélkül kötelező. Ahogy a tudományban nincsenek külön módszerek a királyok számára, úgy külön erkölcsi törvények sem lehetnek az urak és a szolgák számára. Személyes értékében, s éppen ez az erkölcs, Epiktétosz nem áll Marcus Aurelius mögött, noha amaz rabszolga, emez pedig császár.

Végeredményben pedig a szép, a jó és az igaz mind külön-külön minőségek és értékek: egyik sem helyettesíthető a másikkal; sem a szépséget feltáró művészetek, sem a valóságot megismertető tudományok nem tartalmazznak erkölcsi normákat és eszményeket. Az erkölcs a művészetnek és a tudomány létrejöhetésének előfeltétele, mintsem függvénye. Téves utakon jár az az erkölcsfilozófia, mely ezt feledí és bennük keresi az erkölcsiség legfőbb értékét.

⁵⁷ [Úgy gondolta, semmi emberi nem áll tőle távol.]

d. Van-e legfőbb jó?

A „legfőbb jó” kérdése egész természetesen vetődik föl minden etikában, mert akaratunknak valami értékkel kapcsolatba hozása nélkül a viselkedés értelmetlen, mivel az erkölcsinek nevezett viselkedés csak egyik formája az emberi viselkedésnek általában. Ez akkor is így volt, mikor a filozófia még az „érték” fogalmát nem használta. Kant etikája teljesen formális kívánt maradni, mégsem nélkülözhetette a materiális értékekre vonatkozást, amikor bizonyos erkölcsi maximákat próbált megfogalmazni. Lényegében ez sem egyéb, mint az általános érvényesség látszatába öltöztetett értékmateriális etika. Említettük azonban, hogy az értékeknek két fajtája van: a személyi és a tárgyi, dologi értékek. Amazok az erkölcsi módon cselekvő személy benső alkatát, jellemét alkotják, míg emezek a személlyel szemben álló „tárgyi” létezők tulajdonságai. Végeredményben minden valóság egyben értékes is, mert éppen az értékük az értelmük, amiért léteznek. A személy benső értékei sem lehetségesek önmagukban, csak azáltal, hogy ez a személy a külső, tárgyi értékekkel valami vonatkozásban van. Mindnyájan egy világban vagyunk; érintkezünk más személyekkel és dolgokkal, s erkölcsi személyiségünk ebből az érintkezésből fakad. Erkölcs tehát csak a világban és az emberekkel való társaságban születhet meg.

Ebből következik, hogy személyünk erkölcsi értékességére közvetlenül, a való világtól távol nem törekedhetünk, csak bizonyos kerülőúton, úgy, hogy odaadjuk magunkat e világ külső értékeinek, amelyek rajtunk túl vannak. S ezen keresztül formálódik erkölcsi egyéniségünk. Valami értékmatériára irányuló aktusból, szinte keresetlenül, sokszor öntudatlanul születik meg rajtunk az erkölcsi értékesség. A becsületesség, a szeretet, stb. mindig valami viselkedésünknek az eredménye, s ettől nem független. Konkrét erkölcsiségünkben nem csak a „hogyan?”, hanem a „mit?” is egyaránt fontos mozzanat. Jó, hűséges, háladatos, büszke vagy alázatos mindig csak más személyekkel vagy dolgokkal szemben lehetek, önmagamban nem. Ezért bizonyos történeti helyzet és az abban fennálló értékek elhatározók erkölcsiségünkre. „Más idők, más erkölcsök” –, szokták volt mondani. A világban az ember mindig az értékek egész káoszával, egymásnak ellentmondó sokaságával találja magát szemben, s éppen ebből származnak az erkölcsi konfliktusok. Minden érték parancsoló felhívással fordul felénk, s az erkölcsi probléma éppen az, melyiket részesítem előnyben? Van idő, mikor nyugodtan választ-

hatom a gyönyörűséget, ha ezzel nem sértek meg más, magasabb rangú értéket. De ha egy más, magasabb rangú érték is szól hozzám ugyanakkor, s ezt elvetem magamtól, már nem lehetek erkölcsi értelemben jó. Az erkölcsi feladat tehát nem egyszerűen az, hogy pl. hűséges legyek, hanem az is, hogy mikor, kivel és mivel szemben legyek hűséges. A kormányzó, vagy a hadvezér, aki hazája és nemzete érdekét feláldozza a családjának, erkölcsileg bűnös, mert helytelenül viselkedik: a nagyobb értékhez hűtlen az alacsonyabb kedvéért.

Erkölcösnek azonban azáltal, hogy egy viselkedés értékeket valószínűsít meg, még egyáltalában nem nevezhető. Ha így volna, akkor minden értelmes emberi viselkedés erkölcsi volna. Csak az a tett vagy viselkedés erkölcsi jellegű, amelyben az érték követelményként lép fel, mert az erkölcsi nem a való, hanem a kellő szférájából születik meg. Ennek a követelménynek „engedelmeskedik” az erkölcsi személy. S itt fölvetődik a kérdés: az értéknek velem szemben támasztott igénye, mikor erkölcsi követelmény? – Akkor, ha a szóban forgó érték a választásom előtt álló értékek között a legfőbb érték. Vagy más szóval: ha az adott helyzetben az érték igénye kategórikus vagy abszolút érvényű. Ennek a végsőnek, ennek az abszolútnak a jelentkezése dobja bele minden erkölcsi eszmélkedésbe a „legfőbb jó” kérdését.

Ámde mi a legfőbb jó? Erre az etikák és az egyes személyek szinte elképesztően sokféle választ adnak. Értékkérzésünk az egyes ember élete folyamán is változik, a történeti léthelyzetnek megfelelően is más és más, nyilvánvaló tehát, hogy egységes felelet alig remélhető. Mivel az értékek önmagukban nem „léteznek”, hanem „érvényesek”, létezésük csak azokra a személyekre nézve létező, akiknek tudomásuk van róluk. Értékek csak az értékelő ember számára „vannak”, akik azokat értékelő aktsaikkban megérik, akár személyeken, akár tárgyakon. Ezen az alapon lehet az emberiséget, a társadalmat, a történetet az értékek teremtményének mondani. Érthető tehát, ha a „legfőbb jót” oly sokféle alakban látja az emberiség.

De valóban az emberiség „teremti-e” az értékeket, éppúgy mint a valóságot, avagy csak felfedezi? Ez az utóbbi feltevés kielégítőbbnek látszik, mint az első, mert az abszolútban való hit megment a történeti relativizmus számtalan nehézségétől. Ha az értékek a történet folyamán fedeztetnek is föl, ez még egyáltalában nem bizonyítja, hogy a történetből vannak. Ez a hit adja a vallási erkölcsöknek azt az erőt, amely fölébe emeli ezeket minden más erkölcsiség erejének. Ha

Isten a valóság és az értékek teremtője, s a történet ura, akkor megoldódik a nagy probléma, mert ő az egyetlen abszolútum: a legfőbb érték és így az ő keresése, az ő akaratához igazodás az erkölcsi értelemben jó.

Ám az autonóm etikák szemszögéből is megpróbálhatunk felelni e kérdésre. Az empirikus naturalizmus álláspontján maga a létezés, mégpedig ennek teljes foka látszik a legfőbb jónak. Ez az abszolút pozitívum a nemlét abszolút negatívumával szemben, hiszen maga a még „nem-létező”, de érvényes érték is a „létezését”, a megvalósítását „követeli” tőlünk. Ezért törekszik minden létező a létben megmaradni, sőt ezt lehetőség szerint fokozni. A kíváncsú lét eme felső fokát a naturalista etikák a „Boldogság” névvel jelölik meg. Csakhogy nem szorul bizonyításra, hogy ezt az állapotot, az ember soha el nem érheti, mert a valóságban minden változik, tehát az ilyen változatlan kíváncsú állapot az élő számára utópia. Éppen ezért ígéri azt a túlvilági eudémonizmus Isten országával egyetemben a halál utánra a másvilágon. A buddhizmus pedig a nirvánába: a nemlétbe tolja át. Némely görög bölcselelő *ataraxiának*: nyugalomnak, főleg lelki nyugalomnak is nevezte ezt a legfőbb jót, de tudvalévő, hogy nincs nyugalom ott, ahol élet van.

S mit szólunk a gyönyörörről, a hatalomról, a jólétről és más hasonló javakról? Mindezek csak járulékaik, ritka vendégei az emberi létnek, mellette unos-untig elég a fájdalom, a betegség és a nyomor. Időnkint lehetnek számunkra a legfőbb, a legkíváncsúbb értékek, de abszolút voltukról szó sem lehet. Tünékeny hullámok ezek az élet folyamának felszínén.

S a lét és értékei mind külsőségesek, amelyek egyáltalában nincsenek hatalmunkban. Éppen ezért nem is erkölcsi jellegűek, mert nem a személy benső tulajdonságai. Elméletileg is csak egy abszolút létben volnának pozitíve elérhetőek.

Az erkölcsi értékű legfőbb jót másutt: a személy benső értékei közt kell keresnünk, mert csak ezeknek lehetünk tudatos ésszel és akarattal urai. Itt valóban találhatunk egy olyan értékre, amelytől minden más erkölcsi jellemvonásunk függni látszik és éppen ezért abszolútnak nevezhető, s ez nem más, mint a – jóakarat. A jóakarat, mely minden létezőnek javát akarja, s amelynek megnyilvánulása a – szeretet. A jóakaró szeretet az, amely soha, semmiféle körülmények közt senkinek és semminek rosszat, pusztulást nem akar, hanem minden értéket a léthez kíván segíteni és szeretné ebben megtartani.

Csak a szeretet fordul oda az értékekhez avval a vággyal, hogy segítségükre, szolgálatukra legyen és nekik megfelelő módon viselkedjék. Azért ez az egyetlen abszolút erkölcsi érték, melyből minden egyéb benső, erkölcsi érték eredeztethető. A keresztyénséget is az teszi a legmagasabb rendű vallási hitté, mert ezt az értéket emelte a legfőbb lelki érték rangjára, mondván, hogy maga az Abszolút Lény, Isten is – szeretet.

A gyönyör, az élvezet, a jólét, a hatalom, az akadályok legyőzése az egészséges élet osztályrésze; ezek is kétségtelen értékek, de egyik se az Abszolútum, nem a Minden, nem az a bizonyos „egyetlen szükséges”, amit állandóan keresünk. Aki él, mindazokból kiveheti a részét, de még nem lesz velük se jóvá, se rossz. De jól mondja a nagy apostol, hogy „ha szeretet nincsen bennem, olyan vagyok, mint a zengő érc és a pengő cimbalom”. Általuk még nem emelkedtem túl az önző állati léten. Olyan javak gyűjtése mindez, amikben nincsen semmi erkölcsi mozzanat: az erkölcsi ott kezdődik, hogy hogyan és mire használok fel ezeket. Ezért minden olyan elmélet, mely a jót a külső javak világában keresi, zsákutcába jut, mert a jó és a rossz a személy aktusértékei. Nem is akaratos valamik, mert az erkölcsi személy mindig egy célt, egy dologi tényállást akar, s az az erkölcsi, amiért és ahogyan azt a célt akarja. Ha valakinek ajándékot adok, nem a jóságot akarom, hanem valakit meg akarok ajándékozni. Ha embertársamon segítek, segíteni akarok rajta, s a jóság ezen az akaraton virágzik ki bennem, amit nem nekem, hanem másoknak kell megérezni rajtam. Így mutatkozik meg ebben az ajándékozásban és segítségben akaratlanul is a magam benső erkölcsi értéke: a jóságom vagy a gonoszságom. Csak így lehet az özvegyasszony jó szívvel adott fillérje valóban nagyobb ajándék, mint a gazdag milliói.

Ez az oka egyszersmind, hogy erkölcsi értékben sohasem vagyunk készen, hanem egész életünkön át formálódunk. Az élet állandóan új meg új feladatok elé állít bennünket, egyszerűen: mindig választanunk kell, s ebben mindenkor lehetünk jók is, rosszak is. Nem mondhatjuk soha, hogy már megszereztük magunknak a „legfőbb jót” és ennek birtokában most már nyugodtan megpihenhetünk ölbetett kezekkel. A gyönyört a jó ember elkerüli, ha vele más személy méltóságát sérti –, a haszonról lemond, ha általa másnak kárt okoz –, s lelki nyugalalmát elveszíti, ha választása által más személy bajba jut. A javak értékét tehát az határozza meg, [amennyiben]⁵⁸ rajtuk keresztül más személyekkel jutok kapcsolatba.

⁵⁸ [szerk. jav. (a kéziratban: amelyben)]

Ha a tízparancsolat azt mondja: „Ne ölj!” – ez azt jelenti, hogy az emberi élet olyan érték, melyet a közösségben élő személynek tiszteletben kell tartania. A „Ne paráználkodjál!” parancs a tiszta házasság értékére figyelmeztet, és így tovább. Minden erkölcs ennél fogva egy közösség lelkének a jele: nem ér fel hozzá semmi olyan elmélet, amely lényegét csupán az elszigetelt egyéni akarásban, vagy ennek akármilyen – más embert nem is érintő – célkitűzéseiben keresi. Nincs igaza Benthamnek, aki *Deontologyjában* (1834, posztumusz mű) ezt írja: „A deontológia feladata, hogy az embert megtanítsa a helyes számvetésre –, minden művelete bevételeinek és kiadásainak mérlegére, melyből aztán kellemes nyereséget könyvelhet el”. Az erkölcsi élet nem ilyen szatócsművelet, ezt mindenki érzi és tudja. Elméletileg is számtalanszor bebizonyították Platóntól napjainkig. Nem akarok itt az evangéliumokra hivatkozni, amely éppen nem elmélet, de példa és élet, csak Platón nagy dialógusait, Arisztotelész *Nikomakhoszi Etikáját*, Schleiermacher *Kritik der Sitten lehrjét* és Carlyle *Sartor Resartusát* kell olvasnunk. Sőt maga Nietzsche, a régi értéktáblák nagy rombolója is megcáfolja ezt – mint ahogy nála minden „igazságának” a cáfolata is megtalálható – a *Wille zur Macht* nem egy aforizmájában.

Tizenötödik fejezet

A kötelesség erkölcsé

Mindazok, akik az erkölcsi élet törvényét valami legfőbb jónak nevezett mozzanatban keresik, az erkölcsiséget legtöbbször alárendelik egy más valóságnak: a gyönyörnek, a haszonnak vagy más egyéb értéknek és a vele kapcsolatos viszonyunkat látják erkölcsnek. Eszerint az erkölcs törvénye valami rajta túl lévő értékben rejlenék, s ezt nevezzük az erkölcsi heteronómia állapotának. Vele szemben mindig akadtak olyan törekvések, melyek az erkölcsöt a lét olyan önálló jelenségének vélték, mely törvényét önmagában hordja, ennél fogva nem szorul külső tényezővel való magyarázatra. Az erkölcsnek ugyanis, amely feladatokból tevődik össze, tehát olyan mozzanatokból, amik még nincsenek meg, más a létsíkja, mint a valóság, ennél fogva törvényei sem lehetnek a valóságból. A „kellő” szféráját meg kell különböztetnünk a „való” szférájától, másképpen nem értjük meg az erkölcsöt. Ez olyan területet tár fel előttünk, amelynek

valóságai a szó igaz értelmében még nincsenek meg, de érdemesek arra, hogy megvalósuljanak. Különösen Kant Immanuel (1724–1804) látta ezt a legvilágosabban. Ezért elhagyta az erkölcsbölcselet régi ösvényeit és magának az erkölcsnek a talaján kereste ennek magyarázó elveit. Így eszmélt rá, hogy az erkölcsnek kétségtelen ismertetőjele, hogy a tudatban mindig ennek a feltétlen és kérhetetlen „kell”-nek alakjában jelenik meg. Felszólítás, erkölcsi parancs rejlik benne, melyet az erkölcsi személy mindig a maga „kötelessége” gyanánt ismer fel létének egy adott helyzetében. Nincs létünknek oly pillanata, amelyben ne éreznénk valami kötelességet, sőt sokszor többet is, amikor ún. erkölcsi konfliktusok keletkeznek tudatunkban és döntőnk kell felőle, hogy a több kötelesség közül melyiket részeltetjük előnyben. Így vagy úgy, mindig tudom, hogy „valamit meg kell tennem”, mert ha ezt elmulasztom, hibát vagy bűnt követek el és szembehelyezkedem az erkölcsi paranccsal.

Kant ebből az alapvető tapasztalatból kiindulva, szembeszáll minden olyan kísérlettel, mely a kötelesség teljesítését bármilyen feltételhez köti. A kötelesség nem ismer semmiféle „ha...” feltételt, hanem feltétlen valami. Nem mondhatom: megteszem a kötelességemet, mert ez pl. hasznos nekem, vagy hogy boldoggá tesz, és hasonló indokokat. Az erkölcsi követelménynek éppen az a feltűnő jellege, hogy nem ígér semmit, de alkut és kitérést sem enged. Ezért „kategorikus imperativus”. Amit követel, az helyzetenként és személyenként nagyon különböző tartalom lehet, de abban az egy formában, hogy ami erkölcsi parancs, az feltétlen kötelessége egy erkölcsi személynek, minden erkölcsi parancs megegyezik. Az erkölcsi értéket éppen erről az egyetemes formáról ismerhetjük meg: tartalmát nem ezért, vagy azért a tőle különböző valamiért kell megvalósítanunk, hanem önmagáért: azaz azért, mert kötelességünk. Az erkölcsi jó ugyanis nem másvalamiért, hanem önmagában jó.

A morálban ezért ellensége Kant minden érzelmi vagy hasznossági és egyéb szempontnak, melyben a XVIII. század angol erkölcsfilozófusai az erkölcs motívumait keresték. Kant szerint az erkölcs az ész dolga –, parancsai annak az észnek parancsai, amelyben az akarat mozdul tevékenységre valami megismerés nyomán, s ezt nevezi „gyakorlati ész”-nek, hogy megkülönböztesse a tiszta megismerés körében maradó és abból ki nem lépő „elméleti ész”-től. A gyakorlati ész tisztaságának megzavarója minden érzelmi mozzanat, s így az ilyen cselekvésünk és viselkedésünk erkölcsi jellegét is eltorzíja.

Kant tehát nem azt a problémát látja az erkölcsi életben, amit a pszichológus moralisták, akik azíránt érdeklődnek: hogyan jön létre, milyen hatások nyomán alakul ki erkölcsi énünk?, hanem az erkölcsöt az emberi lét adottságának véve –, hiszen, hogy van erkölcs, ez nem vitás, mert erről kinek-kinek közvetlen tapasztalata tanúskodik –, azt kutatja: hogyan lehetséges az erkölcs, mint emberi jelenség? S erre a felelet: úgy, hogy mindenkinek vannak határozottan felismert és feltétlen kötelességei, melyek elől nem térhet ki anélkül, hogy bűnt ne követne így el. E kötelességek tudata az erkölcs lehetőségének előfeltétele.

Az erkölcsi élet régebbi kutatói rendesen két fogalom ellentétébe bonyolódtak bele: a törvény és a szabadság ellentétébe. Nos, a kötelesség, bár nem kényszerít, mégis törvény, és a kitérés előle egy törvény megszegése. De tudjuk azt is, hogy nincs erkölcsi értéke annak a cselekvésnek vagy viselkedésnek, amely nem szabad elhatározásból jött létre. Hogyan lehetséges, hogy az erkölcsi személy törvény uralma alatt álljon és mégis szabad maradjon? Ha az erkölcs törvényét valami olyan mozzanatban keresem, amely túl van rajta, pl. a gyönyörben, akkor feláldozom az autonómiáját és heteronómmá, függelékes jelenséggé teszem azt, ami önálló, eredeti létező. Így a törvény sem lesz többé törvény, mert egy feltételtől függ. Kant helyesen vette észre, hogy az erkölcs autonómiája és vele a személy szabadsága csak úgy lehetséges, ha törvénye magának az akaró és cselekvő személynek, a benne élő gyakorlati észnek törvénye: ez kötelez bennünket a kötelesség parancsában. Így legott érthetővé válik, hogy az erkölcs nem mesterséges alakulat: nem az együttélő emberek ilyen vagy olyan alkalmazkodásának, megegyezésének vagy más efféle hasznos viselkedésének a terméke, hanem az emberi szellem természetében rejlő egyetemes funkció, melynek tevékenysége nélkül hiányos volna az emberségünk és semmiféle erkölcsiség – személyes jóság vagy gonoszság – egyáltalában nem volna lehetséges.

Egyúttal rávilágít ez a tény az erkölcsi törvény egyetemességére is. Az olyan törvény, amely csak itt és most, vagy csak az emberek bizonyos csoportjában volna érvényes, nem lehet erkölcsi parancs. Ilyen csak a mindenkor érzett és tudomásul vett kötelesség. Mi tehát az erkölcsi törvény? A kötelesség és semmi más. Persze ennek a formulának van sebezhető pontja: tiszta forma –, éppen ezért lehet egyetemes –, de a tartalma egyénenkint nagyon különböző lehet. Éppen azért az értékmateriá tanával kiegészítésre szorul. Érezte ezt ma-

ga Kant is, ezért megkísérelte bizonyos maximákba foglalni a kötelesség tartalmát is, anélkül, hogy ez – éppen az érték fogalmának ismerete hiányában – kielégítően sikerült volna neki. Egyik ilyen maximája így hangzik: „Cselekedjél mindig úgy, hogy cselekvésed szabálya ésszerűen egyetemes szabállyá lehessen!” Más alkalommal: „Cselekedjél mindig úgy, hogy tartsd tiszteltben az erkölcsi személyiséget önmagadban is, meg másokban is, hogy az mindig cselekvésed célja legyen és sohasem az eszköze!” Ezek a maximák túlságosan általánosak ahhoz, hogy abban a Dante említette „sötét erdőben”, ami az emberi élet, eligazodhassunk vele. Az ész egymagában nem elég ott, ahol cselekvésről van szó. Itt csak a logikán túlfekvő jóakarát segíthet, mely készségesen simul a törvényhez és intuitív módon rátalál a helyes útra. Ez a jóakarát teremti kapcsolatot az eszmények jeges csúcsai és a való élet termékeny völgyei között. A jó ember így veszi magára szabadon, kényszer nélkül a kötelesség láncát, és így ennek teljesítése közben nem érzi magát szolgának, mert benne valóban együtt van a szolgálat és a szabadság –, ez a két, különben oly ellentétesnek látszó mozzanat. Így kell értenünk Kant eme tételét: „Nincs sehol a világon, sőt egyáltalában azon kívül sem, valami gondolható, ami korlátozás nélkül jónak volna tartható, mint egyedül egy jóakarát”. Ezt nem a haszon vagy az eredmény teszi jóvá, mely esetleg nyomában jár, hanem tisztán és önmagában jó, még akkor is, ha az, amit így akar, külső erők gátló hatása miatt dugába dől. Erkölcsi értékét nem az eredmény szabja meg, mert önmagában, abszolút módon jó. Az erkölcs értéke ugyanis mindig az akarási elvén fordul meg, mely szerint a cselekvés történik. Ebből következik Kant erkölcsstanának talán legjellemzőbb tétele: „Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung für das Gesetz” –, a kötelesség valamely cselekvés szükségessége azért, mert tiszteljük az erkölcsi törvényt! Tehát nem a kényszer, nem is az érdek és nem is a boldogság vágya az erkölcs ösztökélő mozzanata, hanem az erkölcsi törvény: a kötelesség iránt érzett tisztelet, melyben az ész önmagát becsüli meg, hiszen ilyenkor a saját maga szabta törvény előtt hajol meg.

Ezzel az erkölcsfilozófiával Kant, aki összetörte a régi szabású racionális metafizikát, egy új metafizikát teremtett, a – moralizmust, mely az erkölcsiséget abszolútságában világunk csúcsára helyezte, hiszen a megismerő, az elméleti ész maga is a gyakorlati ész erkölcsi parancsainak engedelmeskedik, mikor az igazságot kutatja. A bölcséleti eszmélkedésekben nem áll egyedül ez a moralizmus. Olyan

tiszteletreméltó ősre hivatkozhat, mint az „isteni” Platón. Ő is a Jó ideáját állította a metafizikai világ csúcsára és ezt nevezte az ideavilág Napjának, melytől valamennyi realitás a fényét nyeri. A hősi lelkek, akik életük értelmét valami elhivatás, valami nagy feladat véghezvitelében vagy egy nagy mű megalkotásában látták, ennek az erkölcsiségnek a hősei és hitvallói. Nem önmagukat, nem is a boldogságot, hanem a művüket szerették és keresték. Ezt vallották az antik világ sztoikusai, s ez a sztoicizmus érintette meg Kant gondolkodását is, mikor az erkölcs lehetőségén és mivoltán elmélkedett. Amazok egy alapjaiban megrendült társadalomban tartották ébren az elhivatás gondolatát és vállalták érte a szenvedést, s ha kellett, a halált is. Azt hirdették, hogy a bölcsnek rendületlenül kell állnia felismert kötelességei mellett és

si fractus illabatur orbis
impavidum ferient ruinae!⁵⁹

Kantban pedig a porosz katona és tisztviselő morálja öltött testet, aki a szolgálat szellemében elégtelt ki, s ha király volt, akkor sem akart más lenni, mint „az állam első szolgája”.

Ennek a morálnak magasrendűsége vitán felül áll. Az ember a gleccserek tiszta levegőjében érzi magát, de egyúttal ezek hűvösében, sokszor metsző hidegében is. Érdeme, hogy éles fényt vet az értékre, mellyel a cselekvésben az erkölcsi személy kapcsolatba tartozik lépni. A valóságban azonban ritkán van úgy, hogy csupán egyetlen kötelesség áll előttünk, mert rendszeren a kötelességek egész sora vár reánk. S ezek csak összefüggésükben értelmesek. Ha egy kötelességünket teljesítettük, még nem tettünk eleget az erkölcsnek, mert ennek az egynek kedvéért talán egész sereg másikat hanyagoltunk el. A kötelességek konfliktusai unos-untalanig ismertek. Az erkölcsi élet mindig a kötelességek közt választás feladata elé állít bennünket, s ekkor kiderül, hogy maga a kötelesség tudata még nem elég alap a választásra: tudnunk kell, hogy melyik kötelességünk miért kötelesség –, vagyis a kötelesség formai elvén túl kell haladnunk az érték tartalmi, materiális megérzéséig. Forma és tartalom együttesen döntő tényezők az erkölcsiség területén. Ez világosan látható az erkölcsi géniuszok életében, akik szinte természetesen, az ösztön biztonságá-

⁵⁹ [Rettenthetetlen, hogyha Föld s Ég
összerogy is s a romok lesújtják.

/Horatius: *Ódák* III. 3–8. Bede Anna ford./]

val cselekszik mindig a jót, azt, ami az adott helyzetben a legjobb. Ez csak úgy lehetséges, hogy értéktudatuk a lehető legnagyobb biztonsággal vezeti őket döntéseik alkalmával. Náluk az értékmegérzés és az értékmegvalósítás egyetlen összefüggő folyamat, amit nem lehet részekre bontani. Erkölcsiségük egész életükben világosodik meg. Ahogy egy fecske még nem csinál nyarat, egy vagy néhány kötelesség teljesítése még nem erkölcsi élet. Egész valónknak, teljes személyiségünknek kell részt vennie abban, amit erkölcsi életnek nevezünk: az a jó ember, aki mindig jó és nem csupán némely ünnepnapon.

Tizenhatodik fejezet

A közösségi élet erkölcsi alakulatai

a. A közösség értelme

1. A valóság világa összefüggő egész, tehát minden egyes valóság olyan „egész egyed”, amely egyúttal „rész” is, része ti. egy nála nagyobb és őt is magában foglaló Egésznek. Így az egyes valóságok mindig vonatkozásban vannak más valóságokkal. Ezért aztán az egyes ember sem élhet elszigetelten önmagában, hanem kapcsolatban áll más lényekkel –, elsősorban magához hasonló emberekkel. E kölcsönös kapcsolatok származéka végeredményben az emberi társadalomnak nevezett alakulat, amelynek megint szűkebb vagy tágabb körei vannak. Az emberi társadalom azonban nem egyszerűen természetes adottság. Nem nyáj vagy csorda, nem is méhraj vagy hangyaboly, melyeknek évezredek óta azonos, változatlan benső törvényei vannak, hanem az emberi akarat által formált fejlődő és alakuló történeti mű, aminek éppen ezért erkölcsi-szellemi értelme és szervezete van. Ahogy az erkölcsi ember több, mint pusztán természetes lény, mert viselkedése és cselekvései tudatosan bizonyos felismert és vallott értékekre irányulnak, úgy a más emberekhez, mint ugyancsak erkölcsi lényekhez való kapcsolatai is értékhordozó valóságok: van bennük valami cél és jelentés, aminek a kedvéért fennállnak. Így teremtett az ember a magához hasonló lényekhez érzett természetes vonzódásból sajátos és akaratosan formált életstílusokat és intézményeket, s ezek keretében éli a maga erkölcsi életét. E mű változásainak folyamata a történet, ami több, mint az időnek egyszerű múlása, mert benne emberi célok és értékek irányítják az idők válto-

zásait. Az ember a közösségbe tartozás által lesz igazán történeti lényre, s vele az egyén hordozójává egy olyan folyamatnak, melynek értelme és jelentősége túlnő az ő életén, mert az rajta kívülről indult el és még rajta túl is folytatódik. Az egyén többé-kevésbé jelentős hullámfodor egy hatalmas folyamnak: a történetnek vizén.

A közösségi viszony tehát az emberi egyénnek olyan kapcsolata, amellyel tudatosan más egyének viselkedésébe és cselekvésébe kapcsolódik bele, mert erkölcsi mivoltában velük egynek és azonosnak érzi és vallja magát. Tagadhatatlan tény, hogy az egyes ember mindig és mindenütt valamiféle közösség keretében él. Még az egyiptomi anahoréták is hozzátartoztak ahhoz a társadalomhoz, melyet tudatosan megtagadtak és amelynek köréből a pusztaságba kivonultak. E nélkül a közösség nélkül nem lehettek volna remetékké. *Zoon politikon* –, társas lény, mondja az emberről Arisztotelész unos-untalan emlegetett meghatározása: az egyént a közösségtől nem lehet elszakítani. Ámde ez a körülmény egyáltalában nem áll útjában a véget nem érő vitának az egyén és a közösség viszonya helyes értelméről. Melyik ér többet? Melyik az előbbvaló? Melyik a szolga és melyik az úr? Arra való-e az egyén, hogy mindenestől felolvadjon és elmerüljön a közösségben, s létével csupán ennek az érdekeit szolgálja? Vagy éppen megfordítva: arra való-e a közösség, hogy az egyén minél magasabbra emelkedhessék a vállán, mert csak a nagy és kiváló egyén létrehozása lehet a közösség fennállásának célja és értelme? Nagy és nehéz kérdések ezek, melyek könnyen tévútra csábítanak, mert elhagyják a tapasztalat talaját és szubjektív értékeléseknek, érzelmeknek és vágyálmoknak alapján döntenek ott, ahol a hideg, objektív ész is sötétben tapogatózik. A ténykérdésének értékkérdéssé áttolása világnézetek vitájának csíráit szórja el és meddővé tesz minden megoldást a probléma igazi értelme körül. Józan ésszel abból kell kiindulni, ami kétségtelen tény és aminek a felforgatása csak zűrzavart eredményezhet. Tény az, hogy az az egyén, akiről itt mint a közösség tagjáról szó eshet, nem azonos a csupán természetes és érzékelhető valósággal, ún. egyeddel (individuum), hanem két erkölcsi, tehát az érzéklésen kívül eső, de az ésszel felfogható és megismerhető valóságról –, két erkölcsi „alakulatról” van szó, mert hiszen ilyen a társadalomban élő egyén, de ilyen maga a társadalom is. Mondjuk ki egyszerűen: két szellemi létformáról van itt szó, melyek többek, mint a természet: az erkölcsi egyénről, a személyről és ezek ugyancsak erkölcsi közösségéről. E kettő szorosan összetartozik,

mert sem az erkölcsi személy nem jöhet létre ily közösség nélkül, sem ez a közösség nem lehetséges az őt és értékeit hordozó valóságos személyek nélkül. A társadalomban élő személyes egyén és a személyekből alakult társadalom két korrelatív szellemi valóság, melyeknek a természetes emberi egyén az alapja. Rajta épül fel mind a kettő: a személyiség és a társadalom egyaránt. Ő hordozza tudatában mind a kettőt. Nem csak természetes módon keletkezik az egyed egy természetes közösségből, hanem tudatos erkölcsi személyiségünk és a tudatunkban megélt erkölcsi-társadalmi közösség, ez a kollektív személy is túl van a természetén, melyhez az ember tudatosan vagy csatlakozik vagy vele szembehelyezkedik. A magam énjének tudatára is a más on eszmélek rá. Addig nem tudok róla, hogy én egy sajátos én vagyok, míg nem tudom, hogy mások is hasonló ének. Egyén és közösség között tehát teljes egymásrautaltság és kölcsönhatás áll fenn: funkcionális viszonyban vannak egymással. Egymástól külön nem létezhetnek, s ebből következik, hogyha az egyik jelentőségét magasra emeljük, csökkenteni kell a másikét, és megfordítva. Az egyént csak a társadalom kárára isteníthetem, s a társadalmat csak az egyén kárára mondhatom mindenhatónak. De akár ezt teszem, akár azt, meghamisítom a józan mértéket, mert érzelmeimet és vágyaimat dobom mérlegbe a józan ész igazságai mellé. Vannak az egyénnek, s vannak a közösségnek is sajátos értékei, amelyek helyes és igazságos egyensúlyából jön létre kettejük egészséges viszonya. Ha ezek egymás kárára megzavarodnak és harcban állnak egymással –, ha akár az egyén használja fel a közösséget a maga érdekeiben, akár a közösség súllyesztli a pusztá eszköz színvonalára a sajátos erkölcsi értékű egyént –, akkor a történetnek olyan korszakai jönnek létre, melyek a harcok és békétlenségek szakadatlan sorozatai.

Az igazság tehát az, hogy egyén és közösség egymásra szorulnak. Nem mondhatok egyént, hogy ne gondoljak arra a közösségre, amelynek tagja –, s nem mondhatok közösséget, hogy ne jusson eszembe az egyének sorozata, akiből ez a közösség áll. Ahogy az ember, mint pszichofizikai valóság bele van ágyazva a természetbe, ennek alkotórészeként, úgy mint erkölcsi személy tagja egy emberi társadalomnak, amelynek talaján él és fejlődik. S ahogyan az ember nem csupán passzív módon alkalmazkodik természetes létfeltételeihez, hanem azokat a maga céljai szerint tudatosan át is alakítja, éppen úgy nem csak elszenvedi és hordozza a maga társadalmi környezetét, hanem együttal a maga személyiségének megfelelően át is

akarja azt formálni. Kölcsönhatás áll fenn közöttük, ez az emberi élet. A természet és a társadalom – mondhatnók – a testi-szellemi ember és az erkölcsi személy sorsa, ha sorsnak nevezzük mindazt, ami akaratunktól függetlenül hat ránk alakító tényezőként; testi-lelki alkatunk és személyiségünk pedig a végzetünk, ha végzetünk mindaz, amit önmagunkban hordozva szinte öntudatlanul viszünk bele világunk formálásába. A sors az állat az emberben, a természet a kultúrában, a környezet a személyben. Rajta állunk, belőle növünk ki, mint a növény a talajból. Ez a szükségesség, a determináltság az életünkben. A személyiség a felszabadulás, a virág a fán, mely azonban – s ez a tragikuma! – újból a közösségbe hull és ennek terem gyümölcsöt. Nem lehet az egész fa csupa virág –, ez az igazság az emberiségre is érvényes. Ám ahogy virág nélkül nincsen gyümölcstermés, úgy felszabadult erkölcsi személyiségek nélkül se volna emberi kultúránk, hanem megrekednénk a természetben. Az egyének termése, alkotásai által válik a közösség is minőségileg és értékben mindig többé, mint alkotó egyéneinek számszerű összege. Az élők mellett a közösségben a halottak is tovább élnek, mint hagyomány, s rendszerint ők a hatalmasabbak, mert hiszen többen is vannak, mint az élők. A társadalmi közösségben az élő és holt személyek találkozásából olyan szellemi alakulat jön létre, mely tulajdonságaiban más lesz, mint az alkotóegyének külön-külön. Olyasvalami ez, mint mikor a hidrogén és az oxigén molekuláinak vegyüléséből víz keletkezik, ami egészen más, mint amazok a maguk külön-külön valóságuk szerint. Egy nemzet pl. szintén több és más, mint élő egyénei külön-külön, noha a nemzet sajátos értékei és tulajdonságai csak ezeken az egyéneken át mutatkozhatnak meg.

A szellem ugyanis megjelenésében tárgyi hordozókra szorul. Önmagában tehetetlen. Hogy hatóerővé legyen, fizikai valóságoknak kell magukra venniök, mert ezeknek az ereje által lehet a valóság részévé. A közösség is szellemi alakulat: valóságos léte csak az őt alkotó és hordozó egyéneken van. Erőt és lendületet, történeti hatalmat csak ezek adhatnak neki. Ereje a benne organizált egyének ereje. Ezek pedig a vezetők és a vezetettek csoportjaira tagolódnak. Amazok a kezdeményezők, emezek tömege pedig, a kezdeményezéseket erejével és súlyával megvalósításhoz segíti. Ketten együtt kölcsönhatásban lendítik előre a történet szekerét.

Hogy a közösség valóban szellemi alakulat, mi sem mutatja világosabban, mint kifejező formája: a nyelv, mely jelentésekből tevődik

össze. A szó és a mondat nem üres hang, hanem csodás és zengő Pantheon, egy közösség összesűrített története, melyen át a közösségi kultúrát alkotó szellemi jelentés hangzik felénk. A nyelv az emberek között kapcsolatot teremtő szellem, melyet megértve ez a közösség egységes viselkedésre és cselekvésre válik alkalmassá. Több ez, mint egyszerű eszköz: egy élő szellemi közösség összetartó szimbóluma. Híd, amelyen át a közösség tagjai állandóan találkozhatnak egymással és egybekapcsolhatják a maguk külön-külön akarátát. Az emberek egymásrautaltságának nincs ennél jobb kifejezése. Benne szinte érzékelhetően szemlélhető, hogy az ember élete állandó hullámlás a magányosság és a közösség között. Kifejlődésünkre és teljes egészsé válásunkra szükségünk van mind a kettőre. *Mann weiss erst dass man ist, wenn man sich in Andern wiederfindet*, mondja Goethe –, csak akkor eszmélünk rá, hogy vagyunk, amikor magunkat másokban fölhaláljuk. S ehhez semmi sem segít úgy hozzá bennünket, mint a nyelv. Ez juttatja eszünkbe, hogy az egyén már eredetét is egy közösségnek köszönheti, s mindazt, amije van, jórészt a közösségtől kapja. Nélküle meg sem tudna mozdulni. Mégsem olvadhat föl egészen a közösségben, mert így elvesztené benső személyiségét: sajátos egyéni szellemi valóját, s nem lenne egyéb, mint a közösségnek üresen kongó visszhangja. Lénye szilárd mag híján szétfolyóvá, jellegtelenné lenne és a benyomások akarattalanul labdázának vele. Csak a magányosságban, a közösségtől visszavonulásban és a vele szembenállásban eszmélhetünk lényünk benső értelmére, elhivatásunkra, amiért vagyunk e világban. Csak ebben készülhetünk fel azokra a feladatokra, amelyeket önmagunkból aztán ajándék gyanánt adhatunk át a közösségnek, hogy így élhessünk benne tovább hagyományai között. Megint csak Goethét idézem, aki nagyon találóan mondja: *Es bildet ein Talent sich in der Stille, sich ein Charakter in dem Strom der Welt*,⁶⁰ mert valóban jellemünk a világnak, a közösségnek szól, míg talentumainkat önmagunkban érleljük ki, mielőtt elajándékozhatnók embertársainknak. Az egyéni szellem, a személyiség a közösségben jut hozzá a halhatatlansághoz és itt győzheti le az időt és a teret. A közösség sokaknak temető, de némely keveseknek a halhatatlanság színtere: Tartarosz és Elízium egyaránt. A halottak ereje: a hagyomány tartja a közösséget egy megszokott út sínjein, s az élők aka-

⁶⁰ [Csöndes magányban érik a tehetség,
világ sodrában alakul a jellem.

(Szabó Ede ford.)]

rata és vágyai terelik az újítások és forradalmak útjára. Amaz a megtartó, a konzerváló hatalom –, emez pedig szabad kezdeményeivel új utakat tör és elpusztítja a korhadt és haszontalan régiséget. Amaz a Rendet, emez a Szabadságot írja zászlájára; ezek küzdelme a világ-történet.

2. A történet ugyan nem ismer olyan egyéneket, akik valami közösség nélkül éltek volna, de azt világosan mutatja, hogy a fejlődés útja mindig nagyobb és nagyobb közösségek alakulása felé vezet. Hipotetikusan mégis jogosultnak látszik elméletileg feltételezni olyan ősidőket, mikor az egyén még nem ismerte a társadalmi közösséget, noha ez mint valóság – mondhatnók – képtelenség. A racionális természetjog hívei szerették ezt a feltevést következtetéseik alapjául venni. Hobbes ezt nevezi a *bellum omnium contra omnes* állapotának, s ezt szüntetné meg az ún. társadalmi szerződés: minden társadalmi rend feltételezett kezdete. Ám mondjuk, hogy az egyén megelőzte a közösséget. Az ilyen egyén azonban lehetett ember, de annyi bizonyos, hogy nem volt még erkölcsi személyiség, mert az a lény, akit ezen a fogalmon értünk, csak a közösségi életformában, s a vele való kölcsönös hatások alatt alakulhatott ki.

Nincs tehát túlságos jelentősége annak a kérdésnek: mi készítette az egyéneket a közösségi életformák létrehozására? Ez legfeljebb annak a teoretikusnak fontos, aki ebből messzemenő következtetéseket akar levonni éppen a jelenre nézve, mint ahogy Hobbes, Locke és Rousseau cselekedtek. Inkább azt kell kérdeznünk: mi tartja össze az egyeseket egy-egy közösség keretében? S ekkor első tekintetre az egyéni lét töredékessége és fogyatékosága ötlük a szemünkbe: ennek kiegészítése, teljesebbé tétele készíti az egyént a társas kapcsolatok keresésére. *Unus homo nullus homo* –, egy ember még nem ember; az egyén egymagában az emberi életnek még legprimitívebb szükségleteit sem elégítheti ki –, az én még önzése kedvéért is rászorul a másra: ez az oka, hogy a valóságban sehol sem látunk olyan embert, aki valamiféle társas közösségen kívül élne. Valahova mindenkinek tartoznia kell, ha ember módjára akar élni. „Csak a gyenge szereti önmagát, az erős egész nemzeteket hordoz szívében” –, fejezi ki ezt az igazságot más formában Széchenyi.

Tudatunkban mintegy két erő feszül egymással szembe: az egyik a külső világot és a társadalmat, a másik pedig benső énünket és sajátos egyéniségünket képviseli. Amaz bennünk, emez pedig amabban akar érvényesülni. Ha azt a külső erőt egy szóval Sorsnak, ezt a

belsőt pedig Végzetnek nevezzük, akkor azt kell mondanunk, hogy minden emberben a Sorsa és a Végzete küzdenek a meghódításáért. A Sors mintegy kívülről lép be az életünkbe, a Végzet pedig belülről szögeződik vele szembe. Amaz akarva-akaratlan egy irracionális-ösztönös kapoccsal kényszerűen összeköt bennünket másokkal és így alkot közösséget –, emez pedig ezzel az erővel szemben racionális-értelmes mozzanatokot állít szembe és ilyen alapon óhajt kiegészülni másokkal. Amannak természetes ösztönös kényszerét a szabad belátáson és választáson nyugvó önérdekkel kívánja helyettesíteni. A Sors azt érezteti velem, hogy valami nálam nagyobb erőnek vagyok a hatalmában, amelytől nem szakadhatok el és életemmel ezt tartozom szolgálni –, az eszem azonban azt súgja, hogy szabad és a magam ura vagyok, nem pedig szolgál, az életemet ennélfogva úgy formálhatom, ahogy nekem tetszik és abba a közösségbe léphetek be a magam kiegészülése végett, ahol jól érzem magamat. Amott a hagyomány, egy fölöttem álló Rend jelöli ki az életben való szerepemet –, emitt pedig az önmagamban felismert hivatás érdeke vezet az utaimon. E két tényező nyomán kétféle közösség támad: amazt *sorsközösségnek* –, emezt *érdekközösségnek* nevezhetjük. Mind a kettőben az egyén kiegészülése történik meg a társadalomban, csakhogy éppen a kiegészülés mozgatórugójának különbsége miatt más és más struktúrája, felépítése van a sorsközösségi és más az érdekközösségi társadalomnak.

Egyfelől a Sors, másfelől az Érdék tehát az emberi társadalmak teremtoi. E két tényező azonban az egyén lelkében mindig jelen van: a külső és belső erők küzdelme az élet egyetemes jelensége. Tehát olyan társadalom sem lehetséges, amelyben az egyik erő teljesen megsemmisülne. Az egyes konkrét társadalmakban legfeljebb az egyik tényező túlsúlya, a domináns volta lehet a jellemző. Ahogy az egyén lelkében küzd a Sors és az Érdék, éppen úgy küzdenek ezek a sorsközösségek, illetve az érdekközösségek mélyén. Éppen e küzdelem állandósága biztosítja az emberi történet változatosságát. Közösségi típusok tehát ezek, amelyek így tisztán nem fordulnak elő, de az egyes közösségek általuk többé-kevésbé jellemezhetők. Desztillált víz sincsen a természetben, de a vegykonyhán előállítható: ilyen lepárolt struktúra ez a kétféle közösségtípus is a tudományos megértés szolgálatában. Segítségükkel a történeti társadalmak szerkezetét könnyebben megérthetjük.

3. Az erkölcsi embert az különbözteti meg az állattól, hogy van valamiféle hite és vallása. Belőle él, akár dogmáknak, akár ideológiáknak nevezi ezt. A hit tagadása éppen olyan pozitív hit, mint a hit állítása. Így nem csak a teista, de az ateista is „vallásos”. Szokás az embert *homo sapiens*, *homo faber* és egyéb neveken nevezni, aszerint, hogy az értelmességét, a technikai leleményességét vagy más jellemvonását tartja valaki olyannak, ami más lényektől sajátosan elválasztja. De talán egy elnevezés sem illik jobban rája, mint az *animal religiosum*, mely éppen a természettől elkülönítő erkölcsiségét hangsúlyozza. Hiszen az állatnak is van valami tudata, értelmessége, mert bizonyosfajta okosság nem tagadható meg tőle, de erkölce és vallása egyáltalában nincsen. Így, bármily sok szál kötheti az embert az állatvilághoz, s ezen az alapon nyugodtan nevezhető *animal* nak, kétségtelen, hogy *religiosum* nak egyedül ő mondható. S végeredményben mi a vallás? Ám legyen igazság vagy tévedés, felsőbbrendű tudás vagy babona, az értékét az az erkölcsiség határozza meg, amelyet képes beleönteni az emberi szívekbe. Az a vallás, amelyik gyűlöletet hirdet, gyilkosságra buzdít és az embertársunk megvetésére tanít, nem ér semmit, még akkor se, ha a tudományos bizonyosság színével kendőzi magát. Kétségtelen, hogy minden erkölcsnek valami hitbéli alapja van. A kettő rokonjelenség. Nem csoda ennél fogva, ha a sorsközösség és az érdekközösség háttérében is megtalálhatjuk ezeket a hitbéli mozgatókat.

A metafizikailag gondolkodó ember a Sorsban nem valami elhanyagolható véletlent lát, hanem transzcendens erőt, amely belenyúl ebbe a mi világunkba. Isten akaratának, nagy és félelmetes hatalomnak érzi, amely inkább ellensége, mint barátja az embernek, ezért ha azt akarjuk, hogy ne legyen kárunkra, valahogyan meg kell nyernünk a jóindulatát. Ezért a sorsközösség embere egész életét úgy igyekszik berendezni, hogy meg ne sértse, magára ne haragítsa e transzcendens hatalmakat. Társas közösségének alapja és mintája is az isteneivel, ill. Istenével való közössége.

Az érdekközösség embere elszakad e transzcendenciáktól, nem hisz többé bennük. Egy élet és egy világ adatott az embernek, nincs ezen kívül másik. Sorsunk, a végzetünk alakjában szintén nem kívülről lép hozzánk, hanem ezt magunkban hordozzuk. Nem lehet tőle szabadulnunk, akárcsak Oidipusznak! Ez a Végzet a „természetünk”. Úgy kell élnem, ahogyan a „természetem” diktálja nekem, kö-

veteli tőlem. *Naturae convenienter vivere*,⁶¹ – ez a helyes élet és a jó társadalmi közösség alapja. A magam lényének természetét kell tehát vizsgálnom, s ehhez szabnom viselkedésemet és céljaimat egyaránt.

A transzcendenciák hitében meg kell hajolnom egy külső hatalom előtt, az immanencia hite felszabadít a külső világ rabságából és önként elfogadott racionális kapcsokkal fűz dolgokhoz és emberekhez egyformán. A sorsközösségben a Más, a Közösség az uralkodó: ilyenek a kollektív társadalmak –, az érdekközösségben az egyén érdeke lép előtérbe: ezek a történet individualisztikus korszakai.

b. A sorsközösség struktúrája

1. A társadalom alapsejtjének a szociológusok általában a családot tekintik. S ha az embert a természet felől mint biológiai lényt vesszük szemügyre, ez a felfogás nagyon tetszetősnek is látszik. A szexuális ösztön szinte magától kínálkozik összekötő kapocsnak, s ha ehhez még az utódokról való gondoskodást is hozzávesszük, szinte kész a családi életforma. Annyival egyszerűbb ez, hogy hasonló együttélésnek különösen a madaraknál is tanúi lehetünk, csak éppen az életfogytig tartó együttélés szokása nincs meg az állatoknál, holott az emberi házasság és a család erkölcsi intézményként ezt követeli. Az emberi erkölcs tehát elmélyíti azt is, aminek különben állati-ösztönös alapja van. Éppen azért a házasság és a család megalakulásának kérdése nem egészen oly egyszerű, mint első pillanatra látszik. A „szerelem” szerepe ugyanis még a primitív társadalmakban is teljesen mellékesnek látszik a házasságban. A munkamegosztás, a gazdasági indok sokkal fontosabb a párválasztásban, mint a nemi vonzalom. A férfi a házasságban elsősorban segítőtársat keres, s ezt várja feleségétől a gyermekek nevelésében is, de ez még mindig nem igazolja az életfogytig tartó közösséget a szülők és gyermekek közt is abban az életformában, ami a – család. Ennek a kialakulása így nyitott kérdés marad.

A régi jognak és történelemnek tanulmányozása azonban főleg N.-D. Fustel de Coulanges-ot /*La Cité antique*. Magyarul: *Az ókori közösség*. Bartal Antal ford. 1883./ arra vezette, hogy a házasság és a család eredetét más, emberibb vonalon keresse. S ezt a vallásban találta meg. Vallási hiedelmek nélkül ugyanis sohasem éltek emberi közösségek, mint ezt már az imént hangsúlyoztam. S ezek között a legré-

⁶¹ [a természettel összhangban élni]

gibb az a hit, hogy az ember életének e földi látható léttel egyáltalában nincs vége: a halott az életét a sírban tovább folytatja más módon, mint idefent, de ott is vannak szükségletei, mint földi életében. S ha ezeket nem tudja kielégíteni, akkor nyugtalanná válik: feljár a sírból az élőket kísérteni, rajtuk bosszút áll, stb. Ez az oka, hogy még földi életében gondoskodnia kell utódokról, akik majd sírjánál megfelelő áldozatokat mutatnak be neki és ezzel biztosítják síri nyugalma és egyúttal megszerzik maguknak az istenné vált halott védelmét és jóindulatát. Mert a holtak bizonyos módon csakugyan istenek, és így többek és hatalmasabbak az élőknél. Tiszteletük fűzi egységbe az élőket; így a régi, primitív „család”-ba (familia) nem csak a vér szerinti rokonok, hanem az ugyanazon családi isteneknek áldozó idegenek, pl. a rabszolgák, a cliensek is beletartoztak. Ez a *clan* eredete.

Ez a hit formálta át és emelte erkölcsi szintre az emberben az állati szintű biológiai együttélést és lett ezzel a házasságnak és a családnak megalapítójává. A halottak, az ősök kultuszának folytatása követelte meg a családnak nemzedékeken át megmaradását, s ez az oka, hogy sem a család, sem ennek ősi birtoka nem szóródhat szét, hanem apáról fiúra szállva biztosítja a családi tűzhely és a családi sírok ápolását, s vele az ősök – a család isteni védelmezőinek – vallási kultuszát. E kultusz egyedül hivatott papja pedig az apa, a családfő, s jogos örököse a legidősebb fiú, vagy fiú nem léteben a legközelebbi férfirokon (agnatio), mert a nő férjhezmenetele által egy másik család körébe és kultuszába lépve át, ezt a feladatot nem végezhetette. Neki házassága következtében mások lesznek az istenei, mint voltak abban a családban, ahonnan származott. Ebből az eredeti papi minőségből érthető meg a régi társadalmak minden intézménye: jogi, örökségi, stb. viszonyai. Innen származik az apának korlátlan hatalma a családjában, az elsőszülött fiú örökségi joga, stb. Ez a család aztán a hozzája tartozó védencek (clientes) és rabszolgák (servi), s ezek felszabadítása esetén a szabadosok (liberti) és leszármazóik (libertini) sokaságával együtt teljes zárt társadalmi egységként áll szemben a világ és a társadalom más részeivel. Saját istenei (Lares familiares) elkülönítik mindenki mástól, s így lesz a családnak az atya papja, bírása és korlátlan hatalmú ura. Nemcsak a régi görögöknél és az itáliai népeknél volt ez így, hanem a zsidóknál, a kínaiaknál és más népeknél is. A történet ezt a stádiumot a patriarchális család kora néven ismeri. Jellemzője, hogy az atyának e társadalomban oly különös varázsa: karizmája van, amely családi örökség gyanánt száll reá; ez

megkülönbözteti őt a család többi tagjától és tekintélyt ad neki, ami a család többi tagjának urává és parancsolójává teszi.

Ilyen házasság és ilyen család a biológiai életsíkon, tehát az állati létformában nem lehetséges. Ez már teljes egészében emberi-erkölcsi alakulat, ahol a nemi vonzalom sem irányító tényező többé, mert helyette erkölcsi célok és feladatok veszik át az élet irányító szerepét. Olyan kötelességek nyomulnak itt előtérbe, amelyek a pusztai biológiai létsíkon egyáltalában érthetetlenek. Ez a család már erkölcsi nevelő- és munkaközösség, amely formálja a család minden tagját és így teszi társas lénnyé. A család az ember életében bizonyos kötelességeket jelent önmagával és másokkal szemben. Mikor az egyén így a családi kultuszt ápolja és annak létfenntartásáról gondoskodik, minden társadalmi funkciót magában egyesít. Anyagi és szellemi gondoskodása nyomán kialakul benne bizonyos örökletes rend tudata: a családi hagyomány, amely viselkedésének és cselekvésének befelé és kifelé egyaránt szabályozója. Így az egyén a családban és a családon át nő bele a társadalomba és eszmél rá közösségi feladataira. Aki egy család tagja, az már többé nem magányos egyén, hanem egy egész közösség erkölcsi feladatainak hordozója. Már a házasság révén férj és feleség biológiailag és szellemileg mintegy kiegészülnek, az egymásért vállalt felelősségben és életközösségben pedig erkölcsi értékben is többé válnak, mint voltak külön-külön. S ez még gyarapszik bennük a gyermekkel és a családhoz tartozó kliensekkel és szolgálkkal való közösségben. Egymás terheit hordozzák, örömeiket és bánataikat megosztják, s ezáltal is nevelik, sőt a szó erkölcsi értelmében „növelik” egymást.

Nem szorul indoklásra, hogy ebben a családban a házasság felbonthatatlansága elvi jelentőségű, viszont a többnejűség szinte magától értetődő lehet. A feleség elbocsátásának csak egyetlen oka jogsult: a nő hűtlensége, mert ezen az úton a kakukkfiak által megbontódhat a család karizmatikus sorsközössége. Érthető, ha ilyenkor a férj a bűnös asszonyt meg is ölhette. Az angol *my house is my castle* –, „az én házam az én váram” mondás még ma is őrzi ennek a patriarchális családi közösségnek az emlékét, mely nem tűrte, hogy a saját közösségéhez nem tartozó idegenek – mert az idegen eo ipso ellenség, mint a *hostis* és a *Gast* szavak eredeti jelentése bizonyítja – behatoljanak zárt szervezetébe.

2. A dolog természetéből adódik azonban, hogy a család akarva-akaratlan tágulni kénytelen és nem maradhat más családoktól teljesen elzárkózott. A rokonság, továbbá gazdasági és egyéb szálak oda-

kapcsolják más családokhoz. A természetes szaporulat és a házasságok a fiatalok közt szintén erre kényszerítik. Így lassankint a „kis család” „nagy családdá” bővül, s több családnak lesznek közös ősei és közös vallási kultusza, s létrejön a „nemzetség” (gens), mely lényegében még mindig egyetlen nagy családnak tekinthető, mert másokkal szemben egyetlen egység gyanánt sorakozik fel. Együtt vonul hadba a nemzetségfő vezetése alatt, s egyetlen hitet és világfelfogást vall. A nemzetségnek már van bizonyos politikája is, mely a közös érdekeket szolgálja más nemzetségek mellett vagy ellenében.

Eddig a sorsközösség szinte természetes organikus alakulat. Olyan, mintha a földből nőtt volna ki és terebélyesedett aztán el; nemhiába a fával szokták szimbolizálni. Amint azonban több nemzetség közt fölmerül a hatalom, az uralom kérdése egy új mozzanat lép be a közösség életébe, s a hatalomért való versengéssel megkezdődik a történet, a változások ideje. Az organikus nemzetség ugyanis még történettelen, csaknem olyan, mint a méh- vagy a hangyacsalád „sorsa”: szinte az időn kívül, egyformaságban él. De a hatalom kedvéért több nemzetség egységbe tömörülhet a törzs (curia, phratría) alakjában, melynek azonban még mindig közös kultusza és azonos érdekei vannak. De nem az érdekek kötik őket össze, hanem a vér, a közös sors. A törzsek további tömörüléséből keletkezik az egy nyelvet beszélő és egy világfelfogást valló átfogó közösség: a nép. Ez még mindig nem hatalmi, hanem szellemi egység. Nem csak a régi görögöknél és Rómában volt ez így, hanem a steppe-kultúra barbárjainál is, akiket szintén egy közös szellemiség tesz néppé. A nép karizmatikus vezetői („a nép atyái”) alatt intézi hatalmi problémáit: bel- és külpolitikáját; tisztviselőket állít ügyeinek vitelére és ezzel a szervezkedéssel megszületik az állam, mint egy közösség hatalmi alakulata.

Ez az állam kezdetben nem volt egyéb, mint a nemzetségek és törzsek többé-kevésbé laza szövetsége, mely csak a szövetségi ügyekben lépett előtérbe, a nemzetségek és törzsek benső egységét és önállóságát, tehát a sorsközösséget nem bontotta meg. A magánügyek a családok ügyei maradtak, s ezek a patriarchális hagyományok rendjén intéztettek el. A család feje továbbra is az atya maradt, és a törzsben a törzsfőket illette az atyai hatalom. Az állam tisztviselői a sors ujmutatása szerint vallási szertartások kíséretében választottak a jósok megkérdezése után, mert – mint Platón írja – „arról az emberről, akit a sors kijelölt, azt mondjuk, hogy kedves az isteneknek és jogosnak találjuk, hogy az uralkodjék fölöttünk. Azért minden

tisztviselőnkért, akik a szent tárgyakat érintik, a sorshoz fordulunk, az isteneknek engedve át azok kiválasztását, akik kedvesek előttünk.” Valami karizmának, az istenek előtt különös kedvességnak, kiválasztottságnak kellett tehát öveznie azt, akire a nép rábízta magát. Így kapta az meg a tisztében nélkülözhetetlen tekintélyt: a jogot a vezetésre. E kultikus jelleg mutatja, hogy minden állam eredetileg „egyház” volt, a szónak eredeti értelmében, amely „szent ház”-at jelentett, mint ahogy szent volt a nép is, melyet egybefogott. Nem csak a zsidók, hanem minden más nép is valójában szent népnek tartotta magát, s istenei vagy istene választott népének, elhívottjának: ezt fejezi ki az *ἑκκλησία* szó, mely annyi mint „kiválasztott”, „elhívott” nép.⁶²

A sorsközösség vallása tulajdonképpen mágia. Teológiája és dogmái jelentéktelenek, mitológiája van és kultikus szertartásai. Embere félt az istenektől, rettegett tőlük és azt hitte, hogy jóakarukat csak bizonyos szent cselekvések pontos és hibátlan elvégzésével nyerheti meg. Fustel de Coulanges /i.h. 245 skk./ helyesen látja, hogy „barátságukra keveset számíthatott az ember. Istenei irigyek, ingerlékenyek, jóakarát és ragaszkodás nélkül valók voltak és szerették a harcot az ember ellen. Sem az istenek nem szerették az embert, sem az ember isteneit. Hitt a létezésükben, de sokszor szerette volna, ha nem léteznének. Még házi vagy nemzeti isteneitől is iktóztott és attól tartott, hogy megcsalják őt. Leginkább az aggasztotta, hogy e láthatatlan lények gyűlöletét magára vonja. Egész életében avval volt elfoglalva, hogy őket kiengesztelje, *paces deorum quaerere*,⁶³ mint a költő mondja. De mi a módja, hogy őket kiengesztelje?... Azt hitték, hogy bizonyos formulák alkalmazásában megtalálták ezt. Egy bizonyos imádságnak, mely bizonyos számú szóból állott, megvolt az az eredménye, amit óhajtottak. Ez kétségtelen volt, mert az isten azt meghallgatta, hatott reá. Kényszerülve volt erre, mert a formula hatalmasabb volt, mint az isten maga: nem volt képes neki ellenállni. „A varázs alól nem vonhatta ki magát. De persze csak akkor, ha ezt a formulát egy bizonyos módon és mindenkor azonos szavakkal mondták el. Fegyver volt ez az istenek állhatatlansága ellen. Ezért a kultusz szertartásainak minden részlete szigorú előírások szerint történt, s jaj volt a papnak vagy tisztviselőnek, aki ezeken változtatni merészelt! „A legkisebb tévedés a szent cselekményt istentelen csele-

⁶² *Nem: ez a bűnös világból kihurcoltak közösségét jelenti!!

⁶³ [az isenek békéjét keresni]

kedetté tette és az isteneket kegyetlen ellenségekké változtatta. A római szenátus még a konzulokat és diktátorokat is megfosztotta tiszt-ségüktől, ha az áldozás alkalmával valami hibát követtek el.

Sok időnek kellett lefolynia, míg az emberek erkölcsi gondolkodásában ezek a kegyetlen, bosszúálló istenek helyet adtak a keresztyén hit szerető és gondviselő mennyei Atyjának, akihez mindnyájan fiúi bizalommal és alázattal közeledhetünk, s aki az egész emberi nemet egyetlen nagy családként öleli keblére.

A régiek hite szerint a meghódított népek elvesztették isteneiket vagy átadták azokat is hódítóiknak, akiknek isteneit imádták aztán együttesen tovább. Így hatoltak be Rómába a görög istenek, majd az egyiptomi és más keleti kultuszok is (Ízisz, Szerapisz, Mithrász, stb.). Constantinus megfogadta, hogy a keresztyének Isténét teszi a római birodalom istenévé, ha ez megsegíti őt Maxentius ellenében. Így lőn a keresztyénség államvallássá császári rendeletre addig üldözött hitből a Milvius-híd mellett vívott csata után. Maxentiusszal együtt a régi római istenek is elbuktak, hogy aztán a christianismus mint államvallás hatalomként élhessen tovább a római birodalom politikai szervezetének lehanyatlása után is és megőrizhesse az Imperium Romanum erkölcsi összetartó erejét az egész középkoron át Európa népei körében. Mert vallási hit nélkül egyetlen sorsközösség sem élhet. E társadalom rendje igazában theonomia: egész élete Isten rendelkezéseihez köteles igazodni. Aki a közösség vallását nem tiszteli, annak sorsa számkivetés (exilium) és kiközösítés (excommunicatio), ha ugyan nem a halál, mint ezt az antik világ istentelenségi perei (aszebeia) és az Inkvizíció máglyái⁶⁴ bizonyítják. A régi Róma sem azért üldözte a keresztyéneket, amit hittek, hanem amit nem hittek, ti. amiért nem tisztelték a régi római isteneket és az istenített császárokat. Szókratész azért halt meg Athénben, mert új „istenséget vezetett be” és Franciaország azon a címen üldözte ki kebeléből a hugenottákat, mert ellentétbe kerültek a reformált hit révén a többség és az állam hivatalos katolikus vallásával. A számkivetés és a kiközösítés az embert vallási közösségből taszította ki és törvényen kívül helyezte őt, jogot adott rá bárkinek, hogy büntetés nélkül megölhesse, ha régebbi közösségén belül próbált megmaradni.

A közösség szellemének kifejezője a nyelv. Érthető tehát, hogy pl. a római katolicizmus, mint a régi Róma szellemének örököse és fenntartója, a különféle népeken túl ma is megőrizte a régi Róma latin

⁶⁴ *Ez más!

nyelvét, mint a szellemi egység szimbólumát. A nemzeti nyelvek kialakulása és uralomra jutása már a régi sorsközösségi társadalom felbomlását jelzi Európában. Reneszánsz, reformáció és revolúció – e három R – nem csak egyén és a külön nép-egyének kiválását jelenti a régi közösségből, hanem egy egészen új társadalom kezdetét is.

3. A sorsközösségi társadalom állami életében is megőrzi az eredeti családi életforma hagyományait és intézményeit ezekhez szabja. Szigorú hierarchikus rend uralkodik benne a családokon, nemzetségeken és társadalmi osztályokon egyaránt. Belőle származik a rendi állam intézményes berendezkedése, ahol az egyes hivatásrendbe tartozás mintegy eleve megszabja az egyén szerepét a társadalom egészében. Hierarchiája miatt arisztokratikus jellege van. E rendet nem emberi elhatározás eredményének, hanem a világ örök rendjének hiszi és áttörését reménytelennek véli. A Sors, melyet benne az egyén magára nehezedőnek érez, abszolút hatalom. Vele szembeszállni, elene lázadni, istenkísértés; hübrisz, gőg, mint a görögök mondták. A superbia az Egyház tanítása szerint egyik legnagyobb bűn. Ezért a sorsközösség embere nem lázadó: minden hatalmat elismer, mert azt Isten rendelése szerint valónak tartja, amelyet Ő az emberek boldogítására vagy büntetésére küldött reájuk. Mert Természet és Társadalom fölött egyaránt a változtathatatlan Rend uralkodik, s ez az Isten rendje! Fent és lent, úr és szolga. nemes és pór, gazdag és szegény, parancsoló és engedelmeskedő a világtörvény szerint van. Arisztotelész még komolyan tanította, hogy amint vannak hellének és barbárok, éppoly természetes, hogy vannak urak és rabszolgák –, egyének és népek egyaránt –, benső mivoltuk szerint még akkor is ilyenek, ha talán látszat szerint más szerepet játszanak.

Az igazságosság azt követeli, hogy az uralkodó, a hatalom birtokosa „legitim”, törvényszerű legyen, azaz: mintegy a sors, helyesebben: Isten által rendeltessék az alattvalók kormányzására. Ilyen legitim hatalma van a családban az atyának (patria potestas), a törzs fölött a „vén” törzsfőnek, a nép fölött az „Isten kegyelméből” uralkodó fejedelemnek, akikben ennek következtében valami titokzatos varázsos tulajdonság (karizma) van, ami tekintéllyé teszi és a közösség tagjait mágikus erővel kényszeríti az előtte való hódolásra és engedelmességre. Az uralkodó ezt a karizmát családja vérében hordozza, vagy pedig valami szent tárgy érintése, pl. a korona („szent korona”) és bizonyos szent szertartások adják meg azt neki. Így lesz hatalma elvitathatatlan és szava törvény, rendelete parancs, melyek

megszegése bűn. Ő a jogok látható forrása; a közvetítő Isten és a közösség között, jónak és rossznak, szabadnak és tilosnak a meghatározója.

Hogy a vallási hit mily összetartó erő egy közösségben, mi sem mutatja jobban, mint a zsidók története. A zsidó népet a Tóra és a zsinagóga akkor is együtt tudta tartani a diaszpórában, mikor a földi haza már elveszett a lábuk alól. Lélekben sohasem szóródtak szét. Nép tudott maradni más népekkel elegyedten is. S társadalma mindig megőrizte sorsközösségi szervezetét. A család szervezete uralkodik az életében.

Lényegében minden sorsközösségnek ez a mintája. A fejedelem népének „atyja”, alattvalói az ő „gyermekai”, kiknek javáról a gondos atya hűségével és szeretetével köteles gondoskodni. Az uralkodó rend, a király támaszai maga is szinte egyetlen család; így pl. minden magyar nemes „tagja” volt a szent koronának, s a király e nagy család „feje”. A zsidóknál ilyen vezető nemesi osztály a papság: Áron családja. Az újkori Európában legtovább megvan ez a hagyomány a francia királyságban, ahol a királyi ház a „Maison de France” nevet viseli és a királyhoz minden francia, mint családja fejéhez, bármikor beléphetett. Franciaország éppen azért „az Egyház leghívebb leánya”, mert ezt a vallási, szakrális sorsközösséget egészen a nagy forradalomig intézményeiben leghűségesebben ápolta. „Le clan patronal –, mondja Jacques Flach –, est une famille étendue, issue de l’organisation familiale et du patronage; sur cette double base aussi s’est constituée la royauté”⁶⁵. Hugues de Fleury (XI. sz.) pedig így ír: „Le roi représente dans le royaume l’image du père”.⁶⁶ A francia király hatalma és tekintélye tehát a családfőé. Ezért élt a királyi család az *ancien régime* idején az egész Franciaország szeme láttára és minden francia tőle várt segítséget és igazságot. Mikor a királynak ez a nagy tekintélye 1789-ben a „Nagy Rémület” idején összeomlik, a családfő tekintélyével együtt a királyságnak is vége van. Találón írja tehát André Lemaire *Les Lois fondamentales de la Monarchie française* c. művében: „Le droit public lui-même considèrait l’État comme une grande famille dont le roi était le père”⁶⁷.

⁶⁵ [„A patrónusi klán – mondja Jacques Flach – egy kiterjedt család, amely a családi szervezetről és a védnökségből származik, ezen a kettős bázison alapul a királyi hatalom.”]

⁶⁶ [„A király testesíti meg a királyságban az apa szerepét”]

⁶⁷ [„A közjog maga úgy tekinti az Államot, mint egy nagy családot, amelyben a király a családfő”.]

E család-jellegű sorsközösségben a gazdaság formája nem lehetett más, mint az ősi terménygazdaság: az ipar még a régi Franciaországban is háttérbe szorult és a fiziokraták a földművelést szorgalmazták. A család abból él, amit a föld „ad” neki, a technika, a nyerstermények feldolgozása – az ipari termelés – idegen még neki. Az ipar és kereskedelem úgyszólván a cserekereskedés színvonalán mozog.

S a föld eredetileg a közösség birtoka. Mikor már a nép ez a közösség akkor is egyesek – családok – csak hűbérként kaphatnak belőle a közösségnek tett szolgálataik fejében. Ez a hűbériség eredete. Az egyes családok és nemzetségek megerősített várakban szigetelődnek el a többiektől, még a királytól is, és a maguk földjén a maguk háznépe körében igazi kiskirályokként élnek és uralkodnak. Mikor az uralkodói abszolutizmus idején a központi hatalom megtöri uralmukat, ez már e sorsközösségi társadalom bukását jelenti és egy más életforma felé nyit utat.

4. Mivel e közösség hite szerint e világ tele van titokzatos erőkkel, amelyek mind ellenségei az embernek, ezek ereje csak valamiféle varázslással fordítható jóra. Innen a babona és a varázslás nagy szerepe. Az ördög jelenlétét talán még jobban érezték ez időkben, mint Istent. A tudomány e társadalomban lényegileg mágia, azaz a titokzatos erők és varázssok ismerete. Változhatatlan „szent” szövegek és ezek magyarázata a tudás célja. Mikor a skolasztika a XII. és XIII. században elvlasztja a hit és az ész területét, s elismeri az utóbbi használatának bizonyos területeken a használhatóságát, akkor már egy más világfelfogásnak tár kaput és aláássa e sorsközösségi theonom társadalom rendjét. Új világ kezdődik itt: e magok majd az újkori logonom társadalomban szökkennek virágba.

A theonomia társadalmában az ősök szellemei tovább élnek és az istenekké változott alapító hősök holtuk után is ott élnek hagyományok alakjában a család és a nemzetségek, sőt az egész nép körében és nem csak vigyáznak az utódokra, hanem irányítják is az életüket. Nem csupán házi, családi isteneket ismer e társadalom – a római *lares familiares* és a *penates* utódai a nemesi házakban az ősök arcképei – hanem törzsi és népi isteneket is, akik kizárólagosan eme közösségek védelmezői. Jehova csak a zsidók istene, de ismeretes a „magyarok istene”, a „németek jó öreg istene”, stb. is. A keresztyénségben ezek szerepét veszik át a nemzeti szentek: Szent István, Jeanne d’ Arc

⁶⁸ Olv. mindezekről F. Funck-Brentano érdekes könyvét: *L’Ancien Régime*, különösen a IV. fejezetet.

és a többiek. A primitív sorsközösségekben a totem a törzs istenének látható alakja, s az előbb említettek ennek magasabb formái. Mert ez a társadalom mindvégig szakrális jellegű: transzcendens erők uralma alatt áll. Ilyen a hellén polis, az antik municipium, minden királyság, maga a király is „Sua sacratissima Majestas”!⁶⁹ S Magyarország így lesz „regnum Marianum”.

5. A család mint a társadalmi közösség alapvető formája, egyúttal az erkölcsi viselkedésnek és az erényeknek is nevelő iskolája. Legfőbb erény a kegyelet, a *pietas*, mellyel az ember minden érték és tekintély felé fordul. Hozzá csatlakozik a szolidaritás: az összetartozás mély átérzése. Nyomukban virágzik ki a lelkekben a közösségért való felelősség tudata és a tekintélyek tisztelete. A családban tanulja meg a gyermek az engedelmességet éppúgy, mint a parancsolást. Itt látja meg az önzetlenség, az áldozatkészség, a hűség és a takarékoság értékét, továbbá a jövőre való előrelátást és a gondosságot. A kegyeletlenség, s a hagyományoktól való elfordulás a bűnök melege.

E társadalom képzelete hősi kalandokban tetszeleg: ebben leli örömét. Kifejezési formája az eposz, ahol igazában istenek vetélkednek egymással és a hősök tulajdonképpen csak az ő eszközeik. Az eposzban az istenek cselekszenek: az emberek csak engedelmeskednek. A „kegyes” Aeneas sem tengeri viharok, sem Dido szerelme nem tudja eltéríteni az isteni parancstól, hogy Trója hontalanná vált isteneinek új hazát keressen Latiumban.

Sum pius Aeneas raptos qui ex hoste Penates
Classe veho mecum,⁷⁰—

mondja magáról. S „Gesta Dei per Francos”⁷¹ címen beszéli el a középkori történetíró a frankok hősi tetteit. Így van ez a homéroszi eposzoktól kezdve a Nibelungenliedig minden nagy epikai alkotásban. Mikor a sorsközösségi theonom társadalom hite megingott, nem lehetett többé igazi eposzokat írni, csak halvány és vértelen utánzatokat. Milton kénytelen volt a mitikus, bibliai Paradicsom elvesztéséhez visszanyúlni témáért. S amint a romantika érdeklődésével az ősidők és a középkor felé fordult, az eposzt is ébresztgette, de nem tu-

⁶⁹ [legszenségesebb Fensége!]

⁷⁰ [A kegyes Aeneas vagyok, aki az ellensétől elragadott Penatokat hozom hajón magammal.]

⁷¹ [Az Istennek frankok által véghezvitt tettei]

dott igazi életet lehelni bele. A mi Arany Jánosunk küszködése a tanúja, mily nehéz eposzt írni egy már valójában hitetlen társadalom közepette! *Tantae molis erat*⁷² –, mondhatta volna a hun trilógia éneke is. S a szándék kettétörött benne: A nagy mű töredék maradt... Mikor az eposzok születtek, a társadalom anyagi és szellemi kultúrkincse még osztatlanul az egész közösség birtoka volt: egy zárt világ volt ez, amikor a társadalom még nem hullott szét egyénekre. A „mi” többet jelentett mint, a logonom individualista társadalmakban: pozitív tartalom volt, mert ez alkotta azt a sorsszerű életteret amelyben mindenki benne élt és amelyből élt. Minden, ami ebben történt, közös élmény volt, amely nem csupán egyeseket, hanem az egész közösséget érintette.

c. Az érdekközösség struktúrája

1. A társadalmat nem egészen ok nélkül szokták élő organizmus-hoz hasonlítani: sok, analógiás és homológias jelenség van benne. Nem biológiai szervezet ugyan, de éppúgy növekszik, fejlődik és elhal, akárcsak az élőlény. Ahogy ez már születésekor magában hordja az életnek és a halálnak csíráját, és ahogy ez a két ellenséges tényező küzd benne egész életén át, éppúgy megtalálhatók a társadalmakban is a fejlődés és a pusztulás magvai. Mindegyikben együtt él és tevékenykedik az építés és a rombolás szándéka. Ez alól a leginkább organikusnak tetsző hierarchiás sorsközösségi theonom társadalom sem vonhatja ki magát.

A Biblia szerint az emberi történet a bűnbeeséssel és a gyilkos testvér botja zuhanásával kezdődött. Ebben nagyon sok igazság van, mert valóban a hatalom betörésével kezdődik a történelem. Egyének küzdenek benne egyének, törzsek törzsek és népek népek ellen a tulajdonért, az egymás fölötti uralomért, s azért az eszméért, amit a „szabadság” nevével szoktak megjelölni, amelyen azonban olyan sok mindenfélét értenek! Ha csak egy ember nem elégszik is meg azzal, amije van, vagy ha fellázad a természetadta atyai és uralkodói hatalom ellen, legott megindul a társadalom bomlása és megkezdődik benne a harc az átalakulásért. Így vezet a társadalmak története véres és vértelen forradalmakon keresztül.

⁷² [Íly sok küzdelem árán

/ *Aeneis*, I/33 Kartal Zsuzsa ford./]

A robbantó tendencia tehát ott található már az organikus és békésnek tetsző sorsközösség mélyén, s előbb vagy utóbb felbomláshoz vezet. Oka, hogy ebben a társadalomban nincs meg a szabadságnak nevezett érték valósága. A családban az atya, a nép fölött a fejedelem háznépének, illetve alattvalóinak korlátlan ura. Igaza van Fustel de Coulangesnak: „Az ilyen elvek mellett alapított társadalomban a személyes szabadság nem létezhetett. A polgár minden dologban és feltevél nélkül alá volt vetve az államnak; azé volt testestül-lelkestül. A vallás, mely az államot szülte, és az állam, mely a vallást fenntartotta, egymást támogatták és egy testet képeztek. Ez a két szövetséges és összekegyedet hatalom majdnem emberfölötti volt, melynek a test és a lélek egyaránt alá volt rendelve. Semmi sem volt az emberben ami független lett volna.” Még a magánélet sem kerülhette ki ezt a mindenhatóságot. Míg az atya élt, gyermekei sohasem lehettek nagykorúak. Az ember a vallását sem választhatta szabadon: a család, illetve az állam vallását kellett vallania. Két ismert tétel uralkodott itt: az egyik a *salus reipublicae suprema lex*⁷³, s a másik a *cuius regio eius religio*⁷⁴! A lázadás a régivel szemben mindig akkor következett el, ha az egyén vagy a közösség egy része a hagyományok ösztönös irányítása helyett eszének vezetésére bízta magát és fölfedezte a saját, a közösségtől eltérő egyéni érdekeit. Ilyenkor társult más hasonló érdekű és gondolkodású társaival és megkezdte a régi közösség bomlasztását egy új, érdekközösségi és szerinte egyedül ésszerű: logonom társadalom kialakítása irányában.

Érthető, ha szabadság hiányában a sorsközösség keretében mindig vannak elégedetlenek, akik a kötöttséggel szemben fel akarnak szabadulni. Csakhogy az, amit így kívánnak, nem az erkölcsi, hanem a politikai szabadság –, hiszen amarra a sorsközösségben is módjuk van, mint ezt pl. a keresztyén ember szabadságáról szólva, Luther igen világosan kimutatja! – nem valamire, hanem valamitől, ez esetben a közösség nyomasztó hatalmától akarnak „szabadok” lenni. Ennek a szabadságnak pedig lényegében negatív tartalma van: az van benne, amittől mentesek szeretnénk lenni, de hiányzik belőle a pozitívum: az új kötelességek vállalása, új értékek szolgálata.

Az érdekközösség vágya azt is hibáztatja a theonom sorsközösségben, hogy ebben nincs *tér* az egyenlőség számára. Hierarchikus rendje ezt kizárja. Szigorú rangsor uralkodik benne, mely mindenki-

⁷³ [a köztásaság ügye a legfőbb törvény]

⁷⁴ [akié a föld, azé a vallás]

nek szinte eleve kijelöli „istenrendelte” helyét a nagy egészben. Amint a közösség állami szervezetet öltött, ezt a rendet nagyon nehéz volt fenntartani. Mindig akadtak elvággyakozók és bevággyakozók egyaránt. A bevándoroltak és befogadottak nem akartak idegenekként élni az uralkodó régi rendek mellett, hanem maguk is a hatalmon lévők közé kíváncsoztak, ezért készséggel csatlakoztak a benső elégedetlenekhez, hogy ez a vágyuk teljesüljön. Egyenlők akartak lenni, s törekvéseiket sokszor szívesen támogatták a királyok, türannoszok és diktátorok, akik rájuk támaszkodva próbálták megnövelni hatalmukat a régi vezető osztályokkal szemben. Így támogatták a római királyok a plebszt a patríciusok ellenében. Mikor Servius Tullius és Athénben Szolón vagyonuk szerint osztotta a népet csoportokba, evvel a régi nemesek (patríciusok és eupatridák) hatalmát kívánták megtörni megosztásuk és új rétegek felvétele által. Így a patríciusok és plebejusok régi rendjét felváltotta a szegények és a gazdagok új rendje, s ez a jelenség a történet folyamán szinte szabályszerűen ismétlődik: az arisztokráciától a plutokráción át vezet az út az egyenlőségi demokráciáig.

Ám hogy ez a változás megtörténhessék, ahhoz elsősorban mindig a régi hitbeli meggyőződéseket kell erőtlenné tenni. T. Lucretius Carus *De rerum naturáj*át kell olvasnunk, hogy fogalmunk legyen róla, mily szenvedélyes vággyal lehet sóvárogni a régi hit kötöttségétől – maga a *regilio* szó is „kötöttséget” jelent! – szabadulás után. Nincsenek istenek! S ha vannak, nem törődnek velünk, mert minden „szükségyszerűen”, a „természet”, e személytelen erő törvényei szerint történik –, hirdeti ez a költő Epikurosszal. Nem a hit, hanem az ész van hivatva az emberi világ dolgainak elrendezésére. Mikor Anaxagoras Athénben kimondja a nagy szót: az Ész mindenek ura és rendezője, olyan nagy forradalmat indít el, amely beláthatatlan következményekkel járt és átváltoztatta az emberi társadalmat. Művét folytatták a szofisták, akik már különbséget tettek a között, ami „természet szerint” (phüszei) és „ami emberi szándék szerint” (theszei, nomó) van, s amazt tartották törvénynek, emez pedig csupán akaratunk szerint bármikor megváltoztatható valóságnak –, akkor már a forradalom javában folyik: a vallást a természettudomány, majd később a társadalomtudomány fogja helyettesíteni. Sokáig még szinte rejtve folyik ez a küzdelem, de a sztoikusok már ki merik mondani, hogy a természet szerint való élet (*naturae convenienter vivere*)⁷⁵ a helyes

⁷⁵ [a természettel összhangban élni]

élet, s ezzel nyíltan a Természetet –, úgy, ahogy ezt ők értették –, emelték isteni rangra. A skolasztikusok nagy fáradságot fejtenek ki a középkorban, hogy mentsek, ami menthető és megpróbálják kiegyeztetni a hitet és az észet, a vallást és a természettudományt, a békés együttélés lehetőségét keresve számukra. Ámde mikor Descartes a XVII. században élesen elkülöníti egymástól a teológiát és a matematikán felépült természettudományt, a szakadás véglegessé válik: az Ész (ratio) háttérbe szorítja az irracionális hitet. A természettudomány lesz az újkori emberek közül soknak a vallása, s rája hivatkozva mondja ki Rousseau a modern demokrácia alaptételét, hogy minden ember szabadnak és egyenlőnek születik, s csak a társadalom veri bilincsekbe és teremti köztük egyenlőtlenséget. Ezzel ítéletet mond a fennálló társadalom felett és megszületik a nagy forradalmak kora. Azóta még a vallásos ember is olyanná válik, mint Tolsztoj Leó, aki szívvel-lélekkel keresztyénnek vallotta ugyan magát, de csak azt fogadta el a keresztyén dogmákból, aminek nem mondott ellent az esze. Így aztán a vallási hiten nyugvó theonom sorsközösségi társadalom bomlása megindul. Mert ez a család-típusú közösség mindig valami ösztönös motívumokból (félelem, bizalom, stb.) táplálkozó irracionális hitre épült. Amint ez meginog, vele ez a társadalom is bizonytalanná és értelmetlenné kezd válni.⁷⁶ Az ember mint eszes lény harcot visel minden irracionális hiedelemmel szemben. S az ész elsősorban mint kritika jelentkezik és kétséget ébreszt a racionális léttel ellenkezőnek látszó mozzanatokkal szemben. A hit mindenütt titkot lát és észfölkötti erőket keres, az ész pedig arra törekszik, hogy a valóságot kivetkőztesse elvarázsoltságából és titokzatosságából (ez az „Entzauberung der Welt”,⁷⁷ mint Max Weber nevezte) és nem ismer egyebet, mint ami tapasztalható és az ész számára hozzáférhető. Lebontása ez a lét transzcendens, az érzéki tapasztalat körét meghaladó ideális mozzanatainak, s az a törekvés rejlik benne, hogyan lehetne az embert és világát a tapasztalat adottságaiból, végeredményben a „természetből” megérteni. A közösség pedig sorsszerű alakjában transzcendens, misztikus tényezőn nyugvó létforma, de az ész ezt is immanensen: nem kívülről, hanem belülről, az egyes ember sajátos természetéből kívánja eredeztetni. Nem a közösséget látja többé alapvető mozzanatnak, hanem ezt az egyén függvényének tekinti, mint ezt az ún. társadalmi szerződésről szóló hipotézisek

⁷⁶ *Ez csak folyamat, nem befejezett dolog!!!

⁷⁷ [A világ varázstalanítása]

bizonyítják. Ezért minden forradalom jelszava: az egyén felszabadítása a közösség által rákényszerített rabságból és emellett az „értelmetlen” társadalmi egyenlőtlenségeket: a vagyoni és osztálykülönbségeket akarja eltüntetni. Ez csak a régi, családtípusú sorsközösségek felbontásával érhető el⁷⁸

Így a theonom társadalmat felváltja egy logonom, ésszerű társadalom; s ha amaz a természettől alkotott organikus alakulatnak tűnt fokról-fokra, emez emberi akarat teremtette mechanikus alakulatnak, csinált műnek tetszik. Itt már nem széttephetetlen szálakkal és sorszerűen vannak egybekötve az egyének közösségbe, hanem saját jól felfogott érdekeik készítetik őket a tömörülésre. Közösségük tehát érdekközösség, s ha az egyén érdekei úgy kívánják, otthagyja ezt és egy másik közösségbe lép át. Sorsának önmaga kíván ura lenni, s azt hiszi, hogy nem a közösség teszi boldoggá az embert, hanem a közösség boldogsága is az egyesek boldogságából tevődik össze, mint ahogy az egyének akart kapcsolatának eredménye a társadalom. Az egyén –, az egyén jogai, szabadsága és másokkal egyenlő esélyei az érvényesülésben –, ez ennek a társadalmi rendnek az alfája és az ómegája: érte és miatta történik minden. Filozófiája éppen az ellenkezője annak, amit Goethe így fejez ki /*Dichtung und Wahrheit*, II. 9./ : *Die Menschheit zusammen erst der wahre Mensch ist und der einzelne nur*

⁷⁸ A francia forradalom története is ezt bizonyítja (hogy egyéb forradalmakra ne hivatkozzunk!), mert F. Funck-Brentano /*L'Ancien Régime*, p. 558/ ennek egyik főokát a család tradicionális alakja felbomlásában látja. Mint mindenütt, itt is az ész kritikája az ún. felvilágosodás volt a forradalom előfutára és szálláscsinálója. Nyomában mélyreható változások jártak. „La famille –, mondja szerzőnk – base de l'ancien société, s'était modifiée dans le courant du XVIII^e siècle: caractères, moeurs, traditions... Plus d'autorité paternelle absolue,... plus de droit de l'ainesse, un droit de tester très réduit; plus de patrimoine intégralement transmis de génération en génération; plus de communautés de famille, plus de maison de village; plus de solidarité, de „solidité” familiale. La base séculaire, sur laquelle l'ancienne France était bâtie, est ruinée, car les sentimens, qui en étaient le ciment, se sont altérés; ils ont disparu... La véritable cause de la Révolution française est là: elle est dans la transformation de la famille qui avait fait l'ancienne France”.

[„A család –, mondja szerzőnk – ami a régi társadalom alapja volt, átalakult a XVI-II. század folyamán: jellemzői, erkölcei, hagyományai... Nagyobb abszolút atyai tekintély... több elsőszülöttségi jog, nagyon korlátozott végrendelkezési jog, több nemzedékről nemzedékre egészen áthagyományozott örökség, számosabb családi közösség, több falusi épület, nagyobb szolidaritás, erősebb családi összetartás. A régi Franciaország évszázados alapja összeomlott, mivel az annak összetartó erejét képviselő érzelmek megváltoztak, eltűntek... A francia forradalom igazi oka ebben áll: a család átalakulásában, ami összetartotta a régi Franciaországot.”]

*froh und glücklich sein kann, wenn er den Mut hat, sich im Ganzen zu fühlen.*⁷⁹

Világnezetének alapjai már eddig is tisztán állanak előttünk. Közelebről a középkor nominalizmusával kezdődik meg az európai hierarchiás rendi társadalomnak az érdekközösségi demokratizmusba való áthajlása, s ez utóbbi akkor a főleg vidéken élő nemességgel szemben a városok szabad polgárságában talál rokonszenves fogadtatásra. Az arisztokratikus idealista realizmussal szemben a materializmusba hajló nominalizmus lesz a polgárság filozófiája, s mind-egyik társadalmi réteg a neki kedves gondolatkörből vett ideológiával harcol társadalmi érvényesüléséért. A nominalizmus volt az, mely minden egyetemességet (universale), tehát az emberi közösséget is pusztá „szó”, realitás nélküli fogalom rangjára süllyesztette le és csupán látszatos valóságként ismerte el. Csak az egyed a realitás; a közösség mesterséges fogalmi alakulat! Közmegegyezésen (consensus gentium) nyugszik, tehát végeredményben emberi mű, amelynek nincsen szubsztancialitása. Így az egyén transzcendentális kötöttsége is illúzióvá válik, s az ész kritikája felszabadítja őt ebből a kötöttségből és az emberi egyént világa alkotó tényezőjévé teszi. A társadalom rendje sem természetes, hanem emberi rend; nem az egyén fölött álló mágikus hatalom, hanem ésszerűsége miatt elfogadott „szerződés”, tehát az ember bármikor változtathat rajta és egy másik szerződéssel helyettesítheti, ha érdekei ezt javallják.

2. Ennek a racionális felvilágosodásnak eredményeként az egyén lesz a társadalom magja: a régi kollektívizmust felváltja az individualizmus, amely szinte ellenkező előjellel látja el a régi sorsközösség értékeit.

A megismerésben az érzéki tapasztalatra és a racionális matematikára bízta magát: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensibus*⁸⁰. Csak az empirikus tudományban bízik és szkeptikus minden oly tétel iránt, mely eredetében túlmutat ezen. Szenzualizmusából következik relativizmusa, mert az igazságok tartalma a bennük egybefoglalt érzéki adatok szerint folytonosan változhat. Az ember tapasztalatainak különfélesége szerint maga is más az ifjúkorban, mint öregségében –, más a hideg északon, mint a forró égőv alatt. A

⁷⁹ [Az emberiség együtt az igazi ember, s az egyén csak akkor lehet elégedett és boldog, ha van hozzá bátorsága, hogy az egész részének érezze magát.

(Szöllősy Klára ford.)]

⁸⁰ [semmi sincs az értelemben, ami korábban nem volt az érzékekben]

változatlan, objektív igazság tanát minden téren a relativizmus váltja föl: az érdekközösség társadalmában a szubjektivizmus uralkodik. A líra és a regény lesz e társadalom igazi művészi kifejezésformája.

S az empirizmus mindjobban elmeríti az embert a természetben. Közelebb hozza az állathoz és ezáltal aláássa az idealizmus világnézetéből származott erkölcsi fogalmait. Utat nyit a fejlődés gondolatának, s ezt az értékben haladás fogalmával azonosítja: a fejlődés minden újabb foka nagyobb értéket jelent a szemében az előbbinél. És az ember cselekvésének céljait az állattal közös síkon: a létben való megmaradás, a hatalom és a gyönyör keresése, valamint a fájdalom kerülése körében véli megtalálni. Erkölcstana tehát a hedonizmus és az utilitarizmus lesz: célja a haszon, melynek értékét a vele kapcsolatos gyönyör fokával méri.

Amint ez a világmagyarázat minden Egészet: a Világot, a Társadalmat atomokra, egyedekre bontja, úgy tesz lelki énünkkel is: „lélektelen lélektana” az ént érzékek kötegére bontja szét. S mivel mindent az empirikus anyag módjára és hasonlatosságára szemlél, uralkodóvá lesz gondolkodásán a naturalista materializmus és vele a szabad akarat tagadása (determinizmus). Arról persze hallgat, hogy ezzel éppen ellenkezően az embert és az emberi akaratot világformáló tényezőnek tartja és így a „természet” átalakításáról (nem csupán meglévő, természetes energiáink felhasználásáról, miközben magunk is a természet állandó törvényeinek engedelmeskedünk!), tehát szinte az ember teremtettségéről álmodozik. Hogy evvel a vágyával önmaga tagadja elméleti determinizmusát, ez nem zavarja őt.

Lássuk ennek a logonom individualista társadalomnak erkölcsi jellemző vonásait kissé közelebbről!

3. Mivel a társadalmat autark egyének halmazának fogja föl, akik ezt racionálisan és a maguk érdekeinek megfelelően építik, mozgatója az egyéni érdek, s ennek mértéke a haszon. Az egyén belép egy közösségbe, ha ezt hasznosnak látja, vagy távol marad a közösségtől, sőt harcol esetleg ellene, ha érdeke ezt javasolja neki. Ami nem hasznos, annak nem csak erkölcsi, de még az esztétikai értékét is tagadja. Ezzel persze erkölcsisége ingadozó és bizonytalan lesz, s mivel nincsenek állandó értékmérői, a képmutató álerkölcstől sem riad vissza. Hiszen ha az ember állandóan csak azt teszi, ami hasznos, alig jut túl az állati szinten, mert akkor szabadul fel a természet rabságából és lesz igazán erkölcsi emberré, személylé, amikor önként, szabad elhatározásából olyasmit tesz, aminek semmi köze sincs sem a maga sze-

mélye, sőt talán a közösség szempontjából sem a haszonhoz: amikor művészként szabad képzelettel (*animo libero*) alkot –, amikor pusztán az igazság megismeréséért kutat –, és amikor önzetlenül, „haszon nélkül” jó. Ilyenkor lesz belőle erkölcsi-szellemi lény, mert a hasznos cselekvések és alkotások szintjén még nem ilyen. Ezért az erkölcsi szabadság és az önzetlen kötelességteljesítés elváihatatlanul összetartoznak. Erkölcsi személyiség csak az lehet, aki nem a haszonnal törődik, hanem az önmagáért való jósággal. Szókratésznek hasznos lett volna, ha barátai tanácsára elszökik a börtönből, hiszen ajtóit nyitva álltak, s nem kellett volna vértanúi halált halnia, mégsem ezt tette, hanem hű maradt életéhez és elveihez, és az a hazája törvényeinek való engedelmességre készítette. Ezt látta jónak és helyesnek, nem pedig azt, ami hasznos lett volna reá nézve. Halálával hű maradt egész addigi életéhez és elveihez: odaadta értük az életét. A politikus, aki a hasznost és a pillanatnyilag szükségest keresi, annyira van az erkölcsőtől, mint Makó Jeruzsálemtől. Mert egy politika lehet hasznos vagy káros, de egyik sem teszi erkölcsössé. Az állam, ameddig csak hatalmi alakulat és semmi egyéb, éppen úgy nem tarthat számot az erkölcsi értékre, mint akár a földrengés, mely szintén hatalmas erő: városokat dönthet romba és embereket pusztíthat el –, vagy akár az eső, mely egyformán hull a jók és a gonoszok földjére és megtermékenyíti mind a kettőt. Itt Machiavellinek van igaza. Az erkölcsi szintre akkor jut el, mikor a személyes élet szabályozásához nyúl. Jó, ha ezt nem korlátozza szükségtelenül, és rossz, ha megfosztja a személyt benső szabadságától és lelkiismerete ellenére kényszeríti olyan viselkedésre és gondolkodásra, amely legfeljebb az államérdeknek hasznos, de a személyt lealacsonyítja és e célból pusztá eszközzé teszi. Ilyenkor az állam túrhetetlen zsarnokká válik, ami ellen a szabad ember jogosan és helyesen lázad föl. Mi lenne a mártírokból, ha ők is csak azt tennék, ami most és itt éppen hasznukra van!?

Persze, nem azt akarjuk evvel mondani, hogy a jó és a hasznos mindig kizárják egymást. Találkozhatnak is, de a kettő nem a létnek azonos síkjába tartozik. A haszon, mint eszközi érték, alatta van a jónak, az önértéknek. Ebből következik, hogy a jó bizonyos körülmények között lehet ugyan egyúttal hasznos is – járulékosan, de maga a haszon még nem tesz valamit vagy valakit erkölcsileg jóvá. Kettejük között nincsen szükségszerű logikai összefüggés. A tudományos igazság is lehet hasznos, mert hiszen hasznosítható a gyakorlatban,

de az igazság-értéke nem ezen a mozzanaton fordul meg. A jóság sem azért jó, mert egyben talán hasznos is, hanem önmagában értékes, a hasznosságától teljesen függetlenül. S mivel a naturalista teóriák ezt nem látják, nincs szemük a valódi erkölcsiség meglatására. Az érdeknek és haszonnak illetén előtérbe állítása és az emberi személy cselekvő életének egyetlen indítékául feltételezése a lét teljes racionalizálására vezet. Ezáltal az érdekközösségi társadalom egész életét bizonyos alantas színvonalon tartja és sok szellemi emelkedettségtől megfosztja. Nem lévén érzéke a lét transzcendens mozzanatai iránt, mindent ki akar irtani a gondolkodásából, ami mágikus, misztikus vagy irracionális, kivéve a lét teljes ésszerűségébe vetett hitét. Mert, hogy minden valóság ésszerű és hogy az ésszel minden kivétel nélkül megismerhető, ez maga is misztikus hiedelem, amit a tapasztalat sem igazol teljesen, hiszen ez az igazolás eleve felteszi azt, amit bizonyítani kíván, ti. csak a teljes tudás lehetne ennek bizonyítéka, amit azonban emberi ésszel soha el nem érhetünk. Bármennyit tudunk, még mindig csak az Ismeretlen óceánjának partján meregetjük értelmünk csekély edényével a vizet... Egy megoldott problémánk száz újat szül és nemigen lehet reményünk, hogy a kérdések elfogynak egykor.

Ez a racionalizmus a sorsközösség antropomorf személyes isteneiből absztrakt fogalmat csinál: megreked a deizmusban vagy a panteizmusban. Istent megfosztja személyes erkölcsi lényétől, s vele a világteremtés és a gondviselés mozzanataitól. Mint Descartes, sőt Madách is elképzelte: a világmindenség gépezetét megalkotván, az Alkotó megpihenhet, mert a gép „évmillióig eljár tengelyén”. Descartes istenségét is jól jellemezte Pascal, mikor azt mondotta, hogy a filozófus fricskát adatott vele a világnak, aztán nyugalomba helyezte őt.

Az ember azonban nem élhet valamiféle vallás nélkül, s ha nem találja meg Istent a transzcendens szférában –, mivel nem hiszi, hogy ilyen van –, akkor valami pótléket keres: álisteneknél köt ki. Vagy embereket istenít –, „hősöket imád”, mondaná Carlyle –, vagy magát az embert nagyítja fel ideális alakjában isteni dimenziókra. Így lesz istenséggé a demokráciában a „Nép”, vagy mint Comte pozitivizmusa próbálkozott vele, az „Emberiség”. Silány pótvallás mind a kettő, de megélhető benne az a paradoxon (mert minden vallásban van: *credo quia absurdum*), hogy a Népet vagy az Emberiséget keblükre ölelhetik és rajonghatnak érte azok is, akik egyébként igen rossz vé-

leménnyel vannak az egyes emberekről és mélységesen megvetik őket, feledve, hogy éppen ezekből alakul ki az imádott Nép is, meg az Emberiség is. Így énekel a romantikus Michelet /*Le Peuple*, 1847./ valódi demokratikus-szocialista zsoltárt a „Nép” isteni fenségéről. S Petőfi is így vallja keserű csalódásában, miután az isteni Nép a képviselőválasztáson megbuktatta: „A nép az én vallásom, istenem!”.

A transzcendenciák tagadása miatt sem a teológia, sem a metafizika nem szerepelhetnek többé szerinte tudományként, s ezzel lényegében a filozófia lába alól is kihúzza ez a társadalom a talajt, legfeljebb, mint ismeretelméletet és logikát hajlandó elismerni. Tudomány egyedül a matematikán épült empirikus és kísérleti kutatás: a természettudományok céljai és módszerei uralkodnak a tudás egész területén. De ezt sem a tiszta, „érdektelen” igazságért becsüli, hanem a hasznosságáért, mert a tudomány és gyakorlati folytatása: a technika értékes és hasznos fegyver a kezében a természet meghódítására. Descartes szerint a tudomány arra való, hogy segítségével *maitres et possesseurs de la nature*⁸¹ lehessünk. Bacon ugyancsak azt várja a tudománytól, amely szemében „hatalom”, hogy vele uralmunk alá kényszerítsük a Természetet. S Kant tétele, hogy minden ismeret csak annyiban tudomány, amennyiben matematika van benne, ugyanezt a szellemet leheli. Mi más ez, mint a valóság racionális kvantifikálása? Érthető így, hogy a demokratikus társadalomban mindenütt a szám, a mennyiség lesz úrrá: a politikában ez a többségi elvnek, és a gazdasági életben a pénznek, a racionális termelésnek, azaz a kapitalizmusnak az érvényesülése. A mennyiség uralkodik a minőség fölött, s az erkölcsben – Nietzsche fogalmaival szólva – a „közönséges” (*gemein*) az „előkelő” (*vornehm*) fölött.

4. A történeti változások, a fejlődés fogalmának előtérbe jutásával felvetődik és fontossá válik a társadalom keletkezésének kérdése, amire a logonóm közösség embere nem válaszolhat mással, mint az ún. társadalmi szerződés hipotézisével. Az atomizált egyének saját érdekükben történt közös megegyezésükkel teremtették meg a társadalmat. Ez a gondolat újra meg újra felbukkan Epikurostól Hobbesen át Rousseauig /*Contrat Social*/, akiben legragyogóbb szavú képviselőjét találja meg. A közösség köz-ügy (*res-publica*): vállalt kötelesség és nem kényszerű sors. Az egyén a közösségben is arra törekszik, hogy benne minél teljesebben megőrizhesse egyéni szabadságát és a közösséget csupán azért vállalja, mert ez hasznos neki,

⁸¹ [a természet urai és birtokosai]

amikor más egyénnel szemben védelmet talál benne saját érdekei megóvására. Érthető tehát az is, hogy e szabadságelvű, azaz liberális társadalomnak az erős állam nem eszménye, mert fél tőle: zsarnokot sejt benne, ezért inkább a gyengítésére mint az erősítésére törekszik. Legyen az állam jó házőrző eb: az egyén javainak és szabadságának vigyázója, de semmi egyéb. Ezért a szerepéért elviseli, de logikai elmélete szerint valójában az anarchizmus az ideálja. Így utópisztikus álmokat sző egy eljövendő állam nélküli társadalomról, az állam természetes elhalásáról, mert az emberek egyszer csak olyan jókká lesznek, hogy nem bántják egymást és akkor nem lesz szükség sem katonára, sem rendőrré, sem állami hatalomra... Csakhogy tapasztalat szerint az emberek nemigen akarnak ilyen jók lenni, ezért a liberalizmus paradox módon kénytelen szüntelenül az állam erősítését fokozni, egészen a totalitárius állam mindenhatóságáig, amikor is a gyakorlat az elméletnek éppen a szöges ellentétébe fordul át! Világos jele ez annak, hogy minden társadalom mélyén ellentétek feszülnek, s hogy egy-egy nagy közösség kebelében a theonom és logonom, a sorsközösség és az érdekközösség harca folyik, s éppen a társadalomnak ez a konkrét ellentmondása a történet mozgatója. Egyének, csoportok, osztályok és eszmék, ideológiák küzdenek minden társadalom életében, s éppen ezek minőségi kiszámíthatatlansága teszi olyan nehezen előreláthatóvá az emberi történet sorsfordulatait.

A történet csak közösségben élő egyénekről tud, ezért talán fölösleges mondanunk, hogy a sokat emlegetett társadalmi szerződésnek nem is lehet más, mint hipotetikus értéke. De az érdekközösségi, liberális-demokratikus társadalom nagyon ragaszkodik hozzá, mert ez a lelkéből lelkedzett és így politikai ideálja is mindig valamiféle szövetség. Szövetségből származtat minden közösséget a részvénytársaságtól kezdve az állami unióig, sőt a Nemzetek Szövetségéig. Mindezeknek valami racionális érdekből fakadó szerződés az alapjuk. Így a társadalom organikus egység helyett mechanikus konglomerátummá válik. Hiányzik belőle az állandó és felbonthatatlan szolidaritás tudata, mert az érdekközösségbe való belépés, vagy az onnan kilépés az alkotó egyéni tagok szabad elhatározására van bízva. A „született” tagság helyébe az önkéntes tagság lép. A természetes eredetet egy jogi aktus pótolja, mert ez fenntartja az egyén természetes jogait: szabadságát és jogszerű egyenlőségét. Éppen e két értékeszme igazságos megvalósítása a célja a közösségnek.

Külső, fizikai értelemben, ez a szabadság azt jelenti, hogy senki sem kényszeríthető akarata ellenére semmiféle cselekvésre. Az állampolgári szabadságjogok biztosítják az egyént, hogy érdekeit tettség szerint szolgálhatja mindaddig, míg az nem okoz kárt mások jogos érdekeiben. Jelenti továbbá a *habeas corpus*t, vagyis, hogy senki sem tartóztatható le bírói végzés nélkül és hogy lakásában nem háborgatható. Jelenti az érvényes házasságkötés jogát –, a gondolatközlés szabadságát –, a munkához való jogot –, a vallás szabad gyakorlását –, a tanulás és a gyülekezés szabadságát –, a magántulajdon és az örökösödés jogát. A logonóm társadalomban ezek „szentségek” gyanánt tekintetnek, s megsértésük bűnös cselekedet.

Politikai síkban, e természetes emberi szabadság jogán minden állampolgár egyformán részt vehet a közérdekű ügyek intézésében és a választott végrehajtó hatalom: a kormány ellenőrzésében (szavazati jog, választás és választhatás joga a törvényhozó testületbe, esküdt-széki tagság, bíró előtt tanúskodás, stb. stb. más, ezekkel összefüggő jogok).

Az igazságosság formulája így hangzik e közösségben: „Ne tégy másnak olyat, amit nem kívánsz, hogy mások neked és veled tegyenek!” A legfőbb erkölcsi parancsolat pedig ilyenformán fogalmazható meg: „Azt tedd mással, amit szeretnél, hogy mások tegyenek teveled!” Ezekben bennrejlik a szabadság és egyenlőség társadalmi ideálja. Ezek alkotják a demokrácia ideológiáját, amelyekkel áttöri a hierarchikus sorsközösség rendjét. Világos megfogalmazása ezeknek az Észak-Amerikai Függetlenségi Nyilatkozat, majd a francia forradalomnak az Emberi Jogokról szóló Deklarációja. Ha a sorsközösség hasonló kodifikációkra szánta volna el magát valaha, akkor aligha az egyén jogait foglalta volna így össze: inkább a másokkal szemben való kötelességeit iktatta volna törvénybe. Mert kötelességeknek kell megelőzni a jogokat: ahol nincs kötelesség, ott valójában jogok sem állhatnak fenn. Az önzés csak a természetes síkon előzi meg az önzetlenséget: az erkölcsi világban megfordítva áll a dolog. Ezért nem osztjuk Szekfű Gyula felfogását, hogy „államok és nemzetek egymás közti érintkezésében nincs ajándék, nincs barátság, csak érdek és *do ut des*” /*Magyar Történet*, 1935. III. 123./ . Éppen a történetírónak kellene legjobban tudnia, hogy ez nem minden társadalom életében van így –, a történet nemzetek és államok közt is számon tart nem csupán ellenségeskedéseket, hanem ingyen ajándékokat és barátságokat is.

Nem csak egyének, hanem nemzetek is hullatták vérüket másokért barátságból, érdekeik ellenére.

5. Az emberi életnek ez a racionalizálása a természetes valóságtól eltávolodásra, Hegel szerint „elidegenedésre” (Entfremdung) vezet: absztrakciók lépnek a konkrétumok helyébe. Maga az egyén is önmagában tekintve lényegileg absztrakció: kitépott rész a közösség egészéből. A valóságban nincs sem teljes szabadság –, mert az erkölcsi szabadság is, mint ilyen, feladat, amely a valóságban legtöbbször csak megközelíthető –, sem tökéletes egyenlőség. A valóság determináltságot és különbözőséget mutat: nincs két egyforma falevél, s nincs két egyforma egyén sem. A demokrácia céljai és ideológiája azonban a természetük és helyzetük szerint egymástól különböző, valóságos emberek helyett az elvont, fogalmi ember-ideához igazodik. Ezért a szeretet konkrét, meleg érzületét a hűvös humanitás-ideával pótolja, s a dolgok és a munka minőségi értékét éppúgy a pénzben kvantifikálja, mint az ember értékét teljesítményével méri. A pénz ti. az áruval szemben maga is a legtisztább absztrakció. Így nőtt nagyra az érdekközösségi társadalmakban a gazdaságnak is absztrakt formája: a pénzgazdaság, mely a kapitalizmus alakjában a termelés teljes racionalizálását jelenti. Nem az alkotó ember többé a termelés döntő tényezője, hanem a megfelelő gép. A munka az embernek organikus kapcsolatából mechanikus kapcsolattá válik. A tőke felhalmozódik és irányítja a mechanikus termelést: áruhalmozódás jön létre és a piacok, a kereskedelem fontossága nyomul előtérbe. Az ember a kapitalista termelésben elveszti sajátos személyiségét, s mint a gépek irányítója vagy kiszolgálója szintén csupán mennyiségi értéket jelent: munkája is áruvá válik. S a pénzgazdálkodás szinte korlátlan lehetőségeket nyit az egyéni önzésnek: a régebbi hierarchia urai és szolgálói a kizsákmányoló gazdagokkal és a megvásárolható szegényekkel cserélődnek föl. Ezek ellentéte lesz e társadalom történetének legfőbb mozgatója.

6. E mechanizált, kvantifikált világban nem jut helye többé az igazi erkölcsnek. Aki erényről beszél, azt fölényes mosollyal hallgatják. Az erény csak árnyékeletet élhet ott, ahol az emberi személy nem megbecsült, sajátos érték többé, hanem alig több a gépnél. Az érdekközösség talaján legfőljebb a részvét erénye születhet meg, amely még – úgy, ahogy – enyhíteni képes a társadalom igazságtalanságait. Ez még a különben egyeduralkodó hedonista etika éleit is képes le-tompítani és elleplezi ennek kiáltó ellentmondásait. Az őszinte azon-

ban úgy beszél, mint Mandeville /*The Fable of the Bees*/, aki az egyéni önzés erkölcsi voltát azzal veszi védelmébe, hogy a közösség jóléte és boldogsága a sok önző egyén jólétéből és boldogságából tevődik össze. Bentham pedig a „gyönyörök aritmetikájáról” beszél és legfőbb jónak „a legtöbb ember legnagyobb boldogságát” tartja, vagyis: szerinte az a társadalom boldog, amelyben a nagy többség boldogsága mellett jelentéktelen mennyiséggé válik a kisebbség boldogtalansága. A részvét lehetne aztán ennek a boldogtalan rétegnek a számára az a bizonyos szociális olajcsepp, amely szenvedéseiket enyhítené.

Ez a rideg szatócserkölcs azonban még e társadalomban sem eléghítheti ki a legjobbakat. Egyoldalúságát és szürkességét próbálta megjavítani J. Stuart-Mill, mikor utilitarizmusnak nevezett, tehát a hasznosság elvén következetesen megmaradó etikájában elismeri a mennyiség mellett a minőség értékét is, mondván: „Szívesebben lennék elégedetlen Szókratész, mint elégedett disznó”. Ámde a minőség megítélését már ő is a többségre bízta: vagyis ez az értékítélete csak akkor igaz és érvényes erkölcsi norma, ha a társadalom többsége így vélekedik. Ebből is látható, hogy az érdekközösségi liberális társadalom a többségi elv uralmából nem tud kibontakozni. Mill is azt tartja, hogy az ember eredeti és ösztönös viselkedése az egoizmus, de optimisztikusan bíz benne, hogy az altruizmus, az önzetlenség egyszer majd szinte mechanikusan – ésszerűsége miatt – megszülethet ennek a nyomában, mint ahogyan a *bellum omnium contra omnes* – állapotot is felváltotta a társadalomban élő emberek békés közössége. Eljön tehát az idő, amikor mindenki magáévá teszi A. Comte pozitívista-humanitárius vallásának alapvető parancsát: *Vivre pour autrui!*⁸² – azaz az egyén életcéljává teszi, hogy másokért éljen. Persze, ezt sem teszi majd érdek nélkül, hanem azért, mert józan ésszel be fogja látni, hogy ha ő másokért él, még többen fognak élni és ez hasznára fog válni: többet nyer, mint veszít. Tehát ez az altruizmus okos és jól felfogott önzés, nem pedig ingyen áldozat.

Egy másik pozitívista, H. Spencer úgy próbálja indokolni az altruizmust, hogy a fejlődéssel hozza ugyancsak kapcsolatba. A fejlődés ugyanis a homogénből a heterogénbe való átmenet lévén, folytonos elkülönülés által megy végbe. E differenciálódás az erkölcsi világban két törekvést mutat: egyfelől az individuációt, másfelől a munkamegosztást. E kettő egyesüléséből születik meg a szolidaritás, az egyének kölcsönös segítése egymáson, s ezen a fokon lép az altru-

⁸² [Másokért élni!]

izmus az egoizmus helyébe. „Ez a kincs –, mondja bölcselelnk –, mely ma még a legnemesebb természeteknél is csak gyöngé és véletlen, a további fejlődés folyamán megszokottá és erőssé válhat, s ami ma csak a kivételes nagyságokat jellemzi, idővel általános lesz; mert amire a legjobb emberi természet képes, azt általában el is érheti”. Ezen az alapon várják a kommunisták is az új ember: a kollektív egyén megszületését a remélt kommunista „mennyországbán”...

Nyilvánvaló, hogy ez a tanítás bizonyos mértékig összezavarja az egoizmus és az altruizmus mibenlétét. Az önzés ugyanis, míg tisztán az egyén életkörét érinti, természetes viselkedés és nincs erkölcsi jellege. Ilyenné csak a más személyével és javával találkozásakor lesz. Egy konfliktus rejlik tehát a kérdés mélyén, mely az „én javam” és a „más java” közt áll fenn. Ennek a tudata szüli meg egyszerre korrelatív fogalom párként az egoizmus és altruizmus fogalmát: külön-külön egyiküknek sincs értelme. Nincs tehát egoizmus az altruizmus tudata nélkül, s nem lehet arra számítani, hogy az egyik valaha úgy fog kihalni, hogy a másik nélküle is fennmaradhat. A kettő küzdelme teszi az egyiket is, meg a másikat is láthatóvá.

Ilyen ellentmondások bőven találhatók az érdekközösségi társadalmakban. Konkrétumok és elvont fogalmiságok –, realitások és utópiák –, vágyakozás a rendre és hajlam az anarchiára elegyednek benne. Éppen ezért ez a legnyugtalanabb és legmozgalmasabb társadalom-típus. Logikai felépítése talán mégis sikerülne, ha az ember nem volna egyéb, mint működésében kiszámítható pusztá gép és logikus ész. Ámde az élő és cselekvő ember ennél sokkal, de sokkal többértű valóság, ezért folyton kiütözköznék dialektikus ellentétei és zavart keltenek a társadalom egyensúlyában. Aki a szabadságot és az egyenlőséget egyensúlyban próbálja tartani –, ezt már Eötvös József is kimutatta a XIX. század uralkodó eszméiről szólva –, szinte az örökmozgó problémájának megoldására vállalkozik. E két eszme ugyanis antinómiában van egymással: a szabadság végül is megöli az egyenlőséget, és az emberek közt egyenlőség csak a szabadság rovására lehetséges. Ezért a liberális demokráciák életformáját egyfelől az anarchia, másfelől valami újszerű sorsközösség fenyegeti, s nagyon nehéz e Szküllá és Kharübdisz között hajózniok. A liberális-kapitalista individualizmus, amely a szabadság értékére helyezi a súlypontot, szinte logikai szükségességgel termeli ki magából az egalitárius-kollektivista szocializmust és kommunizmust, ahol a hangsúly az egyenlőség eszméjén van és ezért az egyének közt lévő

minden különbséget szeretne megszüntetni. Ha másképpen nem megy, amaz az egyenlőséget volna hajlandó fölösleges ballasztként kidobni a hajóból, emez pedig a szabadságot látja nélkülözhetőnek az utópisztikus boldogság felé vezető úton. Ebből aztán állandó viták, sőt forradalmak támadnak e társadalomban, melyek alapján való új meg új revízióra késztetik. A sorsközösség és az érdekközösség vitájából születik meg az organikus és a mechanikus közösségek fölött egy-egy, az alaptípusból kinőtt új organizált közösség, amelyeknek együttesen a „dogmaközösség” nevet adhatjuk.

d. A dogmaközösségek⁸³

1. Hogy valamiféle hit és ideológia mily fontos szerepet játszanak a közösségek kialakulásában, erre az előbbiek után szinte fölösleges rámutatnunk. Társadalmi sejtje gyanánt a sorsközösség a családot, az érdekközösség pedig a szabad megfontoláson nyugvó szerződő felek csoportját konstituálta. Mikor azonban a közösség oly nagyra nő, hogy sem a család, sem egy kisebb racionális érdekközösség keretében nem fér el többé, új összetartó kapcsokat kellett keresni,⁸⁴ amelyek alapján szervezni, organizálni lehessen egy-egy közösségbe minél több egyént, végső fokon akár az egész emberiséget. Ilyen alapon megintcsak a világnézet kínálkozott, mely a legkülönbélebb egyéneket képes egy közösségbe tömöríteni. Ez a szerep elsősorban a világvallásokra várt, amelyek nem kiszélesíteni, hanem betemetni vannak hivatva azt az árkot, mely egyik embert a másiktól elválasztja. Az ilyen világnézetnek azonban tételekben, hitcikkben: dogmákban kell kifejeződnie, s ez a körülmény élesen elválasztja a világvallásokat egyrészt a családi, törzsi és egyéb mágikus kultuszoktól, másrészt a minden emberfölötti mozzanatot határozottan tagadó istentelenségtől. Az ilyen dogmaközösségeket bátran az „*egyház*” elnevezéssel jelölhetjük, mert ebben a fogalomban legfőbb jellemvonásaiuk megtalálhatók.⁸⁵

Európai kultúránk keretében először a görög filozófusok szerveztek dogmaközösségeket, amelyek nem annyira filozófiai iskolák, hanem egyházak –, vagy mondjuk inkább: felekezetek voltak és tagjaik-

⁸³ *A világnézeti közösségek (Világnézeti alapon sokkal szerencsésebb volna ezeket a közösségeket tárgyalni!)

⁸⁴ *Az egyház a bűnös világból kihívottak közössége, mint az *ekklészia* szó is mutatja.

⁸⁵ *Az istentelenség nem lehet vallás!!

tól nem csupán bizonyos tételek vallását, hanem ezeknek megfelelő életformát és viselkedést is követeltek. Így éltek a püthagoreusok Dél-Itáliában, a sztoikusok, epikureusok és újplatonikusok az egész római birodalom területén, majd a keresztyénség kezdő századaiban a gnosztikusok. Nem lehet célunk itt mindezeket vagy a hozzájuk hasonló mozgalmakat ismertetnünk, csak a bennünket legjobban érdeklő két nagy dogmatikus hitről⁸⁶: a keresztyénségről és a kommunizmusról kívánunk szólni, melyek harcai töltik ki mai életünket.

2. A keresztyénség a sorsközösségből nőtt ki, mint ennek legmagasabb formája, ahol a Sorsot a személyes és teremtő Isten akarata jelenti. Míg a vak Sors idáig fejlődött, az isten-eszme mélységes változásokon ment át. Alapvető hite, hogy a Teremtés célja és értelme az Ember; Isten a Világot érte teremtette és mindazt, ami e világon van, az ember ajándéku kapta Istentől. A Teremtő és a teremtmények viszonya a patriarchális család képével szemléltethető: Isten az édesatyja, s az emberek az ő gyermekei, akiket „képre és hasonlatosságára” teremtett. Akaratát prófétái és szentjei által közli velünk, sőt vele egylényegű egyszülött Fiát küldte közénk, hogy benne bűnbocsátó kegyelmét megmutassa irántunk. Ennek a kegyelemnek birtokosa és őrizője látható alakban a keresztyén Egyház, mint Isten szentjeinek hitvalló közössége.

A keresztyénség az emberiség és vele a világ sorsára nézve történetfilozófiát hirdet, mikor az Időt a Teremtés és az Utolsó Ítélet közé feszíti ki, melynek középpontjában Jézus Krisztus megváltó halála és feltámadása áll, mert hiszen mindaz, ami előtte van, feléje mutat, s mindaz, ami utána következik egészen az utolsó ítéletig, miatta történik. Kezdet és Vég így kapcsolódnak össze, mert minden vallási hit nem csak a múltat és jelent fürkészi, hanem a jövőt is kutatja. A dolgoknak valami, már tovább nem változó rendjét reméli: eschatologia ígérete rejlik benne, mely éppen egyik legnyomósabb ok, amiért hívei körülötte egységbe szerveződnek.

A hit propagálására prófétákra, tanítókra van szükség. A vett kijelentések alapján ők „tudják és látják” előre azt, amit az egyes „profán”, „e-világi” ember nem tudhatna. Ők szervezik egységbe a közös hit alapján mindazokat, akik „hisznek”. S e hitközösség, viselkedése mások irányába a szeretet, vagy a gyűlölet.⁸⁷ Szeretet azok irányában, akik a közösséggel egy hiten vannak, vagy legalábbis készséget

⁸⁶ *világnézetről

⁸⁷ *Ez a keresztyénségben nem!

mutatnak erre –, és gyűlölet a hit „ellenségeivel” szemben. A közömbösség és a tolerancia nem tartozik a dogmatikus közösségek erényei közé, mert ezek a hitben való közönyösségnek a jelei és ez a hívők szemében bűn. Minden hit *a priori* türelmetlen más hitvallásokkal szemben. Még az egyéni vizsgálódás szabadságát sem engedi meg, mert ez lelki, gondolkodásbeli anarchiát szül. A tömeg alkalmatlan arra, hogy önálló meggyőződést szerezzen olyan dolgokról, amelyek tőle távol esnek. Elfogadja közösségének a dogmáit, ha már egyszer benne helyezkedett el. Mivel minden más hit *eo ipso* téves, a tévelygőket igyekezni kell megtéríteni a maguk hitére; ez a missziótudat ott rejlik minden hitközösségben. Mert minden hit egyetemességre, katolicitásra törekszik, hogy minden személy részesülhessen abban az eszkatologikus boldogságban, amelynek hite szerint egyedül ő a letéteményese.

A sorsközösség ezt a boldogságot transzcendens-misztikus hatalmaktól várja, mert az ember önerejéből erre képtelen és ki van szolgáltatva e hatalmaknak. A velük való viszonyt is a család analógiájára képzei el. Zeusz-Jupiter „az istenek és emberek atyja”. A keresztyén is „mindnyájunk édesatyját” látja Istenben. A transzcendens világ ilymódon e földi világnak idealizált mása a hívők képzeletében. A politeizmus az istenek egész társadalmáról, sőt a benne folyó harcokról tud, akárcsak itt e földön látható ez. A zsidó szellemnek jutott osztályrészül, hogy e politeizmus köréből kivezesse az emberiséget a monoteizmus, az egyistenhit világába. Ez volt a zsidóság világtörténeti hivatása. Jahve eredetileg ott is egy volt a sok isten között, de a zsidó nép lelkében lassanként legyőzte a politeista bálványokat és egyedüli hatalmas Úrként népe sorsának intézője lett. A zsinagógában organizálódott zsidóság itt ismerte meg prófétái és papjai által Jahvének vele való akaratát és követendő parancsait. S hogy mily roppant organizáló erőt jelentett e zsinagóga, világosan mutatja a történelem: a keresztyén Egyház, sőt az Iszlám is ennek az örököse. Ebben az egyiptomi szolgaságot, babiloni rabságot és római hódítást szenvedett zsidó népben született meg az eszkatologikus hit, hogy eljön az idő, amikor Jahve legyőzi valamennyi ellenségét és az általa elküldött Szabadító, a Messiás segítségével olyan állapotot teremt, mely választott népének az igazságosság boldog országát fogja meghozni. Prófétáinak gondolatkörétől Jézus tanítása sem jelentett eltérést. Ő is a várva-várt „Isten országának” eljövetelét hirdette már itt e földön, de a prófétáktól eltérően azt tanította, hogy ennek elsősor-

ban maguknak az embereknek a lelkében kell megvalósulnia, mert e mássá léttel –, megtérés, *μετάνοια* – nélkül, vagyis lelkületünknek és önzésünknek a szeretetben való megváltozása nélkül nem juthatunk el ebbe, Isten országába. Ezt tanították tanítványai is. Az első keresztyének várták a feltámadott és mennybe ment Krisztusnak újból és még az ő életükben történő eljövetelét, s ekkorra remélték e földön Isten országának boldog megvalósulását.

Az első keresztyének tehát földi reményeket tápláltak hitükben. Ámde hogy Krisztus újból való eljövetele (*παρουσία*) késett, tanítása pedig a pogányok körében is elterjedt és túlnőtt a zsidóság keretein, az „eljövetel” zsidó-keresztyén hite találkozott a hellenisztikus világ más misztérium-vallásaival, az eszkatologikus reménység áttolódott a túlvilági életre, ahol a görögök már régebben is remélték az erények méltó jutalmát és a bűnök büntetését. A nagy változás tehát majd csak az emberi történet végén, az Utolsó Ítélet napján következik be, mikor Krisztus újra eljön megítélni eleveneket és holtakat –, amikor elválasztatnak az igazak és a jók a hitetlen gonoszoktól, s amazok része lesz az örök boldogság, emezeké pedig az örök halál és a megsemmisülés, ami az örök bűnhődés. Ez a hit találta meg a kifejezését a keresztyén dogmákban és közösségi szervezetét az Egyházban, mely e tanok alapján nyitva áll minden ember előtt.

E keresztyén hit és látható szervezete: az Egyház évezredek óta közösségbe fogja össze az emberiség nagy részét. Egész felépítése a családtípusú sorsközösség jellemző vonásait hordozza magán. A katolicizmus és a reformáció dialektikája pedig azt az ellentétet mutatja, ami a sorsközösségi-theonom és az érdekközösségi-logonom társadalmak közt áll fenn. A katolicizmus mindazt felszívta magába, ami régi vallási hagyomány, mint ahogyan a római család befogadta kultuszába a rabszolgák, a kliensek és a hódítottak „isteneit”: az embert kollektíve, mint egy nagy családot kapcsolja Istenhez. A reformáció ellenben, mint ahogy az individualista társadalom szétbontotta a régi családi életformát, hogy az egyén maga döntsön közössége felől, éppúgy az embert önmagában, individualitása szerint állítja Isten elé, s közte és Isten között nem ismer el más közbenjárót, csak Jézus Krisztust. Lehántotta tehát egyházáról a hagyományokat, s legkövetkezetesebb formájában, a kálvinizmusban jogászai logikával odáig vitte ezt az individualizmust, hogy eljutott az eleve-kiválasztás (*praedestinatio*) dogmájához, mely szerint nem a hitközösséghez tartozás üdvöztet, hanem Isten ingyen kegyelme, mellyel kiválasztja ma-

gának az ő szentjeit az üdvösségre már a világ teremtésekor, s a többi mint hatalmas Úr perdita massaként⁸⁸ engedi behullani a megsemmisülésbe.

3. A reformáció már egy új társadalmi struktúrát mutat, mint a katolicizmus. A régi hitközösség meginog és felekezetekre szakad. Érdekesen írja egyik esszé-írónk: „A középkori keresztyén Európa mély kollektív vallásos élményének utolsó, viharos és nagy embertömegeket elöntő kiáradása a reformáció és ellenreformáció korában még kielégíthette az Istenre szomjas lelkeket, az ész, a felvilágosodás, a kísérleti tudomány s a racionalizált gazdaságpolitika korában azonban egyre jobban visszahúzódott a történelmi egyházak hagyományos keretei közé s alig lépte túl az intim vallásos élet vagy az egyházpolitika határait; a laikus műveltség körében a vallás kétségessé, nevetségessé, legjobb esetben is magánüggyé vagy néplélektani, szellem- és társadalomtörténeti vizsgálódás tárgyává lett”. A modern társadalmak súlyos szellemi válságának okai nem kis részben itt keresendők: az irracionizmus és a transzcendenciák hite máltozóbb utat nem találván, zavaros bűvópatakokon és szakadékokon át ömlött egyes lelkekbe, akik így a világtól idegenekké váltak, s erkölcsi alapjaik is megingottak. Vallás és kultúra szinte végérvényesen elváltak egymástól, s áthidalásuk a legjobb szándékú elméknek sem sikerült úgy, hogy nagy tömeget tudtak volna maguk mögé sorakoztatni.⁸⁹

A vallási hittel együtt a keresztyén történetfilozófia is elvesztette hitelét; teremtés, feltámadás és utolsó ítélet a szép mítoszok közé csúszott.⁹⁰ Az emberiség története azonos lett a felvilágosodás haladásával –, *sapere aude!*⁹¹ volt Kant jelszava is. E társadalom legkifejezőbb és jellemzőbb történetfilozófiáját G. W. F. Hegel fogalmazta meg, aki azonban protestáns lelkiségének megfelelően még a transzcendens Szellem – ez lett az új istenség, mely ellen az Ész nem tiltakozott –, immanens kibontakozásában kereste a történet értelmét. A felvilágosodás nyomán egy *mythos atheos* született meg, amely főleg a vallás látható szervezetét: az Egyházat támadta. Voltaire kiadta a jelszót: *Ecrasez l' infame!*⁹² – s megkezdődött a harc mindenféle⁹³ egy-

⁸⁸ [romlott tömegként]

⁸⁹ *Nem a reformáció teremtette meg a nagyarányú kultúrát?

⁹⁰ *Azért mert voltak ilyen nézetek is ezeket bajos *általánosítani!*

⁹¹ [merj okos lenni!]

⁹² [Tapossátok el a gyalázatot!]

⁹³ *mindenféle?

ház ellen. A liberális állam nem kívánt többé az Egyházzal együtt élni, s ha az emberben az *animal religiosum*⁹⁴ nem ölhette meg, a vallást magánüggyé fokozta le. A közösség számára valami új alapot kellett keresni, s ez a „tudományos” szocializmusban jelent meg a színen, megfelelően a modern társadalom ama törekvésének, mely már századok óta a tudománnyal, főleg a természettudománnyal próbálta a vallást helyettesíteni. Kiderült, hogy az ember nem élhet valamiféle hit és vallás nélkül,⁹⁵ s amit a liberális demokrácia lerombolt, azt most ebben az új alakban próbálja helyreépíteni.

4. A szocializmusnak már a neve is mutatja, hogy benne nem az egyénen, ezen a „polgári” eszményen, hanem a közösségen van a hangsúly. Mint ilyen, tudatos ellenfele a mindenható egyén: az individualitás kora társadalomfilozófiájának, s vele katolikus és protestáns hitnek egyaránt.⁹⁶ De ne feledjük, hogy a szocializmus is elsősorban tan, dogma, és csak azután lett úgy-ahogy valóság. Ezért nem is kívánunk egyébbel, mint az elméleti oldalával foglalkozni.

Eszmevilága sok régi és új tételből tevődik össze. A történet folyamán valamilyen formában mindig megtalálható, mint az individualizmus dialektikus ellentéte. A modern szocializmus is így született meg. A logonom, szabadság-elvű érdekközösség erősebbnek bizonyult a régi organikus közösségek felbontásában, mint az újak kohéziójának, szolidaritásának létrehozásában. Az igazi szolidaritás ugyanis a Résznek az Egészben való harmonikus egybeolvadásában, az egyénnek a közösségért vállalt áldozatkészségében rejlik, s ezt az atomizált, mechanikus társadalom nem ismeri. Evvel eltávolodik az erkölcsi alapról, mert a magányos egyénnek csak érdekei vannak: kötelességei és erkölce csak a közösségben mutatkoznak meg. A közösség tehát egy magasabb létsíkot jelent, mint az egyén. Az individualizmus azonban éppen ezt tagadja. Ezért nagyobb az erkölcs lerombolásában, mint a felépítésében. Elsősorban a családot bontja meg és evvel a társadalom sejtjét támadja meg életerejében. Többé nem egymásnak és egymásért élnek benne a család tagjai, hanem csupán egymás mellett. Ha a házasság sem több, mint érdekközösség, bármikor könnyen fölbontható, ha ezt a változó érdekek így kívánják. Rang és vagyon nagyobb szerepet kapnak benne, mint a házastársak egymásért érzett felelőssége és kölcsönös vonzalma. Az if-

⁹⁴ [vallásos teremtményt]

⁹⁵ *Lásd a hívő nagy természettudósokat: Lotze, Ch[...] Stb

⁹⁶ *Hát a keresztényszocializmus?

jabb nemzedék nem tiszteli többé az öregebbet. Nincs többé sem atyai, sem egyéb tekintély, mely megállhatna a kritika előtt. A fiatalok mohón vágynak a szájuk íze szerint való szereplésre. A születések racionalizálása következtében a természetes szaporodás megcsökken: családok tűnnek el idő előtt a létből. A gyermekek nevelése szinte teljesen kihull a család kezéből és az államra hárul, holott mindig a család volt az erények igazi nevelő iskolája. Nem csoda, ha a közösségi kötelességtudat elhalványul ezen a talajon. Nos, a szocializmus arra vállalkozik, hogy az egyént szépszerével vagy erőszakkal ráeszméltesse ezekre az elfelejtett kötelességekre, amikkel a gazdag a szegénynek, a munkáltató a munkásnak, stb. – szóval: az egyik ember a másiknak tartozik.

5. Hogy a szocializmus elméletei valósággá legyenek, ahhoz első sorban magának az embernek kellene megváltoznia. Azzá a természetből jó embernek kellene lennie, akiről Rousseau álmodott, mert e próféta szerint az ember eredetileg jó, csak a társadalom rontotta el. Optimista hite szerint nem szükséges egyebet tennünk, csupán visszatérnünk ehhez az eredeti jó természetünkhöz és a jó ember majd megcsinálja a jó társadalmat. Ilyen álmokból született meg az utópikus szocializmus. A vérengző jakobinusok (vajon ezek lettek volna azok a Rousseau álmodta jó emberek!?) azt hitték, hogy ennek az ideális jó társadalomnak az útját egyengetik... Kitűnt azonban, hogy nem elég néhány ezer fejet elválasztani a törzsetől: ebből még nem születik meg a boldog társadalom. Az elégedetlenek nem lettek kevesebben. Utánuk a polgárkirályság az *enrichissez-vous!* – a „gazdagodjatok!” mákonyával akarta ezeket elkábítani, ám a gazdagság még mélyebbre ásta az árkot, mely a gazdagot a szegénytől elválasztotta. Ennek a helyzetnek visszáságát fejezték ki a múlt század harmincas és negyvenes éveinek ábrándos szocialistái és szociálforradalmárai. S minthogy a liberális érdekközösség az államban látja a *par excellence* közösséget, mely mintegy a közösség lelkét testesíti meg, törekvésük arra irányult, hogy az államhatalmat kezükbe vegyék, mert azt képzelték, hogy amit a régi állam elrontott, azt majd ők az új szocialista államban jóváteszik. Így a szocializmus politikája lassanként a totalitárius állam felé tolódott el, noha elméletileg mindig ennek az államnak egykori szükségtelenségét és kihalását prédikálták. Soha az államhatalom nem volt az egyénnek következetesebb és szigorúbb elnyomója, mint mikor fanatikus szocialisták kormányoztak egy-egy államot. Ezt a paradoxont érezte több olyan társa-

dalomfilozófus, aki szintén fontosabbnak tartotta a közösséget az egyénnél, de látta, hogy a szocialista elméletek végül is a szabadságból a szolgaságba vezetnek. H. Spencer is kifejezést adott ennek egyik tanulmányában [*From freedom to bondage*].

Az állam mindenhatóságának hirdetője Hegel is, a nagy tanító, aki akaratlanul is a szocialista-kommunista dogmatika fegyvereit kovácsolja. Ő hirdette, hogy az állam „az erkölcsi eszme valósága”, az „önmagában való értelmes lény”, az „öntudatos erkölcsi szubsztancia”, az abszolút változatlan [ö]ncél, amelyben a szabadság legfőbb jogához jut hozzá, éppen úgy, mint ahogy [ez] a végcél a legfőbb jó birtokosa az egyénnel szemben”. Nincs az a szocialista vagy kommunista diktátor, aki ennél jobban dicsőíthetné az államot, melynek a tömegek nevében egyedüli ura.

Kétségtelen, hogy a liberalizmus és a reája épült monopolkapitalizmus elvadult anarchiájában, mely a polgári demokráciákat fenyegeti, az igazságosság érdekében szükség van az állami beavatkozásra. De nem jár erkölcsi úton az állam, ha beavatkozása úgy történik polgárai egy részének javára, hogy ezáltal a másik károsodik. A tőke és a munka harca a kölcsönösség alapján kielégítőbben is megoldható, mintha maga az állam lesz a termelőeszközök egyedüli birtokosa és a termelés irányítója, mert a munkás kizsákmányolása azzal még nem szükségképpen csökken, ha sok tőkés helyett egynek lesz kényre-kedvre kiszolgáltatva. S ha ez az egy valami sokféle közösség, annál rosszabb, mert ahol sok a felelős, ott senki sem felelős és a személytelen „törvény”, vagy „szabály” mindig ridegebb és kegyetlenebb mint a személyes parancs. Az állam, ez a személytelen hatalom, csak látható személyeken emelkedhet fel némi személyes erkölcsiségig. S a szocializmus követelte „egyenlőség” sohasem lehet valóságos, csupán eszmei követelmény. Azzal ugyanis, hogy a vagyoni különbségeket megszüntetjük és megélhetése kedvéért mindenkit egyformán munkára kényszerítünk, csak mechanikus egyenlőséget teremtünk, de a belső, minőségi értékkülönbségeket nem tudjuk ily mechanikusan megszüntetni. Ha pedig ezek érvényesülésének gátakat vetünk, a mechanizált egyenlőség oly lelki kényszert és nyomást jelent, hogy a rendszert elviselhetetlenné teszi. A kívánt társadalmi igazságosság így a legnagyobb igazságtalanságok forrása lehet, mert az emberi társadalom oly bonyolult és sokrétű alakulat, hogy alig történhet benne olyan változtatás, mely mindenki javára válnék. Persze a szocializmus erre azt feleli, hogy ő a többségi elv alapján áll, te-

hát minden jó, ami a többségnek jó, s így ennek érdekében a kisebbség szenvedése *quantité négligeable*.⁹⁷

Az igazságosság államáról a legnemesebb elmék már sok tervet szőttek anélkül, hogy a kérdést kielégítően sikerült volna megoldaniok. Sok vér folyt érte a múltban és sok vér fog folyni a jövőben is, mert a valóság a célt legfeljebb többé-kevésbé megközelítheti, de soha el nem érheti. Az igazságosság ugyanis éppen úgy, mint a szabadság és az egyenlőség, nem tény, hanem eszmei érték és feladat. Sohasem kész, sohasem befejezett. Az értékek teljessége eszkatologikus messzeségben van: ígéret ez egy másik, egy jobb világ számára. De éppen eme jellemvonásuk által lehetnek a történetben a haladás mozgatói. Nem évülnek el és a bennük való hit élteti az embereket, akik mindig készek küzdeni értük. Mivel a fennálló társadalom mindig tele van kisebb-nagyobb igazságtalanságokkal, a vágy ezek megszüntetésére állandóan eleven bennünk. A jelenből való szabadulás, a megváltás, az üdvözülés reménye ott él a lelkek mélyén, s ez éltet bennünk valami szomszédhozást a jobb jövő után, s a hitet, hogy ez elérhető. Ez tör fel az ember istenvágyából és a tökéletesebb lét óhajtasából. Erre gondolhatott Max Weber, mikor ezt írta: „Nincs olyan eszköz, amellyel a szocialista meggyőződést és a szocialista reményeket ki lehetne irtani a világból. A munkásság valamilyen értelemben mindig szocialista lesz.” Az elnyomottban, az alulélvőben szükségszerűen él a felemelkedés vágya és a legyőzött is győzni akar.

Ha azonban a szocializmus nem nőtt volna túl a homályos ábrándok és zavaros vágyak utópikus fokán, sohasem hódította volna meg a tömegeket és apró felekezetek formájában, kicsiny szigetekként úszott volna a társadalom tengerén. A modern világ szellemének megfelelő szigorúbb és világosabb célkitűzésre, s mindenek fölött tudományos dogmatikára kellett az ösztönös vágyakból táplálkozó mozgalmat helyezni. S ahogy a theonom társadalom a zsidó prófétaizmus és a hellenisztikus filozófia találkozásából létrehozta a kereszténységet, ezt az új szinkretikus misztériumvallást, úgy talált most is egymásra Marx Károlyban ugyancsak a zsidó prófétai örökség és a modern tudomány, hogy ebből a találkozásból is egy új vallás: a dogmatikus szocializmus, illetve kommunizmus jöjjön létre.

Zsidó profetikai örökség Marxban érdeklődésének a jövő felé feszülése, az emberi sorson töprengése és az elméletnek a gyakorlat

⁹⁷ [elhanyagolható mennyiség]

szolgáltatába való állítása. Dogmatikáját azonban most, mikor a polgári társadalom fejlődése az ipari társadalomba és a gépi termelés korába hajlott át, nem a hellén filozófiából, hanem a korabeli természettudományból és a kialakulóban lévő társadalomtudományból merítette. A felvilágosodás a materializmus útját járta: Istent a fizika erő-fogalmával helyettesítette és ezt belerejthette, sőt azonosította az anyaggal, s ennek önmozgó fejlődésére készen kínálkozott neki a hegeli dialektika. Csak meg kellett ezt fordítania és spirituális vonásából kivetköztetnie, hogy a felvilágosodás mechanikus materializmusa helyébe így az ún. dialektikus materializmust tegye és készen volt dogmatikájának új világnézeti alapja.

A XIX. század derekán nem lehetett többé új vallást⁹⁸ kezdeményezni a tudomány segítségével nélkül. Csak el kell olvasnunk Renan ifjúkori művét a tudomány jövőjéről, hogy meglássuk, milyen reményeket fűzött e kor szellemisége a tudományhoz és legott láthatjuk, hogy e kor embereinek a tudomány már több, mint egyszerűen tudás: hitet és vallást jelentett a szemében. E racionális társadalomban a hit sem lehetett többé irracionális.

S melyik legyen az a társadalmi réteg, amelyre az új idők feladatát rá lehet bízni? Semmi esetre sem a régi uralmon lévő osztályok, csakis a feltörekvő munkásság, amely elnyomottnak és elégedetlennek érezte magát a régi rendben. Ennek forradalmi, feszítő erejére számított Marx. A feladat tehát az volt, hogy ezt ébressze hivatásának, történeti szerepének tudatára és széthulló egységekből erős szervezetté tömörítse. Ha ez sikerül, az új hit: a tudományos szocializmus felsorakoztatja híveit is és készen van korunk új „egyháza”,⁹⁹ mely éppúgy a katolicitásra törekszik, mint a keresztyénség, aminek felváltására törekszik. Miként Mózes a Sínai-hegyről a tízparancsolatot, úgy hozta el Marx a mechanikus materializmus, a hegeli dialektika és az új politikai gazdaságtan berkeiből az új világnézet dogmatikáját. Első híveit azonban nem a *Tőke /Das Kapital/* nehézkes és terjedő fejtegetéseivel szerezte, hanem egy profetikuss hangú történetfilozófiával: a *Kommunista Kiáltvánnyal*, melyet Engels társaságában írt. Ezzel ébresztette öntudatra és tömörítette egységbe a munkás proletáriátust, amely eddigelé szabadon lebegő egyének alakjában szinte kívül élt a társadalmon, mint valamikor a római plebs és ki volt szolgáztatva a kapitalizmus mohóságának és kizsákmányolásának. Jel-

⁹⁸ *világnézetet

⁹⁹ *világnézeti közössége

szava: a *Világ proletárai egyesüljete!* – új korszakot, a szociális forradalmak korát nyitotta meg az emberiség történetében.

6. A zsidó vallási génusz hatása a kommunista világnézetben éppúgy megtalálható, mint a keresztyénségen. A régi zsidóság sem hitt a túlvilágban és boldogságát ebben a földi életben kereste. A teremtés szerepe az anyagban rejlő és dialektikusan mozgó Erőre hárul. A proletáriátus az új világnézetnek éppoly kiválasztott népe, mint a zsidóság volt Jahve terveinek.

A kinyilatkoztatás, a Szentírás szerepét a dialektikus materializmus „tudományos” tételei jelentik: hozzájuk kell igazodnia minden gondolatnak, mely az igazság követelményével léphet föl.¹⁰⁰

Az utolsó ítélet a – világforradalom. A pokol a tőkés polgárság bűnhődése; a purgatórium a proletárdiktatúra ideje, mely a burzsoázia pusztulásával véget ér és átadja helyét az állam- és osztály nélküli társadalom boldog életének, ami már a mennyország e földön. Adig a kommunista állam a tanok és célok megvalósításának eszköze a hívek: a kommunista párt kezében. Mert Párt és Állam itt éppúgy összetartoznak, mint a középkorban az Egyház és a keresztyén állam; majd az ellenreformáció idején a katolicizmus és V. Károly, valamint a Fülöpök Spanyolországa.

S ahogy minden vallásnak vannak szent könyvei, (apostolai és szentjei, meg vértanúi), úgy vannak ilyenek a kommunizmusban is: Marx művei az evangéliumai, az „apostolok cselekedeteit” a párttörténet helyettesíti s Engels, Lenin és Sztálin iratai az apostoli levelei. Itt is vannak egyházatyák, szentek és mártírok, sőt a papok és írásmagyarázó boncok sem hiányoznak. S emlékezzünk csak egy-egy kommunista pártgyűlésre vagy kongresszusra! Kultikus cselekmények ezek: hívő összejövetelek és zsinatok. Megvan ilyenkor a szent szövegek magyarázata, a kötelező tömjénezés, és az eretnek nézetek éppoly veszedelmesek, akárcsak más vallási közösségekben: kiátkozás, sőt halál járhat a nyomukban. A kommunista dogmáktól és szent szövegektől éppúgy nem szabad eltérni, mint ahogyan a skolasztikusok nem térhettek el az Egyház hivatalos felfogásától. A gondolatszabadság, s még inkább a gondolatok szabad közlése veszedelmes ott, ahol vallási dogmák uralkodnak, Rómában éppúgy, mint Genfben és Moszkvában, vagy a világ bármely részén. A kommunis-

¹⁰⁰ Ahogy a keresztyén az üdvösséget Krisztus kínszenvedése és halála árán reméli, úgy a proletáriátus régi szenvedése jogán követeli most ezt. [Ezt a mondatot a kézirat főszövegéből a szerző utólag törölte. a szerk.]

ta tudomány ezért éppúgy skolasztika, mint volt a keresztyén középkori Európáé.

Mint a vallások általában már a legrégebbi idők óta, most is a kommunizmus Keletről áramlik Nyugat felé. Nyugaton a marxi tanok nem tudtak mély gyökeret verni mindaddig, míg a Kelet nem vette azt át és meg nem kísérli valóságba átvinni. A nyugati proletariátus sorsának emelkedésével itt a szocializmus dogmái értelmüket veszítették és a mozgalom megmaradt a demokrácia keretében. A Kelet miszticizmusának és csodavárásának kellett vele egyesülnie, hogy vallás legyen belőle. A marxizmus Lenin és Sztálin kezén éppúgy russzifikálódott, mint ahogy Jézus tanítása hellenizálódott a János evangéliumában és Pál apostol életműve nyomán. Marx történeti optimizmusa a keleti messianizmusba öltözött. S az új Izráel: a nemzetközi proletariátus átvette a zsidó nép kiválasztottságának rangját és vele az emberiség felszabadításának misszióját. A marxizmusnak ez az egzaltált, fanatikus oldala: a kommunizmus teljesíti be az osztályharcban a proletariátus forradalmi próféciját. Ez hisz az anyag és erő végtelen dialektikus processzusában, mely a társadalom történetén [é]ls a termelés vonalán uralkodik. Ez a filozófia tehát energetikus és aktualista, mert a szabadság és a teremtő energia benne rejlik az anyagban, mint amely az eszméletnek, a gondolkodásnak is létrehozója. Műve itt a gazdasági termelés módján nyugvó eszmélet: az ideológia. A létnek két síkja: a gazdaság mint alépítmény és az ideológia, mint az ettől függő és rája épülő felépítmény. Így az anyag Marxnál erőt és életet kap. Sokkal inkább Thalész és a korabeli görög gondolkodók hülozoizmusával rokon ez a felfogás mint a későbbi materializmussal és a tudományos determinizmussal. Jele ez egyúttal Marx filozófiája tagadhatatlan primitivizmusának. De éppen ezzel támasztja alá az ember tevékenységének és teremtő képességének végtelenségéről vallott hitét. Így taníthatja aztán, hogy az ember birtokába veheti egyszer majd a világot, átalakíthatja a természetet a maga képére és hasonlatosságára, s ezáltal megszabadulhat azoktól a bilincsektől, melyeket eddig a Természet és a Társadalom reá rakott. Az az ember, aki a történet eddigi során alá volt vetve a gazdasági helyzet kényszerűségének, csak a múlté: a jövőben az ember a gazdaságnak is urává lesz. Az eszmélet akkor [...], azaz a felépítmény már nem utána fog kullogni az alépítménynek, mint a polgári társadalomban, hanem vezetni, irányítani fogja. Így az ember „a szüksé-

gesség országából a forradalom által átlendül a szabadság országába”.

Ezt a végső célt mérlegre téve, Marx tiszta materializmusa legalábbis vitatható, mert idealista foltok ütköznek ki rajta. Alig több ez nála mint tiltakozás korának túlzó idealizmusa ellen. A Feuerbachról szóló első tézisben azt mondja, hogy a régi materializmusnak az volt a hibája, hogy a valóságot csak objektív formájában, azaz: az embertől elszakítva vizsgálta, s nem vette számba az ember aktivitását. (? a kérdőjel tőlem). Inkább a szubjektív oldalról kellett volna kiindulnia. Ez az álláspont kétségtelenül filozofikus, csak hogy éppen nem materialista. Sokkal inkább rokon korunk egzisztencializmusával, mely lényegében szintén az objektívizmusnak szóló hadüzenet. Vagy legalábbis pragmatizmus: a cselekvés, a tett filozófiája inkább, mint „objektív” materializmus. Ezért nem hisz Marx a klasszikus társadalmi gazdaságtan törvényeinek változatlanóságában sem, mert a gazdaságban nem objektívált materiális valóságot lát, mint Adam Smith, hanem emberi munkát és benne emberek egymáshoz való viszonyulását, pl. kizsákmányolást. A kapitalizmusnak azért ellensége, mert benne az ember „elidegenítését” (Entfremdung) látja, mely az emberi személyt „eldologiasítja” (Verdinglichung). Hiába divinizálta Marx az anyagot és a gazdaságot és tette meg ezeket az emberi élet lényegének, minden emberi dolog és eszme alapjának, a hegeli és általában a német idealizmus örökségét, melyben eszméi gyökereznek, nem tudta egészen megtagadni.

Az orosz marxista kommunisták Lenin és Sztálin indítására azt mondják, hogy Marx még a tiszta kapitalista társadalomban élt, ők pedig már a proletár szociális forradalom korában élnek, ennél fogva ideológiájuknak is meg kell ennek megfelelően változnia. Ezt a szükséges változást képviseli a leninizmus és a sztálinizmus, ahol a német-zsidó marxizmus az orosz temperamentumon szűrődött át. A szláv messianizmusban, s Dosztojevszkijnek a harmadik Rómáról szőtt álmai nyomán, Marx eszméi Oroszországban termékeny talajra hullottak, de az állam elhalásáról szóló próféciáját az orosz földön otthonos állami abszolutizmus váltotta fel. Az ember teremtményeinek ezek kommunista titanizmust csináltak, amelyben a Párt fejelemének quasi cadaver alávetett alkotó ember szinte emberfeletti feladatokra vállalkozik. A keleti ortodox egyház régidőktől fogva a kommunizmusra tette fogékonnyá az orosz népet, így a fejlődésnek ez az új stádiuma náluk szinte természetesnek és logikusnak látszik.

De kérdés, hogy e kollektivizmus keretében a személyes szabadság öntudatára ébredt egyének nem fognak-e bennünket új fordulatokkal meglepni? Forr a világ, a történet nem áll meg, s ki tudná előre megmondani a jövőt!?

7. E kommunista skolasztika cáfolata éppoly haszontalan fáradtság, mint a Szentírás tagadása. A hívő lélekről minden cáfolat és tagadás lepattan, mert a hit nem logikus tételekből, s nem is meggyőződésből születik, hanem a lélek ösztönös, veleszületett hajlamai vagy valami rendkívüli élmény készítetnek az elfogadására. A világnézetek születnek és meghalnak: titokzatos módon egyszer csak megjelennek, s aztán éppoly érthetetlen módon egyszer csak eltűnnek a világból. Hiába nevezi a kommunizmus dogmatikáját „tudományos”-nak, alapvető tételeinek sokkal több köze van a hithez, mint a racionális tudományhoz, még ha ilyennek kendőzi is magát. Ilyen hit pl. az, hogy a világ valósága az ésszel korlátlanul megismerhető; hogy az ember a természetet határtalanul átalakíthatja; hogy az ember természete szerint jó és fel tud oldadni a kölcsönös segítségben; hogy tökéletesedésének nincsen határa; hogy a technikai haladás kimeríthetetlen, s hogy belőle az emberiségre hihetetlen bőség származik. Továbbá az is, hogy az egyetemes földi boldogság elérhető és hogy lehet a jövőben olyan társadalom, amelyben kinek-kinek minden reménysege beteljesedhet, stb. stb. Olyan ez, mint az első keresztyének, majd a középkoriak, chiliasztikus csodavárása Isten országáról.

S mit szóljunk a kommunista erkölcsiségről? Egy vallásnak abban áll az igazolása, hogy milyen erkölcsiséget képes teremteni. S vajon lehet a gyűlöletre erkölcsöt építeni? A harcok és forradalmak lehetnek-e ideális állapotok? A keresztyénséget már régóta nem a dogmatikája tartja fenn, hanem eddigelé legmagasabb rendű erkölcsi eszményei. Ezeknél magasabbat a kommunizmus sem hirdet, sőt kénytelen belőle kölcsönözni mindazt, ami erkölcsi értékű benne. A kommunizmus ma ott tart, ahol a zsidóság Jézus korában: Pál apostolt kivéve a többi apostol mind azt hitte, hogy az Evangélium csak a zsidóságnak szól és még a hozzájuk térő pogánytól is azt kívánták, hogy előbb legyen zsidóvá. Így a keresztyén vallás mint egy kicsiny zsidó szekta tűnt volna el a történet sülyesztőjében. A kommunizmusnak ki kell nőnie a proletár partikularizmusból és diktatúrából, ha egyetemes kíván lenni: mai osztályharcos és gyűlölködő vonásait le kell vetkőznie.

Kétségtelen, hogy az elégedetlen és szenvedő emberek mindig fogékonyak lesznek a profetikuss és messianisztikus ígéretekre és ilyenekkel meg lehet őket ideig-óráig fogni. De ha belátható időn belül nem teljesednek az ígéretek, a kiábrándulás annál keserűbb és rombolóbb hatású. Korunk tragikuma, hogy újra a világnézeti háborúk ideje szakadt ránk, minden háborúk legrosszabbja, mert legkegyetlenebbje. Ilyenkor az emberek szenvedése megsokszorozódik és a mártírium éppen a legjobb és a legnemesebb lelkeket éri.

8. Filozófiai síkon az ellentét az idealizmus és a materializmus harcában nyilvánul meg. Ha a kérdés logikai érvekkel el volna intézhető, már régen halott volna mind a kettő, annyiszor megcáfolták már az egyiket is, meg a másikat is „napnál világosabban”. De életben tartja őket, hogy az ember nem élhet hit nélkül, s hit az istenhit is, meg az istentagadás is. Amannak filozófiai vetülete az idealizmus, emezé a materializmus.

Keresztyénség és kommunizmus mélyén is egy-egy, az emberről szóló és racionálisan nem igazolható hit rejtezik. A keresztyénség szerint az ember Isten teremtménye és gyermeke, ennél fogva eredetileg az első Ádámban szinte isten volt maga is. De az „eredeti bűn” által elpártolt Teremtőtől és oly mélyre zuhant, hogy ebből a mélységből a saját erejéből nem képes többé fölemelkedni, hiába emlékszik még az Égre. Ezért küldte el hozzá a könyörülő Isten a Szabadítót, ki az Úr Krisztus.

A kommunizmus szerint az ember az életre támadt anyagból „fejlődött”, miként a többi élőlény, de ezeket eszével megelőzte és messze túlhaladta. Ma már úton van, hogy tudása és technikája a Természet fölött szinte istenné tegye.

Ha Pál apostol idealisztikus – teista tanításának van igaza, az ember igen messze esett eredeti „isteni” állapotától; de nagyon messze van tőle még akkor is, ha a materialista ateizmus „tudománya” az igaz, mert a cél, mely felé a fejlődés mutat, ma még nem több utópisztikus reménységnél. Pál pesszimizmusát optimizmusra változtatja krisztológiája, a kommunisták optimista reménysége megkeseledik az emberi természet kemény tapasztalati valóságán.

Metafizikailag az egyik mellett éppúgy lehet érveket felsorakoztatni, mint a másik mellett. Ezek lehetősége az ész antinómiáiban rejlik. Így az igazság igényével léphet föl mind a két felfogás. Ez is ama problémák közé tartozik, melyekkel évezredek óta küzdünk – megoldás nélkül, mert a megoldás meghaladja megismerőképességün-

ket. A kérdés mégsem hagy bennünket nyugton. Újra meg újra kérdezzük: melyik ér többet? – Az, amelyik jobb gyümölcsöket terem és a benső embernek nagyobb békességet ad. Amelyik valóban „boldogabbá” tesz. Mert az ember – teizmus ide! ateizmus oda! – mindenképpen boldog, és pedig a maga módján boldog akar lenni. Aki ezt hozza számára, annak mondja: „Én Uram! és én Istenem!” Így pedig nem lehet kétséges a választás: a kérdést az erkölcsiség dönti el. Ezért áll minden politika mögött egy erkölcs, az erkölcs mögött pedig egy – teológia. Donoso Cortésnek van igaza: „Minden nagy politikai kérdés egy teológiai kérdést is zár magába”. Ezt a hithű katolikus mondja. De hogy a másik oldal is így vélekedik, arra meg Proudhon a bizonyosság /*Confessions d' un Révolutionnaire*, 1849/, mikor ezt írja: „Meglepő, hogy politikánk mélyén mindig egy teológiára bukkanunk”. A liberalizmus azt hitte, hogy a hitet és az állam életét formáló akaratot elválaszthatja egymástól. Ez a múlt század egyik nagy tévedése volt. Mert az állam hatalma a polgárok lelkén való uralmán fordul meg: a lélek pedig valami hitből él. Az állam anonim hatalma csak addig él, míg polgárai hitük szerint igenlik, s menten összeomlik, ha hitük ellene mond. Mert nem intézményeken, hanem a polgárok hitén és erkölcsiségén nyugszik mindenféle politikai hatalom.

Mert legyünk tisztában vele, hogy sorsunk és egész kultúránk azon fordul meg, minek tarjuk az embert. Ha abban a hitben élünk, hogy a transzcendenciát nem tudjuk áttörni, s tehetetlenül vergődünk a „bűnös” természetben, akkor a megváltás csak természetfölötti úton lehetséges számunkra: a transzcendens hatalomnak kell lenyúlnia értünk a természetbe. Ezt a hitet legtisztábban a keresztyénység fejezi ki. Ha pedig abban a hitben élünk, hogy a transzcendens és az immanens, a kegyelem és a természet egyetlen nagy valóság, akkor a magunk erejéből is megválthatjuk önmagunkat és legyőzhetjük a természetet. Az előbbi hitből dualisztikus, az utóbbiból egy panteisztikus világkép születik meg tudatunkban.

A dualisztikus világképet valló ember tehetetlensége tudatában szemlélődővé válik, a tudást többre becsüli a cselekvésnél és ebben a vita contemplatívában a teológiát és a filozófiát építi fel, s vallja az emberi lét legnagyobb értékeinek. A paradicsomi boldog életet léte őskorába helyezi, amikor még szabadon érintkezhetett a transzcendens valósággal. Ádám és Prométheusz kora volt ez, amikor azonban gőgje áttörvén a korlátokat „bűnbe esett” és ettől kezdve élete a

passzív szenvedés és bűnhődés állapotát mutatja. Ennek kifejezése a *vita contemplativa*¹⁰¹.

A panteizmus hite viszont azt a tudatot ébreszti bennünk, hogy lényünk állandó érintkezésben lévén a transzcendenssel, világunkat vele együtt teremjük meg. Az ember e világban a teremő Isten munkatársa, s alkotó munkánk végén mintegy azonossá válhatunk vele, s akkor: a történet végén jutunk el a boldog Paradicsomba. De ez csak a *vita activa* útján lehetséges. Nem a tudás, nem a szemlélődés, tehát az ember életének igazi célja és értelme, hanem az alkotó cselekvés, mellyel önmagunk alkotjuk meg világunkat és vele önmagunk váltjuk meg magunkat elesettségünkből. Ez az aktív ember hátterbe szorítja a teológiát és a filozófiát, bizalmatlan lesz irántuk és helyükbe a természettudományt és a technikát helyezi első helyre az élet értékei közt. Csak magától értetődő aztán, hogy ez a *homo activus* nem csupán a természetet, hanem magát az embert és a társadalmat is a saját hite és elképzelései szerint kívánja alakítani: újjá teremteni. Faust ennek az embernek a szimbolikus kifejezője, aki a természet titkait fürkésző alkímián és a bűn gőgjén keresztül végül egy nagy technikai alkotásban nyugszik meg, amellyel új földet és új lehetőségeket tár fel az emberi élet számára.

Az európai ember története világosan mutatja e két hitnek és két embertípusnak a küzdelmét. Mikor a keresztyén dualizmus hite még elevenen élt bennük, a *homo contemplativus* volt a történet hőse. De amikor a XIII. század folyamán ez a hit megfogyatkozott és üres külsőségekbe merült, helyébe lépett a *homo activus*, aki a régi hitet megtagadta ugyan, de maga is egy más hit alapján formálja ma is sorsunkat.

Egy kínai bölcs szavai szerint azonban nincs olyan mozgás, s nincs olyan cselekvés, amely örökké tarthatna, mert csupán a nyugalom állapota lehet [örök], egyszer ennek az aktivitásnak is vége szakad, mert minden erő egyszer [kimer]ül. S vajon lesz-e még idő, mikor újra a *homo contemplativus* váltja föl sorsunk vonalán ezt a nyugtalan *homo activust*? Vagy a valóság szépségének szemlélete egybeolvad-e valaha a szépségben való alkotással? *Higgyünk!*

¹⁰¹ [szemlélődő élet]

Te meg én A szerelem lélektana

Már a görög filozófusok észrevették, minden probléma valami csodálkozásból születik. Mi az, amin elcsodálkozik a szerelmes? Feleljen erre Szabolcska Mihály egy költeménye:

Gondolatom végig lebben
Az egész nagy végtelenben:
Mennyi világ, mennyi fény!
S vége talán sehol sincsen,
Hány teremtmény él, hal itten?
S érez, akár te, meg én!
És ámulok véghetetlen,
Hogy megjelentük egymást ketten
E világok özönén;
Hogy ebben a mindenségben
.....
Összejöttünk te, meg én.

Íme! Ezt a csodát érzi minden szerelmespár. Belőle fakad a szerelem problémája, s ennek a lelki élménynek analízise a szerelem lélektana.

Mottó: *Természet mindaz, amit érzékeinkkel megérziünk,
és szellem a jelentés, amit értelmünkkel megértünk.
A természet jelentés nélkül vak, és a szellem természet
nélkül üres. A kettő együtt és egyszerre a – valóság.*

Praeludium A vonzás mint világalkotó elv

A metafizika legizgatóbb kérdése: mi az az erő, mely a dolgokat legmélyükön összetartja? Mi tömöríti a világ alkotóelemeit szoros egységbe, s mi okozza, ha egyszer bekövetkezik, a széthullásukat? Newton óta az anyagi valóságra nézve megnyugszunk benne, ha azt mondjuk, hogy a – tömegvonzás. Beszélünk kémiai reakciókról is, melyek az elemek egymással szemben való viselkedésüket jelölik meg; Goethe nyomán pedig a pszichikai világban a lélekrokonság fogalmához folyamodunk, ha ezt a benső vonzást akarjuk megjelölni. A fizikus és a kémikus ezt a tömegvonzást, ill. vegyi reakciót egzakt

matematikai formulába is öltözteti. A lélekrokonságra nézve a jelen-ség túlságosan bonyolult és nem-mérhető jellegénél fogva ez idáig nem sikerült, bár Szondi Lipót lélekelemzése valami hasonlóval már próbálkozott... Ámde minden formula csak a „hogyan?” kérdésre felel. Elmondja pl. hogy mekkora tömeg mekkora úgynevezett vonzással van egy másikra –, vagy hogy egyik elem hogyan egyesül egy másikkal, de hogy mindez miért történik így és nem másképpen, az lényegében mélységes titok marad előttünk. Miért vonzzák egymást az égitestek tömegei? Miért egyesül a hidrogén az oxigénnel vízzé? Miért szerették egymást halálosan Rómeó és Júlia? – ezekre a kérdésekre néma csend a válasz. Mert a *vonzás* fogalma megjelöl ugyan egy tapasztalati úton is megállapítható rideg tény, de semmit sem fed föl annak rejtelmes mélységéből.

Maga a tény tehát ősidők óta nem titok, csak a megjelölése, a leírása változott az idők folyamán. Abban az időben, mikor még – mint Thalész mondta – „minden tele volt istenekkel”, nyilvánvalóan költőibb, antropomorfisztikusabb formában állapították ezt meg, mint ahogyan ezt a modern fizika Newtonja fejezte ki. Már Kr. e. V. században egy görög filozófus, a szicíliai Empedoklész, valami a szerelemhez hasonló mozzanatban kereste a világegyetem misztériumát, amelyet a *philia* (azaz: barátság, rokonszenv) szóval jelölt meg. Ez keveredik el az elemekkel, és hatja át azokat azzal a csodás erővel, mely őket egyesülésre készíti. A nagy Mindenség tehát lelkes valami és ez a vonzás, ez a szeretet benne az éltető és világformáló hatalom. Empedoklész szemében, aki nem csupán racionális elmélkedő, hanem egyben vizionárius költő is, valamint vallásos génusz is volt, ez a hatalom istenített női alakban öltött testet, mint Aphrodité, Philotész, ill. Harmónia. A királyi Aphrodité egymás iránt vonzásra hangolja a világelemeket és ezáltal egybefűzi azokat. A csillagok ezzel a kötelékkel egymáshoz kötve keringenek pályájukon, s minden élőlény – ember, állat és növény egyaránt – testvére egymásnak, hiszen mindnyájan ennek az egy vonzóerőnek az alkotásai! A tökéletes harmóniának: a Szphairosznak, a gömbalakú Világegyetemnek kialakítása e szerető vonzás isteni lendületének a célja. Vele együtt azonban ott tevékenykedik alkotásai belsejében dialektikus ellentéte: a Gyűlölet (Neikosz, az Irigység), mely állandóan rombolja azt, amit a Szeretet alkotott. A szeretet az élet, a gyűlölet a halál. E két óriási hatalom világkorszakokon, aiókon át küzd egymással a diadalért. Minden valóságban megismétlődik ez a harc: az emberben is állandó

küzdelem folyik a szeretet és a gyűlölet, az élet és a halál között. Amaz mindenütt az összetartó, a teremtő erő –, emez a bomlasztó, az elpusztító. Még a világot is csak rajtuk keresztül és szerintük látjuk: „szeretetünkkel látjuk meg azt, ami a világban szeretet, és gyűlöletünkkel azt, ami gyűlölet”.

Ezt a grandiózus empedoklészi víziót azonban alig hatvan-hetven évvel később háttérbe szorította egy másik filozófusnak, Platónnak mítoszteremtő fantáziája, aki a lelkes világ lényé mélyén rejlő eme csodás vonzóerőnek megtestesülését Erósz alakjában állította elénk. Azóta Arisztotelész és a reneszánszon át „erotikus” nevet visel az a vonzás, mely az élőlényeket egymás felé hajtja és egyesülésre készíti. Az ő nyomukban járva énekli Dante nagy költeménye végén:

Csüggedtem volna lankadt képzelettel,
de folyton gyors kerékkel forgatott
vágyat és célt bennem a Szeretet, mely
mozgat napot és minden csillagot.

(Babits Mihály fordítása)

Platón és Arisztotelész minden valóságot szintén lélekkel felruháztartanak, melyben él a tökéletesség után való sóvárgás. Ez az erósz műve benne, tehát a vonzódás oka lényegében szerintük a töredékes, tökéletlen lénynek a teljes és tökéletes lény után való vágyódása. Platón úgy tanítja, hogy az ember a testi vágyak rendjéből képes mindig magasabbra és magasabbra emelkedni az ideák szférája felé. Arisztotelész szerint pedig ugyancsak az istenség, emez „Első Mozgató” tökéletessége kelt vonzást az alatta lévő tökéletlenben, s így – mint mondja – „isten úgy mozgatja a világot, mint a szeretett lény a szeretőt”, azaz: vágyat ébreszt benne önmaga iránt és ezzel változásainak megindítója lesz.

Ez a tökéletesség utáni vágy a vallási képzetek körében csakhamar a megváltás, a testi életből való szabadulás kívánásává csapott át, amelyre a hit szerint az ember egymagában, isteni segítség nélkül teljességgel képtelen. Ez rejlik az eleusziszi és az orphikus misztériumok, valamint sok keleti vallás mélyén, sőt a keresztyénségnek is ez lett Pál apostol nyomán a benső lényege, amikor a hellenizmus idején mint szinkretikus misztériumvallás öltött dogmát. A vallás keretében azonban ennek a hellén erósz-fogalomnak át kellett alakulnia. Platón és Arisztotelész szerint ugyanis maga a tökéletes lény „mozdulatlan”, azaz változatlan. Ő maga nem cselekszik, de mást cselekvésre indít. Az erósz emberi vágy, emberi kívánság, mely fölfelé

vonz bennünket, végső fokon az istenséggel óhajt egyesülni. Ezzel a magunk tökéletesedését szolgálja, tehát egocentrikus indíték, de mintegy a saját valónknak legtisztább, legnemesebb önkifejtése. Akár ember, akár isten a célja, mely felé fordul, emberi jellegéből nem vetkőzik ki. Az ember az istent is úgy szereti általa, mint egy másik embert: meg akarja „ragadni” egyesülni kíván vele. Ez a misztikus egyesülés az *unio mystica*. Vonzódásának oka az, hogy a szeretett lényen értéket fedez föl, amit kíváncsiaknak tart az önmaga számára, ezért azt meg akarja magának szerezni –, ennél fogva „szereti”.

A keresztyénség akkor fordította meg az antik világ értéktábláit, s azáltal lett egy egészen új erkölcsiség hirdetője, hogy a szeretetet ki-vetkőztette ebből az önző és emberi formájából, s Isten szeretetével, az ő benső lényegévé tette. A mi Istenünk nem az érzéketlen és közömbös lény, mint akár Platón ideái, akár Arisztotelész „Első Mozgató”-ja, hanem – mint János apostol Levele mondja – „Isten szeretet” (1 Ján. 4, 8 és 16). Ezt a szeretetet az Újszövetség iratai, főleg Pál és János apostolok, nem is erősznak, hanem agapénak nevezik. S az antik erősz és a keresztyén agapé között egy egész világ terül el.¹ Mind a kettő közösségteremtő, egyesítő mozzanat, de amaz emberek között teremt közösséget, s még az istenséggel is ember alkotta közösségben él –, emez pedig azt jelenti, hogy benne és általa Isten lép az emberrel a szeretet – a hit nyelvén szólva ez a „kegyelem” – által közösségbe. Akit Isten így fogadott be a vele való közösségbe, az ettől kezdve Benne és Általa él. Mint Pál apostol mondja egy görög himnuszt idézve, „Benne élünk és mozgunk”. Az erősz tehát az embernek indokolt önző mozdulata, míg az isteni agapé indokolatlan, semmivel nem magyarázható „ingyen kegyelme” azaz önkéntes odafordulása Istennek a bűnös emberhez: egyszóval nem más, mint az ő ajándéka az ember részére. Nem valami érdem jutalma, hanem önkéntes áldozat, mellyel Isten leereszkedik az emberhez, hogy ok nélkül kegyelmébe fogadja, egészen a halálig, a keresztfának haláláig. A megváltás ténye, mely ott, a keresztfán végbement, igazi áldozat: önfeláldozás, amelyben semmi sincs a maga javának kereséséből. Aki ebben a szeretetben él, az a „maga életét” elveszítheti, mert helyette Isten életét fogja élni. Ha ember fordul így a másik ember felé, akkor e lépésével Istennek a vele való közösségét vetíti rá embertársára: „Istenben szereti őt”. Értéket ad neki és nem kap tőle: fölemeli az értéktelenséget, a „bűn” síkjáról, a „kegyelem” síkjára, mint Pascal

¹ Olv. erről Anders Nygren szép könyvét: *Eros und Agape*. 1930.

mondaná. Az agapé tehát szuverén szeretet, amely nem tárgyhöz igazodik –, Isten esőt ad a gonoszoknak és a jóknak földjére egyaránt. Igazi spontaneitás van benne, s ezáltal értékesé teszi a tárgyat, amelyre rásugárzik, s nem a tárgynak talán már meglévő értéke vonzza őt magához.

Erósz és agapé ilyenformán két külön világot jelentenek, de a történet során az agapé sem tudott megmaradni a páli és jánosi magaslaton. A keresztyénségben is sokszor összekeveredett a kettő, akár csak a neoplatonikus Plótinosz tanításában, aki már egyformán ismerte úgy a fölfelé, mint a lefelé vezető utat, amelyet a szeretetnek meg kell járnia ebben a világban. S a keresztyén misztikusoknál is azt látjuk, hogy hol az erósz, hol az agapé-motívum uralkodik a lelükön. Az egyházon kívüli körökben pedig szinte kizárólag csak az erósz-gondolatnak van folytatása.

Erósz az antik pogányság és a keresztyénség misztikájában a megváltás, a földi élet szennyétől való megtisztulás vágyában érte el tetőfokát. A lélekben való hitet a legdurvább materializmus, és a testi gyönyörökben bujálkodó élet sem ölhették ki az emberből, s általános volt az a hiedelem, hogy a lélek isteni eredetű és a testbe zuhanása által romlott meg és mocskolódott be. Megmaradt azonban benne a tisztulás képessége, amelynek útját végigjárva újra elnyerheti eredeti tisztaságát és vele a boldog életet: ha az Erósz Uranioszt választja vezetőjéül, az Erósz Pandémosz helyett újra visszatálhat Istenéhez. Ezt az utat tárták az ember elé, a különböző misztériumok és a reájuk épült vallási kultuszok.

Az agapé-motívum Pál és János apostolok után a hippói püspökben, Augustinusban lángol fel újra, hogy aztán a kálvini eleve-elrendelés (praedestinatio) hitét éltesse. Eszerint Erósz Uraniosz, az égi szeretet egy az isteni agapéval, s a kegyelemben nyilvánul meg amellyel Isten ok nélkül, ingyen érdem nélkül kiválasztja magának az ő szentjeit, hogy az örök élet boldogságát adja nekik, míg a többi embert, (massa damnata) átengedi az utolsó ítéletnek, és az örök halálnak. Augustinus szerint a jónak és rossznak, az égi és a földi szeretetnek küzdelme ott folyik minden emberi lélek mélyén. De e harcot a jó irányában csak Isten kegyelme segítségével dönthetjük el. „Van olyan szeretet –, úgymond –, mellyel azt szeretjük, amit nem kellene szeretnünk, s ez a szeretet gyűlöli azt, amit az a másik szeret, mert az azt szereti, amit valóban szeretnünk kell. Ez a kétféle szeretet ugyanis egy emberben él, s az válik neki javára, ha növekszik benne az, ami

által jóvá lehet, és fogy benne az, ami által rosszá válik, mindaddig, míg az egész élete végre meggyógyul és jóra fordul. Ha állatok volnánk, a testi életet szeretnők és mindazt, ami ennek a körébe esik: ennek a javai elégségesek volnának a számunkra és mellettük semmi egyebet nem kívánnánk. Éppígy járnánk el, ha növények volnánk. Ámde mert emberek vagyunk, kiket a Teremtő a maga képére és hasonlatosságára teremtett, ... ha magunkba térünk a világból, mint a tékozló fiú az evangéliumban megtért az atyai házhoz, akkor Isten képét láthatjuk, és újra feltalálhatjuk őt, akitől a bűn eltávolított.”

Bármily érdekes volna az erósz-motívumot vallási vonalon tovább nyomozni, erről le kell mondanunk, mert túlságosan eltérítene kitűzött célunktól. A profán világban e gondolatot a reneszánsz állítja újra előtérbe, amely szintén az erósz és az agapé Erósz Uraniosz és Erósz Pandemosz szintézisére törekszik. Ezért férnek meg Tiziano jól ismert képén mind a ketten testvéri békességben, s meríthetik egy kútból üdítő vizüket. Cardano és Campanella pedig, e két reneszánsz-filozófus szinte szó szerint megújítja Empedoklész tanítását az őselemek egyesítő, illetve szétbomlasztó szimpátiáról és antipátiáról mint a Világegyetem alakító erőiről. Az ő gondolataikat folytatják Cesalpini, Vanini, Giordano Bruno, Telesio és Paracelsus. E névsort misztikusokkal és romantikusokkal bővíthetnők, akik sok érdekesebbet de sok fantasztikusabbat is tudtak mondani a világegyetemben uralkodó vonzásról. Ám csupán az emberiség egyik legegységesebb szelleménél, Goethénél álljunk meg egy pillanatra, mert az ő tanításában egész korszakok lelkét érezhetjük meg az erósz-gondolattal kapcsolatban.

A mód, ahogyan Goethe az erósz-motívumot elmélyítette csak Platónéval hasonlítható össze, aki ezt a misztériumok köréből vett gondolatot határozott jelentéssel töltötte meg. A *Faust* költőjét ebben a „minden lény ősi polaritásának” hite vezette. „Die Natur – írja az 1782-ből származó töredékében – hat sich auseinanderzusetzen, um sich selbst zu geniessen ... Sie hat keine Sprache noch Rede, aber sie schafft Zungen und Herzen, durch die sie fühlt und spricht. Ihre Krone ist liebe. Nur durch sie kommt man ihr nahe. Sie macht Klüfte zwischen allen Wesen, und alles will sich verschlingen. Sie hat alles isoliert um alles zusammenzuziehen. Durch ein paar Züge aus dem Becher der Liebe hält sie für ein Leben voll Mühe schadlos”.² A *Wiederfinden* c. költeményében pedig a következőket olvashatjuk:

² [A természet vitába száll magával, hogy magát élvezze... Nincs neki sem nyelve sem beszéde, teremt azonban ajkat és szívet, melyek révén érez és megszólal. Az ő ko-

Stumm war alles, still und öde,
Einsam Gott zum erstenmal!
Da erschuf er Morgenröte,
Die erbarmte sich der Qual;
Sie entwickelte dem Trüben
Ein erklingend Farbenspiel,
Und nun konnte wieder lieben,
Was erst auseinanderfiel.
Und mit eiligem Bestreben

Sucht sich was sich angehört;
Und zu ungemessnem Leben
Ist Gefühl und Blick gekehrt.
Sei's Ergreifen, sei es Raffen,
Wenn es nur sich fasst und hält!
Allah braucht nicht mehr zu schaffen,
Wir erschaffen seine Welt.
So mit morgenroten Flügeln,
Riss es mich an deinen Mund,
Und die Nacht mit tausend Siegel
Kräftigt ternenhell den Bund.³

Goethe szemében tehát a szerető vonzás a Mindenség ölében rejlő világalkotó hatalom, melynek kényszerítő ereje alól sem élő, sem anyagi valóság nem vonhatja ki magát. Az elemeket ugyanaz az erő tartja össze, amely a szerelmeseket is egymás karjaiba hajtja. Így válik a világegyetem folytonos teremtéssé, mint a *Faust* II. részében le is írja:

ronája a szerelem, csak a szerelem által jutni közel hozzá. A természet szakadékat támaszt minden lény közt, mindnyájan el akarják nyelni egymást. Ő mindent különválaszt, hogy mindent együvé vonjon. Néhány korty által a szerelem serlegéből a természet kárpótol a fáradozással töltött egész életért. (Márton László ford.)]

³ [Csend volt minden, néma, dermedt;
Isten először maga!
És ekkor Hajnalt teremtett,
s irgalmas akarata
zúrzavart és kietlen gyászt
csengő színjátékba szőtt
s megint szerethette egymást,
ami széthullt az előbb.

S egybecsap gyors szédületben,
ami összetartozik,
s érzés, látás mérhetetlen
lébbe nyújtja karjait:
harc talán ez, birtok, ádáz,
mindegy: forrunk, tapadunk!
Nem kell több Allah: világát
teremtjük már mi magunk.

Így vitt, hajnalpiros szárnnal,
így, hozzád a szenvedély,
s frigyünk ezer sugarával
szentesíti tündök éj.

(Újra együtt; Szabó Lőrinc ford.)]

Welch feuriges Wunder verklärt uns sie Wellen,
 Die gegeneinander sich funkelnd zerschellen?
 So leuchtet's und schwanket und hellet hinan:
 Die Körper, sie glühen auf nächtlicher Bahn,
 Und ringsum ist alles vom Feuer umronnen;
 So herrsche denn Eros, der alles begonnen!⁴

A lombikban létrehozott Homunculus, e csupa érzélny szétpattan és elemeire hullik szét, amint a szerelem istennőjét, Galateát, megpillantja, mert még a tudásban sem az ész, hanem Erősz a relációkat teremtvő és összetartó erő. S meddig tart Erősz hatalma? – A vonzás határáig. Ahol véget ér a vonzás, ott kezdődik a széthullás. Megszűnik az organikus egység, az összetartozás. A naprendszer egysége és a szerelmesek egysége között e tekintetben nincs különbség: vonzás nélkül sem az egyik, sem a másik nem volna lehetséges. Ennek a hitének ad kifejezést Schiller is mikor így énekel /*Phantasie an Laura*/:

Laurám! Ó, nevezd meg azt az örvényt,
 Mely vadul testhez hajt testeket!
 S a varázst nevezd meg, drága Laurám,
 Mely szellem felé űz szellemet!

Ládd, a bolygókat is ez tanítja
 Járn körbe mind a Nap körül,
 S tarka kört cirkalmazni körötte,
 Anyja mellett járó gyermekül.

.....
 Napszemecske – napszemecske párhoz
 Boldog összhangban talál,
 A szerelem szférákat köt össze,
 Mindahány naprendszer, rajta áll.

Töröld a Világ óraművéből –
 S tüstént szerterobban az Egész.

.....

⁴ [Ily fénybe miféle tüzes csoda vonhat
 hullámhegyeket, melyek összerobognak?
 Hol lángja lobog s a magasba lebeg,
 izzó vörösen fent az éji menet,
 s mindent, ami látszik, e lányok öveznek;
 így lép hatalomba Erősz, ki a kezdet!]

Vesd ki csak a szellemek karából
Ezt az Istent – és a test kihül;
Szerelem nélkül tavasz se jön meg,
S nincs imádság szerelem nélkül.

(Jékely Zoltán ford.)

Kozmikus látóhatárunkat most arra a vonzásra szűkítjük le, mely a férfit és a nőt nemiségük alapján fűzi *válogató* egységbe, mert ez a – szerelem. A nemiség ugyanis nem válogat: az ösztön bármely más-nemű párral kielégül; de ha csak egy meghatározott valakit kívánunk és senki mást ez már – szerelem. A szexualitás itt elveszti durva természetességét és emberi erotikává lesz: természet és szellem egyesül benne. A természetes ösztönnek rabjai vagyunk, az erotikának pedig urai és alakító művészei. Rabság és szabadság: az ösztön rabsága és szellemi-erkölcsi énünk szabadsága egyesül különös módon a szerelemben. Viszont ha a nemiség e kapcsolatból kiesik, amott már egy magasabb vonzás kezdődik: a szeretet, mely azért magasabb, mert szellemibb, egységteremtő erő, erkölcsi személyek között. Erről csupán ott ejtünk majd szót, ahol a biológiai alapról ki-nőtt szerelemmel érintkezik, mint ennek átalakult „égi” formája.

Első fejezet

A nemi ösztöntől a szerelemig

Az egyetemes vonzás elve az élőlények életében ösztönök alakjában nyilvánul meg. Öntudatlanul, tudatos akarat nélkül vágyak ébrednek bennük, amelyek heves érzelmek kíséretében kielégülést keresnek. Ezért az ösztönök az érzelmi élet mozgatói. Az állati lét nem is emelkedik ezeken felül. Ez a természetes, biologikus létszféra, mely megragad az ösztönös körben. Az állat addig él, míg ösztönös szükségleteit a külső világban ki tudja elégíteni; míg belső ösztönei és környezete harmóniában vannak egymással. Amint ez megzavarodik, akár az ösztönök elhalása, akár a kielégülés lehetetlensége miatt, az állat elpusztul. Így az élete aránylag szűk körben játszódik le: alkalmazkodik, de külső világának nem ura, mert nem képes azt önmagához alkalmazni.

Nem így az ember. Létének alapját tekintve ez is ösztönös lény. A természet őt is ösztönökkel köti magához, csakhogy az ember azáltal, hogy biológiai ösztönein túl a tudatos szellemi világnak is része-

se, a környező természetet felismert céljainak megfelelően alakítani is képes, ösztöneit átformálja és kielégítésüknek útját és módját önmaga szabja meg. Így mintegy felszabadul az ösztönök állati rabságából, s céltudatos alakításukkal létfeltételeinek és életformájának urává válik. Önmagát és a természetet átalakítja. Ösztöneiből fakadó érzelmeit állatiból emberivé teszi: gondolatainak megfelelően szocializálja és spiritualizálja.

Ha ezt a felismerést az agyra vetítjük, azt kell mondanunk, hogy az állat thalamikusan él, mert az ösztönös érzelmek a thalamusszal vannak funkcionális viszonyban, az ember életében azonban az agy kortikális része az uralkodó, mert ebben „székelnek” a tudatos gondolatok, és az akaratos elhatározások. Érzelmei, s vele az ösztönei mintegy ezen szűrődnek át és nyilvánulnak meg. A tudatos erkölcsi-szellemi lénye gátat vet az ösztönök nyers, állati érvényesülésének és kifejezetten emberi módon és formában, kortikálisan jelenhetnek meg azok az élet színpadán.

Minden élőnek egyik leghatalmasabb ösztöne a nemi (szexuális) ösztön, mely a fajfenntartás szolgálatában áll. Nélküle az egyed nem adná át létét utódainak, így a fajok előbb-utóbb kipusztulnának. Ez alól az ösztön alól az ember sem vonhatja ki magát, de hosszú az út, amelyen át e fiziológiai, szervi-organikus szükségletből emberi szerelem lesz. Legprimitívebb alakjában a párosodás öntudatlanul megy végbe (a mikroorganikus és hasonló lényeknél); magasabb rendű formája már az, mikor az ösztön érzelmi vágy alakját ölti magára, de ezen az állati fokon is még mindig vitális és organikus jellege van: válogatás nélkül hajtja egymáshoz a hímet és a nőtényt. Mind a két egyed ilyenkor a faj szolgálatában áll, céljának teljes sejtelve nélkül. Mivel az ember is az állati fokról emelkedhet csupán fölfelé az erkölcsi-szellemi szférába, hiszen amaz létének az alapja, természetes, hogy ő is ismeri ezt a fokot. Bár nem hinném, hogy Freudnak igaza van abban, hogy a nemi ösztön már a csecsemőben, ebben a kis állatemberben is működik, mégis bizonyos, hogy az ifjú életében van olyan korszak, amikor a nemi ösztön ilyen állati formában ébredzik benne, valami homályos, alakatlan vágy képében, amely úgy kereseti vele a másik nemet, hogy nincsen határozott és ismert személyes célja. Ez a stádium az, amelyet Szent Ágoston a maga életében úgy jelöl meg: *amabam amare* –, kerestem a szerelmet, anélkül, hogy tudtam volna kinél! Az ember azonban nem áll meg ezen a fokon: tudatosan és határozottan szeret – egy valakit. Válogat. Úgy érzi, hogy

vágyát csak egy bizonyos másik személy bírása elégítheti ki: s ekkor, ebben a válogató aktusban születik meg a nemi ösztönből az emberi szerelem. Ez éppen a mi problémánk, ez a válogatás. Miért van az, hogy Rómeó csak az egyetlen Júliában találja meg a maga szerelmi partnerét és nem valamelyik másik nőben a sok közül, akiket talán sokkal könnyebben meghódíthatna!? Miért csak ezzel az egy nővel szemben érzi azt a határtalan vonzalmat, gyöngédséget és odaadást, amely szerelmével együtt jár, és a többivel nem törődik? Ha nála csupán egy organikus szükséglet kielégítéséről volna szó, ezt kevesebb emócióval is elérhetné. Miért vesz hát magára Júliáért ennyi szenvedést, sőt végül a halált? Nyilvánvaló, hogy itt a lelki motívumok nagyobb szerepet játszanak, mint a fiziológiaiak. Az organikus és a pszichikai elemek itt harcban állanak egymással és éppen ezek harca okozza az egyensúly hiányát, mely végül is elpusztítja a szerelmeseket. A művelt ember életében – úgy látszik – a pszichikai elemek túlsúlya jellemzi a szerelmet, melyek mögött a fiziológiaiak háttérbe szorulnak: előbb születik meg benne a lelki vágy és az organikus kielégülés akarata csak utána következik. Előbb tetszik valaki, és azután kívánom meg testileg is. Ezt igazolja az a tény, hogy van szerelem, amelyben a fiziológiai egyesülés vágya el is sorvad, míg a lelki vágy intenzíven él: a szerelem intellektualizálódik, mint pl. a platonikus vagy a lovagi szerelemben, ahol egy ideál helyettesíti a konkrét személyt, aki szinte égi messzeségben lebeg a képzelet szárnyán, s az organikus ösztön szava oly halk, hogy szinte alig hallható. Ez már a nemi szerelem elvetélt formájának is tartható, annyira eltávolodott biológiai-organikus alapjától.

Míg azonban a nemi ösztön eljut ehhez a misztikus aktushoz, ahol nem marad belőle csak egy gondolat és az önfeláldozás határtalan vágya a szeretett személy szolgálatában, addig hosszú utat kell bejárnia.

Hogy az ösztön az ember életében ilyen nagy változáson mehet át, annak két oka van: 1. az ember társas volta, és 2. a tudatos élet, mely az embert erkölcsi-szellemi lényvé teszi. Ezeknek a hatása alatt minden ösztönünk, tehát a nemi ösztön is mélyreható változásokat szenved, mert szocializálódik és spiritualizálódik, erkölcsi-szellemi személyes formát ölt. Ez az oka, hogy ámbár az ösztön azonos, mégis minden ember másképpen szeret. Ahogy mindenki önmaga formálja meg a saját világát, mely vele együtt semmisül meg, ha meghal, éppen úgy a maga sajátos szerelmét éli, nem a fajtát, miként az állat.

Az előbb említés történt a lovagi szerelemről. Ezzel a szerelem egy bizonyos formáját hozzákapcsoltuk egy bizonyos korhoz és egy bizonyos társadalmi osztályhoz. De éppen ilyen joggal beszélhetünk burzsoá és proletár-szerelméről is. Mint ahogy Rómeó és Júlia szerelmének is társadalmi előfeltételei vannak. Keller Gottfried falura helyezte őket /*Rómeó és Júlia – falun*/, s meg tudta olvasóival éreztetni, hogy falun az emberek csakugyan másképpen szeretnek, mint a városban, ma másképpen, mint régen. A nemi ösztön megnyilvánulásának tehát vannak társadalmi-történeti formái. Van idő és helyzet, amikor az ösztön kirobbanóan szinte tisztán érvényesülhet, és van, amikor csak álorcában mutatkozhat.

A társadalom általában leplezni óhajtja a nyers ösztönöket. Innen van a nemi erkölcs sokféle szabályozó normája, számtalan tilalma, melyek mögött azonban az ösztön annál nagyobb hévvel lángol föl. *Westermarck Az Emberi Házasság Történetében* azt állítja, hogy a nemi szervek takarásának szokása csak annál jobban fokozza a nemek vonzását. Általában a ruházkodás azáltal, hogy az emberi test bizonyos részeit (mell, csípő, stb.) a többi rész rovására hangsúlyozza, fokozza a nemi ingert. Már csak egy fátyol is kíváncsabbá teszi a nőt, mint a meztelenség. Az elegánsan öltözött dáma erotikus vonzása általában nagyobb, mint a ruhátlané, vagy a rosszul öltöztötté. Rousseau a *Vallomásai*ban őszintén bevallja, miért tetszetek mindig jobban az úri kisasszonyok, mint a szobalányok és a kofák: „Chacun a sa fantaisie, ç’a toujours été la mienne. Ce n’est pourtant pas ou tout la vanité, c’est la volupté qui m’attire; c’est un teint mieux conservé, de plus belles mains, une parure gracieuse, un air de délicatesse et de propreté sur toute la personne, plus de goût dans la manière de se mettre et de s’exprimer, une robe plus fine et mieux faite, une chaussure plus mignonne, des rubans, de la dentelle, des cheveux mieux ajustés. Je préférerais toujours la moins jolie ayant plus de tout cela. Je trouve moi-même cette préférence très ridicule, mais mon coeur la donne malgré moi.”⁵

⁵ [„Mindenki rendelkezik képzelőerővel, nekem is megvan a magamé. Mégsem minden a hiúság, inkább a gyönyörűség vonz, a jól megőrzött arcbőr, a szép kezek, a kecses megjelenés, a finomságot, tisztaságot sugárzó külső, a jó ízlés az öltözködésben és a kifejezőmódban, a finoman és igényesen megvarrt ruha, a bájos cipő, szalag, csipke, a szépen elkészített frizura. Mindig a kevésbé csinosat kedveltem azok közül, akik mindezzel rendelkeztek. Én magam is nevetségesnek tartom ezt a választást, de a szívem választott akaratom ellenére.”]

Ezek a külső kellékek, díszítmények oly fontosakká válhatnak a szerelem következtében, hogy beteges állapotban a szeretett személy helyett rájuk sugárzik ki a szerelmes érzelme, s így jön létre az a jelenség, amit Binet „szerelmi fetisizmus” névvel jelöl meg: egy hajfűrt, egy szalag, vagy a szeretett lény ruhája bármely darabjának már az érintése gyönyörérzelmeket képes kiváltani a szerelmesből, aki erre a fétisre viszi át azt, amit érez a szeretett lény iránt.

A társadalom általában vagy rafinált módon felcsigázza a nemi ösztön intenzitását, vagy korlátokat, tilalmakat állít elébe. Az ösztöncselekvést intézményesen szabályozza: Erósz Pandémosz számára bordélyokat állít, sőt templomi, ún. szent prostitúciót szervez a keleten –, Erósz Uraniosz számára pedig megszenteli a házasságot. Alig van az emberi életnek olyan társas jelensége, melynek mélyén ne találkoznánk valamilyen formában a nemi ösztönnel. Már maga az *erkölc*s szó is elsősorban a nemi erkölcsöt jelenti, nem különben az *erény* első értelemben véve a nemi tisztaság megjelölésére szolgál. Vagyis mindkettő a nemi élet területén a fennálló társadalmi normáknak megfelelő viselkedést jelenti. Viszont ismeretes, hogy a különböző történeti társadalmak különféleképpen értelmezik ezeket a normákat. Vannak szerelmi divatok. Egy-egy nagyhatású művészi alkotás e téren utánzásra késztet. Nem csak a provençei „szerelmi törvényszékek”, hanem a *La Nouvelle Héloïse*, a *Werther*, a *Lucinde* és más szerelmi történetek is szerelmi divatokat teremtettek. Nem találhatjuk tehát tulzónak Bergson megállapítását, hogy „egész civilizációnknak nemi izgalmi jellege (*aphrodisiaque*) van” /*Deux Sources*, 326./. Ezek után nem csodálkozunk La Rochefoucauld eme mondásán se: „Vannak emberek, akik talán sohase lettek volna szerelmesek, ha nem hallottak volna beszélni a szerelemről”. S igaza van annak a francia filozófusnak, aki azt írja: „Ha a nemi ösztönt éppoly könnyen és szabályosan ki lehetne elégíteni, mint a lélekzés szükségletét, ... az ember talán sohasem ismerte volna meg a szerelmet”.

Mert a szerelem, noha valóban a biológiai nemi ösztönből fakad, lényegében mégis más, mint ennek az ösztönnek egyenes és korlátlan kielégítése. A közösségben élő ember ezt is, mint minden más ösztönét emberi módon átalakítja: szublimálja és spiritualizálja. Még a hindu és egyéb gyönyörködexek is ennek a szolgálatában készültek! Ami vak tudattalan erő volt, azt az ember tudatos célok és értékek felé tereli, sőt szembe is tud fordulni vele (aszkézis). Csak egy-

egy véres ún. szerelmi tragédia, vagy társadalmi botrány alkalmából ütközik ki az emberből az állat, a puszta ösztönös lény.

Az ember ugyanis vitális ösztöneit alkotásokba fordítja át. A nemi ösztönt, akárcsak a táplálkozás ösztönét, melyek más ösztönökhöz hasonlóan kielégüléskor gyönyört okoznak, legalsó emberi fokon gyönyörhajhászassá teszi: ilyenek az erotománok és az ingyencek. Míg az állatnál a nemi ösztön csak akkor ébred föl, ha adva van egyúttal a fogamzásra való lehetőség, s máskor a hím és a nőtény közömbösek egymás iránt, az emberi társadalomban a férfiak és a nők közt állandó a nemi dialektikus feszültség, mert az ember az időleges ösztönt folyton ébren tartja, sőt természetes céljától elfordítja, mert nem a fajfenntartást, a szaporodást kívánja szolgálni általa, hanem a gyönyört keresi benne és az eredeti céltól inkább menekülni igyekszik. Magasabb szinten aztán a legkülönbözőbb alkotások alkalmává és mozgatójává lesz a nemi ösztön, ha egyszer spiritualizálódott: a lovagot hős tettekre lendíti, s vajon mi lenne a költészet és minden művészet, ha egyszer kihalna az emberből a nemi ösztön!? Egyhangúvá és unalmassá válnék a lét. Hány nagyszerű alkotás köszönheti a megszületését annak, hogy alkotója szerelmes volt! Nem csak lírai költemények, sok más alkotás sem jött volna létre, ha alkotójuk nem szeretett volna valakit! Széchenyi Crescence nélkül aligha fordult volna a politika felé: az államférfi ennek a műve. Dante sem írta volna meg a *Divina Commediá*t és a *Vita Nuova*t Beatrice iránt érzett egzaltált platonikus szerelme nélkül. S folytathatnók ezt szinte a végtelenségig. Mert minden nagy alkotás valami nagy életerőnek a megnyilvánulása: A vitalitás pedig mindig az ösztönök s különösképpen a nemi ösztön erejével mérhető. Ennek elsorvadása éppen ezért sokszor jár együtt a szellemi eltompulással. Nem csoda ennél fogva, ha azt látjuk, hogy a nagy alkotók mint pl. Michelangelo, Tiziano, Goethe és sokan mások késő öregkorukig szinte állandóan szerelmesek voltak. A szerelem vágya és akarása még akkor sem hagyta el őket, amikor utódok nemzésének lehetőségén természet szerint már túl voltak. A nemi izgalom tovább élt bennük.

Az emberi szerelem maga is azért több, sokkal több, mint egyszerűen nemi ösztön, mert ez is – alkotás. A vitális ösztön mélyéből tör elő, de többet akar, mint egyszerűen kielégülést. Akit szeretünk, az sohasem *csak* az a valaki szőröstül-bőröstül, aki az élő valóság, hanem ennél több: egy ideál, egy eszmény, melyet a szerelmes éppen erre a lényre vetít rá, mint hordozóra. Ezt az ideált a szerelmes maga

formálja meg, s ennek a formálásnak csak alkalma, ébresztője a valóságos személy. Ezért következik be a kiábrándulás, ha észreveszi, hogy az eszmény és a valóság nem fedi egymást, hogy a kettő nem azonos: ilyenkor válik a szerelem haraggá, és gyűlöletté. A csalódás mindig keserű. Akkor is, ha úgy érzem, hogy a művem nem sikerült; és akkor is, ha a szerelmesem nem lehet többé – ideál. S ezt az ideált minden szerelmes csak önmaga alkothatja meg, mástól készen sohasem kaphatja. Ezért teljesen igaza volt Turgenyevnek, mikor így írt szerelmeséhez, Pauline Viardothoz: „Biztosíthatom Önt, hogy az az érzelem, amelyet Ön iránt érzek, olyasvalami, amit a világ még sohasem ismert: ami még eddig sohasem volt, és nem is fog többé ismétlődni”.

Hogyan születik meg ez az ideál? Mi ennek az alkotásnak a titka? – íme, ez a szerelem filozófiai problémája. Hogyan nő ki benne az ember a természetes ösztönből, s hogyan humanizálja ezt, ami eredetileg benne is állati volt? – ez a nagy kérdés mered elébünk, ha a szerelem értelmét és lélektanát bogyozgatjuk.

Mielőtt ezt a problémát megvizsgálónk, egy alapvető kérdést kell még érintenünk: mi az oka, hogy az ember ösztönei ilyen változtatáson, spiritualizáláson mennek általában keresztül? Mert abban mindnyájan megegyezünk, hogy az ember nem tisztán és kizárólag ösztönösen él: a kultúra a természet és az ösztönök átszellemesítéséből áll.

Nincs egyetlen természetes lény sem, amely oly mostohán volna a létért való küzdelemben a természettől ellátva, mint az ember. Testét nem fedi az időjárás viszontagságai ellen természetes takaró; a nagyobb vadállatoknak kíváncsatos zsákmány; a veszedelmek elől nem tud úgy elbújni, mint a rovarok és az apróbb állatok; elfutni sem képes, mint a ló és a gazella; érzékszervei sem oly élesek, mint az őserdő más lakóié. Természetes védelmi eszközei egyáltalában nincsenek arányban az őt fenyegető veszedelmekkel. Szaporodási képessége csekély, ivadékait oly sokáig kell táplálni és nevelni, hogy e hátrányok miatt természetes mivoltában fájának régen el kellett volna pusztulnia, ha ösztönös kíváncsiságából nem fejlesztette volna ki az értelmét, amelynek segítségével fölébe került a természetnek, és le tudta győzni az őt fenyegető ezer és ezer veszedelmet. Erkölcsiségével pedig ráeszmélt arra, hogy nem minden más ember ellenség, aki más családból és más törzsből való, tehát nem kell azt megölnie (mert ez volna a természetes, lévén az idegen, a *hostis* – ellenség!), hanem békés együttélésben és kölcsönös segítségben élhet vele.

Valamennyi ösztönünket tehát kénytelenek voltunk az értelmén és az erkölcsön átszűrni, hogy fajtánk élhessen és így erotizáltuk át a tudatos választás alakjára a nemi ösztönt is. A kultúremlerben ez is az agy kortikális részén megfékezett alakban nyilvánul meg; ha ezt megkerülve vak és vad ösztönös formájában tör elő, akkor szerelmi őrjöngésnek nevezzük és nem szerelemnek. Ilyenkor az ember visszavedlik vad ragadozóvá; ölni, rabolni kész, lehullik róla minden szemérem, tartózkodás és más erkölcsi jellemvonás. Ezeket senki se nevezi a szó kultúrált értelmében szerelmesnek, hanem az őrültek házára megérett elmeháborodottnak.

Hogy a nemi ösztön hogyan spiritualizálódik át a kultúrában, arra a szerelemnél még talán érdekesebb példát nyújt a művészet fejlődése. Tagadhatatlan ugyanis, hogy a művészet is leginkább a nemi ösztönrel tart természetes rokonságot. A kőkorszak embere éppen olyan graffitiket rajzolt a barlangja falára, mint amiket egyszerű lelkék ma is firkálnak a házak falaira. Boticelli és Rubens aktjainak őseit ott láthatjuk Pompeji mulatóházának freskóin. S mi lenne a költőkből és a regényírókból, ha nem írhatnának a szerelemről!? A táncban, a ruházkodásban, a zenében, az illatok kultuszában csak a vak nem látja az erotikus eredetet. Nem nagyon túloz tehát az a filozófus, aki szinte egész kultúránkat erotogén jellegűnek nevezi. Benne minden mozzanatnak megvan az ösztönös, igen sokszor szexuális alapja, de egyetlen egy sem nyilvánul már meg eredeti alakjában, hanem valamennyi átszellemítve él és hat bennünk.

Második fejezet A kétarcú ember

Mózes az ember teremtéséről szólva hangsúlyozottan mondja, hogy Isten a maga képére teremtett embert kettős alakban állította bele a világba: „férfiúvá és asszonnyá teremté őket” /*Gen.* 1, 27/. Azt jelenti ez: hiába beszélünk mi általában „ember”-ről, egy kalap alá fogván a férfit és a nőt, a valóságban ennek az egyetemes fogalomnak megfelelő ember, aki se nem férfi, se nem nő –, vagy az is, meg ez is egyszerre teljes egészében, az nincsen sehol. A valóságban férfiak vannak és nők, akik nagyon sokban hasonlíthatnak ugyan egymáshoz, de egyben különböznek is. Éspedig annyira különböznek, hogy szellemi kultúránk elvont és egyetemesítő, szinte-

tikus hajlamának megfelelően kultúránk és történetünk egész rendjében hasztalan igyekszünk lényük egyező vonásait érvényre juttatni, s olyan társadalomról álmodni, amelyben nem volna különbség többé férfi és nő között, mert csak „embernek” érezhetné magát mindegyikük, eredeti, természetes különbségüket nem tudjuk eltüntetni, mert a férfi és a nő lényegbeli dialektikus ellentéte eltörölhetetlenül fennmarad. Ennek feloldása az újabb nemzedékekben sem következik be, hanem új meg új alakban folytatódik. Alapvető testi-lelki-szellemi különbözőségüket nem tudják eltüntetni, s életük hol a kölcsönös egymásratalálás, hol az egymástól el-távolodás jegyében játszódik le.

Az embernek ezt a kettősségét: férfivá és nővé különülését általában a faj életének fenntartásával, a szaporodás, a fajfenntartás szükségletével szokás indokolni, holott bizonyos tapasztalatok nyomán nem látszik képtelennek az a feltevés, hogy ebből a szempontból a nemi differenciálódásnak metafizikai alapja, vagyis szükségessége nincs, noha a magasabb rendű organizmusok világában ez a természetes⁶. Vannak élőlények, melyek vígan szaporodnak anélkül, hogy ez a nemi különbség megvolna egyedeikben. Az amőba és más mikroorganizmusok nemiség és testi halál nélkül osztódás útján szinte a végtelenségig tudja folytatni a létet. A tengeri sünn szaporodásához, úgy látszik, a hím egészen fölösleges. S az állatok nemi differenciáltsága alkatuk fejlettségi fokán nem adja magyarázatát annak a szerepnek sem, amely a férfinak jutott osztályrészül az emberi nem történetében. Az állatvilágban ugyanis a hím szinte alárendelt szerepet tölt be, míg az emberi társadalomban a férfi a kultúra teremője és formálója, még a férfi és a nő ún. egyenjogosítása korában is. Nagyon sok rovar hímje a párzás után menten elpusztul, van, amelyik természetes halállal, van, amelyiket

⁶ Játéknál alig tekinthető egyébnak, mégis érdekes az élő egyedeknek két más egyedből származtatására a következő megfontolás. Ha az élet végtelen folyamat (processus), akkor matematikailag a valós egész számok sorával ábrázolható. Itt pedig az 1 (egység) megkettőzéséből a 2 páros szám keletkezik. S a párosokból ismét az 1 hozzáadásával páratlan szám jön létre. Egyed-pár-egyed; azaz: egyén-közösség-egyén, és így tovább –, ez az élet folyamata, ahol a szexuális közösséget ábrázolják a páros számok, míg a páratlanok a magányos egyént.

Logikailag az egyedi valóságban rejlő dialektikus ellentét feszültsége e folyamat kifejezője, mely nélkül a lét megállna és nem lehetne fejlődő lét, azaz folyamatos valóság. Csak a párosságban, a két párelem közt lévő ellentétből születhet meg a feszültségüket feloldó harmadik elem: az új páratlan egyed, a szintézis, mely újabb közösség alkotórésze lesz a fejlődés útján.

a párja pusztítja el, miután feladatát elvégezte. Noha jelek mutatnak arra, hogy az emberi társadalom matriarchális idejében, a nők is – akárcsak a méhek – időnként kiirtották a fölöslegessé vált férfiakat, mégis a történeti időkben úgy a férfi, mint a nő életében ez a tisztán biológiai szempont annyira háttérbe szorul, hogy az embernek férfi és nő voltát pusztán ezzel a ténnyel nem lehet indokolni; ennél magasabb szempontok is érvényesülnek életükben. Sem az emberi társadalom, sem a kultúra, amelyet megalkotnak, nem biológiai alakulat, hanem emberi-szellemi mű.

Az ember kétneműsége tehát olyan őseredeti metafizikai adottság, melyre nemcsak a fizikai élete, testi-lelki organizációja, hanem egész szellemi alkotása, kultúrája is ráépül: belőle nő ki mintegy magból és terebélyesedik el lombos faként egész világa. Ha az egyik tényezőt –, akár a férfit, akár a nőt – kihagynók, ez az egész világ mint kulturális alakulat, összeomlanék. Nem lehet azonos a férfi és a nő szerepe és hivatása ebben a világban, ha egyszer testi-lelki-szellemi alkatuk ennyire különbözik egymástól. Hiszen még a felületes vizsgálódó előtt is feltűnik, hogy különbözőségük nem pusztán a nemi jellegekre és a nemi életre szorítkozik, hanem egész testi és szellemi alkatuk annyira más a számtalan egyezés ellenére, hogy éppen ezen az alapon az emberi létnek két külön eleméről, a férfiúság és a nőiség élet- és lélekformáló szerepéről szólhatunk.

A szembeszökő és könnyen felismerhető különbségekről nem kívánok szólni, mert a belső ember: a szellemiség érdekel. A testi vonások is csupán ennek a kedvéért kerülhetnének szóba, de semmi esetre sem osztom azt a felfogást, hogy valakinek azért van férfi lelke és szellemisége, mert férfiúi testalkata *okozza* ezt –, s hogy a női lélekalkat és szellemiség a nő testi adottságainak következménye. Az ilyen oksági magyarázat igen könnyű és kényelmes, de kevésbé meggyőző, mert amilyen tetszetős azt állítani, hogy pl. a férfi-organizmus oka a férfias lelkiségnek, éppoly könnyű ezt megfordítani is, és azt állítani, hogy a férfi-lélek épít magának az anyagban férfiúi testet. A férfiúság és a nőiség törvény, tehát szellemiség, melynek a férfi és nő teste: ez a tényvalóság alá van vetve. Ámde a törvényről mit sem tudnánk a tény ismerete nélkül –, nélküle viszont nem értenők a tényt. Helyesebb tehát, ha a kétes értékű oksági értelmezés helyett azt mondjuk: a férfiúság és a nőiség testi-lelki-szellemi organizmus, egységes egész, amelynek eszerint két aspektusa van, a test és a szellem –, a tény és a törvény. Ezek azonban

ugyanazt az egy valóságot fejezik ki a kétoldali, a testi és szellemi szemlélet számára. Nem időbeli sorrendről és okságról van itt szó, hanem az egyvalóságnak kétféle látásáról. A filozófiai értelmezés okságivá tétele pusztá megisméltése volna itt ama meddő kérdésnek: vajon a tyúk volt-e előbb, vagy a tojás? Igazi férfit nővé, s igazi nőt férfivá a világ legnagyobb operateurje se változtathat át –, se testileg, se lelkileg. Test, lélek és szellem ugyanis a legbensőbb egységben és korrelációban lévén egymással, a valóságban csak együtt mutatkozhatnak, s így csak egymáson és egymásból érthetők meg, akár innen, akár onnan. Ugyanaz az ok és a cél: a test és éltetője, a lélek felől ok –, és a szellemiség felől nézve cél. A szaktudományok: biológia és pszichológia vitázhatnak az elsőbbségük felől –, alapján hasztalanul –, de a filozófia nem. Erre úgy az élő testnek, mint a szellemnek értelmezése, a benső jelentésük feltárása vár, mely túl van minden időn és oksági magyarázaton. Így vegyük most szemügyre azt a valóságot, melynek elvont, egyetemes fogalma az *ember* szóval van jelölve.

1. Mikor a filozófus a valóságot kívánja alkotó elveiben megragadni, általában valami kettősségre hivatkozik még akkor is, ha ezeket aztán egységbe tömöríti, mint Spinoza, mikor Naturáról és Deusról – Természetről és Istenről – beszél, s ezeket azonosnak veszi: nem Természetet és Istent, hanem Természetet *vagy* Istent mond. A görög filozófia a *phüszisszel* szembeállította a *logoszt*; a skolasztika a *naturával* a *gratiát*. Platón ideákról és érzéki dolgokról szól, a mechanikus materializmus hívei anyagot és erőt különböztetnek meg, a dialektikus materialisták pedig al- és felépítményről: gazdasági alapról és ideológiai felépítményről tanítanak. Az újkori gondolkodás azonban általában természetet és szellemet szokott megkülönböztetni. Mi ennek az oka?

Az, hogy magában az emberben van meg ez a kettősség, amelyet a természet és a szellem fogalmaival jelölünk. Azt vesszük észre, hogy az ember fizikai-biológiai lénye szerint a természetbe tartozik, mint vele együtt a többi tapasztalható élőlény, ám ezen túl van benne még valami, amelynek révén kiemelkedik a többi élő közül és azoknál különb. Mert míg a többi élő szorosan bele van zárva természetes környezetébe és léte kimerül az ahhoz való alkalmazkodásban, minthogy rajta változtatni nincs tehetségében, addig az ember ki tud szabadulni ebből és természetes környezetét képes átalakítani a maga céljai, elgondolásai és szükségletei szerint. S lé-

nyének éppen azt a mozzanatot nevezzük szellemnek, amely erre képessé teszi őt.

A szellem tehát nem dolog, amely a világban van és így érezhető, helyesebben: érzékelhető és mérhető valami, hanem az emberi személynek az a képessége: aktusa, amellyel szembeállítja a dolgokat, a világot önmagával, azt megismeri és ezáltal szolgálja helyett urává tud lenni. Ezért a szellem szabadság, felszabadulás a világ rabságából, s egyben újat teremtő alkotás. A szellem alkot, újat teremt, s ezáltal az embert történeti lénnyé teszi ott, ahol a növény és az állat csak alkalmazkodik és szinte időtlenül vegetál. A természeti-vitális lét organikus funkciókban játszódik le: állandóságot mutat, örökös ismétlődést az időben, mert hiányzik belőle az újítás, a teremtő mozzanat. A természetes lét alapjában nem változik: örök törvényekhez igazodik, az időnek szinte nincs benne szerepe. A méhek élete pl. évezredek óta teljesen azonos módon folyik, nagyjában az ember „természete” is azonos, de történetéről és kultúrájáról, amely a saját alkotása, ez éppen nem mondható el. Mert az emberben a természetes, vitális-organikus funkciókon túl van még egy aktusokban: tudatos akaratokban és célra irányuló cselekvésekben mutatkozó mozzanat, s éppen ez a szellem. Az aktusok az ő aktusai. Mert aktusnak egy tudatos személynek azt az időbeli tevékenységét nevezem, amelyet nem lehet semmiféle organikus funkcióval sem kapcsolatba hozni. Mikor az ember ösztönei elé gátat emel, s mikor a természetet átalakítja, akkor szellemi aktusokban és a nyomukban járó cselekvésben él. A kultúra-alkotás minden mozzanata a szellem aktusainak megnyilvánulása. Arisztotelész az embernek ezt a tevékenységét a „teremtő értelemmel” (nusz poiétikosz) magyarázta és vele ugyancsak kiemelte az embert a többi élő közül.

A természet tehát változásaiban is maradandóság, a szellem azonban nem. Ezért az emberiség története éppen az újításoknak története. Testi életünkkel szemben szellemi aktusaink bizonyos függetlenséggel rendelkeznek: nem köthetők határozottan egy-egy orgánumunkhoz. Pascal pl. egész életében beteg volt, de ez nem volt akadálya zsenialitásának. Így a szellem egzisztenciális szabadsága révén a természet fölé egy új világot képes magának teremteni, mely kizárólag személyes valónk alkotása. Testi organizmusunk csak hordozza a szellemünket, amely rajta és általa jelenik meg, de nem tartozik hozzája, tőle nagymértékben független. A természetes állati, vitális-organikus élet zárt körben mozog, szükségszerűségek-

hez kötött és konzervatív jellegű; vele szemben a szellemi élet nyílt dráma, szabad akarat irányította forradalmak sorozata.

Az ember életének legjellemzőbb vonása lényének ez a kettőssége: természet és szellem találkozik benne. Minden ép emberi személynek jutott mindegyikből, de eloszlásuk benne igen különböző. Tipikusan megmutatkozik ez a férfi és a nő pszichéjében, ahol a valóságos személyek végtelen lehetőségeket tárnak elénk, mégis, ha a férfit és a nőt nem konkrét egyediségükben, hanem általában, tipikus formájukban tekintjük, a férfi és a nő típusban bizonyos állandó törvényszerűséget vehetünk észre, amely egész lényükön uralkodik.

Az ember lényében rejlő anyagi-szellemi dialektikus feszültségnek köszönhető, hogy az élete nem zárt körben játszódik le, miként pl. a méheké, amely zárt körrel volna ábrázolható, hanem létének két létcentruma alakult ki: a vitális-természeti és a szellemi-teremtő. Így élete inkább az ellipszissel szimbolizálható, melynek két gyújtópontja van. A vitális és a szellemi fókuszok feszültségéből keletkező mozgás hol a vitális-természeti, hol a szellemi-teremtő központ körül mozgatja, s hol az egyiknek, hol a másiknak törekvéseit juttatja életében érvényre. E mozgás közben mindegyik kört megérinti, de férfiúságát vagy nőiségét az dönti el, melyik létcentrumban van igazában otthon. Minden ember tehát szellem és természet, értelmi jelentés és test egysége: a férfi is, meg a nő is. E két tényező küzd minden emberi egzisztenciában állandóan. Mindegyik képes az értelmes szellem szférájába emelkedésre, és a test állati szférájába való lesüllyedésre. De véglegesen egyiktől se tud teljesen elszakadni, mert a természet: a test szellem nélkül értelmetlen, s a szellem test nélkül üres idea: az időben csak a kettejük egységük élhet és hathat.

Az ember fejlődése rendjén valójában azért hagyhatta el az állatvilágot, mert életének ez a két létcentruma alakult ki. A vitális létcentrum az állattal közös mozzanat benne, mely a létben való megmaradásra készíti és a környezetéhez való alkalmazkodásra teszi képessé, míg a szellemi létcentrum arra ösztökéli, hogy alkalmazkodóbbá alkalmazóvá, a természetes adottságokat átalakító teremtvé váljék, s maga alkosson meg a számára új környezetet és tűzön maga elé új meg új célokat. Míg amaz a maradandóság felé hajtja, emez újítvóvá, forradalmárrá teszi és még meg nem valósult eszmények felé lendíti előre. Innen van, hogy az ember nem csupán

él, hanem teremt is: nem éri be a mával, miként az állat, hanem a holnapért, sőt az örökkévalóságért fáradozik. Így lett belőle a soha-meg-nem-elégedés vándora.

2. Minden jel arra mutat, hogy a férfi és nő egész lényét átjáró különbség is onnan származik, hogy életük súlypontja más-más lét-centrumban fekszik. Noha mind a ketten „emberek”, s mind a ketten egyaránt emberi módon élnek a vitális-természeti és a szellemi-kulturális síkban –, mert a kultúra az a szellemi alkotás, melyet a teremtő ember alkot a maga léte környezetétől a természet valósága fölé –, mégis úgy tűnik fel, mintha a férfi *inkább* a szellemi, a nő pedig *inkább* a vitális-természeti létsíkban élné a hajlamainak megfelelőbb életet. Vitán felül áll, hogy a kultúra szinte kizárólag a férfi alkotása teremtő mozzanataiban, s a nő alig mondható ebben többnek, mint segítőnek és haszonélvezőnek. A természetes oldalon azonban a férfival szemben óriási előnyben van.

Ha kultúránkat a nők alkották volna meg, absztrakt fogalmaink teljesen hiányoznának belőle. A nemi különbség ugyanis szellemi tekintetben éppoly mélyreható, mint testi és biológiai vonatkozásban. A pszichikai funkciók differenciális vizsgálatai azt bizonyítják, hogy a nemi különbözőség a szellemi élet legmélyebb gyökeréig lehatol. A nők fogalmai, ítéletei és értékérzései alapvetően mások, mint a férfiakéi: konkrétebbek és szubjektívebbek, míg a férfiak objektivitásának forrása éppen fogalmaik absztrakt voltának eredménye. Egy, a nők által alkotott kultúrában nem volna fogalmunk az „ember”-ről, csak a férfiról meg a nőről. Úgy volnánk, mint azok a primitívek, akik egész sereg szóval tudják megjelölni az ember járó mozgását, pl. lép, siet, fut, ballag, jön, megy, közeledik, távolodik, stb., de nem ismerik a mindezeket egybefoglaló „mozog”, vagy „halad” fogalmat. Ennek a primitivizmusnak maradéka népünknel is, hogy az *ember* szó még ma is a férfit jelenti nála, s a *gyerek* a fiút –, a nő az *asszony* és a *leány*; vagy mint a régi nyelvben mondták: *némber*, azaz nem-ember, persze minden pejoratív, lekicsinylő értelem nélkül használva ezt a szót.

A nőknek saját testükhöz való viszonyuk is egészen más, mint a férfiaké. A nő sohasem tudja énjét a testétől elkülönítve érezni és gondolni: hódításában és a létért való küzdelemben a testét-lelkét egyformán használja. „Testünk föltámadása” is sokkal fontosabb női vágy, mint a férfiaké. A férfi ugyanis nem testi előnyökkel kíván érvényesülni, s a testét el tudja mélyebb énjétől választani: úgy

hurcolja magával, mint a pórázon vezetett ebet. Ezért más a nő ösztönös szeméremérzése is, mint a férfié: zártabb, rejtőzködőbb, mert úgy érzi, hogy testével együtt belső énjét is feltárja a szemlélőnek. Míg a férfi nyíltabb, hiszen testének megmutatásával a lelke még rejtve marad.

Semmi sem könnyebb azonban, mint a nőnek beletanulni ebbe a férfikultúrába. Alkalmazkodóképessége és utánzótehetsége, színészi hajlama nagyszerűen megtanítja e kultúra használatára, ahogy a néger is használja, sőt vezeti az autót és kezeli a puskát, de nem találja föl. Biológiai szempontból szó sem férhet hozzá, a statisztika is bizonyítja –, hogy a férfi a pusztulásra hajlamosabb „gyengébb nem”. Több fiúgyermek születik, mint leány és alig pár év múlva az egyensúly helyreáll köztük, hogy aztán késő vénséget sokkal több öregasszony élhessen meg, mint férfi. Áldott állapotukban szinte kivételes jelenség, hogy elragadná valamelyik nőt a halál –, mintha a természet kettőzött figyelemmel őrizné az élet hordozóját. A testi szenvedést is aránylag sokkal könnyebben viseli, mint a férfi és jóval többet bír elhordozni belőle. Testi-lelki alkatában sokkal jobban tud alkalmazkodni a környezetéhez, mint teremtésbeli párja.

Az alkalmazkodásnak a nő iskolapéldája lehetne. Híres intuícója sem egyéb, mint az alkalmazkodás hirtelen, ösztönös felismerése egy adott helyzetben. Míg a férfi egy új helyzetben ügyetlenül topogva keresi a helyét, a nő gondolkodás nélkül azonnal megtalálja a helyes viselkedést. Maga a házasság is a legtöbb nőnek alig több az alkalmazkodás kérdésénél: ha reméli, hogy ezt egy férfival meg fogja találni, kész bármelyikhez feleségül menni. Ezért végződnek a női olvasók igényeihez mért regények is rendszerint „jól”, azaz: házassággal. A történet maga ennek az alkalmazkodásnak az akadályai elbeszéléséből áll, s a hős és a hősnő házasságra lépnek. A nő számára tovább a dolog nem érdekes, a házasság az ő szemében *per varios casus per tot discrimina rerum*⁷ a biztos kikötő. Holott mindkettejük számára ekkor kezdődik az igazi probléma: hogyan fog ez a két különböző egyéniség egy közösségben békésen, viharok nélkül összeolvadni?

Ebből az alkalmazkodóképességből, mely sokkal inkább természetes ösztön, mint szerzett tulajdonság, érthető, hogy a nő egy adott környezetben hamarabb tud úrrá lenni, mint a férfi. A nő szü-

⁷ [különböző okok, olyannyira különböző dolgok által]

letett uralkodó, imperialista természetű, s a férfi mindig – szolgál. Nem kell ezt éppen úgy érteni, hogy a nő uralkodik a férfin, s a férfi neki szolgál (ami különben elég hétköznapi eset!), hanem azt akarom vele mondani, hogy a nő nem kíván kilépni a maga szűk köréből, s ezért ott könnyen úrrá válik, míg a férfi nyugtalan, az ismeretlenbe vágyik és általában céljainak, terveinek, az ideáljainak a rabszolgája. Ezért viszont a férfi a kalandor, a játékos, a vakmerő kezdeményező, mint a veszedelmeket nem ismerő gyermek –, míg a nő a komolyabb, kötelességtudóbb, szűk körben tevékenyebb és felelősségteljesebb fél. A férfi szeretne a nőből is játékszett csinálni, holott a nő ezt éppen nem akarja: ő azt kívánja, hogy nagyon is komolyan vegyék. Amit csinál, azt komolyabban is csinálja, mint a férfi, aki mindig szeret játszani és próbálgatni valami újat. A nő, akár egy háztartást, akár egy országot kormányoz, mindegyiket egyformán komolyan veszi: ezért őrzi meg oly kevés női uralkodó közül, a történelem aránylag oly soknak nagyként az emlékezetét, míg sok férfi között igazán oly csekély aránylag a nagy uralkodók száma. Világos bizonyága ez annak, hogy az uralkodás képessége nem intellektuális eredetű, hanem ösztönös tekintélytartáson és irányító képességen alapszik. Nem látjuk-e naponta, hogy az anyának nem kell azért a tiszteletért és tekintélyért a kisujját sem megmozdítania, amiért az apának sokszor kínos módon kell küzdenie egy családon belül? A pszichoanalízis szerint egy férfi sem tud szabadulni az anya-imago alól, s ez a patriarchális és matriarchális társadalom fiaira egyformán érvényes.

A nőnek a férfi fölött álló természetes fölénye fejeződik ki abban a tényben, hogy a férfihoz való viszonyát csak kétféleképpen tudja elképzelni: vagy imádott istennője, vagy gondos és szerető édesanyja szeretne lenni. A szerelemben is ennek a változatait játssza meg.

A nőnek a vitális-természeti ösztönös létcentrumban túlnyomó megmaradása sok mindent megértet testi-lelki életéből. Testi valója jobban központja a saját világának, mint a férfié. Énje nem válik el a testtől, ezért nem különíti el a férfihoz hasonlóan magánéletét a világ felé fordult fórumi hivatali életétől. Érzései, gondolatai és akarási is testi énjéhez kötöttebbek, így zártabb és szűkebb érdeklődésű életet él, mint a férfi. Mivel otthoni és társadalmi énjét nem választja el élesen, ahogy a férfi teszi, könnyebben tárja föl magánügyeit, is a társaságban: nyíltabb és őszintébb, akárcsak a gyerek.

Teste az életének minden mozzanatában szereplőbb, mint a férfié –, ingerlékenyebb, kifejezőbb. Arcának mimikája mozgékonyabb, kifejezőbb: élményei, benyomásai, hangulatai elevenen tükröződnek rajta. A férfiarc zártabb, merevebb; keménységét egy élet örömei és szenvedései, s főleg akarásai faragják kemény maszkká –, a nőé egész életén át puhább, formálhatóbb marad. Nem annyira a belső élet formálja, inkább a világ hatásai: olyan, mint a virág, más és más színben játszik, ha az élet napfénye és derűje ragyog fölötte, vagy sötét borúja árnyékolja be. A női arc ki tud virulni, és el tud hervadni máról holnapra, aszerint, hogy milyen környezetben él –, a férfié merev maszk marad. S minthogy a nő arca ily sokat eláruló kifejezés, belső életét se rejtegeti úgy, mint a férfi. Kevésbé diszkrét: szívesen „pletykál” magáról és másokról. S mivel ismeri is ezt a tulajdonságát, szívesen veszi igénybe a hazugságot védő és szépítő fegyverül, ha ezt a maga érdekében jónak és célszerűnek látja.

Mivel a nő világa mindig zártabb, egészebb, mint a férfié, aki inkább a hiányt, a meg-nem-levőnek a vágyát hordozza magában, ezért a nő lelke alapjában konzervatív, fél a változástól, amit keresve keres a férfi. A nő szívesebben jár a rutin kitaposott ösvényén, mintsem új utakat törjön magának. A megszokottságból csak a szerelem, általában valami nagy érzelem tudja kilendíteni és szinte egész lényének külső és belső megváltoztatására bírni. Egy objektív érték felismerése közömbösen hagyja, de ha egy férfi szelleme szubjektivitásában felrázza, felébred passzivitásából és szenvedélyesen a magáévá teszi a férfi értékeit. A nő olyan, mint egy lezárt várkastély: önmagának elégséges egész, csak külső ostrommal kényszeríthető változásra. Ezért lényegében egészebb ember, mint a férfi, s értékei és viselkedései is ennek megfelelőek. Nem romantikus –, fantáziája szűk körben és csak önmaga körül forog. A nő sohasem képes a maga szubjektivitásának várából kitörni: érzelmei irányítják gondolkodását és akaratát. Mindenbe beleviszik a szenvedélyeiket, melyeknek tárgya gyorsan változik, de mindig magántermészetű. Szubjektivitásuk nem önzés, hanem a világgal szemben elfoglalt természetes viselkedés. Nem tudnak mások lenni. Még az elvekben is mindig személyeket szeretnek vagy gyűlölnék. *I love and hate* –, szeretek és gyűlölök, mondja Shakespeare Cymbelineje, éppúgy, mint Catullus, a római nők lírikusa: *Odī et amo!* Ebből a szubjektivitásból nehéz a nőt kimozdítani. Ezért aztán moráljuk sem emelkedik az utilitárius etikán túl: mindig használni akarnak,

akár maguknak, akár másoknak. S mivel alkalmazkodóképességük nagyon ki van fejlődve, könnyen utánoznak. Kész rabjai a divatnak. Hajlékony alkalmazkodásuk viszont képessé teszi őket arra, hogy a szerelemben megváltozzanak és olyanokká legyenek, amilyenek a szerelmesük kívánja őket. Folyondár természetük van –, védik és takarják, akit szeretnek, de hajlanak rá, hogy a maguk érdekében ki is használják.

A nőnek ez önmagában nyugvása, a saját természete adta valójával elégedettsége érteti meg a passzivitását, ami oly hatalmas erő, hogy sokszor többet képes elérni, mint amennyit a heves erőszak hozhat létre. „Szerelmünkért mi nők nem víhatunk, Nem kérhetünk csak kérőt fogadunk” –, mondja Shakespeare egyik hősnője /*Szentiván-éji álom*, II. felv./. Itt is *peragit tranquilla potestas quae violenta nequit*⁸ –, mondhatnók a római költővel. Ezért tűnik fel úgy, hogy az ő ajándékozó, az áldozatot hozó fél ott is, ahol a rideg ész ilyesmit alig lát: Tehát hódolatot és hálát vár. Szívesen fogad el ajándékokat, költekeztet és sok egészen természetesnek veszi, hogy eltartják anélkül, hogy ezért a kisujját mozdítaná. A nő a történet során a legtöbb társadalomban „eladó” (vö. „eladó lány”), sőt még fizet is a szülő, ha valaki „elveszi”. E helyzet megalázó és erkölcsstelen, de így van. Emiatt írhatja maliciózusan Márai Sándor: „A gazdag ember és a nő között lényeges félreértés fel sem merülhet, olyannyira egymásnak születtek, s tökéletes összhangban egészítik ki egymást. A gazdag ember tudja, hogy a nő, akit kárpótól – legtöbbször olyan kárért, amit valóságban nem is okozott – sokkal gyöngédebben és őszintébben viselkedik vele szemben, akit nem szeret, mint a szegény férfival szemben, akit szeret, de aki nem tudja kárpótlásban részesíteni a nőt. A nők igazi szenvedélyét csak a gazdagok ismerik. A szegények számára a nők csak gyöngédséget, az elnézést, a jóságot s általában anyás ösztöneiket tartogatják; szenvedélyükkel a gazdagot ajándékozzák meg, pontosabban áldozatot hoznak a pogány, hatalmas istenség oltárán, aki a világot igazgatja s akit a gazdagság tüneménye mögött sejtene.” Erősebb a férfínál abban, hogy tud várni, míg a férfi agresszív, türelmetlen. Igaza van a kínai filozófiának: nincs az a mozgás vagy tevékenység, melynek ne szakadna vége, míg a nyugalom állapota akár örök időig eltart. Az erő kimerül, a nyugalmat ez a veszedelem nem fenyegeti. Ez olyan hatalmat ad a nőnek a férfi fölött, hogy ennek függősége a

⁸ [véghez viszi a nyugodt erő azt, amit a heves nem tud]

nőtől sokkal nagyobb valójában, mint látszik. A legtöbb nő sokkal jobban megvan férfi nélkül, mint a férfi nő nélkül. Érthető tehát, hogy lelkileg is nagyobb hatása van a férfinak, mint ennek óréá. Ha csak önmagától nem kíván alkalmazkodni, nincs az az erő, mely kimozdíthatná közömbös nyugalmi állapotából. Annyira meg van elégedve testi-lelki énjével, hogy érdeklődése ezen a személyes körön alig terjed túl. A dolog, a tárgy, az eszme csak a férfit köti le –, a nő még másban is csak a személyes értékeket kész értékelni. Mert közelebb marad a valósághoz, jobban benne él: az elérhetőre törekszik, távoliakról ha álmodozik is, nem szívesen indul értük a bizonytalanba. Az aprólékoshoz vonzódik: a szépet se a nagy alkotásokban, hanem virágcsendéletben, miniatűrökben, kézimunkákban, iparművészeti alkotásokban fejezi ki a lelkiségének megfelelő alakban. Ösztönei biztosabbak, mint a férfié, mert kevésbé szakadt el biológiai létcentrumától: a bizonytalanért való küzdelem és az újat teremtés vágya igen csekély benne. Szűk kört épít ki magának: ez az otthona, s ebben biztosabban mozog, mint künn a nagyvilágban. Lényge tehát centripetális. Mindazt, ami kedves neki, ebbe az otthonba, a maga kisvilágába szeretné bevonni. Szerelmi életében is magához várja, magába fogadja a szerelmesét, legfeljebb feleúton megy elébe, hogy aztán együtt térjen vele haza. Találón foglalja ezt össze, Mlle De lespinassenak az a pár szava, melyeket „élete minden pillanatáról” keltezve írt szerelmesének. M. De Guibertnek: *Mon ami, je souffre, je vous aime et je vous attends* – kedvesem, szenvedek, szeretlek és várlak!

E maradandósága és természetéhez való hűsége miatt tartották a régiek a Föld istenségét („Föld-anya”) nőnek (Déméter, Ceres), míg az Égét férfinak (Zeusz, Jupiter), mert a Föld az, ami megmarad változásai ellenére ugyanannak a biztos alapnak lábunk alatt, míg az Ég szeszélyes változásaival, derűjével és borújával, fényével és sötétségével kiszámíthatatlan kalandos kedvű valóság, akárcsak Jupiter, akinek sok-sok kalandjáról beszél a mitológia. De Déméternek csak a hűségét ismeri.

A női létnek ez a belső zárttsága és befelé fordultsága a magyarázata, hogy minden olyan szerep, mely kiszakítja a nőt a maga szűkebb világából, idegen marad számára. A *Husadik Század* egyik írója ankétet rendezett a dolgozó – gyári és hivatali – nők között, s kiderült, hogy a nők jórésze önmagát vallja a saját ideáljának, s

hogy legszívesebben jó anya és boldog feleség kíván lenni.⁹ Ha egyedül rajtuk állna és nem életkörülményeiken, ezt a „pályát” nem cserélnék el mással. /H. Sz. 1949. évf./ . Az áttörés, mely szűk körükből kilendíti őket ellenükre van. A „világ” nem az ő otthonuk. Honvágyat éreznek benne. Ha sorsuk hivatalba, kenyérkereső foglalkozásba kényszeríti őket, vagy odahajtja a divat, a korjelszavak, örülnek, ha onnan kiszabadulhatnak és másnap már el is felejtik, hogy hivatalban dolgoztak, és kenyérkeresők voltak. Nem úgy, mint a férfi, aki

⁹ A női gondolkodás szerint tragikus az igazi szerelem, ha nem torkollik házasságba. A világ minden művelt nőjének lelkéből beszél Thürheim Lulu grófnő, mikor ezt írja: / *Mein Leben* III.186. München, 1914 /: „Ich weiss ja sehr gut, dass die Heirat die Lebensbestimmung einer Frau ist, aber ihr Glück ist es noch mehr; könnte ich dies in einer Verbindung finden, bei der mein Herz nicht mitspricht? Einem ungeliebten Manne anzugehören, empört mich. Andere Frauen sind darin vernünftiger und richten sieh ihre Existenz kaltblütig ein; ich dagegen verstehe unter einer Heirat nur eine auf Liebe beruhende Verbindung.” [Hisz jól tudom, hogy a házasság a nő élethivatása, de még inkább az a boldogság; s megjelhetem-e azt egy olyan viszonyban, melyben a szívem meg se szólal? Hogy egy nem szeretett férfifoz tartozzam, felháborít. Más nők e téren eszesebbek, és hidegvérrel rendezik be egzisztenciájukat; én azonban csak a szerelmen nyugvó viszonyt értem házasságon.] S az elmés grófnő ennek a hitének egy nem éppen remek, de jellemző francia költeményben is kifejezést ad a következőkben:

A mon avis, l'hymen et ses liens
Est le plus grand ou des maux ou des biens.
Point de milieu; l'état du mariage
Est des humains le plus bel avantage,
Quand le rapport des esprits et des coeurs,
Des sentiments, des goûts et des humeurs,
Forment des noeuds dictés par la nature,
Qu'amour serra et que l'honneur

épure.

Ah quel plaisir d'aimer publiquement
Et de porter le nom de son amant!
Votre maison, vos gens, votre livrée,
Tout vous rappelle une image adorée.
Et vos enfants! Ces gages précieux,
Nés de l'amour en sont les plus beaux

noeuds.

Un tel lien, une union si chère,
Si l'on en voit –, c'est le *Ciel sur la terre*.
Mais tristement vendre par un contrat
Sa liberté, son nom et son état
Aux volontés d'un maître despotique,
Dont on devient le premier domestique,
Tromper son maître ou vivre sans espoir,
Dans les ennuis d'un pénible devoir,
Pleurer, gémir dans sa douleur profonde,
Ah cette union est l'*Erfer* dans le monde.

[Véleményem szerint a házasság és kötelékei
Erősebbek úgy a rossznál mint a jónál.
Középontanban: a házasság állapota.
Az emberiség számára a leghasznosabb dolog,
Amikor az ész és a szív kapcsolata,
Az érzelmek, ízlések, hangulatok,
Alkotják a természet diktálta köteléket,
Amelyet a szerelem fog össze és a megbecsülés

tisztít meg.

Óh, mily öröm nyilvánosság elé tární szerelmünket,
És kimondani szeretőnk nevét!
Háza, háza népe, cselédsége,
Mind az imádottra emlékeztetnek,
És gyermekei! Ezen drága bizonyosságok,
A kik a szerelemből születtek, jelentik a legszebb
kötelékeket.

Egy ilyen kapcsolat, ilyen drága kötelék,
Ha ezt látjuk benne, akkor a *Földi mennyország*.
De ha hitványul kiárusítjuk egy szerződés
Szabadságát, nevét, állapotát,
Egy despota úr akarata szerint,
A kinek első szolgálívá válunk,
Becsapjuk urunkat, vagy remény nélkül élünk,
Unalomban, kínos kötelezettségben,
Sírunk, nyögünk mély fájdalomunkban,
Ah, ez a kötelék akkor a *Földi pokol*.]

sokszor belepusztul abba, ha hivatásának érzett foglalkozását kénytelen abbahagyni. A nő önmagát megőrzi önmagának, ezért érzi őt a férfi sokszor titoknak. A férfi ellenben szétszórja magát a világban: céljai tárgyi értékek, amelyek rajta kívül fekszenek: munka, üzlet, tudomány, irodalom, művészet, stb.

Hogy a férfinak és nőnek ez a kétfélesége benső természetükben rejlő örökletes tulajdonság, mi sem bizonyítja jobban, mint gyermekkori játékaik és viselkedésük. A kisfiú expanzív-dinamikus lény, aki nek a valóság mindig ellenállást jelent, amelyet le akar küzdeni: harcol vele, rontja és építi és a rajta vett diadalt élvezi. A kisleány ellenben adaptív-immanens lény: a valóságot úgy veszi, ahogyan van. Elmerül benne és élvezi. Egymáshoz való későbbi viszonyukat is ez jellemzi: a férfinak nem értékes az a nő, akit nem úgy kell meghódítania –, a nő pedig elfogadja a férfit úgy, ahogyan van.

Ezek a vonások egyben figyelmeztetnek bennünket mindenféle nőemancipáció veszélyeire. Önmagában véve a nő „felszabadítása” minden neki idegen kötelék alól szükséges és természetes követelmény. Férfi és nő „egyenlősége” általános emberi mértékben helyes és kívánatos, de ha ez az egyenlőség egyformaság akar lenni, azaz a férfi és nő metafizikai különbségének eltörlését kívánja jelenteni, akkor téves utakon jár. Minden elnyomás lealacsonyít és demoralizál –, méltán tarthat tehát igényt a nő is arra, hogy életében napfényre tudja hozni mindazt az értéket, ami benne rejlik. De ez aligha történhet úgy, hogy a nőt is férfivá tesszük. Jól érzik ezt a latin fajok női, akik vérükben igazibb nők, mint az északiak, s noha politikai jogaikban korlátozottabbak, mint sok más nő, nem lelkesednek a mindenáron való nőemancipációért. Tisztában vannak vele, hogy pusztán női mivoltukban oly benső hatalom rejlik, amely csak kevesbedik, ha az a bizonyos teljes egyenlőség férfi és nő között formálisan és intézményesen megvalósul. Ha a nő elférfiasodik és a „világban” versenytársává válik a férfinak, nem képes többé azt az erotikus hatalmat gyakorolni reája, mely több, mint a pusztá nemiség ösztönös ereje, s így az életet durvábbá és egyhangúbbá teszi, mert megfosztja a férfit egyik legnagyobb ihletőjétől. A versenyben mindkettejük lelkiisége leegyszerűsödik, eldurvul, s a férfiak nem is törik magukat többé, hogy a nőt „megértsék”. Márpedig a meg-nem-értett nő csapás önmagára és a társadalomra egyaránt. Hiányozni fog kettőjük közt az a lelki találkozás, mely a nemi ösztön átszellemiesedésének legszebb virága.

Persze, a nőemancipáció kérdése nem csupán elméleti, hanem gyakorlati és történeti okból támadt probléma, melyet a társadalmi fejlődés kikerülhetetlenül vetett föl.

A patriarchális társadalmakban a nő bárminő megbecsülése ellenére sem jutott el odáig, hogy a férfival egyenlő és egyformaértékű lénynek ismerjék el. Valamikor a nő maga volt a gonosz, a sátán. Még Paracelsus szerint (16. század) is csak félemler! Csupán a reneszánsztól kezdve jut mindig nagyobb és nagyobb társadalmi szerephez a lovagi kor eszményítése nyomán. De ekkor már le kell szállnia az égi magasságból a valóságos lények színvonalára és így lesz belőle a férfinak igazi társa és megbecsült ihletője. De a demokratikus társadalmakban, amelyek mindenütt a szabadság, a felszabadulás jelszavát írják zászlajukra, már megkezdődik a nők emancipációja. Itt már a férfi nem tarthatja őt örökös kiskorúságban. Ennek az oka, hogy a demokráciák az elvont ember-fogalomra épülnek, s ebből a nő sem rekeszthető ki többé. 1789 nem csak a polgári jogokat deklarálja, hanem a nők jogait is, /*Déclaration des Droits des Femmes*/; 1792-ben pedig Mary Wollstonecroft megszerkeszti a *Vindication of the Rights of Woment*. Ennek ellenére sem Auguste Comte, a pozitív filozófia atyja („a nő gyermek nagyban”), sem Balzac, a nagy regényíró „La destinée de la femme et sa seule gloire est de faire battre le coeur des hommes”,¹⁰ /*Physiologie du Mariage*/ nem volt híve a nők egyenjogúsításának. Schopenhauer is azt írja, hogy a nők „kindisch, läppisch und kurzsichtig mit einem Worte, zeitlebens grosse Kinder sind: eine Art Mittelstufe zwischen dem Kinde und Manne, welcher der eigentliche Mensch ist.”¹¹ Egy absztrakt gondolkodó, az athéni Platón volt az első, aki már az ókorban síkra mert szállni a nők egyenjogúsítása érdekében. Ő írja az *Államban*: „az állam igazgatásában nincs olyan tevékenység, amely a nőt azért illetné meg, mert nő, és a férfit, mert férfi; a természetes képességek egyformán vannak bennük elosztva, s természet szerint a nő éppezért részt vehet minden ügy intézésében, mint a férfi, bár a nő mindenben gyengébb, mint a férfi”. Platón tehát kettőjük között nem értékbeli, lényeges, hanem csupán fokozati különbséget lát. E merész gondolattal sok-sok évszázadot előzött meg. A maga korában Arisztophanész maró gúnyja volt reá a

¹⁰ [Az asszony sorsa és egyetlen dicsősége az, hogy megdobogtatja a férfiak szívét.]

¹¹ [Gyerekesek, butácskák, rövidlátók egyszóval: örökké nagy gyerekek maradnak, egyfajta köztes fokozat a gyermek és a férfi között, amely a tulajdonképpeni ember.]

felelet /*Lüszisztraté, Nóuralom*/. Csak a XIX. század derekán Marx *Kapitalja* volt tudós részről újra az a mű, amely mindkét nemű dolgozó egyforma felszabadítását követeli. S ennek eredménye a népi demokráciák országaiban a nőnek a férfival egyenlő társadalmi értékelése.

A férfi és a nő egyenlőségéről azonban a vita még egyáltalában nem ült el. S valószínű, hogy nem is fog elülni, mert amit a természet különbözőnek alkotott, az a valóságban az is marad és csak az elmélet síkján lehet köztük a különbözőséget elmosni. Mindkettő számára szinte maga a természet jelölt ki különböző tevékenységet és ezt a társadalom aligha változtathatja meg.

Napjainkban a nők csakugyan sok téren mutatták meg, hogy sokkal többre képesek a szellemi-kulturális életben is, mint amennyit hittek felőlük. A nőemancipáció hívei büszkén hivatkoznak a női egyetemi hallgatóknak a férfiakénál jobb vizsgaeredményeire, s ezen túl több nő értékes tudományos munkásságára. Mind a kettőnek könnyű azonban a magyarázata.

A nők jó vizsgaeredményeinek az a magyarázata, hogy eddigelé általában a műveltebb társadalmi osztályok lányai mentek az egyetemekre. Ezek már hazulról jobb alapokat és nagyobb fogékonyságot hoztak magukkal, mint fiú kollégáik jó része. S nem utolsó sorban éppen a női léleknek passzív, a befogadásra nagyobb fogékonysága az oka. Tehát éppen a teremtő és alkotó hajlamok hiánya! Mindazok a pszichológusok (Heimans és mások), kik a női lelket vizsgálták, alaposan végzett tudományos kutatások után megállapították, hogy a nők általában receptív hajlandóságúak, a férfiak produktív hajlamaival szemben. A nők érdeklődése a konkrétumokhoz tapad és emocionálisak, azaz az érzelmi szféra uralkodik a lelkükön. Ezekkel a tulajdonságaikkal függ össze, hogy a jó tanácsra inkább hajlanak, mint a férfiak; feladataik teljesítésében buzgóbbak, kitartóbbak és szorgalmasabbak. Mivel legtöbbször lelkismeretesek és jó emlékezőtehetségük van, nyilvánvaló, hogy ott, ahol egy befogadott tudásanyag visszaadásáról van szó, jó teljesítményt nyújtanak. Ahol azonban új és szokatlan probléma elé állítják őket, ott megtorpannak. A férfiak azonban a nőknél produktívabbak, logikusabban gondolkodnak és absztrakcióra, teóriák alkotására hajlamosabbak. Ezért a férfi hallgatók tehetségesebb része magától kiegészíti a tanultakat. Tovább kutat, nem elégszik meg a tankönyvvel, mint a nők. Tudományos érdeklődésük független a vizsgai anyagtól. Az egyetemet vég-

zett nők további pályafutását figyelemmel kísérve elmondható, hogy túlnyomó nagy részük csak az egyetemnek és a vizsgáknak tanult, még – önmaguknak sem. A férfi azonban egy életre adja át magát egy tudományszaknak, azt szereti és igyekszik benne produktív lenni, amire logikusabb és invenciózusabb volta képessé is teszi. Módszeres és önálló kutató általában csak a férfi.

S mit szóljunk azokról a nőkről, akik tudományos pályákon ma már érdemes nevet szereztek maguknak? Rendesen találunk körülöttük egy férfívezetőt, egy mestert, aki elindította őket azon az úton, amelyen sikereket arattak. Curie halála után Curiené sem lett a tudományban többé: világhírű, döntő tudományos felfedezésük közös mű volt. S kérdés, hogy a lányuk, Irén, a férje, Joliot nélkül az lehetett volna-e, aki lett?

S fölvetődik a kérdés: van-e abszolút férfi és abszolút nő? Azt hiszem, van. Bár az esetek többsége lelki keveredést mutat. Az örökléskutatók tudnak feminin férfiakról (Szondi szerint főleg a lakájok, fodrászok, pincérek, női szabók, cukrászok, táncmesterek, stb. közt keresendő) és virilis nőkről (Szondi a directriceek, tisztviselőnők, orvosnők, misszós nők, stb. körében véli megtalálhatóknak), sőt vannak biszexuálisok is, akik férfiak is, nők is egyaránt: a hermafroditák. Ahogy vannak lágy, érzelmes kedélyű férfiak, vannak erős akaratú, uralkodni vágyó nők. Amazoknál a nőies lélek a bennük élő és tevékeny női gének működésére mutat, emezekben pedig férfi-gének fejtik ki hatásukat. Az előbbieknél is lágyak, nőiesek, mint R. M. Rilke, Marcel Proust –, az utóbbiak kemények és férfiasak, mint II. Katalin, Krisztina, svéd királynő, George Sand, Sonya Kowalewszka. Általában a tudományban kitűnő nőknek férfias arcuk van. Ilyen a matematikus Sophie Germain, Mme Curie, s a lánya Curie Irén még az anyjánál is inkább. Nemcsak lélekben, arcban is a virilis nők típusát mutatják.

Ma, a nők szociális egyenlőségének korában, mikor oly sok már a független és önálló dolgozó nő, a régihez képest sok minden megváltozott. De a családi kötelékek érthető meglazulásán és a nemi erkölcsök elnézőbb felfogásán túl a férfi és a nő viszonyában a lényeg egyáltalában nem változott. A nők igazi érvényesülési tere ma sem a tudomány és a művészet, hanem a természetüknek sokkal jobban megfelelő szociális és praktikus tevékenység. Jó hivatalnok, adminisztrátor és hasonló éppen azért lehet, mert jó háziasszony tud lenni. Egy közösséget kormányozni lényegben egyet jelent, akár egy

családról, akár egy vállalatról vagy egy községről, sőt államról van szó. Különbség csupán a fokozatban, a mértékben rejlik.

Férfiről és nőről tehát egyformán érvényes igazság, hogy mind-egyik csak ott tud valóban nagy lenni, ahol a maga egyéniségét, belső valóját alkalma van kiélni, ill. kifejezni. A nő érzelmes-szubjektív lényénél fogva nem is vágyik annyira az önmaga objektívációjára, mint a férfi. Nem alkotó akar lenni, mint a férfi, aki mindig a művének él. („A művemet akarom!” – mondotta Nietzsche az élete céljáról.) A nő életének célja önmagában rejlik. A maga testi-lelki valóját formálja a művévé. Lényének az az értelme, hogy *van*; hogy él és hogy olyan, amilyen. A férfi sem keres benne mást; ebben ösztönének engedelmeskedik. S a nő meg is elégszik azzal, hogy önmagát adhatja másoknak, kisebb vagy nagyobb körnek. S ha magát így megmutathatta, úgy érzi, nem élt hiába. Ezért a szerelmi életben, a zenei és színészi interpretációban, továbbá a nevelő és a szociális segítő munkában sokszor még felül is múlja a férfit. Ámde ott, ahol a személyiségén túlfekvő tárgyi értékeket kell napfényre hozni, ahol nagy művek alkotásáról van szó, ott lemarad. Ezért nem lehet se nagy vallásalapító, sem úttörő nagy tudós, se nagy filozófus, se nagy alkotóművész –, mindig az igazán nagyokat véve mértékül. Lehet benne sok talentum, de hiányzik belőle a zsenialitás. De éppen a férfihoz kapcsoltsága miatt mindig nagy ihletője tudott és tud lenni a férfiú képzeletének és akaratának. A szerelmen át mindenkor ő a férfi erkölcsi nevelője. Ezért azt mondhatjuk, hogy amit a nő teremteni tud, azt a férfi lelkében teremti meg. S ez éppen nem méltatlan szerep a világfolyamatban. A nő az emberi kultúrai ihlető, s a férfi a teremtető princípiuma. Világunkban mind a kettőre egyformán szükség van, s ebben rejlik mindkettejük igazi értéke.

Ma sokszor hallunk arról, hogy a közös sportok, a strand, stb. megváltoztatták a két nem viszonyát, egymáshoz: „rajongásuk” lehiggadt és józanabbá vált. Ideálok helyett pajtásai lettek egymásnak. Csakhogy ennek a pajtáságnak nem éppen kíváncsok a következményei. A nemiség nem ködös titok ugyan többé, de megszűnik a lelki titokzatossága is és az egész a puszta testiség szintjére süllyed. Hogy a szerelemben lélek és szellem is van, ezt kezdik elfelejteni mechanizált világunkban. Így aztán a fiatalok csakugyan sokkal többet tudnak egymásról, mint régen, de lélekben mégis tudatlanabbak. A nemiség ugyanis, akárhogy forgatja az ember, alapjában véve mindig titokzatos erő marad az életünkben. Semmi sem fényesebb bizo-

nyítéka ennek, mint az, hogy minél világosabban és közérthetőbben „megmagyarázza” a természettudomány a szexualitás jelenségeit, annál többet foglalkoztatja ez a szíveket és az elméket. Annál érdekesebb lesz, holott az ellenkezője volna várható. S az a fiatalság is, amelyik azt állítja, hogy semmi titokzatosság sincs előtte már e téren, többet gondol rá, mint szeretné. Csak a jóllakott állat nem gondolkodik: a fiatalság pedig sem nem lakott még jól, se nem ideálja, hogy egyszerűen állat legyen. S töprengései közben mégiscsak ráésmél, hogy a férfi nem csupán nemileg szorul rá a nőre, hanem lelkének és szellemének magasabb műveltsége kedvéért is –, és éppen így van a nő a férfival. Problémáikat a testi síkon nem lehet egyszerűen elintézni és megoldani. S erre a problematikusabb, a jelenségek értékét kutató férfi eszmél rá előbb, hogy aztán a nőt is ráébressze. A férfi ugyanis előbb lesz nemi lény, mint a nő: a vágyak amazt korábban nyugtalanítják, mint emezt.

Ha a férfi és a nő megszűnik egymás számára titok lenni, olyan jelenségek következnek be, melyek az egyéni és társadalmi hanyatlás kétségtelen kifejezői. Lecsökken a természetes szaporaság, halni indul a faj életerejére. A férfi elnőiesedik és a nő elférfiasodik: homoszexualitás és más egyéb perverziók ütik fel a fejüket. Dekadens társadalmak, mint az antik Róma hanyatlása, a francia rokokó, az első világháború utáni Európa, erre bőséges példákat nyújtanak. A nőt a veleszületett szeméremérzése mozgólatai: a lesütött szempillák, a karok védekező mozgólata, stb. felöltöztetik még akkor is, ha mezítelen. De a dekadens társadalmakban leveti ezt az utolsó ruháját is, mert a vitális-természeti szférában maradvá szellemi-erkölcsi törvényt nem ismer, tehát agresszív válik, hangos szereplő lesz és szabadosságra tör. A menádok vért szomjaznak, s a férfiakat is vérivásra ingerlik. Akiket a szellem együttesen a kultúra építőivé rendelt, most a természet elszabadult féktelen indulatai a romlás felé terelik. Úgy látszik, a morált inkább a férfiak, mint a nők fedezték föl. A szellem bennük és általuk szab törvényt az anyagnak, a testnek. A tiszta férfiúi szövetségekben (Männerbund) mint pl. a thébai „szent sereg”, a morális értékek: a becsület, kötelességtudat, bajtársiasság, az egymásért való felelősség, fokozott tisztelete lép előtérbe, míg a női szövetségekben (Frauenbund) épp az ellenkezője történik. Ne említse senki itt a férfi és a női kolostorokat! Ezek nem azért alakultak, hogy akár férfiúi, akár női mivoltukat minél tisztábban kifejezhessék, hanem asketikus társaságok a vallási eszmények szolgálatá-

ban, tehát céljuk a nemiségen túl fekszik. Mégis érdekes, hogy még a női szerzetesrendek szellemi alapítói is férfiak: a szellem és az erkölcs velük tör be az anyagi világba. Mintha a természet műfogása volna az, hogy a férfiakat ráeszmélteti az erkölcsi értékekre, melyeknek szolgálatában sokan elpusztulnak, míg a nőket fölszereli azokkal a furfangokkal, melyek a létben megmaradásukat a legjobban biztosítják. Mert a természetnek kevesebb férfira és több nőre van szüksége éppen a faj élete érdekében.

Az elmondottakból kitűnik, hogy a férfi élete centrifugális: az alkotás, a teremtés szándékával fordul a világ felé. Szeretne mindent megváltoztatni maga körül. A nő épp ellenkezően: centripetális, önmagában akar maradni. E különbségek már testi valójukon is kifejeződnek. A női test nem azért kedvelt tárgya a művészetnek, mert férfiak a művészek, akik ábrázolják, hanem mert egységesebb, harmonikusabb és zártabb, mint a férfitest. Így a művészi kompozíciónak nagyobb lehetőségeket nyújt. A férfi, mikor önmagán túl, a transzcendens felé törekszik, végül átjut a szellem szférájába, ahova a nő csak beléje kapaszkodva követheti. A titkok barlangjába a nő nem kíván elsőnek belépni, de bátran halad a vezető után. Mély oka van annak, hogy a nagy világvallások alapítói, a nagy filozófusok, a teremtő művészek és a tudomány elveinek feltárói mind férfiak, s hogy – noha a nő az érzelmesebb fél – nincs a nők között egyetlen teremtő zeneszerző se és ők is csak a férfiak zenéjén át képesek kozmikus-metafizikai érzelmekre. A férfi azonban az alkotó téren való ezt a felsoőbbségét tudatalatti ösztönös lényének elvesztésével fizeti meg: a szellem ellensége az ösztönnek. A nő a tudattalan világában nála biztosabban mozog. Bizonyosan ezért voltak már az ókorban Püthia, Kasszandra nők, akárcsak méltatlan utódaik a mai világvárosok „jósnői”, Mme Tabouis és társai. A férfi szétszórja magát a világban, műveibe leheli át az életét, feláldozza magát egy elhívásnak. Gondolatait átadja másoknak. Alkotásaiból csak a teremtés örömeit és szenvedéseit mondhatja a magáénak. Mindig többet ad, mint amennyit kaphat e téren. Tragikus sors az övé, mert az alkotás mindig áldozat. Önfeláldozás és nem nyereszkesedés. Ahogy a nemi aktusban a férfi millió spermája keresi a nő egyetlen petéjét, hogy életre ébreszthesse benne a magzatot: szellemi téren is az ő feladata a nőt a szellem létre eszméltetni. Szellemi téren a nő sosem lehet más, mint a férfi tanítványa, ritka esetekben – társa és segítője. A szellemben gyökerezett-sége magyarázza, hogy a férfi mindig problémákban él, míg a nő ak-

kor van elemében, ha problémátlanul élhet, mint a növény és az állat. A történelmet mindig a férfiak csinálják, ők a politikai géniuszok. Sohasem tudnak egyben megállapodni: újításra, forradalmakra vágnak –, innen a tipikus férfikultúrák katasztrofális sorozata. Belőlük fakad a világ sok szenvedése. A nőnek e szenvedések gyógyításában lehetne nagy szerepe, ha nagyobb teret nyer a közéletben. A harcot keverő férfiak közt ő lehetne a béketeremtő.

A férfinak már csak azért is szüksége van a nőre, hogy közel tudjon maradni a valósághoz és ne vesszen bele a szellem légüres terébe; hogy ne legyen belőle fanatikus elv- és ideálhajszoló. Mert a maga „igazságáért” kész elpusztítani a világot: *fiat justitia et pereat mundus!* A nő e fanatizmust fel is fokozhatja benne, de meg is szelídítheti, romboló erőből építővé nemesítheti. A nőnek viszont szüksége van a férfira, hogy átítatódjék lelke a szellemmel, amely nélkül állati szinten maradna. Mind a kettő „anyag” tehát az arisztotelészi értelemben a másik számára, amelyet alakítanak, formálnak, hogy mindketten *emberek* lehessenek a szó elméleti igaz értelmében.¹² Ez a feladat kettejük között olyan mélyreható vonzást hoz létre, amelynek gyökerei életük titokzatos rétegébe nyúlnak le, s ennek a vonzásnak kifejezése a szerelem, mely közösségi egyensúlyi állapotuknak és életfunkcióik megoszlásának *ősképe* (Urbild) a goethei értelemben.

3. C. G. Jung, az archaikus tudattalan jeles bűvára azt állítja, hogy minden férfi lelke mélyén él egy tudattalan nő is, akit ő *animának* –, s minden nőben ugyanígy egy férfi, akit *animusnak* nevez. A tudattalan anima és a tudatos férfilélek, valamint a tudattalan animus és a tudatos női lélek mintegy kiegészítik egymást és állandó dialógusban vannak. A tudattalan érvényesül homályos vágyak és törekvések alakjában, amiket persze a tudaton keresztül kíván megvalósítani. Így minden emberi egyén hiányosnak, töredékesnek érzi magát, és kiegészülését keresi. Tudatosan tehát minden férfi és minden nő túlvágyik a maga természetes létcentrumán. Sem a férfi a szellemi-kulturális szférában, sem a nő a vitális-ösztönös szférában nem akar állandóan megmaradni és a teljes emberségre vágyakozva a másik létszférával kíván kiegészülni. Tele van tehát elvágyakozással és nyugtalansággal. A léleknek ezt a nyugtalanságát és kiegészülési vágyát nevezi Platón *erósnak*, mely éppen ezért az emberi létnek nem ideig-óráig való tulajdonsága, hanem állandó állapota. Ez hajtja a férfit a nő, és a nőt a férfi felé a szerelem alakjában. Az erősnak a szere-

¹² „Csak a férfi és a nő együtt alkotják az embert” – mondotta már Kant

lem csak egyik sajátos, férfi-női formája. Rajta túl még számos változatára bukkanhatunk, aminő pl. a tudományoszeretet, a politikai erősz (olv. Kornis Gyula művét, *Az államférfi* címmel), stb.

Ez az erősz a jele, hogy az emberi létben a férfi és a nő –, miként a jobb kéz meg a bal kéz, a jobb láb meg a bal láb –, kiegészítő valóságok. Ember az egyik is, meg a másik is –, de másképpen. S mint ahogy a jobb kéz nem cserélhető ki a bal kézzel –, a jobb láb a bal láb-bal –, ezek sem cserélhetők ki egymással. Összetartoznak, ketten tesznek egy egészet. Ez a tény szinte szükségszerűen vezette Platón a teljes embernek androgün-mítoszához: azoknak az embereknek az elképzeléséhez, akik valamikor az ősidőkben egyszerre voltak férfiak is, meg nők is. A Jung teóriájának is itt rejlik a gyökere, mikor az elfelejtett archaikus lélekrétegben nyomozza a férfiban is a nőt, és a nőben a férfit, akit – mint lényé egyik felét – már elfelejtett a tudat differenciált világában. De Platón Jungnál alighanem tovább látott, mikor az erősz helyezte az emberi élet központjába. Minden azt mutatja ugyanis, hogy az emberi lélek magva valóban ez az erősz: a transzcendensnek, az önmagán túlvalónak keresése. A görög filozófus ezen a jogon mondotta magát a filozófust is *anér erotikosznak*, mert e transzcendentális vágy nélkül nincs ismeret, nincs tudás, nincs beszéd és főképpen nincs a más emberrel való találkozás a megértésben. Valahogyan keresnünk kell mindazt: személyt és tárgyat egyaránt, amit megértünk és magunkhoz fogadunk, a magunk világában elhelyezünk. Az emberi élet erotika. S ennek az emberi világot és emberi társadalmat teremtő erőnek legszembeeszkőbb és leghatalmasabb megnyilvánulása a – szerelem. Nem pusztá szexualitás ez! A nemiség maga is csak egyik formája, mely teljessége kedvéért rászorul a másikra. Az erotika több ennél. Szinte azt mondhatnók: minden. Mint ahogyan Bessenyei György naivan énekl:

... a világ örökös szerelem,
Mindent kínozzhat ez édes veszedelem.
Tanácskoznak vele a mennyei lelkek,
Alatta kell nyögni vitéznek és szentnek.

Az állattól az angyalig, a földtől az égig ez vezeti az embert. Ez az emberi egzisztencia. A mai filozófusok közül K. Jaspers „kommunikáció”-fogalma fejezi ki ezt legérthetőbben, mikor azt tanítja, hogy az egzisztencia, noha önmagában van, még sincs egyedül és önmagából, mert csak kommunikációban létezhet. Létezni annyi, mint kommunikációban lenni más létezőkkel. E kommunikáció folyamatában a lé-

nyek mintegy teremtik egymást: megmutatják, feltárják magukat és hatnak más lényekre. Adnak és kapnak. Már Leibniz is fölfedezte ezt az igazságot: létezni annyi –, mondotta –, mint hatni. „La substance est une chose capable d'action”. A kommunikáció azonban a szeretet jegyében vívott küzdelem, amelyben nem a győzelem, nem a más legigázása, hanem az előtte feltárulás és a neki történő szolgálat a cél. Ez tehát az egyetemes hatásnak, „action”-nak magasabb és tisztán emberi formája. A kommunikáció szeretetből fakad. Kommunikáció nélkül a szeretet csak a félúton megrekedt valami volna.

Ám nevezzük az emberi egzisztenciának ezt az alapvető mozzanatát, mely a semmiből való teremtéshez hasonlítható, mert az emberi lét vele kezdődik: erősznak, szerelemnek, szeretetnek vagy kommunikációnak –, vagy bármi másnak, hiszen nem a név a fontos – kétségtelen, hogy ez lényünk legmélyebb metafizikai élménye, mely bélyegét egész valónkra rányomja. A nemek azért vonzódnak egymáshoz ellenállhatatlanul, mert külön-külön nem élhetik a teljes életet: ehhez egymásra kell találniok. Platón szerint „aki vágyik valamire, arra vágyik, ami még nem áll rendelkezésére és még nincs jelen; szóval arra, ami még nem az övé, *ami még nem ő*, aminek szükségét érzi. Ilyenféle dolgok azok mind, amikre a vágy és a szerelem irányul” /Szümpozsion 200 e/. Ennek az élménynek kezdete az ember életében a magányossága kínzó voltára történt ráébredés. Mindaddig, amíg gyermekek vagyunk, nem a magunk életét éljük, hanem a szüleinkét, a gondviselőinkét. Hozzájuk tartozunk, velük egyek vagyunk. Jellemző, hogy a magányosságunkra ráeszmélés és a nemi ébredés együtt járnak. Az ifjúkor lelki életének kutatói (Bühler, Spranger és mások) sokat tudnak beszélni erről az élményről, melyet a szülőktől való elszakadás, a velük szembeszögezett dac és lázadás mellet a másik nem felé fordulás oly nevezetes fordulóponttá tesz az életünkben. Itt kezdődik a saját életünk, amikor nem elégszünk meg többé azzal, hogy mások tűzzenek elébünk célokat, hanem magunk akarunk ilyeneket teremteni a magunk módján. Lelki életünk felszabadul a megszokott asszociációk kényelmes kötelékeiből, s helyettük újakat keres, még ha ezek kényelmetlenebbek is a régieknél. A szerelem ezen a kezdő fokon alig egyéb, mint valami kibővült egoizmus a maga elemi formájában: egy másik lényt szeretnék bevonni a magam életébe. Innen a spontaneitása: nem szükséges hozzá külső inger. Az ember szeretne szeretni, s talán inkább egy bizalmas jó barátot, mint a másik nemből való szeretőt keresek. Ez azonban nem szünteti meg

lelkem nyugtalanságát, s tapogatózva tovább haladok a kereső úton, míg végre eljutok a másik nemhez.

A fejlődésnek ez a menete közismert tapasztalat. Amint az ifjú kilép gyermeki társasága köréből, az elhagyott társak helyett másokat keres, mert az ember – Arisztotelész mélyértelmű meghatározása szerint „társas lény”, aki még a saját lényére is a más lényekkel való találkozásban ébred rá.¹³ A jó barát azonban nem lehet e keresésben a végső cél, mert barátok közt nem áll fenn az a dialektikus feszültség, mely a keresés indítéka. A barátomban önmagamot találok meg, nem a mást, a tőlem különbözőt: vele azonos vagyok. Ezért mondták a görögök: „a barátok közt minden közös”. Ha egyszer ráeszméltem, hogy köztem és a barátom között nincs meg ez az azonoság, vége a barátságnak. A dialektikus feszültség azonban nem azonosságot, hanem éppen kettősséget jelent, melynek ellentéte nem egymásban, hanem egy harmadik mozzanatban oldható fel, ahol mégis mind a két fél lényegében bennfoglaltatik, azaz: valami új formában ugyan, de megmarad. Egy férfi tehát csak egy nőben, s a nő egy férfiban találhatja meg azt a mást, akivel úgy léphet kapcsolatba, hogy ketten egy új szintézist alkothatnak. De soha nem lehetnek azonosak. Ezért van kizárva köztük a szó igazi értelmében a barátság lehetőségé. A férfi és nő barátsága csakhamar a szerelembe vagy a gyűlöletbe csap át. Dialektikus feszültségük feloldása a két öntudatnak egy oly szűk körű társas tudatban való feloldása, melyet „mi ketten” élménynek nevezhetünk, ahol mind a két én valami magasabb közösségben, mint egységben fonódik össze a saját énjének teljes elvesztése nélkül. A férfi és a nő szerelme olyan intimitás, olyan bensőség, amely minden válaszfalat ledönt köztük, de nem semmisíti meg egyik a másikat. A szerelem Hegel találó szavai szerint is: egy másik emberrel való egy-voltuk tudata –, ezt akarják kifejezni a szerelmesek, mikor azt mondják: „mi ketten egy vagyunk”.

A szerelem tehát közösséget teremtő érzelem, s éppen ezért [ke]verik össze sokszor a szeretettel. Sok nyelvben még külön szó sincs [ráju]k, holott a kettő nem egy. A szerelem csak férfi és nő között és [csak] két egyénből álló szűk közösséget teremt. Ez a mi-

¹³ Napóleon írja egyik ifjúkori elmélkedésében /*Dialogue sur l'amour*/, mikor még a *Werther* olvasásának – hatszor olvasta el! – hatása alatt állott: „Mi a szerelem? A magunk gyöngeségének az érzése, mely elhagyatottsága közben fogja el az embert, s egyúttal tehetetlenségének és halhatatlanságának az átérzése; a lélek elfogódottá lesz, majd kétszeressé növekszik, megerősödik, a kéjes érzések könnyei hullanak –, ez a szerelem!”

ketten-élmény a szenvedélyes szerelemben oly erőssé válhat, hogy a teljes egység érzelmévé lesz. Ilyenkor szinte fölöslegessé válnak a szavak: érzelem és akarat olyan egybefonódása jön létre a szerelmesek közt, hogy minden mozdulat és szándék azonos lesz náluk. Ha aztán ez a tudat egyszer megbomlik, a szerelmes úgy érzi, hogy a másik fél a saját énjétől fosztotta meg. S énjének ez az elvesztése hajtja őt az öngyilkosságba, mert úgy érzi: csonkán és bénán, lelki nyomorékként nem élhet tovább.¹⁴ Nagyon kizárólagos élmény ez [...], amelyben minden harmadik fölösleges és zavaró tényező. Ezért [tart]ozik hozzá a féltékenységgel, mert a harmadik mindig ennek a „mi [ket]ten” – valóságnak a fenyegetését jelenti. A féltékenység a szerelem önvédelme. Nem számítható ide azonban a féltékenységgel az a keleti formája, mikor a férj a feleségében a saját tulajdonát védi, s ahol a nő nem is lehet féltékeny –, ezt már a poligámia is kizárja. Ennek semmi köze a szerelemhez. Az igazi szerelemben ugyanis a szerelmesek nem tulajdonosai vagy tulajdonai egymásnak, hanem kiegészítők, s így mind a kettőjük jogosan lehet féltékeny, mikor a benső közösségüket féltik a kívülről való megbontástól. Nem azt féltik ilyenkor, amiben talán egyikük vagy másikuk megrövidül és kárt szenved, hanem önmagukat együtt: ezt a mi-ketten-egy létüket. Ha a természet rendje szerint ebbe mégis kénytelenek a gyermekeket felvenni, ezzel nem egy „harmadik”, nem egy fölösleges valaki lépett közéjük, hiszen a gyermekben is kettejüket látják mintegy együtte-

¹⁴ E mi-ketten-egység érzelmének talán az egész világirodalomban legszebb kifejezése Petőfi *Szeretlek, kedvesem!* címet viselő költeménye. Nem idézem az egészet, mert elég néhány sora:

Kívüled rám nézve	
Nincs élet, nincs világ,	Nekem nincsen vágyam,
Te szövődöl minden	Nincsen akaratom,
Gondolatomon át,	Mert amit te akarsz,
Te vagy érzeményem	Én is azt akarom.
Mind alva, mind ébren,	
Te hangzol szívemnek	
Minden verésében,...	

Lényegében ugyanezt így fejezi ki egy mai költő,
Hegedűs Géza:

... szerelem, te legszebb égi kegy,
te minden számtant csúfoló! Hisz egy meg egy az egy,
hol két ösztön és két tudat oly szerves – egy dolog,
mint egy ritmusra lüktető párrímes verssorok.
Idő nem rontja, érleli, akár a tiszta bort,

sen, s ez még jobban megerősíti egységük élményét. A szerelem tehát legfeljebb a családi közösség megteremtéséhez vezet, amely csupa elzárkózás más családokkal szemben. Inkább a harc, mint a békés együttélés forrása a családok közt, mert minden családnak megvannak a maga külön érdekei, amelyek ápolása elválasztja más családoktól.

Egészen más jellegű közösségteremtő mozzanat a szeretet. Az általa létrehozott közösség sokkal átfogóbb. A szeretet a léleknek az az érzülete, mellyel – Arisztotelész szavait használva – másnak mindazt a jót kívánjuk, amit magunknak –, de nem magunkért, hanem őmiatla. Az önző képtelen a szerelemre: önelégültségében lehet boldog, de igazi szerelmes nem. A szeretet ily módon kiterjedhet minden emberre, az egész emberiségre: „Seid umschlungen Millionen!” – hangzik föl a szeretet himnusza a IX. szimfóniában. Vagy: „Szeresd felebarátodat, mint tenmagad!” – mondja a bibliai parancs. S ebből a szeretetből még az ellenséget sem zárhatjuk ki. Hol van ez a tág közösség a szerelem két emberre szorító egységétől? Ez nagyon is önző amannak minden emberre kiterjedő egységétől. A szeretetből fakad az a humanizmus amelyre gondol Cicero, mikor az *amorról* szólva ezeket írja: „Ex hoc nascitur, ut etiam communis hominum inter homines naturalis sit commendatio, ut oporteat hominem ab homine ob id ipsum, quod homo sit, non alienum videri”¹⁵. /*De finibus*, III. 19./ A szeretet valóban társaságos és humanista érzület, míg a szerelem vad és önző szenvedély. Egymással találkozhatnak, érintkezhetnek, de számos rokon vonásuk ellenére sem ugyanaz. A szerelem egyaránt lehet pusztító és építő erő –, a szeretet csak épít. Az udvarlók nem csupán versenytársai, hanem ellenségei is egymásnak, s a nők sokkal több harc okozói, mint békesség szerzői. Még az állati „társadalmak” újabb megfigyelői is azt jegyzik föl, hogy a nemi ösztön ébredése az állatoknál antiszociális: szétzilálja a nyáját, és a madarak addig együtt járó csoportjait. A forradalmi tömegek is vadabak és vérengzőbbek lesznek, ha férfiak és nők együttesen vannak a tömegben: egymáson akarnak túltenni a vadságban és kegyetlenségben.¹⁶

¹⁵ [Ebből származik az, hogy az emberek között is megvan az a közös tulajdonság, hogy egy ember – mert ember – a másik embertől szükségképpen nem különbözik.]

¹⁶ A fiatal Napóleon már említett elmékedésében ezt is írja: „Véleményem szerint a szerelem káros a társadalomra és káros az egyes ember boldogulására. Meg vagyok róla győződve, hogy sokkal több kárt, mint hasznot okoz, s jótettnek tartanám, ha az istenség bennünket és a világot megszabadítaná tőle”.

A szerelem még a vele egybekapcsolt két személy között is konfliktusok magvát hordozza magában. A mi-ketten-egységben veszélyben forog mind a két fél személyes szabadsága, s ebből a veszélyeztetettségéből könnyen válik kapcsolatuk anyagi vagy lelki függőségé, esetleg mindkettővé, ami aztán megöli a szerelmet. Mert ez csak a teljes emberi egyenlőség, illetve a két fél egyenértékűsége alapján épülhet föl. Minden előny, amit benne az egyik fél szerez, már a másik rabszolgaságát jelenti. Éppen ezek a lehetőségek okozzák, hogy a szerelemnek igen nagy skálája van: a vad érzéki bírás önző mámorától a szent szeretetbe torkollás teljes odaadásáig igen különböző jellemvonások találhatók benne.

A konfliktusok a szerelem történetéhez tartoznak, míg a „mi-ketten-egy-vagyunk-élmény” tudata metafizikai szemszögből nézve a szerelem létalapja. Különös élmény, melynek misztikumát a szerelmesek ilyesféle kijelentései mutatják: „Mi egymásnak vagyunk teremtvé” –, „Nem én választottalak téged: Isten választott egymásnak bennünket!” Látszik ezekből, hogy akiket hatalmában tart, azok valami emberfölötti erő kiszolgáltatottjainak érzik magukat. Minden nagy szerelem valóban ek-sztaszisz, az ember „kilépése” önmagából. Ezt fejezi ki a szerelmi mámor eksztatikus orgazmusa is, mikor a szerelmes a gyönyörben szinte elveszti a saját énjé öntudatát. Ezért rokon egymással a halál és a szerelem: a „halálos szerelemben” a szerelmes szeretőjében kíván megsemmisülni, hogy egészen az övé lehessen, hogy – egyetlen léletté lehessenek mind a ketten. Ha valahol, itt van az igazi a *Stirb und werde!* – tételnek: a régi énünk minden szerelemben meghal valahogy, hogy e kettős magafeledkezésből új emberré szülessünk és így eszméljünk újra a létre. Goethe ezt a saját életében tapasztalta. Ám e nagy élmény csak pillanat, mint minden eksztázis, bár egy életen át lehet belőle élni. Minden öröm az örökkévalóságra törekszik, de az benne a tragikus, hogy el kell múlnia. Kitűnik, hogy az a benső, teljes egyesülés, melyre a szerelem vágyódik, inkább csak vágy, mint valóság. Az eksztatikus pillanatokon kívül a szerelem az inga lengése az én és a te között: a mi-ketten-egység élménye nyugtalan és ingadozó, egoizmus és altruizmus, önállítás és öntagadás sajátosan találkoznak benne. Lélektani szempontból ez jellemzi a férfi és a nő viszonyát. A kezdeményezés, az új fölfedezése és minden változtatás benne az önállítás meglétét tételezi fel mindkét részről; a megtartás és a régi folytatása a lemondást, az önátadást követeli. Az egoisztikus és altruisztikus ösztönök így jutnak érvényre

az élet szolgálatában. Önzés nélkül nem maradhatna fenn létében az egyén, önfeláldozás nélkül pedig harc és háború volna az egyetlen lehetséges életforma. Nem véletlen, hogy amaszt a férfi, emezt pedig a nő képviseli jobban az élet minden helyzetében, tehát a szerelemben is. Jézus halálakor a férfitanítványok szétrebbentek, de a nők holtában is hívek maradtak hozzá, ők mentek ki a sírhoz és ők vihették hírül a feltámadást a férfiaknak. A keresztyénség nem ok nélkül helyezte a felebaráti szeretetet és az önzetlenséget, s más női erényeket az élet előterébe; ám ha csak ezek lettek volna meg a híveiben, hamarosan elpusztult volna. Ahol élet van, ott az egoizmusra és az altruizmusra egyaránt szükség van: ezt fejezi ki a szerelem is –, bizonyosságul annak, hogy férfinak és nőnek más és más hivatása van a létben. Ezen sem „korszellem”, sem törvényhozás nem változtathat, mert az élet vagy túlteszi magát a korszellemen és a törvényen, vagy a változtatásba belepusztul.

A szerelem tehát egyfelől valóban csupa önzés, *égoïsme à deux*, mert a magam kiegészülését, a magam boldogságát keresem benne –, másfelől viszont önzetlenség, önfeláldozás, mert hiszen a magam énjét odaadom, hogy vele a másik fél is kiegészülhessen, mert érzem és tudom, hogy sem én, sem ő nem lehetünk boldogok, ha nem egészíthetjük ki egymást. A legnagyobb szerelem is boldogtalan, ha csupán – egyoldalú! Így a szerelem törött szárnyakkal hull vissza a kínzó magányosságba.

Hogy a szerelem valóban kiegészülés, semmi sem bizonyítja jobban, mint az, hogy benne és általa nem csupán egy társra, de önmagunkra is rátalálunk. Nem csak Széchenyi István találta meg a szerelemben a saját jobbik énjét, hanem sok más szerelmes is. Ez a tény egymagában is bizonyosága annak, hogy a szerelem nem pusztán szexualitás: nem egyszerű nemi ösztön, hanem jóval több annál, lelki-szellemi élmény, mely a magasabb, az értékesebb lét vágyából fakad. Platón értelmében vett erősz: a jobbnak és különbnek akarása. A test csupán eszköze, amelyet fölhasznál, de nem azonos vele, sem a nyers ösztönnel. Lelki-szellemi énkünk az ösztön medrében hömpölygeti a hullámaikat, de ahogyan a folyam nem azonos a medrével, bár meder nélkül nincs folyam se, éppúgy nem azonos a nemiség és a szerelem, bár a kettő összetartozik. A tisztán érzéki ún. szerelem olyan, mint a kiszáradt folyammeder: megvan az edény, de hiányzik belőle a tartalom. Törött váza, amelyből kipárolgott az illatos olaj. Hiányzik belőle a lelki-szellemi kiegészülés, a többé, a különb em-

berré létel, mely a mi-ketten-egység benső értelme. A tisztán nemi ki-elégülésben a társ valójában nem is társ, csak az érzéki élvezetnek olyan-amilyen eszköze. Ezért az erkölcsi személyisége nem is fontos: vagy nem is keressük a vele való találkozást, vagy az élvezet röpké emlékével együtt el is felejtjük. Az igazi szerelmesek azonban még akkor sem szakadnak el egymástól, ha a szerelem elmúlik. Személyiségükben megőrzik az elmúlt szerelem illatát, mint az üveg a belőle kifogyott parfümét. Utána nem leszünk többé ugyanazok, mint akik voltunk.

Harmadik fejezet A szerelem születése

Hogyan születik a szerelem? Dráma- és regényírók, filozófusok és pszichológusok nagyon sokszor próbálták már ezt leírni anélkül, hogy lényegében újat mondtak volna róla. Mert a szerelem nem racionális valami: ezért nehéz sokszor megérteni. Hogyan is éneklí Carmen?

L'amour est un oiseau rebelle,
Que nul ne peut apprivoiser:
Et c'est bien en vain qu'on l'appelle,
S'il lui convient de refuser,
Rien n'y fait: menace ou prière.
L'un parle et l'autre se tait;
Et c'est l'autre que je préfère:
Il n'a rien dit, mais il me plait.

.....
L'amour est enfant de Bohême,
Il n'a jamais connu de loi.¹⁷

Ebben sok igazság van, csakhogy mennél rejtélyesebb egy jelen-ség, annál izgatóbb a bogoztatása. Így vagyunk evvel is. Sokan pró-

¹⁷ A magyar Carmen ezt így dalolja:

Hej! A szerelem, mint a lepke
Oly csalfán ágról ágra száll;
Hogyha kergeted, elszáll messze
És többet el sem éred már.
Sírhatsz epedőn, ő nem hallja,
Ha sírva hívod, messze száll.

Átkoz, könnyörög, sír a balga,
Az ajkán szép szavak árja nő,
Szívem amazé, aki hallgat,
Az ajka zárt, de szíve hő.
.....
A szerelem késik, ha hívod,
S hozzád talál, ha megvetéd.

bálkoztak a megoldásával: a világirodalom a bizonyosság reá. A téma mégis kimeríthetetlen, mert örökké a régi és örökké új. Legismertebb e kérdésre Stendhal válasza, aki a szerelem születését „kristályosodásnak” mondotta. A lélekbe behull egy benyomás: egy fitos orr, szőke vagy barna haj, kék vagy fekete szem, esetleg egy bájos mozdulat, egy tetszetős alak képe, és megindul a képzetek kapcsolódása, egymásra rakódása. Ez a kristályosodás folyamata, s egyszer csak felragyog a tudatban egy ragyogó kristály, egy kíváncsú kép, és vele megszületett a – szerelem! Lehet. Bizonyosan ez a jelenség is velejár. Stendhal különben ezt a sokat emlegetett folyamatot *A Salzburgi gally* /*Le Rameau de Salzbourg*/ c. elbeszélés töredékében így írja le:

„A halleini sóbányákban Salzburg mellett, a bányamunkások az akna elhagyatott üregeibe egyszerű gallyat vetnek, melyet a tél fagya megfosztott leveleitől. Két vagy három nap múlva, a sós víz, mely lecspegeg és azután csapadékot hagy hátra, egészen beborítja az ágat ragyogó kristályokkal. Még a legkisebb gallyacska is, mely alig nagyobb egy cinke parányi lábánál, rakva van megszámlálhatatlan, apró, csillogó és vakító kristállyal, úgy, hogy a gallyat föl sem lehet ismerni többé. Ragyogó napfényben, ha teljesen száraz a levegő, a halleini bányászok nem mulasztják el az idegeneket, kik a bányába készülnek, ilyen gyémántos gallyakkal megkínálni. ...

18.. nyarán Gherardiné társaságában meglátogattam Hallein e festői szépségű bányáit. ...

Az előkészületek alatt, melyek sokáig tartottak –, mert mielőtt a mélységes bányákba leszállunk, elemózsiáról is kellett gondoskodni –, azzal mulattam, hogy megfigyeltem, mi ment végbe egy csinos, világosszőke, bajor chevaux légers katonatiszt fejében. Csak nemrég kötöttünk ismeretséget evvel a szeretetre méltó fiatalemberrel, ki francia beszédjével nagy hasznunkra vált, midőn a közvetítő szerepét játszotta köztünk és a halleini német parasztok között. A fiatal katonatiszt, bár nagyon csinos volt, egyáltalán nem látszott unalmas és együgyű fráternek, sőt nagyon okos embernek mutatkozott. Ezt a fölfedezést Gherardiné tette. Észrevettem, hogy a katonatiszt szemmel láthatólag, beleszeretett a bájos olasz nőbe, kit egész bolonddá tett az az öröm, hogy leszállunk a bányába s nemsokára 500 lábnyira leszünk a föld alatt. Gherardiné, kit az aknák szépsége, a hosszú folyosók és a leküzdött nehézségek teljesen elfoglaltak, éppenséggel nem gondolt arra, hogy valakinek tessék, még kevésbé, hogy bárkitől is el

legyen ragadtatva. Annál inkább megleptek azok a csodálatos vallo-
mások, melyeket nekem a bajor katonatiszt tett, anélkül, hogy sejtet-
te volna. Elragadtatva a nő üde szépségétől és szellemétől, gyakran
beszélt, anélkül, hogy tudná, kinek és mit, midőn egy asztalnál ült
vele egy kis alpesi kunyhóban, melynek zöld ablaktáblái csak hal-
vány fénysugarakat bocsátottak be. Figyelmeztettem rá Gherardinét,
mert ez a jelenség –, mely iránt fiatalasszony talán sohasem közöm-
bös –, nálamnélkül elkerülte volna a figyelmét. Engem meglepett az
őrültségnek az az árnyalata, mely a katonatiszt eszejárásában egyre
fokozódott. Szüntelenül új tökéletességeket fedezett föl az asszony-
ban, melyekből az én szemem mit sem látott. Amit mondott, percről
percre *kevésbé hasonlított* a nőhöz, kit megszeretett. Így szóltam ma-
gamban: „Bizony, Ghita e szegény német elragadtatására csak az al-
kalmas szolgáltatja.” Egyszer például Gherardiné kezét kezdte ma-
gasztalni, mely pedig elég barna volt, s melyen a gyermekkorából
visszamaradt himlőnyomok erősen látszottak.

„Hogyan magyarázza meg ezt? – kérdeztem. – Hol talállok hason-
latot, mely gondolatomat világossá tegye?”

E pillanatban Gherardiné egy gyönyörű, kristályokkal borított
gallyal játszott, melyet az imént adott neki egy bányász. Ragyogó
napfény volt –, augusztus 3-án – s a kicsinyke sóprizmák úgy szórták
a fényt, mint a legszebb briliánsok egy bálterem fényözönében. A
bajor katonatiszt, ki még csodálatosabb és még ragyogóbb ágat ka-
pott, kérte Gherardinét, hogy cseréljen vele, mibe ez bele is egyezett.
Midőn a katonatiszt az ágat átvette, oly komikus mozdulattal szorí-
totta szívéhez, hogy az olaszok mind elnevelték magukat. Zavarában
a legtúlzóbb és a legtüzesebb bókokkal halmozta el Gherardinét.
Minthogy már védelmembe vettem, igyekeztem szertelen dicshim-
nuszt igazolni. Így szóltam Ghitához: „Az a benyomás, melyet az
ön olasz arcának nemessége e fiatalemberre tesz, s az ön szeme,
melyhez hasonlót sohasem látott, teljesen megfelel annak a hatásnak,
melyet a kristályképződés visz végbe ezen a kis bükkfagallyon, me-
lyet a kezében tart s mely annyira bájos. A kristályképződés a
gallyacska fekete ágait annyi és olyan ragyogó gyémántokkal borí-
totta, hogy annak csak kevés részecskéje látható eredeti formájában.”

– Nos! és mit akar ezzel mondani? – kérdezte Gherardiné.

– Azt, hogy ez az ág hű képmása annak a Ghitának, kit e fiatal ka-
tonatiszt képzelete teremtett.

– Ön eszerint azt akarja mondani, uram, hogy éppen akkora különbséget lát aközött, amilyen a valóságban vagyok, és aközött, amilyenek ez a szeretetre méltó fiatalember lát, mint amilyen különbség van egy elszáradt kis bükkfaág és e gyönyörű gyémántcsokor között, melyet a bányászoktól kaptam?

– Asszonyom, e fiatal katonatiszt olyan tulajdonságokat fedez föl önben, amilyeneket mi, régi barátai, sohasem vettünk észre. Mi például nem vagyunk képesek arcában a gyöngéd jóságot és finom könnyörületet látni. De mivel ez a fiatalember német és szerinte a nőnek főerénye a jóság –, egy-kettőre meglátja vonásaiban az angyali jóság kifejezését. Ha angol volna, egy hercegnő arisztokratikus méltóságát és *lady-like* előkelőségét fedezné fel önben, míg az én helyemben, ki szerencsétlenségemre régóta nem láttam csábítóbbat, olyannak látom amilyen.

– Ah, már értem! – mondá Ghita –, abban a pillanatban, melyben ön foglalkozni kezd egy nővel, nem látja többé olyannak, *amilyen a valóságban*, hanem amilyennek szeretné! E bájos illúziókat, melyeket a kezdődő érdeklődés teremt, azokhoz a csinos gyémántokhoz hasonlítja, melyek elborítják a téli fagytól kopár bükkfaágat s amelyeket – helyesen jegyzi meg – csak a szerelmes szeme lát meg.

– Innen van –, feleltem –, hogy az okos emberek a szerelmesek beszédjét annyira nevetségesnek találják, mert előttük ismeretlen a kristályképződés csodás tüneménye.

– Ah! ezt *kristályképződésnek* nevezi –, mondá Ghita –, nos hát, uram, vegyen körül kristályokkal!"

Ennyi Stendhal elmélete. Jól látja, hogy a szerelem szenvedély, s mint minden szenvedélyen, ezen is a képzelet uralkodik. Szenvedély és képzelet együtt járnak: benne egy képzelet uralkodik a tudaton. A kristályosodás is, ahogy ő érti, sajátos képzettársulás, mely vágyból – ez az ösztön műve – születik és hitben – ez az ész reménye – végződik. Fokozatai: 1. *a csodálat*, azaz a megindító benső lökés; 2. *a vágy*, mely a csodálat nyomán támad; 3. *a reménység*, hogy ez a vágy be is teljesezhet. Rajtuk túl van a kiegészülés öröme vagy csalódása.

A szenvedély, mint általában az érzelmek, mélyebben gyökerezik, mint az értelem. Ösztönös valami. A logikája is más. *Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas* –, a szívnek olyan okai vannak, melyeket az ész nem ismer, mondhatnók róla Pascallal. A szerelemben logikát keresni annyi, mint a hangban illatot szimatolni. De azért

a szenvedélyek sem ok és cél nélkül valók. Az életben megvan a maguk értelme.

A szenvedély beköti az ember szemét: nem látja azt, amit nem akar látni, de annál jobban látja mindazt, amit látni szeretne. Olyan, mint a növény: csak azt szívja ki a talajból, ami neki kedvező, amire szüksége van. A szerelmes is csak azokat a képeket és gondolatokat fogadja be, amelyek neki kedvesek. Minden ellenkező idegen a számára. Itt megszűnik a józan gondolkodás –, nem ok nélkül hasonlítják az örülethez. Aki egy szenvedély rabja, abból hiányzik a *self control*, s így képtelen a maga állapotát világosan megítélni. A szerelmes ábrándozik és nem gondolkodik: elmerül a neki kedves képek szemléletében. Alapjában minden szenvedély individualizált formája az emberben élő boldogság vágyának: ezért igen vegyes valami, sohasem egyszerű és tiszta lelki élmény. Organikus, ugyanakkor, amikor cerebrális is. A szerelemben érzékiség és ábrándos érzelmesség keverednek, s hol az egyik, hol a másik elem kerekedik felül. Így aztán hol ezt látjuk belőle, hol meg amaszt.

Stendhal mindezekből sok mindent nem lát. Láttá, hogyan kezdődik a szerelem, de adós maradt a felelettel, hogy miért történik mindez. A metafizikai kérdések nem izgatták az ő realista képzeletét: a valóság függőnye mögé nem kívánt betekinteni. Pedig az az érdekes, ami a függöny mögött történik. A „jelentős kicsi tények” – mint Taine nevezte ezeket – érdekelték – és ezeket gyűjtötte műveiben. A szerelemről írt híres könyve */De l'Amour/* jellemző szerelmi esetek gyöngysorba fűzése. Pár száz évvel előtte, Brantôme mesélt így pipázó férfitársaságban vaskos szerelmi anekdotákat, Stendhal pedig illedelmesebb formában illatos női szalonban szórakoztatja ilyesmikkel kíváncsi hallgatóit. A szerelem szerinte az ember természetes állapota, s haszontalannak tartotta a miért?-jét feszegetni. Úgy teszi a szerelmet nagyítólencséje alá, mint a zoológus a bogarat, s aztán leírja a formáit. Többet nem akart. Mint ahogy a saját életét sem látta többnek egy ténynél: „élt, írt, szeretett” –, íratta a sírkövére. Tényember volt. Nekünk azonban tovább kell mennünk, mert a tények mindig egy-egy értelmet takarnak, s ebből a tényemberek nem látnak semmit.

Stendhalnál a szerelem passzív: ráarakodik az emberre, mint ahogy a kristályok alakulnak. A szerelmes önmagából nem ad hozzá semmit. A másik így csupán a hódítás céljává válik: eszközzé lesz egy önző szenvedély kielégítésében: alkalom rá, hogy adjon, de cse-

rébe nem kap semmit. Ezért Stendhalnál a szerelemben mindig van valami bizonytalanság, gyötrő kétség, mert nem történik meg a szerelmesek lelki-szellemi egybeforrása. Ne csodálkozzunk tehát, hogy híres könyvében is */A szerelemről/* oly nagyon izgatja őt a fiaskó, a hódítás sikertelenségének problémája. Nagyon is meg akarja magyarázni a szerelmet és nincs semmi érzéke annak a misztérium-volta megérzésére. Így van ez a regényeiben is, melyek inkább egy-egy hódításnak, mint igazi szerelemnek a történetét rajzolják. Az, ami intim és irracionális a szerelemben, kimarad a könyveiből. De így van ez általában a modern irodalom sok más írójánál, sőt a pszichoanalitikusoknál is.

Elmélete egyébként nem új. A kristályosodás már Shakespearenél is így jut szóhoz:

Bolond s szerelmes oly fővő agyú
S ábrázó képzetű, hogy olyat is lát,
Mit józan ész felfogni képtelen.
Az őrült, a szerelmes, a poeta
Mind csupa képzelet: az egyike
Több ördögöt lát, mint pokolba férne;
Ez a bolond. Nem másképp a szerelmes:
Cigánynőből is Helenát csinál.

/Szentivánéji álom, V. felv., Arany János ford./

Ha szerelem nincs képzelet nélkül, ebből következik, hogy lényegében ez is alkotás és mint ilyen, a művészettel rokon. A valóság átalakítása egy célgondolatnak megfelelően. Platónra gondolva úgy próbálom megjelölni ezt a művészetet, hogy – erotika. Alkotója az ösztönből kinőtt ember, aki már a maga világának formálója. S a férfi, ez az alkotó princípium itt is az, aki a szexualitásból erotikát csinált: a földi, érzéki szerelemtől kezdve föl egészen a misztikus, égi szent szerelemig. S a nő volt ebben is az ébresztője, s legtöbbször az anyaga is, akit elképzelése szerint formálni akart. S ahogyan a művészet a történet folyamán változott, éppen úgy változásokon megy át a kultúrának megfelelően a szerelem is, és ámbár benső mivolta ugyanaz maradt, a különböző korok emberei különböző módon szerettek és szeretnek.

De különböző módon kell részt venni ebben a műalkotásban a férfinak és a nőnek már azon egyszerű oknál fogva is, mert mindketőjükben különbözőképpen működik a képalkotást megindító ösz-

tön. A férfi az aktív és a nő a passzív princípium. A férfi a hódító és a nő a meghódoló. A nő úgy ihlet, mint ahogy a márványtömb ihleti a művészt. Michelangelo rábukkan egy márványtömbre és Dávid szobrát fejt ki belőle. Másképpen működik bennük a képzettársulásokat megindító ösztön is. Szexuálbiológusok és az amerikai Kinsley-reportok igazolják, hogy a férfiban több a szenvedély és a nő a nyugodtabb fél. A házasságban is a férfi a szenvedélyt keresi, s ha ebben nem talál harmonikus félre, könnyen fordul más felé. A nő ellenben nem szenvedélyből köti magát egy férfihoz, hanem hogy nyugodt otthonra találjon és gyermekei legyenek, akik aztán betöltik az életét. A szeretett férfiban a gyermeke apját keresi, mert neki a gyermek fontosabb, mint a férfi. Azért keresi, mert nélküle gyermeke sem lehetne. Szerelme tehát sokszor alig több, mint a szarvasünőé: az érte versengő hímek közül kiválasztja az érzése szerint neki leginkább megfelelőt. S ha megtalálta, amit keresett, rövidebb-hosszabb viharos szerelem után hónapokig, évekig, sokszor egy életen át megvan a férfi nélkül. Az átlag férfi tudatát ezzel szemben többé-kevésbé állandóan a nemiség irányítja. Az örökké szenvedélyben égő nő képe a férfi képzelet és az irodalom alkotása –, a valóság kevés ilyet ismer. E különbségek értetik meg, hogy a nő oly sok társadalomban szenvedő árucikk lehet a szerelmi piacon. A szerelemben, mint emberi műalkotásban sem lehet egyforma a szerepük.

A művész számára sokkal fontosabb, hogy azt az eszményt, mely benne él, megközelítse, s amely az ő egyéniségéhez tartozik, sem hogy a mulandó valóságot híven ábrázolja. A maga géniuszának engedelmesskedik és nem másol. A maga egyéni módján látja a dolgokat és nem úgy, ahogy az emberek általában látni szokták. Idealizál. De nem tudatosan, készakarva, hanem azért, mert – művész. A szerető is így alkot képet a szerelmeséről: a saját lelkében megformált képet vetíti ki rá. Az erotikának az ösztön nem több, mint a festőnek a vászon és a színek: hiába vannak meg ezek, kép csak akkor lesz belőlük, ha a művész a maga egyéni látását teszi még hozzájuk.

Az erotikust, aki a vad és durva természetes ösztönből művészetet tud csinálni, legjobban jellemezte Platon, majd utána kései utóda, S. Kierkegaard. Amaz a *Phaidrosz* és a *Szüimposzión* felejthetetlen lapjain inkább a szellemi oldalt emelte ki belőle, de a dán filozófus mítoszalkotó képzelete sem marad messze tőle. Az *Enten-Eller /Vagy-vagy/* „In vino veritas” c. esszéjében beszél arról, hogyan született meg az erotika. A férfi egykor – mondja oly hatalmas lény volt, hogy

az istenek félni kezdtek tőle. Félelmükben jöttek arra a gondolatra, hogy asszonyt teremtenek melléje, aki megigézza és a végesség kötelekeivel behálózza. S az istenek cselvetése sikerült. Ámde nem mindig! Mindig akadtak emberek, egyes férfiak, akik a csalást észrevették: jobban látták ugyan az asszony kedvességét, mint mások, de a csapdáit is megsejtették. Ezeket nevezem erotikusoknak...; a férfiak csábítóknak szokták őket nevezni –, a nőnek azonban nincsen számukra neve, mert az ilyen ember neki megnevezhetetlen. Ezek az erotikusok a boldogok. Bujábban élnek, mint maguk az istenek: ételük ízletesebb, mint az ambrózia, italuk tüzesebb, mint a nektár, s a legcsábítóbb gondolatból élnek, amit csak istenek eszelhettek ki. Mindig csak ínyencfalatokat esznek, mily hasonlíthatatlan gyönyör! Mily boldog élet! Mindig csak ínyencfalatokat esznek, de megfogadni nem hagyják magukat. Más emberek is utánanyúlnak, ezeknek az ínyencfalatoknak, de úgy nyelik le, mint a paraszt az uborkát és ezzel foglyul esnek. Csak az erotikus tudja ezeket a finomságokat értékelni és méltányolni, mint valami drágaságot, amelynél semmi sincs többet érő. A nő sejti ezt és azért valami titkos egyetértés van közte és a férfi közt. Ám csak az erotikus férfi tudja a nőről, hogy csalétek, de ezt a titkát neki sem árulja el.” Így lehet a szerelem köztük titok, játék és tragédia egyszerre.

Az erotika azonban, noha a testben van, nem a testből él: lényege szerint szellemi mozzanat. „Egy lányt elcsábítani semmi –, mondhatja Kierkegaard a csábítóval –, de az a valami: találni egy olyan lányt, akit érdemes elcsábítani!” A durva erőszaknak való behódolás nem nyújt élvezetet. A rabolt csók stílustalan. „De a lányt odáig vinni, hogy önmagának szabad akaratból legyen kedve az odaadásra –, hogy ez az odaadás oly boldogságnak ígérezzék a szemében, hogy kész volna koldulni érte, csakhogy megtehesse, s még mindig szabad és a maga ura maradjon –, ez az igazi gyönyörűség. Ámde *idáig csak szellemi hatás útján juthat el az ember.*”

Íme, a nagy titok, amit a szerelmeseknek sohasem volna szabad elfelejteni! Csak a lélek szárnyalása által lesz naggyá és széppé még az érzéki élvezet is. Egyben itt rejlik Don Juan és Casanova problémája is: amannak minden csábítás íze megkeseredik a szájában, mert önmagából nem ad bele semmit –, emennek minden nő angyal és boldogító, mert a maga képzeletét élvezzi velük. Annak egy nő se jó és nem éri meg az elcsábítást –, ennek valamennyi értékes és mámorító beteljesülés.

A szerelemben mint erotikus műalkotásban, másképpen vesz részt a férfi, mint a nő. A férfi kívánsága tárgyyszerűbb, szemléletesebb, ezért műve a szobrászéval hasonlítható össze, míg a nőé inkább a zenével rokon. A férfi szoborként magas talapzatra állítja szerelmesét, a tökéletességet szemléli benne –, a nő inkább óvja, körülveszi, beburkolja, mint ahogy a zene hangjai hullámanak körülötünk. A férfi szerelmében nagy szerepe van a látásának, míg a nőé főleg a hallásból táplálkozik¹⁸. A férfi érzékeivel formálja az ideálját, a nő úgy élvezi, mint a zenét. Ezért a férfi szerelmében fontos a nő testi valója, míg a nő szemében ez háttérbe szorul. A nő tudja ezt, azért önkénytelen narcissizmussal szépítgeti és tetszetőssé igyekszik tenni testi, külső megjelenését. A férfi tette ezt a számára lényegessé. Ha lezüllik, ezt adja el, míg a férfi a szellemét szokta prostituálni. A nő aztán a szerelemben is az alkalmazkodás, a formálhatóság művészenek mutatkozik. Minden nőben egy-egy színésznő rejlik, aki ösztönösen kész a szerelmese kívánta maszkot felöltöni és szerepet játszani. Érdeklődését szerelmese érdeklődéséhez igazítja. Gondolkodása szerelmesének a visszhangja. Ez alól még az „alkotó” nők (pl. George Sand, G. Eliot és más írónők) sem kivételek. A. Huxley regénye, a *Két vagy három Grácia* jól szemlélteti, mennyire át tud alakulni egy nő aszerint, hogy kit szeret. A férfitől függ, hogy az angyalt vagy a fúriát támasztja-e föl benne, mert mindegyikre képes. Ő is egy fantomba szeret, de ez csak addig tart, amíg képes szerelmesére „föltekinteni”, amíg értéket lát benne. Ha már ezt nem teheti, csalódottan vonul vissza önmagába, vagy szétszilárdodik a régi éne, s terhére válik önmagának és társaságának egyaránt. A férfi a nő egyéniségének tartóoszlopa.

A férfinél szemtől szembe látás nélkül elképzelhetetlen a szerelem, még ha oly villámcsapásként éri is az őt, mint Dantét Beatrice megpillantása a firenzei hídon. A nő azonban látatlanul is képes be-

¹⁸ Déryné *Naplójában* olvassuk /I. 284. Bayer J. kiad./, hogy egyik társa, Murányiné, rajongva beszélt neki egy a nézőtéren látható férfiről. „Látod?” – kérdi Déryné. „Igen, ma már harmadszor látom e férfit ugyanazon egy helyen állani, és éppen az én Samum helyén” –, mondám szemrehányólag. „S tudod-e Rózsa, hogy azóta, hogy őt először láttam, kerül az álom a szemeimet... Szerelmes vagyok bele”. „Szerelmes? Hiszen a hangját se hallotta Tercsa mama”. „Nem adnám sokért, ha megismerkedhetném vele”. „Nem, nem –, mondám –, *előbb hangját kell hallani, csak az a szívbe vezető út; csak úgy látásból egy férfit se tudnék megszeretni*”. /kiemelés tőlem/ Déryné is előbb a hangját szerette meg Samujának a színpalak mögül, mikor még őt magát nem is látta.

leszeretni valakibe pusztán a hírnevéért. A mozihős Valentino csupán a szerepei nyomán a világ minden részéből kapta a nők szerelmes leveleit. Mikor Lindbergh átrepülte az óceánt bujkálnia kellett az őt üldöző nők elől. Elaggott világhírű muzsikusok fiatal lányok közt válogathatnak. Liszt Ferencet ugyancsak fiatal lányok, mint valami bacchánsnők kísérték hangverseny-körútjain. A svájci nevelőintézet kísértő magányában Csinszka is láthatlanban gyúlt lángra a költő Ady Endre iránt, és hosszú harcot vívott, míg szerelmét elérhette. A nő boldog, ha szerelmese szemével láthat, fejével gondolkodhat, s a maga énjét szívesen feláldozza, hogy a szeretett férfi világába átléphessen.

A szerelem boldogsága vagy boldogtalansága éppen ezen az „átlépésen” fordul meg. A fiatal Napóleonnak az itáliai hadjárat során Josephinehez írott levelei szép példái a férfi szerelmes-teremtő fantáziájának, s hogy miképpen próbálja Josephinet a maga világába áthozni. Mindkettőjük tragédiájává lett, hogy Josephine erre nem volt képes és amikor már mégis megtette volna ezt a lépést, késő volt. Napóleon másfelé kereste a boldogságot. Hogy mégis Josephine volt számára az „örök nő”, legjobban bizonyítja, hogy halálos ágyán is az ő neve volt az utolsó érthető szó, amelyet kiejtett!

S ahogyan a művész egyéni módon alkot, az ember is egyéni módon szeret. Péter másként szeret, mint Pál; és Mária másként, mint Márta. Azt szokták mondani: férfi sorsa a nő. Még igazabban mondhatnák: nő sorsa a férfi. Az egyének és társadalmak története azt mutatja, hogy a nő mindig olyan, amilyennek a férfi kívánja és amilyen-né alakítja. Egyformán tud fenséges és csodálatos, valamint léha és aljas lenni. Ez a passzivitása és alakíthatósága az ereje.

Igaza van Keyserlingnek, mikor azt írja: „Csak a teremtő szellem képes férfiúi változtatásban értékeket alkotni; s csak a teremtő szellem női változata képes ezeket befogadóan megérteni és alkalmazni”. A kínaiak által Yang és Yinnek nevezett ez a két tényező egymást átható módon van mindenütt jelen. Minden jelenségnek és helyzetnek itt rejlik a magyarázata. A szellem mindig férfias. Így értették azt a görögök, mikor *logosz szpermatikoszról* és *erősz koszmogonoszról* beszéltek, s így értették az első keresztyének, mikor a szeretetről nem mint valami emberi aktusról, hanem mint Isten teremtő erejéről beszéltek. Ámde míg ez az erő a férfiban tipikus módon szellemi ihlet, addig a nőben ösztönös érzelmi formát ölt. Ezért a férfi okoskodik, gondolatokat termel, míg a nő a lét érzelmi szféráját alkotja meg. A világot

semmiből teremtő Isten elképzelhetetlen nő alakjában. A múzsák viszont, akik csak nők lehetnek, inspirálnak ugyan, de önmaguk soha egyetlen új ideát sem adnak a világnak: ehhez költőkre, művészekre, ihletett férfiakra van szükségük. Ez a helyzet általában jellemző a férfi és a nő viszonyára: a férfi az alkotó, a nő az ihlető, aki már azzal, hogy egyszerűen *van*, és hogy olyan, amilyen –, vonzza és inspirálja a férfit. Ahol az inspiráló nők hiányoznak, ott az alkotás is hiányzik. Mind az ihletés, mind az alkotás a szellemi síkban játszódik le, de a szellem megnyilvánulásában az anyagra szorul, ezért az ihlető nőnek és az ihletett férfinak testben való találkozása oly mindent felforgató és megragadó élmény. Egy új teremtés kezdete vagy legalábbis a lehetősége rejlik benne. Ebben a mozzanatban látta Schopenhauer a természetnek azt a cselvetését, mellyel két különnemű lényt a faj fenntartására, mintegy a Teremtés művének folytatására kényszerít. Minden valóság egy-egy testté vált Ige, Szellem: két ellentétes princípium szintézise.

A szerelem, mely szintén ellentétekből szövődik össze, csak akkor lehet boldog, ha összhangra talál. Ez azonban nem könnyű probléma, mert más a férfi életritmusa, mint a nőé. Bár a nő biológiai fejlődése gyorsabb, mint a férfié, a férfi mégis az, aki pszichológiai laboratóriumokban végzett kísérletek szerint egy tárgy megragadásában, tehát a cselekvésben gyorsabb, hevesebb és agresszívebb, de hamarabb ellankadó –, míg a nő lassúbb, tétovázóbb, de kitartóbb. Érzelmi életük is ezt a képet mutatja: a férfi gyorsan felforr, de hamarabb kihül, míg a nő lassan melegszik át, a heve azonban folyton emelkedő és állandóbb. Szerelmükben sem lehetnek mások. Valakit egyszerűen meglátni és megszeretni, ez férfitulajdonság. A nőt meg kell hódítani, de ha meghódolt, odaadása ragaszkodóbb és tartósabb, mint a férfié. A nemek tragédiája, vagy talán tragikomédiája, hogy éppen az eltérő életritmusuk miatt nehéz köztük az összhang, a harmonikus életlendület. Erotikájuknak in ebből származó különbségét dráma- és regényírók számtalanszor leírták, de sommásabban senki sem ábrázolta oly találóan, mint Watteau az *Indulás Cytherebe* /*Embarquement pour Cythère*/ c. képén. Cythere Venus szigete, a szerelmi gyönyör hazája. A parton felvont vitorlákkal készen áll a hajó, hogy odaröpítse a szerelmeseket. A kép a parti lejtőn lefelé a hajóhoz vezető úton mutatja meg őket. Az egész a szerelmi „előjáték” szimbolikus ábrázolása. A nő vonakodva indul, kérlelni kell, de amint rászánta magát az útra, az arca is elváltozik: a finom dáma közönséges

bacchánsá lesz, aki már viszi, húzza, nógatja a párját, aki még talán gondolkozna, de már nem ura önmagának, mert a nő hatalmában van. A kép ezt a folyamatot az egymás után haladó párok menetével szemlélteti, vagyis az időbeli eseményt a térre vetíti. Az érzelem mozgását kevés festőnek sikerült ily pompásan kifejezni.

Ugyanezek a különbségek magyarázzák meg, miért vágyik a férfi inkább a szerelemre, a nő pedig a házasságra. S miért vonakodik a férfi ettől, a nő pedig amattól – házasság nélkül! És ezért jelent mindkettejük számára nagy problémát a házasság. Ebben az életközösségben szinte minden azon fordul meg: vajon meg tud-e maradni a feleség a férj állandó ihletőjének, s a férj annak, aki volt az első napon? A boldog házasságban a nőnek mindig újnak és ihletőnek –, a férjnek pedig a réginek kellene lennie; ezt kívánja a férfi aktivitása és újra vágyakozása, s a nő passzivitása és a meglévőhöz ragaszkodó természetűe. Lényegében így a probléma megoldhatatlan. De megoldható másképpen: az együttfejlődés, az együttváltozás vonalán, ami már nem ellenkezik az élet szükséges és kikerülhetetlen változásaival. Ha két életfolyam egybeömlik, vizeik harmonikusan keveredve békésen hömpölyöghetnek az óceán felé...¹⁹

Negyedik fejezet

Változatok – egy húron

Annál a benső hiányérzésnél és kiegészülési váagnál fogva, mely az egyes emberi lét töredékességének következménye, a szerelem az embernek nem csupán ingerek ébresztette lelkiállapota, hanem – mondhatnók – természetes szükséglete. Így van értelme azok állításának is, akik azt mondják, hogy tulajdonképpen az ember életében csak egyszer szeret és e téren sok próbálkozása valójában ugyanannak az egy ténynek többféle változata. Balzac erről így ír: „Férfiak és

¹⁹ Érdekes az, amit G. Lewes ír Goethéről Steinnével kapcsolatban: „Eddig mind csak egészen fiatal lányok kötötték le, kikben az ifjúság, szépség, leányosság bájolta el csapodár szívét; de most *asszony* bájolta el; előkelő és főrangú, művelt és tapasztalt asszony, aki, ahelyett, hogy szerelme varázsának átengedje magát, tudta, hogyan kell folyvást élesztetni a lángot a nélkül, hogy maga leszálljon magas talapzatáról. A többiek szerették, kimutatták szerelmüket iránta, s Goethe elfeledte őket. E nő a remény édes lázában tartotta őt; szükségessé tudta magát neki tenni; elérendő célul tudta mutatni üdvét s abban a folytonos izgalomban tudta tartani őt, melyet az érez, ki el nem érte, s mindig várja üdvét.”

nők a maguk lealacsonyítása nélkül több szenvedélyt átélhetnek, hiszen oly természetes a boldogság kívánása! De igazában csak egyetlen szerelem lehetséges az életben.” /*La Duchesse de Langeais*, éd. Conard, XIII. 274./ Goethe is így nyilatkozott Eckermannnak Lilihez való szerelméről: „Ő volt az első, s hozzátehetem: az utolsó is, akit igazán szerettem; mert mindazok a hajlamok, melyek szívemet azóta megdobogtatták, felületes és mindennapi érzelmek voltak ehhez képest”. Fogadjuk el ezt a nyilatkozatot a nagy költő elég változatos szerelmi életéről, s ne legyünk nála jobban értesültek. Hiszen Jósika Miklós is ezt meri írni hetven éves korában egy ugyancsak viharos szerelmi múlt után: „Az ember, főleg, ha soká él, végre azon meggyőződéshez jut, hogy mélyen, bensőleg, örökösen egy életben csak egyszer lehet szeretni. Szerelmesnek lenni, udvarolgatni, olyanokért lángolni, hogy ez néha az abszurdumig megy, egészen más, mint szeretni.

Ám legyen így igaz! Annyi mégis bizonyos, hogy ez az *egy* élmény, folyamatos, tartós természetű, mert nem kész, hanem próbálkozó, önmagát kereső valami: nem találja meg egyszerre ösztönös biztonsággal sem azt az egyetlen „örök és igazi” célját, sem a hiánytalan, teljes kifejezését. A szerelmet tanulni kell –, mondjuk – nem mindig az igazi alanyokkal kapcsolatban. A tévedések itt éppen nincsenek kizárva! Ezért szinte állandó, nyugtalan keresés, amelyben ritka a boldog megpihenés. Ezért tartozik a szerelem „vaksága” az ún. örök igazságok közé. Titania nem veszi észre, hogy szamarat ölel. „Sok tárgyat, mondja Shakespeare /*Szentivánéji álom*, I. felv./ – ami hitvány, nemtelen, nagygyá, dicsővé tesz a szerelem; nem szeme lát, csak szíve.” Ez valóban elég mindennapi tapasztalat. Az elvakult szerelem különösen a nők világának szokott átka lenni, mert ők a vitális-természeti síkban maradásuk miatt a valódi és szellemi értékek megérzésére kevésbé fogékonyak, mint általában a férfiak. Bessenyei szerint „egy szép szemet, magas, egyenes, jól elrendelt termetet, rendes ajkakát ...nem adnak Platónak minden filozófiájáért”. Az érzéki-érzelmi boldogságért viszont nagyon hálások, ezért ragaszkodnak ahhoz, akihez ilyen emléke köti őket. Óvják és őrzik azt akkor is, ha szerelmükre méltatlanná vált. Ezek ama „hű ebek”, kikről oly elnézően írja Arany János:

Oh ne sújtsák a szelíd nőt
A *morál* kemény szemöldöi,
Hogyha női hivatását
Méltatlannal is betölti.

Láttam ily nőt esni porba,
Mivel férjét nem hagyhatta;
Elkísérte a nyomorba,
El a bűnbe, gyalázatba,
Védangyalként állt fölötte
S míg tehette, védelmezte;
Mikor erre gyöngé volt már,
Hozzáromlott, úgy lőn veszte.
Mint a hű eb –, kész urával

Elbujdosni, száműzött lesz;
Macska ott marad a háznál;
Új gazdát nyal, egeret les.

Ezeket az elvakult, szenvedélyükben teljesen elmerült szerelmeket helyezte Dante a *Pokol* örök tűzébe /V. ének/, ahol szenvedélyük forgószelében sodorja őket párjukkal együtt a végzetük a kárhozatban.

Kétségtelen, hogy ez az eleinte szétfolyó és még bizonytalan szerelemvágy tudatosulásában egyéni alakot ölt magára: az egyetemes ösztönt az ember egyéni formában éli meg. Az erotika ebben is különbözik az ösztöntől. Az ösztön ugyanis csupa egyformaság, általánosság. Persze van a szerelemben ebből is untig elég. De egyéni formájával túlemelkedik az ösztön gépiességén és szürke általánosságán. Minél jobban van valakinek saját énje, annál inkább van egyéni szerelme is. Rilke és Heidegger tudnak „saját halálról”: mennyivel inkább beszélhetünk saját szerelemről, mely a másokétól annyiban különbözik, amennyiben az egyén kiemelkedik az általánosságból, a „tömeg”-ből. Mindenki egész lényével, egész személyi valójával szeret –, tehát racionális és irracionális voltával egyaránt, ezért szerelme is épp oly *indefinabile*, titokzatos és kiszámíthatatlan, mint az egyénisége. Az ember egész lényé áramlik ama lény felé, akit szeret. Nem részben és nem részleteket szeret, hanem az egész ember az egész másik embert akarja a magáénak. A szerelem csak igent és nemet ismer: itt a talán-igen, talán-nem, s a részben-igen, részben-nem értelmetlen. Ebből érthető az a csodálatos hatalom, mely foglyul ejti a szerető szíveket. Csak így támadhat köztük az a benső egység és összhang, hogy nem is kell világosan szólniok: félszavakból és mozdulatokból tökéletesen megértik egymást –, olyan jelekből, amiket idegenek észre sem vesznek, megérteni pedig egyenesen képtelenek. A szerelmes léleknek olyan mélységei tárulnak föl a szerető előtt, ahová a racionális emberismeret nem képes bevilágítani a maga mé-

csesével. Kedves példája ennek a sejtésből értésnek az a jelenet, amikor Tolsztoj *Karenina Annájában* Kitty és Lewin tisztába jönnek egymással és házassági szándékukkal abból, hogy néhány szó kezdőbetűjét írják fel az asztalra /IV. 3./. Ekkor már megtörtént köztük a miketten-lelkiségének kialakulása, mely az igazi szerelem lényege. Ez az az intimitás, az a benső egység, amelyről találóan mondja G. Lewes: „a test és lélek, szív és elme, s minden érdek és minden vágy, minden eszély és dicsvágy odaadása, lényünk azonosítása egy másikkal, az összeolvadásban keresvén boldogságunkat. A szerelemben a lélek társat választ magának, hogy azzal együtt járjon az élet veszélyes útjain és csavargós ösvényein; kölcsönösen tartják fenn egymást, ahol az ösvény veszélyekkel rettegtek, kölcsönösen biztatják, ahol akadályok tornyosulnak, s együtt örülnek, ha dús, illatos mezők s verőfényes bércek szegik a láthatárt és intenek boldog távolban az enyhelyre, mely vágyaink egyetlen célja e világon”. Innen van minden szerelmes lelkében az a bizonyos „szigetre vágyás” – a boldogok szigetére – ahol nincs rajtuk kívül senki, mert ők elégségesek önmaguknak, s mindenki más jelenléte csak zavarja az ő külön világukat. Így helyezte Jókai is Tímár és Noémi boldog szerelmét a Senki szigetére /*Arany ember*/. La Rochefoucauld szavai mennyire igazak: „A szerelmesek sohasem unatkoznak egymással, mert állandóan önmagukról beszélgetnek”! Így élnek a szigeten akkor is, ha sok ember veszi őket körül. La Bruyèrenak van igaza: „Ha szeretünk valakit, a pusztta együttlét kielégít; ha álmodozunk, ha beszélünk, ha rágondolunk, ha közömbös dolgok jutnak az eszünkbe, mind egyre megy, csak – együtt legyünk!”

Ahol csak az ösztön beszél és semmi más, ott nyoma sincs mindennek. Barbár lélek és barbár nép nem ismeri a szerelmet. A troglodyták, de még a pelaszgok sem szerettek úgy, mint a magas kultúrák emberei. Bár szerelmesnek lenni csakugyan annyi, mint elindulni a nemi ösztönből, de nem „szeret” az, aki ebben megreked. Az is igaz, hogy ahol a nemek közömbössé válnak egymás iránt, ott nincsen szerelem se. Az ösztön elhalkulásával a szerelem is megcsendesül, megfakul, irányt vesz. Érthető, hogy a szerelem hőse mindig az emberiség fiatalabb fele és nem az öregek, akikben az élet ritmusa már meglassúdott. Ha Schopenhauer elméletét a szerelemről nem is tehetjük egészen a magunkévá, el kell ismernünk, hogy benne a faj életakarájának alapvető része van, azonban az emberi szerelem mégsem csupán ennyi és nem csupán ennek az érdekében történő önámí-

tás és cselvetés, hanem szellemi-kulturális emberi alkotás is. Az ösztönrel meg lehet magyarázni az állati szexualitást, mely valóban csak időnkint és tisztán az ivadékok nemzése idején ejti hatalmába az állatot, hogy ezen túl aztán teljes közömbösségben éljenek együtt a hímek és a nőtények –, de nem érthető meg belőle teljesen az emberi erotika, a nemek vonzásának csak az emberi társadalomban megtalálható formája, mely szinte időtlen és állandó jellegű. Az ember ugyanis a tudatos szellem segítségével humanizálta a nemiséget és időnként jelentkező ösztönselekvésből az egész életet átható értékévé tette és ezzel művészetté alakította át. Az állati fok nemi ösztönében nincsen tudatos szellemi tartalom és cél; a vak tudat olyan, mint a forgószele, amely ismeretlen célok felé sodorja azt, amit elkapott. A szerelem azonban már szabályozott és féken tartott ösztön, tehát már erkölcsi-szellemi mű. Több, mint a testi érintkezés vágya: ehhez lelki-szellemi kielégülést is keres. A testek intimitása jelentést nyer: a lelkek intimitásának lesz a szimbóluma.

Ne csodálkozzunk tehát, hogy az igazi, a tökéletes szerelem oly ritka madár a valóságban. Többet él a könyvek lapjain, mint a reális életben. Ennek oka, hogy a tökéletes emberség is oly ritka. Erkölcsi-szellemi értelemben igen sok ember alig él az állatnál magasabb szinten: megelégszik a tömegember igen alacsony moralitásával, mert a nemes moralitás maga nehéz feladat a számunkra, amelyre nem is minden pillanatban tudunk fölemelkedni. Ezért mondhatta La Rochefoucauld az igazi nagy szerelemről, hogy evvel is úgy vagyunk, mint a kísértetekkel: mindenki beszél róluk, de még senki sem látott egyet se. A regényírók egyszerűen lehetnének a tollat és más foglalkozás után nézhetnének, ha nem írhatnának többé a szerelemről. Hát nincs is igazi szerelem másutt, mint a képzelet világában? Trisztán és Izolda, Abélard és Héloise, Romeó és Júlia, Werther és Lotte az igazi szerelmesek, de ők csak a regények lapjain élnek... Ez a helyzet azonban semmit se bizonyít az igazi szenvedélyes szerelem mivolta és lehetősége ellen, legfeljebb azt mutatja, hogy a művészet alkotásai ez esetben is, mint általában, igazabbak a valóságnál, mert jellegzetesebbek. Bennük nem takarja el az igazságot az a sok zavaró vonás, ami a valóságokra rendesen rátapad és eltakarja a lényegüket, amit csak a művész szeme tud alóluk kilátni, hogy aztán művében tisztán, mintegy desztilláltan ábrázolhassa. A szerelem éppen azért, mert nem piaci árú, hanem az ember legbensőbb valójának kitárulkozása, csupán annak mutatja meg az igazi arcát, akit sze-

retünk. Ez két lélek féltve őrzött titka. Másokat annál jobban igyekeznek belőle kizárni, minél mélyebb és őszintébb benne a mi-ketten egységének tudata. A nagy szerelmeknek rejtett történetük van, profán szemek nem láthatnak bele. Ezért a valóságban nehezebben figyelhetők meg, mint a könyvek lapjain. A legtöbb ember nem is képes rá, mint ahogy más téren is kevés a művész, aki megérdemli ezt a nevet.

A szerelem erkölcsi-szellemi voltát egyébként nyilván igazolja az a tény, hogy már a primitív társadalmakban is a nemi élet körül alakul ki először valami erkölcsi kódex. Maga az „erkölcs” szó is *pur et simple* a nemi erkölcsöt szokta jelenteni. S hogy ez más, mint egyéb társadalmi életnyilvánulások erkölcsé, mutatja a polgári erkölcs, mely szerint pl. nem tarthat igényt a becsületes ember nevére, aki üzletfelét megcsalja és annak kárt okoz, de semmi sem oly köznapi és megbocsátott dolog, mint a házasságtörés, de e miatt senkit sem vet ki magából ez a „jó társaság”. A nemi életnek így minden társadalomban meg van a maga külön erkölcsé.

Egyébként a szerelem sorsa: boldogsága vagy boldogtalansága, tragédiái vagy komédiái nagymértékben azon fordulnak meg, hogy nem egészen egyformán szeret a férfi és a nő. A nő itt a szerencsésebb és az otthonosabb fél, mert kevésbé problematikus. Az ösztönei jobban eligazítják, mint a férfit. Inkább a faj életét éli, mint az egyénét: a szerelmesének vagy a gyermekeinek mindenestül odaadja az életét és ezzel megvan oldva számára a saját életének minden nagy kérdése. A férfi ellenben a szellemben gyökerezettségénél fogva itt is kételkedő, figyelő, kísérletező; szeret éles határvonalat húzni az érzékiség és az értelem, a szív és az ész között, s végtelenül tud szenvedni ezek ellentétei miatt. Neki így sokszor önkínzás és kérdések halmaza a szerelem. Mivel létével a természet fölé akar emelkedni, magányossága és töredékessége fájdalmasabb és nehezebben szüntethető meg, mint a nőé. S ez szerelmeire is rányomja a bélyegét: érzékibb is, meg szellemibb is tud lenni, mint a nő, akit vele való találkozásában vagy lejjebb ránt, vagy följebb emel, mint azt maga a nő kívánná. Ez könnyen vezet a szerelmükben diszharmóniára.

Ha Bachofennek igaza van, a matriarchátus idején a nő és a férfi kapcsolata nem volt probléma, a szerelem nem volt nyugtalanság és szenvedés forrása, valami különös boldogságé sem, mert alig emelkedett túl a nemi ösztön fokán: Minden nő minden férfié volt –, vagy helyesebben: minden férfi minden nőé. Amint azonban az ember a

kultúra haladása rendjén elhagyta a természetes-állati szintet, a férfi uralma alá vetette a nőt és a matriarchátust felváltotta a férfi patriarchális-törzsi kulturális rendje. E folyamatban a természet szerint gyöngébb fél diadalmaskodott eszével az erősebben. S amint a férfi mind jobban és jobban eltávolodott a természettől, úgy távolodott el a nőtől is: Százszor magányosabbá lett, mint addig volt. Így lett számára probléma a nő, akitől félni kezdett, mint minden idegentől és ismeretlentől. Benne kezdte látni a szükséges rosszat, lassankint magát a sátánt, akivel harcolnia kell. Ez az eredete az érett kultúrákban oly gyakori nőgyűlöletnek. A miszogün férfi nem ezt vagy azt a nőt gyűlöli, hanem a nőt – általában. Inkább fogalmiságában, mint konkrét valóságában. E nőgyűlölettel igen jól megfér nála egy-egy „kivételes” nő iránti vonzalma, legyen az akár a szeretője, akár hűséges Egeriája. Strindberg, a híres nőgyűlölő, még a házasságot is többször megpróbálta. Schopenhauer és Nietzsche – nem egészen jószántukból – aggregények maradtak, de állandóan lövöldözték mérges nyilaikat a nő felé, de anyáskodó gondviselésük nélkül nem tudtak élni. Nem csoda, ha ebben a férfikultúrában a nő is sokban megváltozott: megérintette őket a férfiak szellemisége és maguk is férfias jellemvonásokat öltöttek magukra. Utánzó hajlamuk is erre készítette őket. Ez persze még több zavar forrása lett kettejük között. A szerelem azonban még a mai férfikultúrában is alig probléma a nők, annyiival több a férfinak. Ha pl. csak a nők írnák a regényeket, kevesebb lenne bennük a szerelmi bonyodalom. A helyzet tehát az, hogy mai világunkban a női erotika is kénytelen olyan formákat öltetni, amelyek a férfi kezdeményező és irányító szerepét számba veszik, s így a szerelem életformáit szinte kizárólagosan a férfinak a nőhöz való viszonya határozza meg. Ennélfogva, ha a szerelemről beszélünk, ámbár jól tudjuk, hogy kettőn áll a vásár, s benne nem csak a férfi fordul a nő felé, hanem a nő is keresi kiegészítő felét: a férfit – mégis úgy kell róluk szólnunk, már csak a teoretikus egyszerűsítés miatt is, mint-ha a férfi vágya volna benne a döntő tényező, s a nő szerepe csupán az alkalmazkodás, a befogadás, a formálódás lenne. Túlzásnak ez éppen nem mondható, mert a szerelemben csakugyan a férfi magának teremti a nőt: a nő olyan szeretne lenni, amilyennek őt a férfi – elképzei.

Ezzel az elképzeléssel éli meg a *homo eroticus* a szexualitásnak kulturált formáját, mikor benne az ösztönös nemi célt, ti. a faj fenntartását más tudatos céllal helyettesíti, s így az ösztönt spiritualizálja.

Ahogy az ember a másik nagy ösztönt: az éhséget is átkulturálta és ételeit „elkészíti”, úgy humanizálja a nemi ösztönt is a szerelem változataiban. Nagy skálája van a táplálkozásnak az éhes bendő megtömésétől a választékos ínycsésig, de még nagyobb az emberi szerelemnek a csaknem állati szeretkezéstől a kedvesben való feloldadásig. S e változatok az embernek két alapvető magatartásából erednek – melyekben éniségünk két irányító hajlama mutatkozik meg. Ezek: 1. az önállítás, 2. az önátadás –, a hatalom és a segítő szolgálat, a részvét szelleme. Amaz arra készlet, hogy énünk önmagát tegye meg a világ középpontjának és mindent, ami rajta kívül esik, a felhasználhatósága szempontjából értékeljen, s amihez kedve van, azt magának megszerezni igyekezzék; – ez a másik pedig alázatos meghajlással ismeri el mások sajátos értékeit, s hozzájuk alkalmazkodik, nekik megfelelően viselkedik velük szemben. Amaz elmerül a maga önzésében és hatalmi érdekeiben –, emez viszont részvéttel hajlik mások felé, mert kínzó magányosságának megváltását keresi a másokkal való közösségben és szívesen szolgálja azok értékeit.

Nyilvánvaló, hogy két ilyen, lelki alkatban ellentétes ember nem szerethet egyformán, hiszen a szerelem – ösztönös érzelmi alapjánál fogva – a lelki élet legmélyéről fakad és így magán viseli karakterünk legsajátosabb vonásait. A két szélsőséget a szadista és a mazochista képviseli. Amannak a másik fél eszköz és alkalom arra, hogy a maga énjét és hatalomvágyát kiélhesse vele –, emennek pedig, hogy semmivé válhasson vele szemben. A szerelemben sem szüntethető meg a kettősség, s ezt a tragikumot a szadista úgy akarja megszüntetni, megsemmisíteni: megalázza, megkínozza, sőt megöli a partnerét, hogy önmaga egy és diadalmas maradjon; – a mazochista ugyanezt az ellenkező módon kívánja elérni: önmagát teszi semmivé és passzív senkivé, hogy a másik emelkedjék teljesen fölébe. S mint-hogy minden vágy kielégítése gyönyörrel jár, nekik ez a – gyönyör!

Szóval: az önző ember csak a maga énjét s ennek hatalmi és hasonló érdekeit vágyik kielégíteni a szerelemben is. Ez is alkalom neki arra, hogy egyrészt megszabaduljon a saját nyugtalanságaitól, másrészt, hogy minél teljesebben érezhesse hatalmi vágya kielégülését. Tehát a szerelemben vagy: 1. csak a saját gyönyörét keresi, vagy: 2. szórakozni, játszani akar komolytalanul, vagy pedig: 3. hiúságának kielégítésére vágyik.

Az önátadásra hajló ellenben a szerelemben is kész megfedekezni önmagáról és boldogságát a másikkal való benső találkozásban

(unio) lelni föl. A maga énjének töredékességétől, bántó fogyatékoságaitól szeretne így megszabadulni és többé lenni. Ezért szeretni neki annyi, mint megváltódni, ek-sztaszisba jutni: kiegészülni a résznek egészé, a fogyatékosnak teljessé, s ezt vagy: 1. az egész lényén úrrá lett irracionális szenvedélyben, vagy: 2. a misztikus elragadtatásban éri el. A szerelemnek ez a most említett második változata az én odaadásának nagysága miatt a szeretettel érintkezik, s éppen ezért kapott a szeretet és a szerelem oly sok nyelvben egy nevet. E megjelölés mögött egy világnézet és egy erkölcsi követelmény húzódik meg, mely a szerelemben is a szeretet odaadását követeli tőlünk. A misztikus, aki Istennek iránta való jószágát és szeretetét látja abban is, ha ez bünteti és gyötri őt, ha szenvedésekkel sújtja, miként Jóbot –, éppoly mazochista, mint a portugál apáca, aki ezt írja szerelmesének: „Szeress engem mindig, és okozz nekem még súlyosabb szenvedéseket!” Vagy mint a XVIII. század végén Julie de Lespinasse egyik levelében olvasható: „Úgy szeretem önt, ahogyan szeretni kell –, két-ségbe esve”.

Íme, így születik meg a szerelem öt nagy változata! Az egyik oldalon ott van: 1. az élvezetszerelem, 2. a játékos szerelem, és 3. a hiúságszerelem; a másikon: 1. a szenvedélyes szerelem és 2. a misztikus szerelem.

-----<<<<<<>>>>>>-----

Igen különböző valamik ezek. Az ember szinte zavarban van, jogosan nevezhető-e valamennyi egy szóval: szerelemnek? Hiszen valójában annyi szerelmi változat van, ahány szerelmes. Sokféle dallamot játszanak ezek, de mind – egy húron: az ösztön húrján; de a zenét a lélek és a szellem szerzi hozzá. Sőt még ugyanaz az ember sem szeret mindig egyformán: a változás itt is kikerülhetetlen. Titok rejtőzik minden szerelemnek a mélyén. „A férfi és a nő egyesülése valami szent dolog, hieron pragma” –, mondotta Platón. S ugyancsak ő a szépséggel hozza kapcsolatba a szerelmet, azt állítván róla, hogy „nem egyéb ez, mint nemzés a szépben, úgy a lélek, mint a test szerint”. A szerelem a léleknek bizonyos mély megrendülése: találkozás az Abszolúttal mely szép, jó, igaz, és törvény. Ezért érzi a szerelmes, hogy a szerelmében az élete értelmével találkozott. Ezért keresi benne ki-kí a maga lelkeségének megfelelően: az élvezetet; a játékot és a kalandot; a hatalmat –, vagy: az egyetlen társat, akiért és akinek érdemes élnie.

1. Az élvezetszerelem embere szerelmesében csak a vele elérhető gyönyörértéket keresi. Nem annyira társ kell neki, mint inkább erre a célra alkalmas eszköz, legjobb esetben partner, aki vele együtt kész élvezni a gyönyört. Érzéki vágya embertelenné és lélektelenné teszi *quaerens quem devoret*, mint Aesopus farkasa. A nő egyfajta birtokká, használati cikké válik a szemében, mit elrabolhat vagy megvásárolhat, mint az italt, ha rászomjazik. Testet kínál testért és nem lelket lélekért cserébe, s a személy lényegtelenné válik ebben a „szerelemben”: egyiket a másikkal fel lehet cserélni, akár a végtelenségig, vagy legalábbis a potencia határáig. A szám, a mennyiség lesz fontossá, mert minden új változat új ingert jelent az érzékek számára. Hűségről itt szó sem lehet, mert az érzékek új mámort keresnek és nem állanak egyetlen személy varázsa alatt. Ahol a szexus uralkodik és hallgat a lélek, ott a pillanatnyi ingerek és reakcióik között szétszóródik a tudat: nincs benne egység és nincs állandóság. A hűség kinevetett erénnyé válik, mert amilyen gyorsan hat az inger, olyan hamar el is múlik. Az igazi szerelmes azonban „örök szerelmet” esküszik, mert az örökkévaló síkban szeretne megkapaszkodni. Ámde csak a lelkek kapcsolódhatnak a kommunikációban eggyé, a testek csak érintkezhetnek egymással. Az érintkezés pedig nem az, amire a szerelem vágyakozik, ez teljes és maradéktalan egységet keres. Minden földi szerelemnek éppen az a tragédiája, hogy ezt a célt sokszor a testben reméli föltalálhatónak, ahol pedig sohasem érheti el. Ezért aztán a szinte kizárólagosan testi jellegű élvezetszerelemben hamarosan ott leselkedik a keserű szájjíz okozó kiábrándulás, mert a megszokásban elvész az inger és lelki cinizmus terpeszkedik el a tudaton, amely nem képes többé még azt az értéket sem meglátni, amely különben talán meglátható volna. A cinikus nőgyűlölők, a megkérgesedett lelkű agglegények ennek az alacsonyrendű szerelemnek a sebesültjei vagy rokkantjai. Üres lélekkel hajszolják az ösztönös vágy kielégülését, miként a párzó állatok, s mikor ezért önmaguk előtt is szégyenkeznek, legfeljebb az élvezett kéj nagyságával és rafináltságával vigasztalódnak. Ebben a szerelemben győztes és vesztes fél állanak egymással szemben, holott az igazi szerelem ilyeneket nem ismer, mert benne mind a ketten többé válnak azáltal, hogy célhoz jutnak. Goethe *meséjében* /*Ein Märchen*/ mondja az Agg, odalépve az Ifjúhoz és a Leányhoz: „Három hatalom uralkodik a földön: a bölcsesség, a látszat és az erőszak”. – „Elfelejtetted a negyediket –, válaszol neki az ifjú –, a szerelem hatalmát, mely mind-

egyiknél őszibb, egyetemesebb és bizonyosabb”. Mire az Agg ezt feleli: „A szerelem nem uralkodik, de formál, alakít, és ez több minden-nél!” A szerelemben éppen eleget tapasztalt Goethe nagy igazságot mondott ki ezzel. Ám ahol egyedül a nemiség szólama hangzik, ott a szerelmesek nem formálódnak, csak elégnak a saját lángjukban. S az élvezetszerlemben az egyik fél mindig megalázott, egyenértékű és kiegészítő társ helyett felhasznált eszköz csupán. Bizonyosan az ilyen szerelemre gondolt Platón, mikor a *Phaidrosz*-ban arról beszél, hogy a szerelmes nem örül neki, ha a szerelmese vele egyértékű vagy nála különb –, jobban szereti, ha alatta marad, sőt vele szemben szinte tehetetlen, mert ezekből a fogyatkozásokból is gyönyörűsége származik. Nem humánus és nem emberi az ilyen szerelem: alantas szeretkezés, amelyből hiányzik az, ami széppé teszi: a lélek és a szellem.

A számító és eldurvult kéjenc az ingyencszerlemnél szokott végül kikötni, mikor csak a szokatlan, az újszerű iránt érez vonzalmat. De ezt már inkább a szerelem eltévelyedései közé kell számítanunk, akár csak a homoszexuálisok „baráti szerelmét” és egyebeket, amik túl vannak a normális körén.

2. A játékos szerelem már jóval emberibb az előbbinél, feltéve, hogy benne mind a két fél őszintén játszik és nem áltatják egymást több és nagyobb érzelemmel, mint amit valóban éreznek. A játék ugyanis az ember ősi ösztönei közé tartozik és a szellemnek mintegy az önmagáért való gyakorlását jelenti. Ezért nincs is szellemi cél és terv nélkül. Huizinga *Homo ludens* c. könyvében éppen ezen az alapon egész kultúránk minden területén fölfedezi a játékos elemet. A játékban a szellem örömét találja és ebben kielégül. A célja tehát nem mindig fontos, mert nem is ez az igazi cél, hanem a játék maga. Akadályokat próbálunk legyőzni magáért a győzelemért, mert ami ezen túl van, már nem is lényeges. Órákon át fejtjük pl. a keresztrejtvényeket, s ha megfejtettük –, eldobjuk. Kártyázunk, és a pénzt, amit nyertünk, elszórjuk. Aki a pénzszerzés kedvéért kártyázik, az már nem játszik, hanem „dolgozik” és kínlódik. S minél nagyobb a nehézség, annál izgatóbb a játék.

A nemek vonzása is fordulhat játékosra –, ilyen pl. a *flört* –, ha nem az a cél, hogy akár testi, akár lelki kiegészülést találják, hanem pusztán játszom a tűzzel: a magam erejét, nemi ingerét, (sex-appeal) szeretném kipróbálni játékos, komolytalan formában. A kacérság és a flört látszólag ártatlan szórakozás, de olyan, mint a kifeszített kötél-

len járás egy szakadék fölött: könnyű lezuhanni! S aki tűzzel játszik, könnyen megperzselődik. Az ösztön ugyanis komoly valami. Bosszút áll, ha nem veszi az ember komolyan. A játékos szerelemben pedig valami ilyesféle történik.

A játékos szerelem valójában nem szerelem, csak játék a szerelemmel. Komolytalan időtöltés, szórakozás tartalom nélkül. Hiányzik belőle az, ami a szerelmet szerelemmé teszi: a válogatás. Éppen ezért lejtő, melyen nehéz megállni. Hol van ez attól az érzelemtől, amely – mint Pascal mondaná – „soumission totale, renonciation totale et douce”!²⁰

A kacérság különösen női tulajdonság. Ha a férfi játszik a szerelemmel, hamarosan kiütközik belőle a dúvad: a falánk élvezetvágy. Könnyen átlépi a határt, míg a nő innen tud maradni. A kacér nő olyan kísérletező, aki érdeklődéssel figyeli, hogyan hat a méreg a kí sérleti állaton, s nevet ennek a szenvedésein. Úgy nézi áldozatát, mint a pók a hálójába került legyet. Ha hozzányúl, csak azért teszi, hogy még szorosabban behálózza. Játszik a tűzzel, de óvatosan vigyáz, hogy maga lángot ne fogjon, mert tudja, hogy akkor – elveszett. Ezért nem teszi meg a végső lépést, de izgatja a játék. A kacér nő a képzelet hetérája, míg a hetéra a valóság kacérja: egyik is bujálkodik, meg a másik is, csak hogy más síkon és más formában. Bűnhődés nélkül azonban egyik se marad, belőlük lesznek azok a kegyeskedő és az erkölcsök romlottságán megbotránkozó vénasszonyok, akikről elevenbe vágóan állapította meg egy francia moralista: „ces femmes qui donnent à Dieu ce que le diable ne veut plus,” – Istennek ajánlják fel azt, ami már az ördögnek sem kell! Az a nő, aki becsüli önmagát, sohase lesz kacér, mert érzi, hogy a szerelem a lét nagy misztériuma, amelyhez csak félelemmel és áhítattal lehet közeledni, mert belőle fakad az élet legnagyobb csodája –, a gyermek. S ez nem lehet játék. Az igazi nő a szerelemben anya akar lenni, s a férfi sokszor nem egyéb neki, mint az ehhez vezető olyan-amilyen út.

A szerelem titkait és csodáit azonban nem élheti meg az, aki játékot, kalandot keres benne, mert ezek nem érintenek mélyebb rétegeket az ember valójában. Aki játszik, megelégszik a látszattal a lényeg helyett. S ha kalandnak kell tartanunk az életünk minden olyan eseményét, amelynek nincsen sem logikus előzménye, sem folytatása, akkor a játékos szerelem is kaland. A játékos nem akar semmit sem odaadni önmagából és a maga világából, de szeretne valamit nyerni

²⁰ [teljes engedelmesség, teljes és csendes lemondás!]

a másik féltől. Megelégszik egy kellemes órával, egy hódítás emlékével, s – nincs tovább. Talán nagyon is finoman, kellő formák között folyik a játék, csak éppen semmi se komoly benne: minden csupa kulissza. Színpadon játszanak a szereplők, de ha a szerepüket komolyan veszik, a komédia tragédiába fordul: Nedda meghal és a bohóc nem kacag többé.

A szerelem komoly formában is alakoskodással jár. A dürgő hím kibontja a tojó előtt elkápráztató farktollait és táncot jár előtte. A leány sok helyen legalább színleg tartozott elrabolni a lányt és a hőst játszani előtte. A házasságtörő nőt „illik” megölni. Salamon király 700 feleséget vehetett és 300 ágyast tarthatott mellettük: ettől férfiúi dicsősége öregbedett. Ez mind színjátszás, megtévesztő alakoskodás. A játékszerlemben azonban a két fél tudatosan játszik, tisztában van a nyeres és vesztes esélyeivel, egyik sem akar csalni. Ilyen a pajtás-szerelem, amely ma az amerikai fiatalok lelkét mérgezi. S ez válik pusztítóvá a szabad szerelem elméletétől megszédült ifjúság nemi életében. Ez a szerelmi játék felelőtlen és immorális, ezért kiszárítja a lelket. Az igazi szerlemben mindkét fél egyformán érzi az egymásért viselt felelősséget. A játékszerlemben azonban még ez is csak színjáték: egyikük se veszi komolyan. Ezáltal az életnek olyan efemer jelenségévé válik, mint a játék. Játékos korokban divat az ilyen szerelem. Így volt ez pl. a rokokó idején, s így szeretett Manon Lescaut. De amint a játék komolyra fordult, Manon és Des Grieux egyaránt belepusztultak. Cinikus korok rothadó gyümölcse ez, mert nem lesz belőle sohase az ember életét felemelő élmény, s felelőtlensége miatt kultúra- és emberpusztító.

3. A játékos szerelem annál izgatóbb, minél jobban próbára tesz és minél több benne a komollyá válás lehetősége. Minél nagyobb tét forog kockán, amivel talán egész létünk fordulópontra érkezhet: ha nyerünk, fölemelkedünk, ha veszünk, elbukunk. Kifeszített kötélén járni sokkal izgatóbb, mint a járdán. Minden szerepjátszó hiú. Ezért a játékos szerelem is könnyen fordul át a hiúságszerlembé. Aki azért akar hódítani, hogy dicsekedjék a sikerével, hiúságának a rabja. Ő a siker megszállottja, amit nem adna oda semmi áron. Ezért fitogtatja azokat. Szerelmi hódításaival is kérkedni, tündökölni akar a világ előtt. „Látjátok? Ez is az enyém!”, kiáltja szinte, mikor végigmegy vele az utcán vagy a bálteremben. „Az emberek roppant többsége –, mondja Stendhal –, különösen Franciaországban, akként kíván és szerez meg valamely divatos nőt, mint egy

szép lovat: hozzátartozik a fiatalember fényűzéséhez. A többé-kevésbé legyezgetett vagy többé-kevésbé bántott hiúság elragad. Néha társul a szerelmi élvezet vágyával, de nem mindig, sőt néha még ez is hiányzik belőle. Polgárember szemében egy hercegnő sohasem idősebb 30 évesnél, mondta Chaulnes hercegnő, és Lajos holland király... udvarának bennfentesei ... mosolyogva emlegetnek egy csinos hágai asszonyt, ki nem tudta megállni, hogy egy herceget vagy egy fejedelmi sarjat ne találjon elragadónak. S híven a monarchikus elvhez, mihelyt vérbeli herceg tűnt fel a láthatáron, nyomban otthagytá azt, aki csak közönséges herceg volt. Mintegy vándordíja volt ez a hölgy a diplomáciai testületnek."

Ez a leírás pompásan megvilágítja a hiúságos szerelmet. Így szokás udvarolni az ünnepelt dívának, esetleg a közönségesen ismert gazdag örökösőnek az olyan emberek részéről, akik rá se tudnak nézni az egyszerű és szegény nőkre. Hírnév vagy nagy vagyon vonzza őket, mint a gyertyaláng az esti pillangót. Így „szeretik” a nők a híres színészt, az ünnepelt író, a nagy művészt: hiúságukat akarják kielégíteni a meghódításával. A látszat kedvéért belelovalják magukat egy meg-sem-lévő érzelembe. Tudjuk, hogy aki állandóan mímeli a haragot: ráncolja a homlokát, ökölbe szorítja a kezét, végül is megharagszik. Aki pedig sokáig úgy tesz, mintha szerelmes volna, utoljára maga is elhiszi, hogy szerelmes, mert az együtt-lét, a megszokás, a közös emlékek, az átélt kellemes órák megteszik a hatásukat. Hiszen a kellemes emlékek mindenkor táplálói a szerelemnek, míg a keserűek a megölői.

A hiúságszerelem sebezhető pontja, hogy kifelé, a világ felé, a társaság felé fordul és emiatt belülről nem melegít. Mikor a szerelmesek magukra maradnak, kihűlnek, pedig ekkor kellene egyébként legjobban izzaniok. Ekkor lehull róluk a látszat: a világnak szánt álarc, s reájuk mered az üres koponya. Kialszik a hideg fény, s marad a sötétség: az unalom és a gyűlölködés, közösség helyett a magány, s kitűnik, hogy ez a szerelem nem szerelem.

4. Mit mutat mindez, amiről eddig szó esett? – Azt, hogy a szerelem igazi alakjában nem verhet gyökeret ott, ahol csak a nemi ösztön, vagy ettől idegen tényezők, (játék, hiúság) uralkodnak a férfi és a nő egymáshoz való viszonyán. A komoly, nagy szerelem, mely valóban megérdemli ezt a megjelölést, lelki elmélyülést, morális emelkedettséget tételez fel, s ez az oka, hogy csak akkor születhet meg, mikor magáról az emberről is emelkedettebben kez-

dünk gondolkodni. Ahol a férfi és a nő emberi egyenértékűségének gondolata hiányzott, akár a matriarchátusban, ahol a nőt, akár a patriarchátusban, ahol a férfit magasabb értékű lénynek tartották, mint a másik nemet: ott a szerelem is csak a rabszolgaság egyik formájában élhetett. Vagy a férfi, vagy a nő eszköz volt csupán a másik nem önző és hatalmi céljainak szolgálatában. A nő rabszolgasága és csekélyebb értékűségének hite volt bizonyosan az akadály, annak, hogy sem a keleti, sem a görög és római irodalomban nem találunk olyan művet, mely a szerelmet oly értelemben tárgyalná, ahogyan ez a jelenség a keresztyén Európában szerephez jutott. Kelet és az antik világ kimerítette a szeretkezés minden technikáját /Kamasutram, Ars amatoria/ és ismerte a megejtés igen változatos művészetét, de vakon ment el – Platón kivételével – a lelki-szellemi erotika mellett. De még Platón sem tudott kora szellemisége alól tökéletesen felszabadulni. Ezen a területen is a keresztyénség hozott valami újat a világba, tovább folytatva a görög filozófia sejtéseit, mikor rámutatott egyfelől az ember isteni-szellemi örökségére, a bennünk rejlő személyes értékre, másfelől éppen evvel kapcsolatban a testi-ösztönös élet megfékezésének szükséges voltára és az aszkézis, az önmegtartóztatás értékére. Ekkor eszméltünk rá, hogy a férfi és a nő teljesen egyenlő személyes értéket hordoznak magukban, mely miatt lealázó rájuk nézve, ha eszközként használja valaki őket a maga önző céljai érdekében; hogy az ember az embernek helyes értelemben csak társa és nem eszköze lehet közös értékekért folytatott munkájukban, mert emberi méltóságukon esik csorba, ha dologként és eszközként bánunk velük. Az egyedül önmagának élő személy szörnyű magányosságára is a keresztyénség eszméltetett rá bennünket, s hogy társ nélkül –, legyen az akár ember, akár Isten, az örök társ –, mondom: társ nélkül az ember élete csonka és töredékes. Ebben a helyzetben a lélek feloldásáért, megváltásáért eped, s ezt csak egy másik, vele egygyé-válni kész másik személyben találhatja meg. Így csodálatosan elmélyítette a keresztyénség Arisztotelész meghatározását az ember társas-voltáról. Hogy ember az embertől nem él többé oly messzeségben, mint az antik világ emberei, ez a keresztyén szeretet eszméjének köszönhető. Mert a megváltott lélek nem a megváltójától külön, hanem benne és vele együtt akar élni.

Ez a felfogás a férfi és a nő erotikáját is átalakította, mert a testi, ösztönös mozzanatok helyett a lelki-szellemi vonásokat helyezte

előtérbe, s ezáltal egyrészt a megváltásra törő és az ének a másban mindent feltaláló szenvedély-szerelmét, másrészt a testiségből aszkétikusan előforduló és a másban a szellemit és örökkévalót kereső misztikus szerelmét hozta létre.

5. A keresztyén kultúra körén kívül a szerelem úgy szerepel az ember életében, mint a vihar a természetben: a lét alsóbb, démoni, félelmetes és tudattalan erőinek betörése a tudat szférájába, ahol nem építő, hanem pusztító hatalomként száguld végig. Itt azonban egy magasabb szféra hírnöke lett belőle, mert csak az érezheti magát bűnösnek, aki tud az erkölcsi tisztaságról –, töredéknek, aki tud az Egészről –, s magányosnak, aki tud a társaságról és vágyakozik rá. A szeretet maga is a Rész szomjúhozása az Egészre, s ez jelenik meg az erotikában, mint szerelem –, az erkölcsben, mint az ember, s a vallásban, mint az Isten szeretete. „Vajon nem a boldog élet-e az –, kérdezi Szent Ágoston – /*Conf.* X. 20./ – amit mindenki óhajt, s olyan ember nincsen, aki ne vágynék rá?” Majd így folytatja: „Hol ismerték meg, hogy ennyire vágyódnak utána? Hol látták, hogy ennyire szeretik? Kétségtelen, hogy valamiképpen a miénk –, hogy hogyan, nem tudom”. Valamikor bizonyosan boldogok voltunk –, következteti ebből a hippói püspök. Ezért vágyódnak rá oly forrón görögök, latinok és mind a többi nemzet. „Mindnyája ismeri, s ha egy szóval meg lehetne őket kérdeni, vajon akarnak-e boldogok lenni, habozás nélkül azt felelnék: Igen! Ez pedig nem volna lehetséges, ha a dolog maga, aminek boldogság a neve, nem élne emlékezetükben”. Az embernek ez a visszavágyása egy rég elveszett, tökéletesebb és boldogabb létformára, a töredék vágya a kiegészülésre, a megváltás kívánása. S e vágy beteljesülésének egyik legboldogítóbb változata a boldog szerelem. Erről a kiegészülésről beszél Platón Arisztophanésze is a *Szümposzion*ban: „...mindenki csak eltört része az egész embernek, miután ketté vagyunk vágva, mint valami félszeg úszó, mert egyből kettővé lettünk. Keresi is kiki a maga másik felét... S mihelyt egyszer éppen a maga felét találta meg, akkor csodálatos módon egyszerre a barátság meg az összetartozás és a szerelem érzése hatja át. Ezek az emberek bizony nem akarnak többé elszakadni egymástól, úgyszólván még a legrövidebb időre sem. S ezek azok, akik egy életet töltenek el egymással, s talán meg sem tudnák mondani, hogy tulajdonképpen mit is akarnak egymástól kapni. Senki azt ne higgye, hogy ez a közös szerelmi gyönyörűségek miatt van így, és hogy ezek miatt örülnek

egymásnak, ha együtt lehetnek. Nem. Egészen nyilvánvalóan más-
valami az, amit mindegyikük lelke kíván, de nem tud kimondani,
hanem csupán gyanítja, hogy mit is akar és sejteti. Ha egyszer ezek
mellett... szerszámaival kezében Héphaisztosz megállna és azt kér-
dezné: „Mi az emberek, amit ti tulajdonképpen egymástól akar-
tok?” – s mikor látná, hogy zavarban vannak, újra megkérdezné:
„Vajon nem arra vágytok-e, hogy oly szorosan együtt legyetek egy-
mással, hogy se éjjel, se nappal el ne váljatok? Mert ha ez az, amit
akartok, én hajlandó vagyok benneteket összeolvasztva egybefor-
rasztani úgy, hogy kettőből eggyé váljatok, s amíg éltek, együtt él-
jetez, mintha egyik volnátok –, azután meg, ha meghaltok, a Ha-
dészben is kettő helyett egynek számíthatok, mint akik közös halál-
lal haltatok meg. Rajta, ám lássátok, vajon erre vágytok-e, s meg
lesztek-e elégedve, ha ebben részesültök?” Ezeket hallva, mi tud-
juk, nem volna olyan, aki nemet mondana, vagy úgy akarna feltűn-
ni, mint aki mást kíván, hanem inkább teljességgel azt gondolná
magában, hogy most végre meghallotta azt, amire régóta vágyott,
hogy ti. kedvesével egybeforrva, összeolvadva kettőből végre
eggyé váljanak. Ennek pedig az az oka, hogy ősi természetünk
ilyen volt és hogy egészek voltunk. Tehát az egész után való vá-
gyat, az Egésznek a keresését nevezzük szerelemnek”. (M. Techert
Margit fordítása)

Ennél mélyebb metafizikai magyarázatát lényegében ma sem ismerjük a szerelemnek. Találón mutat rá Platon arra is, hogy a szerelem nagy daimonionja, Erósz, a Gazdagság és a Szegénység nászából született, mert valójában csakugyan az Egész teljessége és a Rész ínsége talál benne egymásra. Ezért az igazi szerelemben semmi szerepe sincs a erőszaknak, a hatalomnak, mert az erőszak a lelki magányosságot nem oldhatja föl, sőt az ellenállás felébresztése által még fokozza azt. Csak a személyes odaadás teremtheti meg két személy között azt a benső egységet, mely először a lélekben születik meg és innen kiindulva melegíti át a testet, hogy létrehozza az egyesülés akaratát. Ezért látjuk sokszor, hogy az ún. férfias jellemek, az erőszak hősei, a szerelemben rendesen pórul járnak. Napóleon egyik országot a másik után igázta le, fiatalabb korában testi megjelenésében is volt némi megkapó, talán az egy Walewska grófnőn kívül mégsem szerette igazán senki, bár női kegyekben nem szenvedett ínséget. Josephinenek vagyont, ékszereket, kincseket szórt az ölébe, mint Jupiter Danaénak, császárnévá koronázta –, ez a nem is nagyon válogatós és engedékeny kreol szépség mégis

fanyalogva gondolt eleinte *ce drôle de Bonaparte*²¹ra. S mikor már felesége volt, akkor is megcsalta, Hyppolite Charleslal, ezzel az üres-fejű, de jó táncos mézesszavú ficsúrral! Egészen más egy nőt megkapni, és más a szerelmét elnyerni. Nem csoda, ha a nagy szerelem úgy tűnik fel, mintha egy másik világ ajándéka volna: jutalmazása vagy büntetése az emberen, mely akarata nélkül megragadja és hatalmába veszi a szerelmet. Márai Sándor szerint a szerelemhez aláztat kell /*Napló*, 362./: az ember viselkedése vele szemben csak az aláztat lehet, úgy kell fogadnia, mint valami nagy ajándékot. A gögös ember képtelen erre, azért nem is tud igazán szeretni. A szerelem szenvedély, *passio* a latin szó értelmében, amelynek nem ura, de szenvedő alanya a szerelmes, mikor ez az érzés elhatalmasodik fölötte. A szerelem megragadja, birtokába veszi a szerelmet, aki aztán úgy érzi, hogy vele szemben megbénult az akarata.²² Mindenki tudja, hogy a szerelmet nem lehet erőltetni: senki se szerethet bele szenvedélyesen éppen abba, akibe akar, és nem is akkor, amikor neki úgy tetszik. Szinte úgy tűnik fel, mintha nem a szerelmes keresné a szerelmet, hanem az keresné őt. Felforgatja egész valóját, szenved tőle, mégis gyönyörűsége ez a szenvedés. Bármily terhes az igája, vállalja a viselését. Még a boldogtalanságot is szívesebben hordozza, mint hogy egyáltalában ne szeressen, mert – úgy érzi – e szerelem nélkül üressé és értelmetlenné válnék számára az élet. „Lelkem mélyéből köszönöm neked azt a kétségbeesést, amelybe taszítottál –, írja kedvesének Maria Alcoforado, a portugál apáca –, és borzadok a nyugalomtól, melyben akkor éltem, amikor még téged nem ismertelek.” Hogy a szerelem benső lényege szerint mennyire nem csupa kéj és tiszta gyönyörűség, arra ugyancsak ez a portugál apáca a bizonyosság, mikor örök kielégületlenségéről és fájó-édes nyugtalanságáról ír. „Abban a percben megszabadulnék

²¹ [ez a furcsa Bonaparte]

²² „A szerelem olyan, mint a láz –, írja Stendhal /*De l'Amour*, ch.5./ – születik és elmúlik anélkül, hogy az akaratnak bármi kis része volna benne.” Érthető ennél fogva, hogy sokan azt vélik, nem is szerelem, ami nem az első látásra születik, s nem villámcsapás gyanánt éri a szerelmet. „he never loved, who loved not at first sight” –, mondja Shakespeare. Az ilyen szerelem mindenesetre érdekes probléma: Dante is így szerette meg Beatricét. Ámde alig tehető általános érvényű szabállyá, mert a szenvedély lélektana szerint ez a lelki élmény lassan is kifejlődhet. Úgy nőhet ki egy parányi magból, miként a növény. Van olyan igazi nagy szenvedélyes szerelem is, pl. a költő Browning-házaspáré, amely nem is szemtől szembe látásból, hanem idegen emberek szóbeszédéből, levelezésből, stb. lassankint fakad, hogy végül mégis nagyobb és mélyebb legyen, mint igen sok *coup-de-foudre*-szerelem, amiről Stendhal beszél.

minden kínomtól –, úgymond –, amelyben el tudnák felejteni. De ilyen ír nekem nem kell! Inkább szenvedek, mintsem elfelejtselek! S vajon tőlem függ-e ez? Igazán nem vádolhatom magamat azzal, mintha egy pillanatra is kívántam volna, hogy ne szeresselek. Szerintem te száncalomra méltóbb vagy, mint én, mert még mindig jobb úgy szenvedni, ahogy én szenvedek, mint élvezni azt a langyos kéjt, amit francia kedveseid nyújtanak neked.”

Különösen a nők passzivitásuk és alkalmazkodó hajlamuk miatt a szenvedélyes szerelemben szinte keresik a szenvedéseket. Tele vannak félelemmel, rettegnek kedvesük elvesztésének még a gondolatától is; félnek a csalódástól, bizalmatlanok szerelmesük hűségére felől, de ez a sok nyugtalanság és szenvedés inkább elmélyíti, mint megöli az odaadásukat. Chateaubriand csaknem vonakodva és rövid ideig fogadta el Custine marquise érte való lángolását, s ez a hölgy mégis évtizedek múlva is boldogan emlékezett vissza e rövid boldogsága napjaira. Hatvan éve körül járt, mikor egyik látogatója kastélya nagytermében a kandalló előtt megállva azt kérdezte tőle: „Ez hát az a hely, ahol Chateaubriand az ön lába előtt térdelt?” Mire a marquise így felelt: „Oh nem! Én térdeltem Chateaubriand előtt!” Érdemes elgondolkozni rajta: elmúlhat-e valaha nyomtalanul az a szerelem, amely így marad meg az emlékezetben?

A szerelmes léleknek ezt a megszállottságát hűvös-józan elmék a hisztériával és hipnózissal rokon jelenségnek tartják, mikor bizonyos autoszugesztio által önmaga ringatja magát álomba az ember és szolgáltatja ki énjét egy idegen akaratnak. Ez a magyarázat azonban nem állja ki a kritikát azon egyszerű oknál fogva, mert a hipnózisban és a szugesztioóban az ember szellemi képességei csökkent formában vannak: a hipnotizált kevesebb ember, mint az éber –, a szerelemben pedig ennek éppen az ellenkezője mutatkozik. A testi-lelki felfokozottság jut a szerelmesnek osztályrészül: olyan teljesítményekre válik képessé, amikre a szerelem nélkül nem volna alkalmas. Széchenyi Crescentia nélkül sohasem lett volna a „legnagyobb magyar” –, s Petőfi Júlia iránt érzett szerelmében emelkedett a lírai költészet legmagasabb csúcsára. Általában a nő ihletése nélkül, amely a szerelemben mutatkozik meg eredeti mi-voltában –, mondom: a nő ihletése nélkül egészen más volna az emberi kultúra története. S ez az ihletés nem hipnózis, hanem a szerelmes férfi jobb és nemesebb részének felébresztése, rája valóban ille-nek a *Faust* befejező sorai:

Das Unzulängliche
Hier wird's Ereignis
Das Unbeschreibliche

Hier ist's getan;
Das Ewig-Weibliche
Zieht uns hinan.²³

A szerelem a világtörténet erkölcsi megnemesedésének legnagyobb mozgatója. Ahol a szerelem erkölcsi értéke magasán áll, ott magasrendű kultúra születik meg, s ahol ez lesüllyed, ott az egész társadalmi lét dekadenssé válik.

Ezért a fenti elméletnél, mely a szerelmet autoszugesztív hipnózisnak nézi, sokkal közelebb jár az igazsághoz Platón, aki *Phaidrosz* c. dialógusában a szerelmes lélek entuziazmusát a „szent örület” egy nemének és az istenek ajándékának mondotta, hozzátéve: „Ez az örület nemesebb, mint a józanság, mert ez utóbbi mindig csak az emberben van, míg amaz az örület az istenektől jön”. A szeretőben Platón szerint maga az istenség lakozik –, ezt jelenti az *enthusiaszmosz* görög szó is! Ezért így folytathatja: „A szerető istenibb, mint a szeretett lény, mert az istenség őbenne van”, s nem a másokban, akit szeret. Nem csoda hát, ha minden szenvedélyes szerelmes elvarázsoltnak érzi magát, mint Tristan és Izolda. Másnak, mint aki volt azelőtt. S mikor szerelmét örökkévalónak tartja, meg van róla győződve, hogy benne a véges a végtelennel, az emberi az istenivel találkozott. Ezt jelenti neki a szerelmesével való minden találkozás és minden érintkezés. „Alle Lust – mondja Nietzsche – will Ewigkeit, will tiefe, tiefe Ewigkeit!”²⁴ De ez nem lehet az érzéki gyönyör, mert az a pillanathoz van kötve és elmúlik, sőt az benne a tragikus, hogy még az emlékezésben sem élhető intenzíven újra: lehet rá gondolni, de nem lehet újra érezni. Csak a szellemi élmény az, ami maradandó és „örök” lehet, amennyiben az emberi életben ilyesmiről szólhatunk.

Persze a lélek ilyen ihletett és megragadott állapotát nem mindenki éli át, tehát a szenvedélyes szerelemre sem mindenki alkalmas, mint ahogyan nem minden szenvedélyes szerelmes lesz költőivé. Ehhez Petőfinek kell előbb lennie. Az ember- és az istenszeretet sem mindennapi jelenség, azért oly ritka az önfeláldozó emberbarát és az életszentség. De kivételes egyének mégis elérhetik. A vallásos

²³ [Itt teljes lesz, mi ott
Élgtelenség;
Mit toll nem írt le még,

Itt létrekel
Az Örök Nőiség
Szárnyként emel.
(Csorba Győző fordítása)]

²⁴ [Minden vágy – mondja Nietzsche – az örökkévalóság, a legmélyebb örökkévalóság felé tör.]

hit a kegyelem ajándoka, ilyesvalami az erotika magas formája is: a szenvedélyes szerelem. Az emberek nagy többsége vakon megy el mellette, s ha másban észreveszi, hajlandó örületet látni benne, s Abélardot és Héloiset, Rómeót és Júliát, Othellót és Desdemonát úgy nézi, mint egy idegen bolygó különös lakóit. Az önzőnek érthetetlen az alázatnak és odaadásnak az a foka, melyet a szenvedélyes szerető tanúsít. Úgy van vele, mint Napóleon, aki Szent Ilonán visszatekintve szerelmeire, maga is csodálkozik rajta, hogyan lehetett oly szerelmes Josephinebe; „de hát akkor –, úgymond –, 27 éves voltam!” Egyéb magyarázatot nem talált rá. Az igazi szerelem mértéke az áldozat, amelyre képessé tesz. A kívülről szemében ez értelmetlen és céltalan, de a szerelmes szemében éppen ez szerelmének a bizonyítéka. Úgy érzi, hogy ajándékozni *kell*, végső fokon tehát önmagát adja oda teljesen a szerelmesének: általa és benne él, érez, gondolkodik és cselekszik. „Aki téged megtalált, tudja, miért van a világon” –, írja Goethe Stein-nének (1782. május 14.). Ezért vágnak a szerelmesek mindig együtt lenni. Élményeikben eltűnik a tér és idő: a messze távolban is állandóan együtt vannak és a pillanatban az örökkévalóságot érzik. Szemükben minden jelenség egymásnak és a szerelmüknek szimbóluma.²⁵

²⁵ Ennek megvilágítására legyen szabad két Goethe-verset idéznem Szabó Lőrinc fordításában. Az egyik */Nahe der Geliebten/* így hangzik:

Rád gondolk, ha nap fényét fűrszti a tengerár;
 rád gondolk, forrás vizét ha festi a holdsugár.
 Téged látlok, ha szél porozza távol az utakat;
 s éjjel, ha ing a kis palló a vándor lába alatt.
 Téged hallak, ha tompán zúg a hullám és partra döng;
 a ligetben, ha néma csönd borul rám, téged köszönt.
 Lelkünk egymástól bármily messzeválva összetalál!
 A nap lemegy, csillag gyúl nemsokára...Oh, jössz-e már?

A másik: */In tausend Formen .../*

Ezer alakban rejtőzhetsz előttem,
 Csupa-Kedvesség, látom, mind te vagy;
 futhatsz, csodák varázsátlyába szőtten,
 s Csupa-Jelen, látom, hogy merre vagy.
 A karcsú ciprus ifjú erejében,
 Csupa-Szépség, felismerlek, te vagy;
 a folyam zsongó hullámtengerében,
 Csupa-Hízélgés, ott is csak te vagy.
 Ha a szökellő vízsugár kibomlik,
 Csupa-Játék, nekem az is te vagy;
 a felhőben, amely épülve omlik,
 te Csupa-Tánc, téged látlok; te vagy.

Rét szőnyegében ragyogó virágok:
 te Csupa-Csillag, nekem mind te vagy;
 ha ezerkarú repkényt kúszni látok,
 óh, Csupa-Ölelés, ott is te vagy.
 Mikor hajnal gyúl réten a hegyekre,
 Csupa-Vidámság, köszöntlek: te vagy;
 a tiszta égbolt szent lehét lehelve,
 Csupa-Szív-Üdve, italom te vagy.
 Tudásomnak, ha gondolom, ha érzem,
 Csupa-Bölcsesség, forrása te vagy;
 és mikor Allah száz nevét idézem,
 minden nevének visszhangja te vagy.

Ahogy Goethe mondja: „Ich bin bei dir, du seist auch noch so ferne, Du bist mir nah!”²⁶

Így aztán minden áldozat és minden ajándék magát az ajándékozót is gazdagabbá teszi. Mint Júlia mondja abban a tragédiában, melyet Lessing szavai szerint maga a szerelem segített megírni: „Jóságom, miként a tenger, végtelen, és szerelmem is épp olyan mély... Mennél többet adok neked, annál többem van nekem: mert mind a kettő végtelen”. Ez által a kölcsönös gyarapodás és többletétel által oldódik föl a szeretők külön énisége, hogy egybefonódásukból az a mi-ketten-képződmény jöjjön létre, melynek egészen más a tere és az ideje, mint külön-külön a két éniségé: közeledhetnek vagy távolodhatnak egymástól, mindig összetartoznak és együttesen határozzák meg egymást. Így támadhat bennük az az érzés, hogy ősidők óta összetartoznak és mindig egymást keresték. „A szerelem –, írja B. Constant /*Adolphe*, 32./ – varázslatával egy közös múltat teremt, mely körülvesz bennünket. Szinte azt a tudatot kelti bennünk, mint ha már évek óta együtt éltünk volna valakivel, akit pedig addig nem ismertünk”. Elisabeth Barrett ezért írhatta R. Browningnak (1846. augusztus 17.): „Eszmei mivoltodban – in the idea of you – egész életemen át mindig téged szerettelek”. Így mosódnak el köztük az én és a te, az adok és kapok határai, s így lesznek mind a ketten többek és

²⁶ [Lelkünk egymástól bármi messze válva összetalál. (Szabó Lőrinc ford.)] Ugyancsak Goethe írja a *Wahlverwandschaften* két szerelmeséről /II, 17/: „Sie wohnten unter einem Dache, aber selbst ohne gerade aneinander zu denken, mit anderen Dingen beschäftigt, von der Gesellschaft hin- und hergezogen, näherten sie sich einander. Fanden sie sich in Einen Saale, so dauerte es nicht lange, und sie standen, sie sassen nebeneinander. Nur die nächste Nahe konnte sie beruhigen, und diese Nähe war genug; nicht eines Blickes, nicht eines Wortes, keiner Gebärde, keiner Berührung bedurfte es, nur des reinen Zusammenseins. Dann waren es nicht zwei Menschen, es war nur ein Mensch in Welt. Ja, hätte man von eins von beiden am letzten Ende der Wohnung festgehalten, das andere hätte sich nach und nach von selbst, ohne Vorsatz zu ihm hinbewegt. Das Leben war ihnen ein Rätsel, dessen Auflösung sie nur miteinander fanden”. [Egy fedél alatt laktak; s anélkül, hogy éppen egymásra gondoltak volna, ha mással voltak is elfoglalva, ha a társaság ide-oda ráncigálta is őket, mindig egymás felé közeledtek. Ha egy terembe kerültek, nemsokára egymás mellett álltak vagy ültek. Csak a legközelebbi közelség tudta őket megnyugtadni, de ez aztán teljesen meg is nyugtatta őket: ez a közelség elegendő volt; nem volt szükségük sem pillantásra, sem szóra, sem mozdulatra, sem érintésre, csak a pusztá együttlétre. Akkor már nem két ember élt ott, csak egy ember, öntudatlan, tökéletes jó érzésben, elégedetten önmagával és a világgal. Igen, ha egyiküket a lakás legvégén tartották volna fogva, a másik lassanként magától, szándéktalanul is oda közeledett volna. Az élet rejtvény volt számukra, melynek megoldását csak együtt találták meg. (*Vonzások és választások*; Vas István ford.)]

gazdagabbak. Ez a többélétel értékben való gazdagodás és ezért kelti azt az érzést, hogy a szerelem tökéletesebbé tesz, s így lehet minden szeretett lény ideál, mert hiszen szeretni csak azt lehet, aki nálunk különb és tökéletesebb. Így énekli Rückert:

Dass du mich liebst, macht mich mir wert,
Dein Blick hat mich vor mir verklärt,
Du hebst mich liebend über mich,
Mein guter Geist, mein bessres Ich.²⁷

/Liebesfrühling/

Platón szerint is „azt, ami az embereket, ha helyesen akarnak élni, egész életükben kell, hogy vezesse, sem a rokonság, sem a tekintély, sem a gazdagság, sem más nem olthatja belénk, csak Erósz. Hogy mit értek ezen? – A rút dolgokon való szégyenkezést és a szép dolgokra való becsvágyat. Ahol ezek hiányoznak, ott se az állam, se az egyes ember nem hozhat létre nagy és szép dolgokat”. */Szüimposzion, VI./*

A tökéletességnek, a teljességnek eme keresése által lesz a szerelem sokkal több, mint pusztán testi kívánság. Az igazi szerelemben a lelkek egyesülése már rég megtörtént, mielőtt a két fél testben is megpecsételné ezt. Csak a lelki egyesülés indokolhatja, hogy a szerelmesek úgy el tudnak merülni egymásban: kettőjükön kívül szinte semmi számukra az egész világ, mert az elvesztettnél sokkal nagyobb, szebb és gazdagabb világot fedeznek föl önmagukban. Ez a benső egység támasztja alá filozofikusan is, és nem csak az Ige szavai alapján, a felbonthatatlan házasságot és emeli azt a szentségek közé.²⁸ Nélküle minden más formájú házasság előbb-utóbb nehéz kényszerigává válik és valóban nem lesz egyéb, mint az, amint Kant ri-

²⁷ [Mert szeretsz, magam szemében nővök,
Pillantásodtól szépülök,
Szeretve túlemelsz magamon,
Te jobbik énem, jó Daimonom.
(Márton László ford.)]

²⁸ Quand un homme et une femme ont l'un pour l'autre une passion violente, il semble toujours que, quelques soient les obstacles qui les séparent, un mari, les parens, etc., les deux amans sont l'un à l'autre de par la Nature, qu'ils appartiennent de droit divin, malgré les lois et les conventions humaines –, mondja Chamfort.

[Amikor egy férfi és egy nő heves érzelmet táplál egymás iránt, mindig úgy tűnik, hogy bármilyenek legyenek is az őket elválasztó akadályok, férj, szülők stb., ők a természetől fogva egymás szeretőinek tekintendők, isteni jog szerint, a társadalmi konvenciók ellenére –, mondja Chamfort.]

deg-józan jogi meghatározása így fejez ki (jellegzetesen agglegényi definíció!): „A házasság két különböző nemű személy megegyezése nemi tulajdonságaik életfogytig tartó kölcsönös birtoklására”. Ha valóban ez, mondhatnók, és semmi több, akkor nem érdemes elkezdni, mint ahogy Kant sem kezdte el. Így a házassághoz igazán nem szükséges a szerelem, s különösen nem a nagy, a szenvedélyes szerelem: elég hozzá, ha egy férfi és egy nő szexuális ösztöne normálisan működik.

Hogy az igazi szerelem, meg az igazi házasság is ennél valóban sokkal több, azt eléggé mutatja, mennyire szereti az erotika, ha fogalmai a vallási szférával, az örökkévalóság gondolatával érintkeznek. A szenvedélyeknek különben ismert jellemvonásuk, hogy egymástól nagyon eltérő formákat ölthetnek. Így a szerelem, amely kétségtelenül organikus eredetű szenvedély igen finom és bonyolult intellektualizálódásra képes –, viszont a vallási szenvedély, amely meg spirituális eredetű, sokszor egészen durva materiális és érzéki formában nyilvánulhat meg. Az ilyen „áttétel” tehát megszokott a szenvedélyek lélektanában. A szerelmes is „imádja” kedvesét, „könyörög” hozzá, „térdre borul” előtte, „örök” hűséget esküszik neki, stb. Mindebben az alantastól, a köznapitól való eltávolodás vágya rejlik. Többre áhít, mint a pillanat mámorára; testével együtt szerelmesének a lelkét is meg akarja nyerni, mert enélkül a maga boldogsága sem teljes. Minden párválasztás egyúttal a magunk lelkének feltárása is: azt keressük, akinek a képét már valahogyan magunkban hordozzuk. Csak így lehet a szerelmesnek az az érzése, hogy az ideálja régi-régi ismerőse és csakugyan a saját lelkének „fele”. A pszichológia régen ismeri az ún. *déjà vu* fogalmát: azt az érzést, amely feltámad bennünk, ha egy tárgyat először látunk és úgy tűnik fel, mintha már találkoztunk volna vele. Ilyesféle az ún. *villámszerelem* is, mikor a szeretett lény megpillantása egyszerre szerelemre lobbant. Így látta meg pl. Dante Beatricét a firenzei hídon.

Bizonyos, hogy ennek az érzelmenek ez esetben mélyebb alapja van. Mindnyájan önmagunkban hordozzuk egy másnemű ideálunknak öntudatlan és ki nem alakult képét. Azt mondjuk: „nekem az ilyen vagy olyan nők (vagy férfiak) tetszenek!” Jele ez annak, hogy a megjelölt típusra vagyunk ráhangolva, s ha úgy érezzük, a valóságos személy ez a típus, érzelmünk kedvezően visszhangzik rá. Ez érteti meg azt is, hogy főleg a fiatal lányok keltik a férfiakban az ilyen villámszerelmet. Az ok rá, hogy ezeknek még nincs teljesen kialakult

egyéniségük: A típusuk sem egészen kész. Látásukra sok mindent kiérezhetünk belőlük a magunk szubjektivitása szerint, ami talán soha nem is lesz meg bennük. Ez mintegy az ideál preformációjának, öntudatlan kialakításának a jelensége. A fiatal lányban a titokzatos-ság, a teljes plasztikusság hiánya vonz. A bennük rejlő lehetőségeket szeretjük. Ez indítja meg legjobban a teremtmő képzelet alkotómunkáját. Ilyen alkalom volt és ezt szerette Dante Beatricében, Novalis Sophiejában, sőt Faust is Margitban. Goethe teremtmő fantáziájának elevenségére vall, hogy még 70 éves korában is a 18 éves Lewetzow Ulrika bájos fiatal alakja lobbantotta lánggra hamvadó érzelmét! S ezzel magyarázhatjuk azt is, hogy – akárhányszor szeretünk – szerelmeseinkben mindig van bizonyos tipikus hasonlóság. Kinek a pap, kinek a papné –, mondja a közmondás. Igazában véve éppen ezért minden ember egész életében csak egyet szerethet mélyen és fenntartás nélkül. Bár éppen nem valószínű, hogy erre már a legelső alkalommal rátalál, mert csak egy lehet az a társa, aki őt testben-lélekben „egésszé” képes tenni. Ha egyszer aztán azt hiszi, hogy ezt a felét megtalálta, s kénytelen ebben a hitében csalódní, sebe oly mély, hogy talán sohase gyógyul be egészen és hasonló mély érzelmre a jövőben képtelenné válik. A nagy szerelem monogám. Mindig egy benső ideál testetöltése, amely már eleve él bennünk. S éppen ezt szeretjük benne. Nem hazugság tehát, amit Tatyána ír Anyegin Eugénnek:

...Nem én! soha a földön
Másnak nem adnám szívemet!
Az égben végezték el ott fön, n,
Hogy én Tied legyek, Tied!
Hogy egykor feltalállak, arra
Zálog volt teljes életem.
Tudom, hogy Isten úgy akarta:
Síríg védőm Te légy nekem.
Rég megjelenetsz álmaimban
Nem ismerten szerettelek
S búvös szemed ígézgetett.
Hangod hallottam égő kínban.
Álom?... Nem álom, hitető,
Hisz hogy beléptél küszöbünkön,
Rád ismertem dőbbenve, rögtön,
S égő szívem szólt így: Ez Ó!
Sokszor hallottam már a csöndön,
Hogy Te beszéltél énvelem,

..... Sorsom Neked
Kezedbe tettem mindörökre...

(Mészöly Gedeon fordítása)

Ezért aztán a szerelem nem bírál, nem kritizál. „Attól a pillanattól fogva –, mondja Stendhal –, hogy az ember szerelmes, a legokosabb ember se látja úgy a dolgokat, ahogy vannak. Alábecsüli a saját előnyeit, és túlozza szerelme tárgyának minden legkisebb kegyét is. A félelem és a remény minden pillanatban valami regényes jelleget ölt... Többé mit se tulajdonít a véletlennek; elveszti a valóság iránt érzékét, s ha valamit képzeli, az nyomban létezik is a szemében és kihatással van boldogságára.” Többé-kevésbé minden erotikus lélek elmondhatná tehát magáról azt, amit Goethe így foglal szavakba Eckermann előtt: „A nőkről való elképzelésem – meine Idee von den Frauen – nem a valóság jelentéseiből van elvonva, hanem bennem született vagy bennem keletkezett, Isten tudja, hogyan”. A szerelmes olyan, mint Pügmalion: a maga lelkét leheli az érzéketlen márványba és azt szereti, amit így életre keltett.

S mint minden műalkotás, a szerelem is kifejezésekbe, főleg szavakba kívánczik. A társal társalogni, beszélni akarunk, hogy magunkat vele megértessük. A szó és a megértés szabadulás a magányosságból. Innen van a szerelmesek szóáradata; Sohase tudják magukat eléggé „kibeszélni”! Kérdeznek és felelnek, mert ebben a véget nem érő beszélgetésben önmagukat kívánják feltárni egymás előtt. A szó náluk nem a gondolatok elrejtése, mint a diplomáciában, hanem a levetkőzés egyik neme. „A fül és ész elfáradhatnak, ha mindig ugyanazt hallják, a szív soha!” – mondja találóan Chamfort. Igazolja ezt Elizabeth Barrett-Browning egyik szép költeménye. /*Say over again*/ a Portugál Szonettekben:

Mondd újra s újra mondd és újra mondd
hogy szeretsz! Bár az ismételt szavak
kakuknótához hasonlítanak,
emlékezz rá, hogy se mező, se domb
nincs kakuknóta nélkül, ha a lomb
újul tavasszal s kizöldül a mag.
Egyszeri szó, mint szellem hangja, vak
sötétben zeng el és kétség borong
nyomában. Ismételd... szeretsz... Ki fél,
hogy a rét túlsok virággal veres
s az ég túlsok csillaggal ékszeres?

Mondd, szeretsz, szeretsz... Hangod úgy zenél,
mint ezüst csengő, újrázva... Beszélj:
de ne feledd, hogy némán is szeress...

(Szabó Lőrinc fordítása)

Ámde a szó elhangzik, s minden földi szerelem az elmúlás csíráját hordja magában. Micsoda tragédia, ha a szerelmes rádöbben, hogy az ideál – nem az ideál! Olyan ez, mint mikor a bálványimádó rádöbben, hogy az ő istene nem isten. A szenvedély éppen az egész lelket megrázó viharszerű erőssége miatt kimerül. Biológiai okokból sem tarthat örökké: a feszültségnek fel kell oldódnia. Néha önmaga ellen fordul: a fősvény tékozló lesz és a szerelem gyűlöletté változik. De elcsendesedésében át is alakulhat, valami szelídebb és tartós rokonérzelemmé. Ebben mintegy újraszületik, mint mikor vihar után újra kisüt a nap és megújul a határ: újra illatoznak a virágok és énekelnek a madarak. Szerencsés, aki szerelmében így tud újraszületni a szenvedély vihara után, és szerencsétlen, akinek ez nem jutott osztályrészül.

6. E tragikus élmény elől menekül az erotikus lélek az ideig-óráig való földi társ helyett az égihez, kiben örök társát keresi, s akiben hite szerint nem csalódhat soha. Így fordul át a földi szerelem a misztikus égi szerelembe. Semmi sem igazabb, mint Hebbel amaz állítása, hogy „a földi szerelem csak átmenet az égihez”. Max Scheler pedig minden szerelmet „egy még tökéletlen, gyakran szunnyadó vagy tévelygő és útközben megpihenő szeretetnek tart Isten felé”. Ha két szerető szív egymásra talál, mindig a világnak egy-egy fájó sebe gyógyul be. A szerelemben is, mint általában az emberben, az isteni és az állati érintkezik egymással: ezért lehet benne felmagasztosulni és lealjasodni egyaránt. Az állatias szerelem az isteninek teljes megtagadása, a misztikus szerelem pedig a teljes aszkézis: a lélek elfordulása a testtől és odafordulása a szellemhez, amikor még a test is szellemi jelentést nyer. „Miért csügg a szerelmes oly teljes odaadással az imádott nő tekintetén, s miért kész érte minden áldozatra? – kérdi Schopenhauer. – Mert a halhatatlan része sóvárog utána; minden egyebet csak a halandó kíván benne”.

A földi szerelemnek a misztikus égibe átfordulása egyik (de csak az egyik!) alkalom maga a csalódás élménye, vagy ha a földi szerelem valami oknál fogva nem érhet célhoz, s nem lesz a kívánt megváltó nyugalom és benső béke forrása. S lehet az is, hogy vallási vagy erkölcsi élmények késztetnek elfordulásra mindentől, ami földi, s

ilyenkor a társkereső vágy a tisztán szellemi szférában keresi azt a személyt, akivel való egysége (unio) neki megváltást jelent. A szerelmes istenítése, valamint az isteninek emberiesítése itt egyformán lehetséges.

E misztikus szerelemnek van aztán egy tipikusan férfiúi és egy tipikusan női formája.

A férfi, kinek fájdalmas minden gátlás, minden akadály, mely kedvesétől elválasztja, maga állít ilyeneket és szerelmesét messze maga fölé emeli, s imádattal borul le előtte. Erotikáját teologizálja és imádottja elé úgy lép, mint ahogyan Bernart de Ventadour énekl:

Mit gefaltaten Händen trete
Ich vor Euch und bete.²⁹

A XII. század lovagja 30 pontba (§) foglalta a szerelem kódexét, mely logikai finomságban méltó párja a skolasztikus okoskodásnak. De nemcsak a lovagi, hanem a görög (olv. Platón *Phaidrosz*át és *Szüimposzionját* többek között), a romantikus, a polgári (Balzac!), stb. szerelemnek is megvan a maga írott vagy íratlan törvénykönyve. Az érzelem valami logikus célgondolatnak rendelődik alá, mint ahogy a hitnek is megvan a racionális formája: a teológiai dogmatika. Ilyen – mondhatnám – dogmatikusan imádták a dámát, az úri nemeshölgyet a középkor keresztyén lovagjai és trubadúrjai. Egy Jauffre nevű nemesről jegyzik fel, hogy a XII. század derekán így „szeretett” egy tripoliszi grófnőt, akit életében sohasem látott! Természetes, hogy ebben a szerelemben nem juthatott hely a testi kívánságnak, amit a lovag különben is szégyellt volna, mert – mint mondotta a lovagi törvény – „nem szeret az, kit a kéjvágy gyötör”. Egy a XIV. századból származó *Szerelmi Törvénykönyv* /*Leys d’amors*/ megtiltja, hogy a szerető szerelmesétől csókot kérjen. A testi ölelést pedig egyenesen a szerelem halálának tartották. Persze ennek megfelelően a házastársak közt is kizártnak tartották a szerelmet, ami csak vágy, csak sóhajtozás lehetett és így csak a szűz, vagy a más felesége lehetett a lovag szerelmének méltó célja, akihez nem lehetett és nem is volt szabad testi közelségbe jutni. Így tartották meg azt a távolságot, mely ehhez a rajongó, imádatos szerelemhez szükséges. Dante *Vita Nuova*ja e misztikus szerelem egyik legjobb költői kifejezése. Az altissimo poeta Beatricét mint valami új szentet, új csillagot helyezte el az égi-

²⁹ [Összetett kézzel lépek Ön elé
és imádkozom.]

ek sorában. A *Divina Commediában* való szerepe betetőzése ennek az istenítésnek. Nem hiába írta róla a *Vita Nuova* utolsó szonettjében:

A legtágasabb égnél magasabbra
repes szívemnek minden sóhajtása:
új eszmélés, melyet Ámor sírása
plántál belé, repíti ily magasba.
S midőn felér, hová a vágy ragadta,
egy hölgyet lát mennybéli hódolásban
olyan fényességben és ragyogásban,
hogy a zarándok lelket megragadják.

(Jékely Zoltán fordítása)

Ennél jobban már csakugyan nem helyezhetjük szerelmesünket oltárra, hogy imádhassuk. Az emberinek istenítése ment itt végbe. Ennek a misztikus, „lovagi” szerelemnek egyik forrása a – távollét. A messzeségnek megszépítő hatása van! *Dulcinea* közelről tenyeres-talpas cseléd lány, messziről égi tünemény!

De józanabb, „világosabb” korok embereiből sem hiányzik a kedvesnek ez az istenítése, bár nem egészen ily transzcendens formában. A férfi ugyanis a transzcendens felé törekszik és a szellemben érzi magát otthon, ezen nem is csodálkozhatunk. Goethében is sok van belőle. Életírói ma is vitatkoznak róla, vajon az övé volt-e valaha testi szerelemmel Steinné, vagy ilyen misztikus imádat láncolta hozzá a költőt. Mindenesetre jellemző, hogy egyik levelében ezt írja neki: „Ön időnként úgy tűnik fel előttem, mint a Madonna, aki az égbe szállt, nem törődve azzal, hogy valaki itt maradt és kitárja utána a karjait, s nem törődve azzal se, hogy egy búcsúzó, könnyes tekintet még az övét is visszasírja; elmerül a fényben, mely őt körülveszi és csak azt a koronát kívánja, mely ott lebeg a feje fölött”. Egy másik alkalommal pedig Steinnéhez való viszonyát a „legtisztább, a legszebb, a legigazabb” jelzőkkel illeti, melyben valaha nővérén kívül asszonnyal élt. Egyik költeményében is neki mondja:

Ach, Du warst in abgelebten Zeiten
Meine Schwester, oder meine Frau!³⁰

Nőknél azonban ez a misztikus, imádó, transzcendensbe lendítő szerelem ritkább. A természetesben gyökerezettségük és immanens

³⁰ [Mi már egyszer, túnt időkből, éltünk,
nővérem voltál, vagy asszonyom.
(Vas István ford.)]

hajlamuk miatt nemiségük határozottabb és ösztönösen célratoróbb, mint a férfiaké, s ezért nehezebben spiritualizálódik. A távolról való imádhatalom nem elégíti ki őket, jobban kívánják a közelséget és a misztikus szerelemben is az egyesülést akarják. Ezt az eksztatikus *unio mystica*-ban érik el, amikor égi szerelmük alanyát szinte érzéki-
leg ízlelik (*fruitio Dei, delectatio summi boni, dulcedo Dei deliciae, suavitas intima, spiritualis voluptas*³¹, és hasonló elnevezéseket használ az aktus megjelölésére a latin misztika). Mi ez más, mint a földi-
testi szerelem áthelyezése az égbe? Az érzéki gyönyör transz-
substantiációja. A férfiak az erotikát teologizálták, a női misztikusok viszont a teológiát erotizálták, mikor égi szerelmesükkkel szinte a testi
kép mámorában egyesülnek.

Jellemző az is, hogy míg a férfi misztikus szerelmét a Madonnával azonosítja, a nőt inkább a megdicsőült Jézus alakja ihleti. A legenda szerint Sienai Szent Katalint Jézus urunk test szerint eljegyezte gyűrűjével. S voltak a középkorban apácák, akik nem riadtak vissza attól az állítástól, hogy testileg is Jézuséi voltak. A nő szerelmi mítoszalkotó fantáziájának köszönhető, hogy az ókorban is sokkal több pajzán kaland övezte az istenek alakját, mint az istennőké. A férfi a szerelemben is „távolabb” marad, a tisztelet és a szerelem nála nem válnak el egymástól, ezért tud messziről is szeretni, míg a szerelmes nő nem bírja elviselni a messzeséget: felolvad szerelmesében és átadja magát egy olyan mámornak, melyben a kettősség és a „messzeség” megszűnik. Bernini nem hiába ábrázolja Szent Teréz misztikus elragadtatását is a testi kép elomló mozdulatával. Ebben az eksztaszisban „minden kettősségnek vége van” és akkor – mint a hindu Sankara mondja – „én vagyok te és te vagy én!”, vagy – mint a szerelmesek szokták egymásnak mondani: „én élek tebenned és te élsz énbenem”. Így aztán ég és föld, isteni és emberi úgy összekeverednek, hogy itt a racionális megértés kénytelen megállni: a szerelem át-
lendült egy olyan szférába, ahova az értelem már nem követheti, mert a szeretettel érintkezik. Mert ne felejtjük: a szeretet több és szel-
lemibb, mint a szerelem. Égi ajándék. Az *erosz* és az *amor* más, mint az *agapé* és a *caritas*. Amazokban mindig van valami földi, emberi, míg emez még az emberben is isteni vonás, mely a miért?-et nem ismeri. A szeretet érintésére a szerelem is kivetkőzik testi, ösztönös formájából és átlényegül.

³¹ [az Isten élvezete, a legfőbb jó gyönyörűsége, Isten élvezetének édessége, a benső kellemesség, szellemi öröm.]

A szerelem titokzatossága már földi alakjában is sok fejtörést okozott a gondolkodó embernek. A létnek olyan mélységeiből fakad, melyben több a titok, mint az észnek hozzáférhető világos ismeret. Ezért már a mitológiában a szerelem és a halál rokonok gyanánt szerepelnek. A görögök tudtak egy *erósz* *thanatosz*ról, halálvágyról, akárcsak Freud, mely néha elfogja a szerelmeseket is, nem csak a fáradt öregeket. A rómaiaknál Venus nem csak a szerelemnek és a születésnek, hanem mint Venus Libitina a halálnak is istennője. Erotikus lelkek mindig érzik a szerelem tragikumát, mert olyasmit kíván elérni, amely csak az egyén halálával volna elérhető, ti. két lény teljes egyesülését. Tristan és Izolda szerelmi halála ennek a szimbóluma. De nem csupán a mese, hanem maga az élet is sok esetet ismer, amikor a szerelmesek éppen szerelmük végtelenné fokozottsága miatt együtt keresték a halált, mint H. von. Kleist és Henriette Vogel. „Meghalnak, mert az élet ennyi csillapíthatatlan szerelmi vágyat már nem bír elviselni –, a vágy nem tud kielégülni, mert a szerelmesek személyes valójából mindig marad valami, ami a szerelem unio mysticájának ellene szegül, még az egyénesítő test lélekezni tud. Az Egészre törekvő szerelem megöli a szívet, mely őt a Részhez köti” –, írja a probléma legmélyére látva H. Schubart */Religion und Eros*, 164./. A szerelmi öngyilkosság nem elpusztítása a szerelemnek, hanem éppen ellenkezője: az élet veti meg benne a halált, amelytől nem fél, hanem kívánja és felidézi. Ezért van a szenvedélyes nagy szerelemben mindig valami a halálból:³²a szerelmesek csak úgy élhetnek egymásnak, hogy meghalnak másoknak és a világnak. Csak így jelenthetnek egymásnak egy új világot és olyan társaságot, mely nekik mindenre elégséges. S ezt az ember nem a maga erejéből éri el, hanem ajándékkul kapja a Sorstól, Istentől, vagy nevezze ki-ki, aminek akarja –, annyi bizonyos, hogy valami olyan hatalomtól, amely több az embernél. A boldogság a szerelemben sem annak jut osztályrészül, aki fut utána és mohón üldözi, mint a lélektelen gyönyörvadász a kéjt, hanem aki a szív benső alázatával várja, s meghozza érte a legnagyobb áldozatot, amelyet adhat, ha odaadja neki az életét, mint az igazi művész a művének. A boldog szerelemnek ezt a titkát is Goethe érezte meg és fejezte ki szépen:

³² Hogy a szerelmesek ölelkezésének ekstasizsájában mennyi rokonság van a halállal, erre részletesen nem akarok kitérni. Olv. erre Havelock Ellis: *Études de Psychologie Sexuelle*, t.V. Paris, 1925. 224. skk. 249 skk.; Roger Cailliois: *Le Mythe et l'Homme*, Paris, 1938. 91–94 lapokat.

Dem Frieden Gottes, welcher Euch hienieden
Mehr als Vernunft beseligt – wir lesen's –
Vergleich ich wohl der Liebe heitern Frieden
In Gegenwart des allgeliebten Wesens;
Da ruht das Herz und nichts vermag zu stören
Den tiefsten Sinn, den Sinn, ihr zu gehören.³³

/Marienbader Elegie/

Intermezzo: A szerelem kalózzai

*militat omnis amans*³⁴
(Tibullus)

Ilyenek is vannak. Ők azok, akiknek nincsenek erkölcsi gátlásaik és visszaélnék avval a művészettel, melyet az ember fejlődése során jobb célok érdekében fejlesztett ki magában. Ők az igazi szerelem nihilistái. Két halhatatlan típusuk van: Don Juan és Casanova, az ingyenc arisztokrata és a falánk plebejus. Mindkettő a szerelem szellemiségének cinikus tagadója.

1. Don Juan alakja a képzetben született meg. Egy középkori spanyol kolostor szűk és ki nem elégült vágyaktól fűledt cellájában pattant ki egy barát agyából, kinek a nő állandóan izgató és kísértő démona, s éppen ezért gyűlölt ellensége volt. De Molière és Mozart zsenialitása öntött beléje igazi életet és ők tették népszerűvé. Átaluk él alakja a köztudatban.

Juan Spanyolhon fia, ahol a kék égről lángtengerként árad a nap-sugár és izzóvá teszi az emberi szíveket is. Gőgös arisztokrata, akit otthonában komor, szertartásos ősök galériája vesz körül és minden lépésére a hagyomány vigyáz. Gazdagság, rátartós lélek és testi kellem jutott osztályrészéül, amikhez büszke magatartást és bámulatos

³³ [Isten békéje nagyobb üdv a Földnek,
mint az ész – mondja az Írás – s ez annak
testvére, annak a nyugodt örömnnek,
mit csak a kedves jelenléte adhat:
a szív pihen s a legnagyobb tudásban
részesül a teljes odaadásban.

(Szabó Lőrinc ford.)]

³⁴ [harcol minden szerető]

önuralmat sikerült megszereznie. De hűvös külseje mögött izzó szenvedélyek parázslanak és féktelen önzése belőlük táplálkozik. Eleme a harc, de ez a hidalgó nem a hitért száll harcba a mórok ellen, mint elődei, hanem a nők ellen, kiket az emberiség méltatlan és érdemtelen felének: a férfi ösellségének tart. Ők alkotják azt a sátáni birodalmat, mely ellen küzd, éspedig annál hevesebben és elszántabban, minél jobban vonzódik akaratlanul is hozzájuk. Megejtő varázsanak az az alapja, hogy testtel-lélekkel egyedül a nőnek él. Neki ez az egyetlen valóság önmagán kívül. Minden nőben az egész női nemet öleli és éppen ez teszi őt soha ki nem elégültté, mert rájön, hogy akit ölel, még sem az Egész. Mozart Don Juanja megkapó zenei kifejezése az erotikus férfi démoni hatalmának. Az érzékiség természetes ereje szinte dionüszoszi mámorban tombol benne. Nem ismer jót és rosszat, mert a természet hatalmával szemben nincs értelmük ezeknek a morális értékeknek. Don Juan az ösztönös férfilét megtestesülése: ez él benne folytonos izzásban. Pezseg benne a vágy, mint a szénsav a vízben. Állandó feszültségben robbanásra kész és a nővel szemben ez valami ellenállhatatlan vonzóerőt ad neki. Ez csalta ki Donna Elvirát a kolostor éji csendjéből, s ez a belőle áramló bűvös vonzás hajtja karjaiba valamennyit. Van-e ifjú, aki legalább egyszer ne érezte volna, hogy életének a felét, sőt akár az egészet is odaadná, ha csak egy évig lehetne ez a Don Juan!? „Mert Don Juannak nem csak szerencséje van a nőknél – írja Kierkegaard –, hanem boldoggá is tudja tenni őket, és – boldogtalanná is. S ami különös, ezek a nők örömmel vállalják még a boldogtalanságot is azért, hogy egyszer Don Juannal boldogok lehettek!” Ez benne a legkülönösebb és a legdémonibb. Nem a férfiúsága, hanem ez a nőkre gyakorolt démoni varázsa az irigység tárgya. S amiben plebejus alteregójával: Casanovával osztozik. De végtelen önzésük az igazi szerelemre képtelenné teszi őket: sohasem adják oda magukat, hanem a szerelmet is hadviselésnek nézik – „militat omnis amans, mint a római költő éneklí –, melyet a hadvezér stratégiai ravaszságával és erőszakosságával vezetnek, hogy az ellenséget legsebezhetőbb részén támadják le és igázzák le. Hitük szerint a férfifhoz úgy tartozik hozzá a nő, mint az erényhez a bűn. Juan önmagát a férfierény mintaképének tartja, a nő pedig a sátán eszköze, a bűn edénye, kinek egyetlen célja a férfi törbe ejtése, mint ezt már a Paradicsom óta gyakorolja. Ő tehát a nőknek ellenségük, nem szerelmesük, még a szerelmes álorcájában is. Örül a boldogtalanságuknak, s meg akarja önmagát is győzni, hogy nincs a

világon egyetlen tiszta nő, aki megérdemelné azt a tisztet, amelyre igényt tart. Ezért éppen azok ellen hadakozik, akik az ártatlanság, a női báj és tisztaság megtestesülései gyanánt mutatkoznak. Ha csak egy, egyetlen egy nő akadna, akit nem lehet meghódítani, Juan hite összeomlanék, de ilyenre nem talál. Pedig a lelke mélyén ezt keresi tragikus komolysággal a száz meg száz nőben. S csalódottan kell minden győzelme után újabb és újabb keresésre indulnia –, ez a végszava. Szüzeknél, apácáknál, tisztességes feleségeknél próbálkozik, hátha rátalál arra az egyre, aki számára a megváltás volna, mert őt győzné le. De mindhiába! Ez a gőgös önző lélek nem tudja megélni azt az érzést, amely felismertetné vele, hogy a szerelemben a győzelem a legyőztetés, a győző meghódolása a legyőzöttnak. Ezért Juan kéjjel tépi le szerelmeseiről a tisztesség átlátszó fátyolát, hogy bizonyosodjék róluk, *anges à l'église et singes à lit*, angyalok a templomban, de ösztönös majmok az ágyban, noha látszat szerint az égi Maddonnához állnak közel.

Ez az arisztokrata tehát nagyon válogatós, csak a gyémánt érdekli. S ha kiderül, hogy ez is csak holmi kődarab, megvetően hajítja el. Nem az ösztön benne a főmozgató, hanem a gőg és a hatalomvágy. Az állat nem veti meg a párját és az ösztön nem válogat. Don Juan tehát nagyon is emberi, kulturált jelenség. Falura aligha illenék; ott Móricz Zsigmond Tíri Danija lenne belőle, aki válogatás nélkül legeleli le a mezei virágokat. Juan támadásának céljai azonban nem mezei virágok, hanem maguk is a kifinomult kultúra különös, nehézillatú orchideái. Keresi a kék virágot: az egyetlen nőt, aki tiszta és tisztességes marad minden hódítóval szemben, s mert ennek meglátására önző gőgje miatt képtelen, elég neki a győzelem, s csupán egy éjszakára kell neki mindenik. Utána Leporellóval beírja nevüket a *mille e tre*, az ezerhárom közé... Ez a legnagyobb szégyen, ami szerelmes nőt érhet: ha látnia kell, hogy ő sem ér többet, mint a többi, s hogy a szerelméért nem kapott szerelmet cserébe és csupán eszköz volt ott, ahol célnak álmodta magát.

Don Juan nem is szerelmes, inkább a szerelem kertjébe berontott dúvad, aki legázolja a legszebb virágokat. „Szerelmeiben” így sohasem találhatja azt, amit keresett. Nem veszi észre, hogy a nőkben mily változatosság van, még ugyanabban az egy nőben is, éppen azért minden szerelme unalomra és csömörré fordul. Kalandjai gőgje szolgálatában állanak. Nem az a férfi ő, aki szereti a nőt, hanem akit a nők szeretnek és akinek foglyul adják magukat, mert „oly

büszke, nagy és erős vagy!” –, mondják neki. Az se bizonyos róla, hogy érzéki, mert a nő inkább a képzeletét izgatja, mint az érzékeit. Ölelés közben is hideg érzély. Olyanformán szeret, mint a *Rouge et Noir* Julien Sorelje szereti De la Môle kisasszonyt: gyönyöre a vágyakozásban rejlik, de ha betelik, kiábrándulásba fordul. Gonoszul elvesz valamit a nőtől, amit nincs módjában visszaadni. Olyan, mint a szenvedélyes vadász: az apróvad nem érdekli, de izgalomba jó, ha nagy a veszély. Ám, ha a vad elesett, a vadász kürtjébe fú és megy új vadat keresni. Juan szíveket tör össze, de otthont egyben sem talál. Közömbös még ott is, ahol a másik boldog. Baudelaire egy versében /*Don Juan a pokolban*/ leírja, hogyan kel át Juan az alvilág vizén. A nők ott is tódulnak köréje, de ő egyet se lát meg közülök!

Csügghő keblekkel és szétnyíló köntösökben
vonagló nőcsapat kelt a vak ég alatt;
nagy áldozati nyáj, tolongtak egyre többen,
s jajuk, mint bús uszály, a csónakkal haladt.

De a hős nem törődik áldozatai kísérteties tömegével, mely jajongva tódult feléje, hanem

hús göggel a hős, kardjára dőlve, nézte
a felszántott vizet –, mást meg se látva már.

Ez a legenda nem is születhetett meg másutt, mint a kolostori celában. A szerzetes nőgyűlölete, mely mögött kínzó vágyakozás izzott érte, e gögös csábító alakjában állt bosszút a nőkn. A barát kínzó nyugtalanságaiért Don Juan lett a büntető démon. Juan tragédiája is a szerzetes tragédiája: mindkettő egy fantomot szeret, s nőgyűlöletük a nő rejtett imádatából táplálkozik. De van benne valami mélyen emberi. A juanizmus az emberi lélek egyik védekező mozdulata az önmegtagadás, a meghódolás ellen. Nietzsche a filozófiának ilyen Don Juanja: minden igazságot végig próbált, de egynél sem tudott megmaradni. Nem csoda, hogy így végül eljutott az önkívületig, ahol nincs többé gondolkodás, és így nem lehet igazság se, meg tévedés se. A férfiúi lelkületnek: az önállításnak féktelen tiltakozása ez dialektikus párja: az önátadás ellen, mint ahogy az önzés és a gög is az önzetlenség és a szeretet ellensége. S mivel ez utóbbi vonásokat a női lélek képviseli, egészen érthető, hogy Nietzsche is hadakozott a nő ellen, mint Don Juan. Az önmagát istenséggé emelő gög benne is a végtelenség és az örökkévalóság helyett csak az állandó ismétlődés: az örök visszatérés metafizikai érzését tudta megragadni, amiként

Don Juan is minden nőben csak ugyanazt a régit volt képes fölfedezni.

2. Don Juan sötét, nehéz szenvedélye, melyben önzés és gyűlölet keverednek a szerelemmel, derűsebb alakot öltött Giacomo Casanovában, aki ugyan élő alak, de emlékirataiban kétségtelenül annyira nem mindig ragaszkodik az igazsághoz, hogy így önmagából is legendát csinált. Nem vétünk tehát, ha odaállítjuk a legendás spanyol hidalgó mellé az olasz ottocentnak ezt a könnyűvérű, játékos plebejusát: az arisztokrata mellé a fegyverhordozót. Casanova a tipikus kalandor, aki hol szerelemmel, hol kártyával és egyéb szemfényvesztéssel felelőtlenül és játékos módjára végigszedítette egész Európát. Nyoma sincs itt a Don Juan szerelmei szomorúságának és csalódásainak. Ez az örömlégény a felelőtlen játékos szerelem és a pillanatnyi kék nagymestere. Az ösztön gátlás nélkül forgószél gyanánt röpíti őt egyik ölelésből a másikba, anélkül, hogy szellem és erkölcs pillanatnyilag is megszólalnának benne. Élete az örök farsang, de ennek is van hamvazószerdája: a rút és üres öregség. Casanova alakjában a nyers természetes ösztön mintegy fallikus diadalmenetben vonul végig azon a társadalmon, mely aztán égiségig éré között pusztul el a francia forradalom viharában. Juan szerelmei mindig koturnusban járnak, Casanováé bálilakkcipőben ropják a táncot.

Casanova legszemléletesebb típusa annak a férfinak, aki őszintén semmi egyéb, mint pompás hímállat, ezen túl aztán minden csinált és hamis rajta. Nem hiába könnyűvérű és teatrális olasz, nem pedig sötét és komor spanyol hidalgó. Színészcsaládból származott és maga is színész volt egész életében, a szó igaz értelmében: maszkban járt és szerepet játszott. Természetes adottságai azok a kellékek, amiket fölhasznált és ezeket nagyszerűen tudta érvényre juttatni. Széles vállak, izmos, ruganyos test, mely hihetetlen teljesítményekre képes, megkapó, férfias arc, jó fellépés, behízelt hang és tökéletesen amorális életfelfogás tették alkalmassá arra a szerepre, amelyet életével végigjátszott. Az életnek alig van olyan formája, amelyet végig ne próbált volna. A velencei ólomkamrákban és a spanyol börtönökben éppúgy otthon volt, mint nagyurak, sőt fejedelmek szalonjaiban. Nem volt a korabeli Európának olyan játékbarlangja, ahol ne játszott volna – hamisan! Ezt nem is tagadja, de indokolásul megható naivsággal hozzá teszi: „Akkor éppen nem volt pénzem!” és komolyan el is hiszi, hogy ez följogosította a hamis játékra. Szerette magát előkelőnek és gazdagnak álcázni, szívesen dicsekedett úri barátaival s

kedvtelve mutogatta ékszereit és kétes származású rendjeleit. A nagyvárosi élısdínek a megtestesülıése. Csak ott erezte jól magát, ahol tele vannak a kávéházak, ahol tolongnak a játékasztal körül, ahol operák balettkarai és bordélyok kínálják a drága és olcsó emberhúst és ahol éjjeli lokálokban szürkületig tartó vitatkozásokon és mulatozásokon lehet részt venni. A sok ember sok lehetőséget nyújt, s ő mindig minden pillanatban kész a kínálkozó alkalmat megragadni, ha a maga élvezetérıl és hasznárıl van szó. Életmővész, akinek elve, hogy a világ szereti, ha megcsalják, ő tehát bőven él is a csalás művészetével. Igazi kalandorhoz illően csak a pillanatnak él, se a tegnap, se a holnap, nem törődik és minden órának leszakasztja a virágát. Szédeleg és szédít állandóan. Semmit sem vesz komolyan: pénzt, rangot, jó hírnevet könnyelmően eldob magától, ha új mámor és új gyönyörőség tűnik fel a láthatáron. Az egyetlen valami, amit mégis annyira-amennyire hajlandó komolyan venni, ez a – nő. Éppen azért a velük szemben való viselkedése és bánásmódja csodálatosan biztos. Nem tanulta ezt, hanem benső ösztönében hordozta. Lénye mélyén ugyanis álorka nélkül semmi más, mint az emberhím, aki már messzirıl megszimatoľja – valójában nem is a nőt, hanem a – nőtényt. Amint ez megtörténik, legott kész a kalandra és hihetetlen biztossággal veti rá magát a zsákmányra. Ha kell, aranyat szór az ölebe, mint ahogy tette ezt Jupiter Danaéval –, s ha kell, kész a ropant bika szerepét eljátszani a naiv Európéval. Mindig annak mutatkozik, akire a nőnek éppen kedve van és hódítási skálája a gyöngédségtıl a durva ragadozó támadásáig szerföltött változatos. Jó táncos, szórakoztató udvarló, szellemes társalgó, ragyogó férfi –, kell-e több a szegény áldozatnak, aki hiú, retteg az unalomtól és gyógyíthatatlanul buta! *Amusez une femme et vous l'aurez!* – mulattasd a nőt és a tied lesz! – Tanácsolja Stendhal és igazolja Casanova.

Bámulatos ez a rámenős biztosság! Nem kell neki egyéb, mint meghallani egy üde női kacajt, magát a nőt még nem is látta, éhes ösztöne azonnal munkába lép: útrakész kocsijából kifogatja a lovakat és – marad. Lesi, mint a pók, hogyan férközhetné közel az áldozatához, akinek személyes valója igazán nem fontos a számára –, csinos nőt sejt benne és ez éppen elég. Ez a Messer-Sempre-Pronto hidegvérrel és magabiztossággal csap le reá legérzékenyebb pontján. A nőtıl nem is igen érdeklı más. A sok Henriette, Babette, Maruccia, Ignacia, Lucia, Eszter és Klára (de ki győzné valamennyit elszámłalni!?) archban mind elmosódik, Casanova köznapi jelzőkkel írja le őket,

jellemben meg jelentéktelennek tűnnek föl, de ez a homály annál jobban kiemeli nemiségüket, amelyre éles fény esik. Egyet feltétlenül megtudunk róluk, hogy az ágyban hogyan viselkedtek! Itt aztán egy szégyentelen boszorkányszombatnak vagyunk a tanúi, hol a körtáncban a kék vonaglása közben egymás kezét fogják a tizenkét éves kislány és a hetven éves hercegnő, a szűz és a ringyó, a dáma és a cigánylány... Az olvasó foga összevacog a *danse macabre* on, melyet Casanova Urfé hercegnővel, ezzel az aszalódott vénséggel jár el egy pásztorórán. Evvel szemben van szó az *Emlékiratok*ban olyan jelene-tektről is, melyeknek olvasásakor minden egészséges férfi irigykedve gondol erre a fauna-ra, akiben mintha az ősi természet vad ösztöne és életmámora tört volna be ebbe a túlfinomult rokokó-világba. Akit azonban a lélek is érdekel, az üres kézzel és éhesen-szomjasan kénytelen távozni a csókok eme lakomájáról, mert a sok vendégről alig tudhat többet, mint hogy az egyik szőke volt, másik barna, az egyiknek alabástrom keble, a másiknak junói alakja, sőt „isteni” csípője volt a kíváncsú és a megejtő –, hogy nehezebben hozzáférhető és rejtettebb bájaikról ne is legyen szó.

Fölvetődik a kérdés: mi volt oly ellenállhatatlan ebbe a léha kalandorban? Semmi más, mint az ösztön biztossága, mely pontosan válaszolt ott, ahol hívást hallott. Casanova nem eksztatikus szerető, sohasem feledkezik meg magáról, nem adja oda magát, de örül, ha a másik is vele örül a gyönyörűségnek. A nők barátja, de nem az igazi szerelmese. Önzését soha le nem vetkőzi, de gyönyörét mérhetetlenül felfokozza, ha úgy veszi észre, hogy a párja is boldogan merül el a kéjben. Ez volt nála az egyetlen mozzanat, ahol nem akart csálni. Azt írja: „A gyönyör négyötöde mindig abban rejtett számomra, ha a nőket boldoggá tettem”. Nem csak magának kívánta a kielégülést, hanem kereste ezt a nő számára is –, íme, ennyi ennek a nagy szerelmi tanítónak a tudománya. Sovány recept, de – úgy látszik – használható. Evvel érte el azt, hogy anya a lányát, nővér a húgát vitte hozzája, mint valami kedves ajándékot és hálaáldozatot Venus oltárára. A nők éppoly önkívületben kísérték útján, mint a Bacchánsok az ifjú Dionüszoszt. Ámde végül Dionüszoszt is szétépték a menádok, mert ilyen mámort csak egy fiatal istenség támaszthat maga körül: öregséget nem szabad érnie, mert az öregség neki egy a halállal. Hódító ereje addig tart, míg az ösztön biztosan működik benne: amint ez meginog, célt téveszt, fiaskót vall és vége a farsangi királyságnak. Jön a hamvazószerda és a nagyböjt ideje. Casanova far-

sangja se tartott húsz évnél tovább. Nem volt még negyven éves, mikor Londonban, nem is valami kényes dáma, hanem a lebujok egy lotyója a szeme közé nevet, mikor a kezét kinyújtja érte és inkább egy jóvágású fiatal matróz karját fogadja el helyette. Ettől kezdve Casanovának semmi sem sikerül. Rosszul jár a kártya, vakra fordul a kocka, elhagyják úri barátai és csakhamar rászakad a szomorú öregség. Nem az már, aki volt. Elveszti önbizalmát, vakmerőségét és hidegvérét...

Nincs tragikomikusabb alak, mint az öreg Casanova, aki a duxi várkastély toronyszobájában, ahol Waldstein gróf adott neki menedéket, vég nélkül írja memoárjait, amikben visszasóhajtja – lehet, hogy szépítve, de mindenesetre szemérem nélkül – életének hősi idejét, közben pedig a grófi inasok bosszantásainak és vidám heccelődéseinek a célpontja. Ráncos arca csak akkor pirul ki és vizenyős szemei akkor fénylenek föl, ha úri gazdáinak szelvében-hosszában mesélhet szerelmi kalandjairól, mint valami erotikus Hány János és csendes örömmel tapogatja a dukátokat, amiket hallgatói jutalmul csúszttattak a zsebébe. Lehet, hogy még ekkor se volt egyéb, mint színész, aki játszik az úri publikumnak. De el kell ismernünk, jól játszott, még ha hazudott is. Emlékiratai fenntartják az emlékezetét, s ma már a Casanova-kutatók egész sora nyomozza a nyomdokait, keresve, mi bennük az igazság és mi a költészet. S egészen stílszerű, hogy e nagy csaló még halálában is csalt: mikor hetvenhárom éves korában meghalt, mert fáradt szíve fölmondta a szolgálatot, életében hallott bemondás alapján a pap így jegyezte be őt a halottak anyakönyvébe: „Casaneus, egy velencei ember, élt 84 évet”. Tizenegy évet ajándékozott magának az öreg aktor.

Emlékiratairól azt mondja, úgy írta, mintha senki se olvasná, hanem csak a saját gyönyörűsége volt velük a célja, s mégis ezek tartják őt életben: Venus papjaként vonult be velük a halhatatlanságba. Mindig lesznek irigyei és lesznek megvetői. Tékozló fiatalsága irigységet ébreszt, kifosztott öregsége elriaszt. A szerelem démoni ereje izgatónan érdekessé teszi az alakját. Még sincs senki, aki ideális férfinak tartaná. Mennyivel inkább ideál Goethe, aki lángját nem tékozlta el, mint Casanova, s így nem is égett ki oly korán, mint ez a velencei kalandor. A weimari óriás még késő öregségében is szikrát tudott fogni és Ulrike szívét is át tudta melegíteni. Lélekben nem száradt ki, nem öregedett meg. Így mindig több tudott lenni, mint aki volt. Mert csak az ösztön fogy el, a szellem állandó gyarapodásra képes.

S vajon csak a férfiak közt akadnak a szerelemnek ilyen kalózhai? A férfifaló nő épp olyan ismert típus, mint a szoknyavadász férfi. Bár talán ritkább. A nő ösztöne csendesebb és megnyilvánulásai is halkabbak. De a hetéra-típus köztük is közismert. Miért említenők Thaiszt és Phrүнét, Helénát és Aszpasziát, Messzalinát és az aragóniai királynőt, akik sohasem tudtak betelni a férfival? Sokkal több nyugtalanságot vittek ők a világba, mint békességet. A kaland izgalmak nem csupán férfiakat ejt a hatalmába. Kalandor a szerelemben Goethe Faustja is. Ahhoz ugyanis, hogy szeretni tudjunk, ki kell lépнünk önmagunkból, át kell adnunk, oda kell ajándékoznunk magunkat a szerelmesünknek, s erre Faust éppúgy nem képes, mint Don Juan. Faust sokkal jobban szereti önmagát, semhogy a másé tudna lenni. Margittal való „szerelmében” inkább kísérletezik, a fölötté gyakorolt hatalmát próbálja ki, semmint szereti őt. Esze világos és ördögi, de a szíve néma marad! Hódító és nem szerelmes. A női lélek másvoltát: a szerelmes megbocsátó, a megcsalást elfelejtő érzelmét akarja ábrázolni a költő, mikor drámája végén éppen ez a megcsalt és eltaszított kedves az, aki megmenti Faust lelkét a kárhozattól: ez az „örök nőiség”, amely megbocsátásával „fölemel” (zieht uns hinan) önmagunk fölé.

De a szerelem a kalandoroknak nem több, mint az ösztön örömeiben elmerült szeretkezés: a lélek benső nyugalma, a nagy szerelem ajándéka oly messze van tőlük, mint Makó Jeruzsálemtől. Inkább a szerelem sebesült katonái ők, semmint boldog győztesei. Mert sokan vannak itt is, akik futnak, de csak keveseké a győzelmi pálma...

Ötödik fejezet

Szerelem és házasság

A kettő – jól tudjuk – nem azonos egymással. A szerelem ösztönös emberi létjelenség, a házasság pedig társadalom-erkölcsi intézmény, vagyis: szabályozott emberi-morális életforma. Úgy az egyiknek, mint a másiknak már az állati létsíkon is vannak előzményei. A szerelmet a faj fenntartása, a házasságot, ill. a családot pedig az utódok felnevelésének szükségessége követeli. A kettő mintegy egymásból következik, de nem feltétlenül, mert el is választható egymástól. Lehetséges szerelem házasság nélkül –, és házasság szerelem nélkül. Sokan egyenesen azt vélik, hogy a szenvedélyes szerelem rossz alap

a házasságra, mert – a spanyol közmondás szerint – *quien se casa per amores ha vivir con dolores!*, aki szerelemből házasodik, szenvedések között fog élni. Akár így van, akár nem, az igazság az, hogy a házasságnak mégis a szerelem a természetes alapja: enélkül nagyon is ingatagnak és morális értelemben is homokra épült háznak szoktuk tartani. Honnan származik tehát ez a paradox hiedelem, hogy a szenvedélyes nagy szerelem árt a házasságnak, holott a szeretők mély közösségre és állandó bensőséges együttlétre való vágyukat éppen a házasságban érhetik el a legzavartalanabb módon? Nyilván abból a tapasztalatból, hogy a szenvedélynek már természeténél fogva ki kell húlnie, az együttlét pedig megszokássá válik, s ekkor bekövetkezik a szerelmi házasság katasztrófája, mert a szenvedély és a megszokás kizárják egymást. Nem lehet ezt a veszedelmet valahogyan elhárítani?

Mint említettük, a szerelem benső értelme végső fokon egy közösség megteremtésében rejlik: az egyén magányossága megszüntetésének ez a legősibb és legtermészetesebb formája, mely éppen ezért minden más közösségi alakulatot megelőz. Az államnak pl. még se híre, se hamva nem volt, de az emberek szerelmesek voltak és családot alapítottak. A család, a törzs, a nemzetség közössége mind abból származott, hogy egy férfi és egy nő valamikor szeretették egymást. A házasság ennél fogva, bár nem egy ugyan a szerelemmel, mégis annak továbbfejlődése egy közösségi életformává, s így együtt kell benne lennie egy egyéni értéknek –, ez a szerelem –, s egy közösségi értéknek –, ez az éppen rajta alapult közösség, ennek minden természetes és erkölcsi követelményeivel együtt. Aki csak az egyik felet vállalja benne: a szerelmet a közösségért való felelősség nélkül –, vagy a közösséget, ennek természetes-erkölcsi alapja, vagyis a szerelem nélkül, magától értetődően téves úton jár. Mert a szerelem csontka és torz valami a megvalósult közösség nélkül, amely a beteljesedése –, s a házasság közössége levegőben lóg, ha nincs meg az alapja a házastársak szerelmében. A család az ember lényének teljességéhez tartozik. Nem hiába mondja Manu törvénykönyve: „Akkor egész a férfi, ha harmadmagával van, ti. a férj, a feleség és a fiuk.”

Egyszóval: a házasság nem csak szerelem, hanem megvalósult közösség is, és ha a szerelem és a házasság közt ellentétek mutatkoznak, akkor ennek forrása alighanem abban keresendő, hogy a házasságok legnagyobb része nem olyan közösséggé fejlődik, mint amilyet a szenvedélyes szerelem igényelt és ígért a szerelmeseknek. Vagyis: a

szerelem csupán alap, amely egy közösség létrejöttére megadja a lehetőséget, de önmagában nem biztosíték rá, hogy belőle csak egy bizonyos és kívánatos közösség származik. A házasság ti. társadalmi, jogi, gazdasági és morális intézmény jellegénél fogva sok ebből folyó követelményt is igényel a házastársaktól, amik mind túl vannak a szerelem tényén. Két oldala van: egy belső, amellyel a szerelmesek, most már házastársak felé fordul, s egy külső, melyet a társadalom, a külső világ ír eléjük. Mind a kettőnek eleget kell tenniük, ha boldogan akarnak együtt élni. Az a házasság szerencsés és boldog, amelyben ez a két oldal kellő egyensúlyban van egymással, mert ez egyensúly nélkül hazuggá és ingataggá válik. A hazugság pedig, akár befelé, akár kifelé, pusztít és öl.

A házasság belső hazugsága következik el, ha a házastársakat csupán az érzéki gyönyörök, vagy a játékos és komolytalan kalandkeresés, avagy a hiúság sodorta együvé. Mindezek elmúlnak, s nem izgatnak többé. A felelőtlen játék a házasság vaskapcsain belül nehéz felelősségre fordul. A hiúság, ha nincs nézője és irigye, lehull az emberről és szétfoszlik, mint a ködpára. A gyönyör a megszokás következtében színtelenné és unalmassá válik. *Toujours perdrix* sok a jóból: a fogolypecsenyét is megunja az ember, ha egyéb nincs. Az ösztön állhatatlan: új meg új ingert keres. A feleség alkalmazkodó és konzervatív nőiségénél fogva, már csak a saját és családja jövődjére tekintettel is tovább bírja ezt, de a férj nem. Az üres és hazug házasságból elvágyik, s jön a menekülés: a brutalitás, a kártya, az ital és a többi. Így a házasság nem csak befelé, de kifelé, a társadalmi oldalon is felbomlik.

Ez annak a házasságnak belső tragikuma, melyben más alap nincs, mint a puszta nemi kívánságnak ilyen vagy amolyan formája. De azé is, amelyből már eleve hiányzott az érzelmi vonzás, az összetartozás közös tudata.

A szerelemnek, bármily alakjában, az a hiányossága, hogy mindig szubjektív szenvedély, amely közösséget tud ugyan teremteni, de azt sem szabályozni, sem állandóan megtartani nem képes. A házasság ellenben a társadalom rendező műve: objektív létforma, mely maga is külön követelményekkel lép föl a benne összekapcsolt egyénekkal szemben. Rendszerint többet is foglal magában, mint ezt a két embert: a gyerekeket, a rokonokat, s ezek irányában nem a szerelem a mérvadó. A házasságból támadt emberi család nem egyszerűen természetes, hanem szellemi-kulturális alakulat, s mint ilyennek szelle-

mi, és nem természeti törvényei vannak. Túl kell növekednie tehát az ösztönös vágyból támadt szerelmen, s egy szellemi létformára: a szeretetre kell eljutnia, hogy céljának és értelmének megfelelő, azaz boldog lehessen.

Ennek megértése kedvéért magának a közösségnek alapformáit kell röviden vizsgálat tárgyává tennünk.

A legősből, mert legőszönösebb közösség a sorsközösség. Ebben nem a közösséget alkotó egyének tudatosan kifejezett akarata, hanem valami előttük is titokzatos hatalom –, éppen ezt nevezik Sorsnak –, köti őket egybe. Ilyen sorsszerű hatalom maga a szerelem is, mikor az ösztön motívuma vezeti benne a dallamot és túlharsogja a szellemi-erkölcsi mondanivalót. Az ember azonban, akinek mint erkölcsi-szellemi személynek lényege a szabadság, a Sorsot – még ha vállalja és elviseli is – lényétől idegen és ellenséges erőnek érzi, amelytől szabadulni kíván. Ha nem tudja értelmével átvilágítani, mint értelmetlentől el akar szakadni. Csak akkor fogadja el, ha a maga történeti lényéhez tartozó hagyományt, s ezzel szükségességet ismer fel benne. Másképpen rugódozik ellene. A tudatos ember sohasem bocsátja meg a Sorsnak ezt az értelmetlenségét, amit vakságnak („vak sors”, szoktuk mondani) nevez. Ahogy tehát a kultúrában a fékező és szabályozó öntudat szembefordul az ösztönnel, éppúgy fordul szembe a sorssal is. Vagy értelmet lehel beléje az egyéni szellem által, vagy elveti.

Ilyen sorsszerűség van minden olyan közösségünkben, amelyet nem magunk választottunk, hanem mintegy belesodródunk, készen kaptunk. Sorsunk a szerelmünk, a családjunk, sőt még a nemzetünk is. Bilincsek ezek, amiket hiába próbálunk meg széttépni: vállalnunk kell, vagy összeroskadunk a súlyuk alatt. Azzal, hogy tudatosan vállaljuk, elviselhetővé tesszük. „Áldjon vagy verjen sors keze, Itt élned, halnod kell!” – ez is egyik tudatos sorsvállalás. Hány embernek volt már sors-adta hazája, „keménypados börtön és bujdosó vadon”, mégsem hagyta el, mert sorsérzése a történeti hagyomány értékének tiszteletébe fordult, s akkor elmondhatta a költővel:

Mi minden voltál már nekem, édes hazám!
De most érzem csak, hogy mi voltál igazán.
Most érzem, hogy nincs hely számomra kívüled
S mi börtönnek látszott, szabadság tornya lett.
Most érzem, hogy sorsom a hazámnak sorsa,
mint fához a levél, hulltomig kapsolva,

mert nem madár vagyok, hanem csak falevél,
mely, ha fája kidőlt, sokáig ő sem él.

(Babits Mihály: 1940.)

Van ilyen sorsszerű házasság is. Bilincseket viselnek benne, de tudatosan is hordozzák és nem akarják összetörni. Ha van elég erkölcsi erejük, felülemelkednek a Sorson és találnak olyan módokat, amely közös életüket tűrhetővé és elviselhetővé teszi. Ha egymásnak nem tudnak szívük szerint élni: élnek a gyermekeiknek, s a maguk nehéz sorsát nem rakják azok gyöngé vállaira.

Ha az ember egyszerűen olyan ösztönös lény volna, mint az állat, sem a szerelem, sem a házasság nem okozna neki problémákat. Amint azonban elkezd gondolkodni, túllépi az állati lét körrét. *L'homme qui médite est un animal dépravé*,³⁵ – mondja Rousseau. De akár megromlott, akár megjavított állat a gondolkodó ember (erről most nem kívánok vitatkozni), bizonyos, hogy a gondolkodással egy olyan szférába lép, ahol az ösztön elveszti biztosságát, mert a dolgok helyébe a dolgok szimbólumait teszi: szavakat, fogalmakat, képeket, jelentéseket, értékeket, amelyekkel eltéríti az ösztönt eredeti, dologról dologra törő irányától, vagy ezt a mozgást legalábbis meglassítja. Ez az emberi világ a kultúra világa, ahol a racionális számító ész veszi át az ösztön irányító szerepét. Az ember, az *animal rationale* már áttörte az ösztön korlátait és értelmes akaratával ura kíván lenni a természetnek és természetes vágyainak egyaránt, s tiltakozik a vak Sors ellen. A maga képzelte világban akar élni, s reményei és félelmei, illúziói és csalódásai, vágyai és álmai irányítják. Mint Epiktétosz mondja: „Nem a dolgok zavarják meg és riasztják fel az embert, hanem a dolgokról való vélekedései és ábrándképei.” S ezek mind egy szóval kifejezve: az érdekei. A racionális ember tehát, a dolgok helyett az érdekek körében él. Persze, mint a fel-fel dobott kő, százszor visszaesik a dolgok közé és vele a Sors hatalmába, de ez nem akadályozza annak, hogy százegyedszer is ne próbáljon a sorsa fölé kerekedni. Innen van, hogy ahol emberi kultúra van, (márpedig olyan embert, aki ne élne valamilyen, olyan-amilyen, primitív vagy magasabb rendű kultúrában, olyat nem ismerünk), ott a sorsközösségeket is igyekszik megbontani és ésszerű érdekközösségekkel helyettesíteni. Így teszi az ösztönös közösségteremtő szerelem műve helyébe a társada-

³⁵ [Az elmélkedő ember züllött állat.]

lom szempontjai szerint alakított érdekházasságot mint a társas közösség magvát.

Az érdeknek azonban valami kapcsolatban kell maradnia a sorszerű természettel, máskülönben nem is folytathatná azt szellemi-szimbolikus formában. A természetes ingernek mint szükségletnek meg kell maradnia, de racionális célt szabunk eléje. A kultúra tudomásul veszi, a természeti szükségességeket, de kielégítésükről ésszerű módszerekkel és intézményekkel gondoskodik. A házasságban is tisztán látja ennek természetes fundamentumát, a férfi és nő ösztönös kapcsolatát, de ezt egyéni, családi, gazdasági, stb. érdekekkel fűzi egybe és ezeknek juttat irányító szerepet a párválasztásban. Így jön létre az ún. érdekházasság, ahol a szerelem csak inkább felhasznált erő, mint mozgatórugó.

Így aztán az érdekházasság éppoly régi, mint maga az emberi társadalom. Józan érdekek alapján létrejött szerződés ez, melyet sokszor nem is a fiatalok kötnek meg egymással, hanem a szülők, akik gyermekeiket talán már kisdéd koruk óta egymásnak nevelik. Ha közben, előbb vagy utóbb, a szerelem is szóhoz jut az érdekelt felek közt, annál jobb, de magához a házasság tényéhez ez nem alapvető fontosságú. Ebben a minden ízében átracionizált közösségben szinte egyetlen démoni-irracionális mozzanatként az marad meg, hogy a házastársak egyike férfi, a másik meg nő; ez az, ami nem okoz benne fejtörést, holott éppen ezen fordul meg aztán minden, mert ezen dőlhet fel a legpontosabb számítás is.

A szenvedélyek viharai megtépázhatják az érdekeket, de ha ezeket a házasfelek elkerülik, s ha a kölcsönös tisztelet és személyes megbecsülés állandósul köztük, sok érdekházasságból fejlődhet jó házasság. A felek egyéniségén sok fordul meg. De hogy az érdekházasság ne hulljon szét, sőt idővel ennél mélyebbé fejlődhessék, ahhoz a házastársaknak olyan jellembeli tulajdonságaira, jóakaratra és az egymás megbecsülésének olyan fokára van szükség, melyek rendszerint ritka emberben találhatók fel.

A házasság nehéz problémája tehát abban rejlik, hogy természetes eredete szerint sorsközösség: két embernek, egy férfinak és egy nőnek ösztönös vonzalmon alapuló és az egész életre igényt tartó benső társasága. Ezt azonban a társadalmi rend és tudatos igények érdekközösséggé formálják át. Amaz vak az érdekek iránt, emebben viszont nincs meg az ösztön kellő intenzitása, elvész tehát a mi-ketten-egység élményének értéke, s nem lesz kedvessé az együttlét –,

vagyis így szétesik éppen az a közösség, amelynek állandósítása kedvéért kívánatos a házasság. Ez ellen vétkszik az is, aki csak a szerelmet akarja, de a házasságot nem –, és az is, aki vállalja ugyan a házasságot, de hiányzik belőle a szerelem. Akik csak ösztönük vad szenvedélyével kapcsolódnak egységbe, könnyen összeütköznek a körülöttük élő társadalommal, melynek ők maguk is tagjai. Így jártak pl. Rómeó és Júlia. Akiket meg semmi sem köt össze, az érdekük kötelékein túl, azok nem találják meg az utat a benső egység felé.

Sorson és érdeken tehát túl kell emelkednie fejlődése rendjén a házasságnak, ha tartós és boldog közösség akar maradni. Az egyéni és a társadalmi tényezőknek szintézisbe kell olvadniuk, hogy szerelem és érdek egyaránt megtalálhassák a maguk kielégülését, hiszen olyan érték mindegyik, amelynek megtartására érdemes törekednünk. S ez a kívánatos szintézis nem jöhet létre másutt, mint a szeretet síkján, ahol minden érték a megfelelő elismeréshez jut és megtalálja az emberben a megillető viselkedést. Ez más szóval annyit jelent, hogy a boldog házasságnak – bármi volt a kezdőfoka – szeretetközösséggé kell fejlődnie, ha a csalódásokat el akarja kerülni. Mert máskülönben ezek várnak rá: a szenvedélyek és érdekek egyaránt igen múlandók és változók lévén. Állandóság csak a szeretetben van.

Hasztalan jelöli a legtöbb nyelvben ugyanaz a szó a szerelmet és a szeretetet, a kettőt az ég és föld választja el egymástól. A szerelem ugyanis érzelm, mert hiányérzetből fakad és ösztönös kielégülést keres. Arra irányul, akinél a szerelmes ezt megtalálni reméli. Semmi köze az értékhez, melyet egy lény személye hordoz. A testi előnyök fontosabbak benne, mint az ún. lelki szépségek. Minden szerelmes önző, még akkor is, ha látszólag csupa áldozat: kapni szeretne és ezért kész adni is.

A szeretet azonban nem érzelm, hanem az erkölcsi személy szellemi aktusa, mely egy más személyen megérzett pozitív érték szolgálatára, melengetésére készlet. Nem ösztönös eredetű, hanem tudatos erkölcsi viselkedés. Inkább parancs és kötelesség, mint az, amit érzelmnek szoktunk nevezni. S vajon lehet-e szerelmet parancsnak és kötelességnek tartani!? Jézus Krisztus, mikor a szeretetet parancsolta felebarátainak, sőt ellenségeink irányában is, egyáltalában nem azt értette, hogy „szerelmesek” legyünk beléjük! A szerelem semmi másról nem tudósít, mint a magam állapotáról egy külső tárgyi céllal kapcsolatban. Egy hatás alatt állok és azt elszenvetem. A szeretet azonban belőlem árad kifelé. Egy objektív tárgyi valóság, rendesen

egy személy felé áramló meleg, őt óvó és védő érzület (ami nem egy az érzellemmel!). Az erkölcsi-szellemi személyes síkon mozog a szeretet, míg a szerelemnek természetes-biológiai síkja van. A szeretetben egy értékkel való kiegészülésre törekszem –, a szerelemben egy másik egyénnel. A szeretetben semmi sincs a biológiai ösztönből, humánium, tudatos szellemi-személyes mozzanat ez, mely az érték tudata nélkül egyáltalában nem is jöhetne létre. Amit nem tartok értékesnek, azt *így* nem is szeretethetem. Szellemi síkja teszi érthetővé, hogy nyugodt, derűs érzület és szolgálatkész melegében az öntudat fölüenyos világossága és az akarat az uralkodó, míg a szerelemben mindig van valami sötét, viharszerű mozzanat, mivel vak és ösztönös mélységből fakad. A szeretet értékelismerő és elismerő érzület –, a szerelem pedig egy ösztönös, tudattalanban gyökerező vonzás érzelme.³⁶

Mi az oka mégis, hogy ezt a két különböző lelki élményt a nyelvek legtöbbször egy és ugyanazon szóval jelölik? Az, hogy az emberi szerelem szintetikus élmény: ösztönös mozdulat, amennyiben vonzás, de tudatos értékelismerés, amennyiben – válogatás. Akit szeretünk, ahhoz nem csak vonzódunk, hanem rajta értékeket, személyes értékeket is ismerünk fel. S mivel az ember szerelmében tudatosan éppen ezt a válogató aktust érzi jelentősnek, ezért összeolvasztja benne az érzületet és az érzelmet. A jó házasságnak így az a feladata, hogy a röpké és mulandó természetű érzelmi elem fölé a tartósabb és tudatosabb érzületi elemet fejlessze ki a házastársakban. A tudatost tegye bennük a tudattalan fölött úrrá: a racionalist emelje az irracionális fölé.

A szerelem irracionalitására mi sem jellemzőbb, mint az, hogy egyáltalában nem lehet sem akarni, se megparancsolni. A párválasztás törvényei egyben-másban sejtethetők, de teljesen nem világosak. Ezt se Schopenhauernek, se a modern sorskutatásnak (Szondi Lipót) nem sikerült meggyőző módon felderíteni. Azt szokták mondani, hogy az ellentétek vonzzák egymást. Ez azonban így nyersen aligha igaz. A természetes férfi-nő ellentétén túl valami lelki egymásra hangoltság van láthatólag jelen a szerelemben, ami már inkább lélekrokonság, mint ellentét. Csak egymásra hangolt lények egészíthetik ki egymást, mint ahogy a bal a jobbal, az alsó a felsővel egészülhet ki, amelyekben több a benső rokonság, mint a külsőleg megállapítható

³⁶ A sors mértéke az egybetartozás érzésének időtartama; – az érdeké a belőle fakadó haszon; – a szereteté a másért vállalt áldozat.

ellentét. A lélekrokonságban találkozó emberek úgy vannak egymásra hangolva, mint a rádió leadó és felvevő állomása: ugyanazon a hullámhosszúságon megszólalnak és ugyanaz a dallam vagy szöveg hangzik fel rajta. Két test és két lélek ilyen egymásrahangoltságának jele a férfi és a nő szerelme. Bizonyosan ez a magyarázata, hogy azoknál, akik sokszor szeretnek, legtöbb esetben szerelmeseik többé-kevésbé hasonlítanak egymásra. Ez érthetetlen volna, ha a szerelemben az ember nem azt keresné, akire mintegy már eleve rá van hangolva. Így minden szerelmes örömmel veszi észre, ha valami lelki tulajdonságban hasonlít hozzá a szerelmese. A fősvénynek nem tetszik a pazarló és az igazmondónak a hazudozó. Mindenki a saját egyéniségének megfelelő kiegészítő típust keres. S ha magunk változtunk, változás következik be a szerelmi ízlésünkben is. Az éretlen, felszínes ifjú, aki még nem kész ember, könnyen lobban lángra, mert ön-maga is csupa lehetőség lévén úgyszólván minden típusba átfordulhat és belefelejtődhet, nincsenek tehát keresésének meghatározott irányai, míg az érett, kialakult jellem a szerelemben is válogatosabb, s választásában mélyebb és biztosabb. Ezért a mély és tartós szerelem ritka az ifjúkorban, az érett férfiak és nők azonban a biztos rátalálás örömét és hitét jobban megtalálják.

Evvel az irracionalitással szemben a szeretet igazán alig nevezhető azonosnak. Sőt inkább a racionalitással rokon. Objektív értékekre irányul és erkölcsileg csak azt kell szeretnünk, ami valóban igazi, pozitív érték. Szent Ferenc nem érzélgősségből szerette és nevezte testvéreinek a Napot, a Holdat, a madarakat és halakat, hanem mert Istennek önmagához hasonló teremtményeit szemlélte bennük, s a Teremtő iránt érzett szeretete áradt ki lelkében ezekre a teremtményekre is. A szeretet nem hiába a legmagasabb erkölcsi parancs: hosszú időre volt szükség, míg az emberiség tudatában ennek a viselkedésnek értéksége és kötelessége teljesen megvilágosodott. Neki megfelelően viselkedni a legnemesebb emberséget jelenti: házasságban és házasságon kívül, az emberi élet egész területén.

Habár az állatok világában is rá lehet mutatni az emberi házasságra emlékeztető jelenségekre, kétségtelen, hogy a házasság sajátosan emberi intézmény. Az etnológia számtalan bizonyítékkal szolgál arra, hogy a nemi vágy kielégítése önmagában sohasem hozta volna létre a házasságot. A nemi élet lélektana nem tiltakozik a szexuális kommunizmus ellen, s még a nőről és a gyermekekről való gondoskodás is elképzelhető házasság nélkül. El kell fogadnunk, hogy a há-

zasság a tulajdon kialakulásával, tehát a gazdasági tényezők nyomása alatt keletkezett az emberi társadalomban.

Akár egy férfi, akár egy nő több rabszolgát akart magának a gazdaságában. Egyben biztosítani kívánta, hogy birtoka ne szálljon idegenekre, s így keletkezett a magánháztartás, a többférjűséggel vagy többnejlűséggel kapcsolatban. A középkori teológusok tévedtek, mikor azt hitték, hogy a többnejlűség Mohamed találmánya; meg volt ez már sokkal régebben, Mohamed csak szentesítette az arab szokást. A poligámia sokkal jobban megfelelt a primitív társadalmak igényeinek, mint a monogámia. A harcos életforma helyébe lépett földművelő élet hozta többé-kevésbé a férfiak és nők számbeli mennyiségét egyensúlyba, hogy aztán úgy a férfiban, mint a nőben érvényesülhessen a kizárólagosságra törekvés és vele a monogámia szokása. De csak a keresztyénség szentesítette ezt és tette a nemi kapcsolat egyedül legális formájává.

S a primitív népeknél alig van nyoma is annak, amit szenvedélyes és romantikus szerelemnek nevezünk. A nemi vágy beteljesedése alig ütközik még korlátokba vagy visszautasításba. Ilyet csak a magasabb kultúrákban találunk, ahol egyrészt a jó erkölcs gátakat állít a kívánság elé, másrészt a vagyoni jólét megengedi a szerelem luxusát. A primitívek ugyanis tapasztalat szerint szegények és a létfenntartással jobban elfoglaltak, semhogy idejük és kedvük lenne a romantikus szerelemre. A „vadember” a szexualitást természetéhez tartozónak veszi és nem csinál belőle problémát. A házasság neki nem is ezzel kapcsolatos intézmény, hanem inkább gazdasági munkamegosztás kérdése. Nem szép és kedves, hanem szorgalmas és jó munkás feleséget keres. Ha a házasság nem volna számára nyereség, aligha szánna rá magát. S alapjában véve ez marad a helyzet mindaddig, míg az érdek benne az irányító. Viszont ahol az asszony megszűnik aktív gazdasági segítő lenni, mint a nagykapitalizmusban, ott a házasság ingadozó és dekadens intézménnyé lesz: a kapcsolai meglazulnak, amit a válások elszaporodása untig eléggé bizonyít. Ettől csak az mentheti meg, ha egészen magas erkölcsi alapot sikerül szereznie, mert kétségtelen, hogy mind a szexuális szabadság, mind a pusztán érdekközösség romboló hatású a közösségre. Ennek egyetlen gyógyszere, ha a házasság szeretetközösséggé fejlődik, amelyben elmosódnak az én és a te, az én érdekem és a te érdeked határai, mert csak a minket és a mi érdekünket ismeri. Itt az én örömem és boldogságom lesz a te örömed és boldogságod is, és megfordítva. Ez az ideális és

kíváncsi szintézis. Itt egoizmusról és altruizmusról sem beszélhetünk többé, mert minden közös.

A közösségnek ezt a formáját minden magasrendű civilizáció felismerte és a legtöbbre becsülte. A hindu *Mahabharatában* olvassuk: „Senki se illessen mást olyasmivel, ami neki magának nem volna kedvére... Az elutasításban és az elfogadásban, az örömben és a fájdalomban, a kellemesben és a kellemetlenben úgy találhatja meg az ember a helyes viselkedést, ha a másik helyzetét úgy mérlegeli, mintha az önmagáé volna.” /XIII. 5571 skk./ Gautama Buddha pedig azt mondja: „Az én tanításom nem tesz különbséget a magas és alacsony, a gazdag és szegény közt, mert olyan, mint az égboltozat, van benne hely mindenkinek, és mint az eső, egyformán hull mindenkire... Aki a szeretetben lakozik, annak az egész világ olyan, mintha egyetlen család volna”. /*Dhammapadam*, V./ Konfucius sem marad mögöttük, mikor ezt adja szabály gyanánt: „Ha valaki természetes képességeit a legmagasabb fokra fejleszti és azokat az ellentétesség tétele – a Yin és Yang – szerint használja, nem téved le az igaz útról. Amit nem kívánsz, hogy tegyenek teveled, te se tedd azt senki másal.”

S ha azt kérdezzük: mi az, amit ezek a bölcsek megláttak, hogy az emberi életnek ily harmonikus és boldogságra vezérlő alapját tudták megjelölni, akkor nem adhatunk rá egyéb választ, mint hogy ráeszméltek az ember szellemi-személyes valójára, amely több, mint vitális-biológiai egyediségünk, mert tisztán szellemi-erkölcsi eredetű. Minden emberben ott él ez és kifejlődésre, megmutatkozásra vágyakozik. Az az ember ez, aki nem elégszik meg a természet adottságaival, hanem azokból egy új világot, a szellem erkölcsi világát: a kultúrát építi föl. Nem a természetnek, hanem a szellemnek engedelmeskedik.

E bölcsek nyomán járva eszméltünk rá, hogy minden emberben szabadságánál és erkölcsi valójánál fogva olyan személyiség lakozik, aki önmagának feltétlen ura és éppen ezért minden más lénytől különböző. Leibniz szerint két falevél sincs egyforma: hogyan lehetne hát egyforma két ember!? Egy ember se lehet pusztán eszközünk, akit felhasználunk, hanem csak célja vagy segítőtársa cselekvésünknek, s vele szemben a szeretet és tisztelet az egyetlen méltó viselkedés. Nem mindegy az, hogy egy emberre vagy egy szőnyegre lépünk-e rá. Ahol a személyiség és vele az ember elidegeníthetetlen méltóságának tudata megvilágosodott, ott a lelkiismeret nem nyugodhat be-

le többé semmiféle elnyomásba, kizsákmányolásba és oktan megkülönböztetésbe, amit egyik ember követ el a másik ellen. Több, mint félezer éven át kísértett ez a gondolat a görög filozófiában, míg a sztoikusok ki merték mondani, s végül a keresztyénség a szeretet parancsában az emberi élet tengelyévé tette. Zavarta Arisztotelész lelkiismeretét, aki miatta volt kénytelen avval indokolni a korában fennállott rabszolgaságot, hogy vannak emberek, sőt egész népek, akiket már a természet rendelt rabszolgákkul. De a sztoikusok vele szemben bátran kimondották, hogy a Természet nagy ítélőszéke előtt minden ember egyenlő értékű személy, akitől benső szabadságát nem lehet elorozni. Marcus Aurelius császár ezen az alapon vallotta testvéreinek a rabszolgá Epiktétoszt. S amit a Sztoa a bölcsélet nyelvén tanított, azt közérthetően elmondották és hirdették a köznépnek Jézus Krisztus követői, s példaként rámutattak a szeretet és önfeláldozás hódító csodáira mesterük életében.

Ettől fogva a keresztyén ember életében a házasság is más értelmet nyert. Két ember a szeretet parancsa szerint egyesül benne az egész életre, s ezzel a házasság olyan kötelék lett a számukra, mely állandóan önmagukon túlra, a transzcendensre mutat. Így tudnak mindketten szolgálni egymásnak anélkül, hogy személyes szabadságukat elveszítenék.

A hellenisztikus-kor már túlhaladta az antik görögséget, amely még csak Erósnak, a szerelmi vonzás démonának hatalmát látta a közösségek létrehozásában: azét az istenségét, aki a természet vak ösztönével hajtja az embereket egymás felé. A keresztyénség azonban teljesen az erkölcsi síkra emelte föl a társadalmat, mikor a szeretetetette törvényévé és evvel megneemesítette és tudatossá tette, ami addig vak ösztön volt. Azóta minden közösség sorsa azon fordul meg, képes-e a sorsközösséget és az érdekközösséget szeretetközösséggé átfőrmálni. Még a kommunisták sem képesek magukat ateizmusuk ellenére se e magas ideál vonzása alól kivonni, mert amikor az általuk egykoron kialakulandó „szovjet ember” viselkedését a jövő vásznára vetítik, a szeretet emberének eszméjét másolgtatják. Minden sors- és érdekközösség mélyén bomlasztó konfliktusok rejlenek, csak a szeretetközösség lehet békés és harmonikus. Ebben születhetik meg a nemes hitvesi szerelemnek az a fajtája, melyről Thackeray Esmond Henrikje feleségére visszaemlékezve így ír: „Ezt a boldogságot nem lehet szavakkal leírni. Természeténél fogva szent és titkos az. Nem lehet róla beszélni, bármily teljes a hálánk, csupán Istennel

és egyetlenegy szívvel, a drága teremtéssel, a leghívebb, leggyöngédebb, legtisztább nővel, aki férfinak adatott. És ha a mérhetetlen boldogságra gondolok, amely részemre jutott, a mély és nagy szerelemre, melyet annyi éven át reám árasztott, megvallom, hogy a csodálat és hála elragadtatását érzem ily nagy kegyért. Igen, hálás vagyok, hogy oly szívet nyertem, mely képes megismerni és megbecsülni az Istentől nekem juttatott adomány szépségét és végtelen dicsőségét. Bizonyára a szerelem „vincit omnia”; százezer mérfölddel fölötte áll minden nagyravágyásnak, becsesebb a gazdagságnál, nemesebb a dicsőségnél. Aki nem ismeri, az nem ismeri az életet; aki nem élvezte, az nem élvezte a lélek legmagasabb tehetségét. Feleségem nevét írva, minden reményem beteljesülését és a boldogság tetőpontját írom le. Ily szerelmet bírni az egyetlen áldás, melyhez hasonlítva értéktelen minden földi öröm; és reá gondolni annyi, mint az Istent dicsérni.”

Íme ez a legbensőbb közösség, a legtökéletesebb emberi társaság! Minden más közösség és társaság csak ennek halvány visszfénye lehet.

A szenvedélyes szerelem állandósulása és teljes kibontakozása kedvéért rászorul a házasságra, amelyben túlélhet a múltékony szenvedélyen, mert csak ebben a formában érhetik el a szerelmesek azt az együttlétet és egységet, amelyet kívánnak. A házasság életközösségük kölcsönös akaratának minden nap új meg új kifejezése. Nem csupán az ösztönük, de tudatos akaratuk jut szóhoz benne. Persze ennek előfeltétele a magas fokú erkölcsi akarat. Ősi ellenségük az önzés, amelytől csak kíváltságos jellemek képesek teljesen megszabadulni. A szerelem önmagában még csupán lehetőség a boldogságra: ezt a szerelmesek a házasságban harcolhatják ki maguknak és tehetik valósággá. A gyöngék elbuknak ezen az úton, az erősek még jobban megedződnek. Ezért házasságon kívül sem a férfi, sem a nő élete nem válhatik teljessé. Az agglegény éppoly elferdült és torz lény, akárcsak a vénkisasszony: hiányaikból fejlődik ki bogarasságuk és furcsaságaik. Van egy pont, amelyen túl az ember csak a mással, és pedig a nő a férfival és megfordítva: a férfi a nővel együtt fejlődhet az egész emberség felé. Ezért a házasság maga is feladat: ennek a többé és különbbé lételnek a lehetsége rejlik benne. Aki jól használja, a boldogság várakozik rá –, aki visszaél vele, elrontja az életét. Nem kikötő ez, ahol a felekre a pihenés vár, hanem hajózás, amely messze cél felé visz, de közben viharok és veszedelmek is fenyegetik.

A boldog életet szinte naponta újra meg újra kell meghódítani, s a veszedelmeket legyőzni. Az önzés rozoga hajó erre az útra, a szeretet csak a megbízható, mely dacolni tud a viharokkal. Az önzőnek nemcsak a vigasztalása, hanem hitvesi boldogsága sincs e földön. Ezért a házasság is az a létforma, melyben az ember nagysága és kicsinysége, de a fensége és alacsonysága is, egyformán megmutatkozhat. Vele kapcsolatban is elmondhatók Pico della Mirandola ama szavai, melyeket ez a filozófus Istennel intéztet az emberhez: „A teremtésben minden más lényt határozott törvényeknek vetettünk alá, egyedül te nem vagy semmiben sem korlátozva. Rajtad áll, hogy az legyél, amire akaratod szerint elszánod magadat. Önmagad lehetsz a saját alkotód és formálód, akaratod szerint abból az anyagból, amely engedelmeskedik neked. Szabadságodban áll, hogy lesüllyedj az állatvilág legalsó fokára, de – ha akarod – fel is emelkedhetsz az istenség legmagasabb szféráiba.”³⁷

Hatodik fejezet

A szerelem szociológiája

A nemi erkölcs dolgában a történelemelőtti idők zárva vannak előttünk, de bőven van tapasztalatunk arról, hogyan élnek e tekintetben a mai primitív népek. S miért lett volna külön az ősember, mint ezek a természethez közel maradt utódai? Náluk az állatinak és emberinek meglehetősen nagy változata szemlélhető.³⁸

Ahol a társadalmi rendnek valami közösségi szokások által történő szabályozása fennáll, ott a nemi ösztönt is korlátok közé igyekeznek szorítani, mert a legprimitívebb társadalom is észreveszi, hogy ennek korlátlan anarchiája az egész társadalom létét fenyegeti és

³⁷ Ez nyer kifejezést a „hitvesi hűség” erkölcsi követelményében. G. Murdock, a Yale-egyetem antropológusa, 148 különböző társadalomformát vizsgált meg és úgy találta, hogy csupán ötben nem tartják a házasságtörést bűnnek. „A hitvesi hűség tehát – úgymond – minden társadalmi rend alappillére.” Hogy a hitvesi hűtlenség mégis sokkal gyakoribb, mint gondolnók, az ember erkölcsi fogyatkozásának jele. A *jóság* mindig sokkal inkább csak követelmény bennünk, semmint valóság: ezt igazolja a tapasztalat.

³⁸ Olv. R. Biffault: *The Mothers*, 3 v. New York, 1927. – Sumner and Keller: *Science of Society*, 3 v. New Haven, 1928. – Müller-Lyer könyvei /*Die Entwicklungsstufen der Menschheit*, 1908. *Die Familie*, 1908. *Formen der Ehe*, 1912./ – Westermarck: *History of Human Marriage*, 2 v. 1921. – ua.: *Origin and Development of Moral Ideas*, 2 v. 1917–1924.

nem csupán az egyéni életben okoz zavarokat. Nagyon találóak ugyan Beaumarchais szavai, aki azt mondta: „Az ember abban különbözik az állattól, hogy akkor is eszik, ha nem éhes –, iszik, ha nem szomjas –, és az év minden szakában szeretkezik”, mégsem látja ezt valóban helyesnek és célszerűnek. A nemi megtartóztatás követelménye ilyen vagy olyan formában minden társadalom körében erkölcsi parancs. Nincs olyan emberi közösség, amelyben a szexuális ösztönben állati szabadsággal való érvényesítése megengedett volna. Ahol a totemizmus uralkodik, az ugyanazon totem védelme alatt álló egyének testvéreknek tekintik egymást és köztük a nemi érintkezés tilalmas vérfertőzésnek számít. Hitük szerint az ilyesmi veszélyt hozna az egész törzsre. Sok primitív törzs azt tartja, hogy bizonyos ételektől és a nemi érintkezéstől való tartózkodás fokozza a harcos erejét. Ezért hadakozás idején igyekeznek tisztán élni, mert úgy képzelik, hogy aki nővel nemileg érintkezik, az a csatában vagy megsebesül, vagy meghal.

A házasság előtti nemi életnek szigorúbb szabályozása azonban úgy látszik, csak a tulajdon megszületésével esik egybe, amikor ezt az ember már nem csak a földtulajdonra, hanem egész háznépére is kiterjesztette. Noéra és lányaira hivatkozva némelyek a promiszkuitás mellett is kardoskodnak, de a mai etnográfiai kutatások ezt a mesék világába utalják. Az ausztrálnégerek zavaros rokoni kapcsolatai nyomán képzeltek el némelyek ilyesmit, de ezt az újabb vizsgálódások teljesen megcáfolták. A tulajdonnal együtt a nemi érintkezés is szakrális tilalom alá vettetett („tabu”) s még a prostitúció is, ez a legrégibb mesterség a vallási élet keretébe tartozott, mint „templomi” prostitúció, a nemi szabadosság alkalmi (Dionüsziaiák, Saturalia, far-sang, stb.) ugyancsak vallási engedélyt nyertek.

A szüzességnak nem volt különös értéke az ősember szemében. A primitív lány ma sem sokat törődik az elvesztésével, akárcsak természettudományos-technikai korunk „felvilágosult” női: sokkal jobban szégyenli, ha meddőnek bizonyul. Az egyszerű nép lányai az újabb időben is bizonyosabban főkötő alá jutottak, ha már a házasság előtt teherbe estek, mint enélkül. A kamcsadálóknál az ifjú férj, ha a feleségét érintetlennek találta, szemrehányást tett az anyjának „lánya hiányos nevelése miatt”. Tibetben és a malabároknál fogják az anyák az idegeneket, akik hajlandók lányukat ettől a teherből megszabadítani, mert amíg szüzek, nem kapnak magukhoz illő férjet. Van olyan szokás is, hogy ez a feladat a lakodalmi vendégekre vár, mielőtt a

menyecskét férje ágyasházába bevezetnék. Egyszóval: a szüzesség nem természetes érték, inkább kellemetlen és érthetetlen akadály, amit éppen ezért nem a férjnek kell elhárítania. Vagy a lingam-bálvány, vagy ennek papjai, vagy mint a Fülöp-szigeteken – külön e célból fizetett magasrangú hivatalnokokra vár ez a feladat.

Ámde értékévé vált a szüzesség a tulajdon feltűnésével, mikor a lány olyan megkülönböztető tulajdonsága lett, amelynek alapján többet lehetett érte kapni a kérőjétől. A házasság előtt megőrzött szüzesség mintegy kezességet nyújtott a férjnek a hitvesi hűségre, hogy ti. nem kell attól félnie, hogy vagyona kakukkiakra fog szállni. Így lett a szüzességből érték és erény, melynek házasságon kívüli elvesztését szigorú büntetéssel, sok népnél halállal és számkivetéssel torolták meg. Ezért a lányokat őrizték, óvták a férfaitól, elkülönítve nevelték (a zárdai nevelés sem volt lényegében egyéb), s vannak mohamedán törzsek, ahol a vőlegény csak az esküvőn pillanthatja meg szemtől-szembe a menyasszonyát. Magas erkölcsi szempontból végül is a keresztyénség adott a szüzességnek egészen kiváltságos értéket, mert a testi-lelki tisztaság szimbólumát látta benne. Ez az értéke viszont a vallásos gondolkodás megfogyatkozásával arányosan csökken.

Anatole France szerint „az erkölcs egy közösség elfogultságainak az összessége”. A görögökről pedig már Anakharszisz jegyezte föl, hogyha mindazokat a szokásokat összeszedné az ember, amelyeket egy embercsoport szentnek tart, egy másik meg megvet, alig maradna meg valami belőlük. A nemi erkölcsök körül is ez a helyzet: igen nagy bennük a változatosság. Ami az egyik helyen szabad, az a másik helyen tilos. De valami erkölcs minden népnél és minden korban található, s ez általában hasznosnak is bizonyul. A szüzesség követelménye pl. kétségtelenül segített a szülőknek is, a lányoknak is, hogy gondosabban választhatták ki jövőendőbelijüket, mintha ellenállás nélkül könnyedén engednek a vágnak, s az utódoknak is hasznukra volt. Nyilván vele együtt lépett föl a hitvesi hűség parancsa is. A néger nő, ha férjhez megy, kötenyt köt, jelölül annak, hogy most már csak egy férfihoz tartozik és a többiek udvarlását nem fogadhatja el. A házasságtörés pedig legalábbis a lopással egyenrangú bűnnek tekintik. A nő átlagtermészeténél fogva, könnyebben meg is marad a hűségben, de csak a keresztyénség követeli ezt meg férfitől és nőtől egyaránt. Ezzel a nőt kiemelte a patriarchális kornak abból a helyzetéből, mikor a férfinak csupán birtoka volt, de nem egyenlő értékű személy-társa. E birtoklásnak túlzó foka volt az a hindu szokás,

hogy az özvegyet a halott férj máglyáján vele együtt égették el más kedves holmijai között.

Ha a házasság így a gazdasági és egyéb társadalmi viszonyok által szabályozott szerelem létformájaként alakult, vele kapcsolatosan a születések szabályozása is egészen régi szokás. A nők a legkülönbözőbb mesterkedésekkel (évekig tartó szoptatás, stb.) igyekeznek csökkenteni a szülések számát, s a primitív népek nem riadnak vissza a gyermekgyilkosság szokásától sem. Nem csak a nyomorék és satnya gyermekeket teszik ki, mint a görögök és a rómaiak, hanem pl. bizonyos madagaszkári törzsek elpusztítanak minden újszülöttet, aki márciusban és áprilisban születik. Van, ahol a szerdán, pénteken vagy a hónap utolsó hetében születettekre vár ugyanaz a sors. Általában a lányokat pusztítják nagy kedvvel, sőt haláluk előtt még meg is kínozzák őket, hogy ne legyen kedvük még egyszer lánynak születni.

Mindeme szokások mögött egy-egy vallási, tehát világnézeti felfogás húzódik meg, amelynek alapján vallják eljárásukat helyesnek és szükségesnek. Nyugodtan állíthatjuk tehát, hogy a szerelem és a vele összefüggő jelenségek sehol sem mutatkoznak eredeti természetes-ösztönös formájukban, hanem társadalmi szabályozásnak vannak alávetve. A férfi és a nő értékelése és egymáshoz való viszonyuk formálása is eszerint történik. A nő hosszú időn át hordozta még a keresztyénségben is annak a hitnek terhét, hogy a teremtésnek másodrendű terméke, a szükséges rossz. Ezért a bibliai zsidóság alig látott benne egyebet, mint a szaporodás eszközét.

B. Russel szerint Perzsia volt annak a hitnek forrása, hogy az anyag a rossz princípiuma, s mivel az emberek között a nő képviseli az anyagi elvet, feltétlenül megrontója a férfinak. Innen került ez a bibliába Éva és a kígyó történetében, mely Ádámnak a romlását okozta, s mindnyájunknak „eredeti” bűne lett. Ő tehát az ördög, a démon, a férfi kísértője és bűnre csábítója, aki ellen küzdeni kell. Még időszámításunk előtt volt, Phrugiában egy papi rend, amely távol tartotta magát a nőktől, sőt megférfiatlanította magát, hogy kísértetbe ne essék. Valószínűleg innen származott át a korai keresztyénségbe is a nőnek mint az eredeti rossznak a képzete. Noha az apostolok nem voltak a rideg aszkézis hívei, hiszen legtöbbjük házasságban élt és kegyes nők voltak testvéri segítők az első keresztyén gyülekezetekben, mégis bizonyos tartózkodás olvasható ki szavaikból a nő irányában. Máté evangéliuma szerint /19, 22/ maga Jézus is elisme-

rően szól azokról, „kik maguk herélték ki magukat a mennyeknek országaért”. De egyáltalán sehol sem ajánlja, vagy rendeli ezt minden férfi számára! Pál apostol ugyanazt javallja /1 Kor. 7, 2./, hogy „a parázناسágnak eltávolításáért minden férfiúnak tulajdon felesége legyen, és minden asszonynak tulajdon férje”, mégis jobbnak mondja az önmegtartóztatást és csak azoknak tanácsolja a tiszta házasságot /1 Kor. 7, 9./, akik „magokat meg nem tartóztatathatják”, mert „jobb házasságban élni, hogysem mint égni”. Ezek után nem csoda, ha némely keresztyén szekták már korán a teljes nemi önmegtartóztatás követelményét állították híveik elé, mint az apokrif *Pál és Thekla Cselekedetei* c. könyvében olvasható. Tertullianus botrányozással említi, hogy a keresztyén gyülekezetek szeretetvendégségei „alkalmat adnak a fiatalembereknek, hogy nővéreikkel elháljanak”. S mit szóljunk ahhoz, hogy Órigenész, az első nagy keresztyén teológus, a III. század elején hitének kedvéért megférfitlanította magát!? Ezek után csak természetes volt, hogy bármennyire fölemelte a keresztyénség a régebbi korokkal szemben a nők emberi-személyes méltóságát, VII. Gergely pápa mégis a nőtlenséget tette kötelezővé az Egyház papjai, a Krisztus katonái számára. A nőtlen pap és a szűz mindig magasabb rangú értéknek számít a keresztyén társadalomban, mint a nemi gyönyörűséggel „beszennyezett” férfi és nő. A házasságon kívül a nemi érintkezés bűn úgy a katolikus, mint az ortodox és a protestáns dogmatika és etika szerint egyaránt. A nő iránt érzett idegenkedés tehát ott van a keresztyén dogmatika lapjain is: a tőle való eredeti félelem még nem enyészett el. Mi ennek az oka? – Az, hogy egyetlen lény se tudja úgy összekeverni önmagában az anyagit és a szellemi, a földit és az égit, mint a nő. A férfi szemében ezért a különösségért volt mindig titokzatos és félelmetes. Angyalt és boszorkányt gyanított benne. Legjobban érezték ezt az egyházatyák, akik az ember tekintetét teljesen el akarták fordítani a földtől az égiek kedvéért. Ezért sehol sem olvashatunk több vádat a nő e – *vas infirmius*³⁹ – ellen, mint az ő írásaikban. A keresztyén római császárok jogilag egyenlővé tették őt a férfival, mégis hiába szabadították föl a pogányság érzéki rabságából, nem tudták kiirtani vele szemben azt a félelmet és bizalmatlanságot, melyet önkénytelenül is érez a férfi a nőben rejlő ellentmondások iránt. Csak akkor emelkedett magasra a nő tisztelete, amikor a korai középkorban Szűz Mária imádása kivirágzott: az egyetlen nőé, akihez fogható nem volt sem előtte, sem utána. Szent Bernát

³⁹ [gyöngébb edény]

szerint ugyanis a Szűzanya egyesítette magában a szűz tisztaságát és az anya méltóságát, s ezáltal megszentelte az egész női nemet. Ebből az értékelésből született meg a lovagság női eszménye, melyet aztán az eposzok és a lovagregények segítettek beleplántálni a lelkekbe. Ennek az eszményi nőnek azonban nem volt szabad elkeveredni a földi élet szennyével: égi magaslaton vagy a zárda falai között kellett maradnia.

Talán nem lesz érdektelen itt idéznünk Anatole France szavait *Epikurosz kertjéből*: „A keresztyénség azzal, hogy bűnné tette, sokat tett a szerelem érdekében. Az asszonyt kizárta a papi hivatásból. Fél tőle. Ezzel bizonyítja, hogy mennyire veszedelmesnek tartja. Ismétli a Prédikátor szavait: „Az asszony karjai olyanok, mint a vadász hálója, laqueus venatorum”. Int bennünket, hogy ne helyezzük beléje reménységünket. „Ne támaszkodj a nádszálra, melyet a szél ide-oda ingat és ne építsd reá bizalmadat, mert minden hús olyan, mint a fűszál és elmúlik a dicsősége, mint a mező virágainak.” Retteg annak a cselfogásaitól, ki vesztét okozta az emberi nemnek. „Minden álnokság kicsiny az asszonyéhoz képest. Brevis omnia malitia super malitiam mulieris.” De éppen a rettegéssel, melyet vele szemben tanúsít, hatalmassá és félelmissé teszi...

Szépségük miatt az Egyház Aszpasziát, Laiszt és Kleopatrát megtette asszonyi démonnak, a pokol hölgyeinek. Micsoda dicsőség! Még egy szentnek is hízelegne. A legszerényebb és legszigorúbb nő is, aki egy férfinak se akarja elvenni a nyugalma, szeretné, ha módjában lenne, hogy valamennyiét elvegye.

Gőgje hozzásimul az elővigyázati intézkedésekhez, melyeket az Egyház vele szemben alkalmaz. Mikor a szegény Szent Antal azt kiáltja neki: „Takarodj, szörnyeteg!” – ez az irtózás hízeleg neki. El van ragadtatva, hogy veszedelmesebb, semmint gyanította.

De hát ne legyetek elbizakodva, nővéreim; nem tökéletesen és felfegyverkezve léptetek e világba. Eredetileg egészen szegényen kezdtétek. A mamut és a barlangi medve korabeli ősanányitoknak nem volt oly hatalmuk a barlanglakó vadászok fölött, mint nektek mifölöttünk. Akkor hasznosak, szükségesek voltatok, de nem legyőzhetetlenek. Az igazat megvallva: e régi időkben és sokáig még azután is hiányzott belőletek a báj. Hasonlítottatok a férfiakhoz, a férfiak pedig az állatokhoz hasonlítottak. Hogy az a rettenetes csodamű legyen belőletek, ami ma vagytok, hogy közömbös és parancsoló okai legyetek áldozatoknak és bűnöknek, ahhoz két dolog kellett: a civilizáció,

mely fátylakkal szerelt föl benneteket és a vallás, amely aggályokkal látott el bennünket. Ettől fogva aztán nagyszerűen van. Az emberek álmodnak rólatok és elkárhoznak értetek. Vágyat és félelmet kelte-tek; a szerelem örülete bejutott a világba. Az ösztön, amely ájtata-tosságra visz benneteket, nagyon jó úton jár. Igazatok van, hogy sze-retitek a keresztyénséget. Megtízszerezte a hatalmatokat. Ismeritek Szent Jeremost? Rómában és Ázsiában úgy megijedt tőletek, hogy a kopár sivatagba menekült előletek. És még ott is, ahol nyers gyökerek-kei táplálkozott és a nap úgy megpörkölte, hogy egyéb se volt, mint csontokhoz száradt fekete bőr, megint csak reátok talált. Magánya tele volt képeitekkel, amelyek még szebbek voltak, mint ti magatok...

Íme a nő hatalma egy szent felett. Kétlem, hogy ugyanilyen nagy-e a Moulin Rouge egy valamely törzsvendége felett is? Vigyázzatok, hogy a vallás elmúlásával egy kissé a hatalmatok is el ne múljon és az-zal, hogy már nem tartoztok a bűnök közé, ti is ne veszítsetek valamit.

Őszintén szólva, nem hiszem, hogy a racionalizmus előnyös vol-na a számotokra. A ti helyetekben csöppet se szeretném a fiziológu-sokat, akik indiszkrétek, nagyon is megmagyaráznak benneteket, be-telegeket mondanak, mikor mi azt gondoljuk, hogy inspiráltak vagytok és a reflexmozgások túlsúlyának nevezik a fenséges képes-séget, ahogy szeretni és szenvedni tudtok. Az Arany Legendában nem ezen a hangon beszélnek rólatok: ott fehér galamb, tisztaság lili-oma, szerelem rózsája a nevetek. Ez kellemesebb, mint mikor hiszté-rikusnak, hallucinálónak, kateptikusnak nevezik az embert, ahogy azóta történik veletek, mióta a tudomány diadalmaskodott.

Végül pedig, ha nektek lennék, ellenszenvesnek találnám mind-azokat az emancipálókat, akik egyenlőkké akarnak tenni benneteket a férfiakkal. A hanyatlás felé taszigálnak benneteket. Szép szerencse számotokra, hogy felérjeteek egy ügyvéddel vagy gyógyszerésszel! Vigyázzatok: néhány foszlányt máris letéptek rejtelmetekből és vará-zsotokból! Minden még nincs elveszve: még tart, hogy verekednek, tönkremennek, öngyilkosságot követnek el miattatok, de a fiatalem-berek, akik a villamoskocsiban ülnek, már hagyják, hogy künn állja-tok a kalauz mellett. A régi kultuszokkal a ti kultusztok is meghal."

Így a keresztyén világ nagyon eltért a nő és a szerelem értékelé-sében a Kelettől, ahonnan pedig maga is származott. Keleten ugyan-is, a nagy kényurak honában a nő nem számított és még ma sem igen számít a férfival egyenlő értékű embernek. Eszköz és szolgál, aki annyit ér, amennyi haszna van. Benső személyisége alig érdekes.

Míg fiatal, a férfi gyönyörűségének tárgya, s ha megöregszik, teher mindenkinek. Ha a régi Kínában megkérdeztél egy apát: hány gyereke van? – csak a fiúk számát mondta meg, mert a lány nem számított; ha pénzre volt szükség, kisebb vagy nagyobb korában eladták, ha ugyan mindjárt születésekor vízbe nem fojtották, mint a kismacskákat.

Ha kíváncsi vagy rá, mit tartottak az arabok fénykorukban a nőről és a szerelemről, olvasd el az Ezeregy Éjszaka Regéit, s nem hiszem hogy nagy kedved volna így élni nőként az arabok között. Az arab férfi lelkén a hódítás és a kéjvágy uralkodott, s ilyen volt a szerelme is. Mohamed buja képzelete az angyalokból hetérákat csinált: (hurik) és a mennyországot úgy ígéri a hősöknek, mint valami nagy-szabású bordélyházat. Ezzel a vallási harcos fanatizmus lelohadásával úgyszólván megölte a Keletet, mert ettől kezdve híveinek szinte minden energiáját a kéjvágy szolgálatába állította. A kéj pedig minden alkalommal egy-egy finom, önmagában még láthatatlan barázdát húz az arcra és egy rugót pattant el a szívben. Egyszóval: meggyorsítja az élet ritmusát, de megöli az alkotókedvet. Innen van, hogy bármily tehetségesnek indul egy keleti ifjú, negyven éves korára igen sokszor együgyű vénember lesz belőle. Nők pedig csak fiatalon bájosak, harmincéves korukban kész vénasszonyok.

De nemcsak a régi Keleten, az európai antik világban is lenézett szerep jutott általában a nőnek. A görög életnek árnyoldala: a fiúszerelem is sajnálatosan mutatja, mily lealázó volt a görög nő szerepe a férfival szemben. Zárt ajtók mögött élt a günaikonitiszben, nem sokkal különben, mint a háremben. Némi szabadabb mozgáshoz csak a kurtizánok jutottak. A görögök még Periklész Athénjában is meg voltak arról győződve, hogy a nők ostoba, alsóbbrendű lények, akik nem tudnak logikusan gondolkozni, s ezért magasabb műveltségre képtelenek. A férfi és nő kapcsolatában nem kerestek spirituális értékeket. Valószínű, hogy a rút görög szokás forrása egyrészt a nők elzártága, másrészt a tábori életben a férfiak állandó együttléte volt. Hozzájárult ehhez a gümnaszionok és palaisztrák látogatása, ahol a férfiak maguk között meztelenül atletizáltak és fogékonná lettek a férfitest szépségei iránt. Ezt aztán még fokozták a művészet alkotásai, ahol a szobrászok úgyszólván kizárólag férfiakat ábrázoltak lepel nélkül. Arisztophanész komédiái ugyan félreérthetetlenül mutatják, hogy a jó ízlés és a jó erkölcs akkor is megbotránkozott ezen az eltévelyedésen, mégis kétségtelen, hogy a homoszexuális perverzió e társadalomban sokkal nagyobb mértékben szokásos és elnézett volt,

mint bármikor a történet folyamán. Ámde jellemző, hogy Platón *Sziimposzion*jában Pauszaniász ezt a szokást szinte csak a magasabb rendű szellemi életet élők kiváltságának meri tartani és nekik éppen morális nevelésük emelkedése kedvéért tartja megengedettnek. Mindez azt mutatja, hogy az antik hellén társadalom eléggé vak volt a férfi és a nő szerelmi kapcsolatainak értékelésében, s csupán a férfiak barátsága iránt volt fejlett érzéke. Így érthető, hogy Arisztotelész sem tud mit mondani a *Nikomakhoszi Etikában* sem a szerelemről, sem a szeretetről, ellenben a barátság erényének egy egész könyvet /IX./ szentel művében. Csak az alexandriai kor hellenisztikus társadalmában változott meg ez a helyzet, mint e kor irodalma (Daphnisz és Khloé regénye; a pásztori idillek) bizonyítja. Előbb Theognisz, sőt még Platón is úgy beszélnek a családról, mint az állatok tenyésztéséről, s a nők ebben voltak a szükséges eszközök. Úgy látszik azonban, hogy a nők ebből a megalázottságból néha mégis ki-kitörtek. Szapphónak szerelmes versei vannak. S jellemző, hogy Euripidész drámaiban csak a nők szerelmesek e szó igaz értelmében, de mindig tragikusan! Egészen későn történik az, hogy a férfiak sem tartják magukhoz méltatlannak a szerelmi lantot és nem szégyenlik, ha Erósz hatalmába estek egy nő irányában.

Mindez azt mutatja, hogy a szerelem eredetileg a női lélekben viágzott ki, s ő érezte meg a férfival, hogy a hozzá való viszonya több lehet, mint egyszerűen a családalapítás kívánása. Hiszen még Démoszthenész is így beszél: „A görög férfi azért házasodik, hogy törvényes utódokat neveljen fel és hogy az asszonyban hű házőrzője és gondozója legyen”. Vagyis: a nő az ő szemében alig több, mint a rabszolga. Így aztán érthető, hogy a klasszikus korban a férfiak úgy néztek a szerelemre, mint valami elemi csapásra, amelyet kerülniök kell. Ezt a felfogást fejezi ki Szophoklész egyik kardala is:

Szerelem, szerelem, te le nem győzhető!
Te, ki megrohanod martalékaidat,
Ki a lány harmatos arcán leselgsz,
Tengerek árjain át tovaszállsz
S nem kerülöd ki a pásztori kunyhót.
Te hatalmad elől
Meg nem menekülnek a nagy
Isteni lények s rabod az
Araszos életű emberiség,
S őrvöngenek, kikre igát te vetél.

A görög nem tartotta nagy értéknek a szerelmet, mert nem tartotta nagy értéknek a nőt. Csak ott komoly és nagy érték a szerelem is, ahol nagyra értékelik a nőt –, ez így van minden társadalomban. Ahol ellenben – legalábbis nemi értelemben – rabszolgaság a nő sorsa, ott ismeretlen a nemesebb értelemben vett szerelem. Az antik világ megbecsülte az észet, az erőt, az okosságot, de egyiket se kereste a nőben. Rómának volt először érzéke a családjára (mater familias) méltósága iránt, s mint ilyennek tisztelettel adózott. De Tibullus, Ovidius és Propertius, az antik Róma szerelmének énekesei egyáltalában nem tudnak másról dalolni, mint arról a fizikai gyönyörrel és nyugtalan vágyakozásról, melyet csak a nő okozhat a férfinak. Sejtelmük sincs arról a szenvedélyes szerelemről, amely pl. Héloise vagy a portugál apáca a lelkében égett. A keresztyén középkornak kellett jönnie, hogy a testi vágy átszellemiesüljön. A feudális korban a földi dolgokat is az égi hierarchia visszfényeként szemléltek, s így a cél mindig transzcendens magasságokba lendült: a lovag szemében az elérhetetlen dáma lett a női ideál, s ezzel a szerelem is misztikává lett, mint ahogyan misztikus az egész középkori világ. A földi dolgok fundamentuma az égben rejlik e felfogás szerint. Tristan és Yseult szerelmének regéjével vonul be e középkori Európába a szerelem új formája. Avval azonban a középkor is tisztában volt, hogy ez a lovagi szerelem („höhere Minne”) nem az egyedüli, ott van mellette a fizikai („nidere Minne”) is, ahogy – mondjuk – „a nép” szeret. Minthogy azonban a kultúra javai rendszerint felülről lefelé terjednek, a lovagi spirituális szerelem lassankint átnemesítette az alsóbb fokú érzelmeket is, aminek bizonyossága sok finom lelkületről tanúszkodó népdal. A testi-természetes szférát így átjárta a szellem és az ösztönöst erkölcsi-tudatossá emelte. Ezzel nemcsak a férfi veszített természete durvaságából, hanem a tisztelet és hódolat, mellyel a nő felé fordult, ezt is átelkesítette és személyes értékének tudatára emelte. Ha a mának női nem képesek már a férfiakból ezt a lovagi imádatot kiváltani, ennek többek között világfelfogásunk megváltozása mellett az is az oka, hogy egyáltalában nem is tartanak igényt rá, hogy a férfi különbnek lássa őket önmagánál. A demokrácia egyenlősítő eszméi megölték a lovagi szerelmet. A mai ember naturalisztikus és monista világképébe ez már nem illik bele.

Az újkor elfordult a transzcendenstől, s megrekedt a természetben. A modern polgári világ lebontotta a középkor dualisztikus világképét, s az embert tisztán a Természet termékének tartja, akinek

nincsenek külön törvényei, hanem mindenestől a természet, tehát tudattalan ösztöneinek uralma alatt áll. Minden életnyilvánulását ebből akarjuk megérteni. *Der Mensch ist, was isst!*⁴⁰ – mondja röviden és velősen a materialista világnézet. Az élet furcsa rejtély: oda vagyunk dobva ebbe a világba, s küzdünk két semmi között, legokosabb tehát, amit tehetünk, ha ezt a nekünk jutott kis időt igyekszünk a legjobban és legkellemesebben kihasználni. S mi a legtermészetesebb mód erre? Semmi esetre sem a vágyaink elfojtása, (mert ezt jelenti azok spiritualizálása!), hiszen Freud kinyitotta rá a szemünket, hogy ebből mily sok baj, betegség és lelki eltorzulás következik. Az egészség a vágyak kielégítését követeli, mert ha nem így volna, a vágy meg sem születne. Ezt a tanítást hallja a mai ember úton-útfélen, s ennek alapján maga sem kíván más lenni, mint a legerősebb és leghatalmasabb természeti lény. A legsikerültebb állat, a gerincesek legmagasabb rendű változata.

A demokratikus szabadság- és egyenlőség-ideák a nemi élet és a szerelem köreit sem hagyták érintetlenül a polgári társadalomban. A századfordulóra belőlük született meg a szabadszerelem, a szexuális anarchia, egyrészt mint elmélet, másrészt mint gyakorlat. Nyomában jár a régi erkölcs lebontása és minden szexuális morál tagadása. Jellemző, hogy apostolai nem annyira a férfiak, inkább a nők közül kerültek ki, noha ők a szabad szerelemben alighanem többet veszíthetnek, mint nyerhetnek. Éppen ez mutatja az eszmei zűrzavart. Tagadhatatlan, hogy a nők szenvedték az immorális és durva férfiak részéről a nemi rabszolgaságot, tehát hevesebben ég bennük a felszabadulás vágya. S érthető, ha lendületükben túllőnek a célon. De megint tévednek abban, hogy ezt a felszabadulást nem a konkrét női természet és lélekalkat figyelembevételével követelik, hanem az elvont ember-ideára hivatkozva kiáltják: „Ami szabad a férfiaknak, legyen szabad nekünk is!” Elméletükben egyszerűen elmoszák a férfi és a nő tagadhatatlan különböző voltát, s ez elsősorban rajtuk bosszulja meg magát. A szexuális anarchia, amire vágyakoznak, sohasem volt valóság, mert valamiféle társadalmi normák mindig szabályozták a nemi élet megnyilvánulásait. Erkölcs nélkül nincs tudatos emberi élet. S ámbár az erkölcsi szabályok a történet folyamán sok változáson mentek át, érdekes, hogy magjukban szinte állandóan ugyanazok maradtak. Van tehát egy *ethica perennis*, amelynek a különböző történeti etikák csupán helyre és időre vetített változatai. S ez alól a nemi

⁴⁰ [Az ember az, amit megeszik!]

erkölcs sem kivétel. A lélektelen szerelem mindig, minden társadalomban bűnnek számított. S ma éppen ezt a lelket szeretnék sokan belőle száműzni, mint ahogyan száműzték világukból a transzcendens tényezőket.

Könnyű ezt a múlttal és jelennel bizonyítani egyaránt. Soha annyi, a szerelemmel foglalkozó ún. „tudományos” könyv nem jelent meg, mint az utóbbi évtizedekben. Mégis a válság mutatója, hogy ezek a könyvek szinte kizárólag a kérdés antropológiai oldalát és technikáját tanulmányozzák. Max Scheleren kívül /*Wesen und Formen der Sympathie*/ alig veszi észre valamelyik, hogy a szerelemnek van másik oldala is, nem csupán a biológiai. A puritanizmus képmutatásaiba belecsömörlött angol regényírók, mint G. H. Lawrence és James Joyce szintén csak az ösztön szemszögéből nézték a dolgot, de lényegében alig tettek mást, mint kimondtak olyan szavakat és leírtak olyan tényeket, amelyekről eddigelé nem illett szót ejteni. Nevén nevezték a gyermeket, de biz’ inkább malacság lett ebből és nem irodalom.

Az Észak-Amerikai Egyesült Államok társadalma jórészt függvénye az európainak, s így az utóbbi időkben a szerelem ott is nagy átalakuláson megy át. Sőt tovább is megy, mint az óvilág. Nem szabad elfelejteni, hogy ez pionír-nép és erkölceit még ma is sokban ez a helyzet szabja meg. Bátor férfiak nők nélkül vágta neki az Óceánnak és alapítottak ott maguknak új hazát. Ama kevés nő iránt, aki vállalta velük ennek, a pionír-sorsnak a veszélyeit, szinte a középkori lovag hódolatával adóztak. A növekvő jólétben azonban a nő lassankint mentesült a fátorgások alól: a férfi becézte, ékesgette, luxusról vé tette, minek következtében az amerikai nő rendkívül igényes és a férfival szemben fölényesen követelő lett. Számtalan amerikai regényben olvashatjuk azt a naiv butaságot, hogy mily óriási áldozatot hoz a nő a férfinak, mikor erőszakos ösztönének engedve gyermeket hoz *a férfi számára*(!) a világra. Nem csoda, ha ilyenkor a férfit úgy jellemzi rendesen a nőíró, hogy rettenetes bűnét megbánva rossz lelkiismerettel áll ott a nő mellett, aki érte és miatta (!) szenved. Így aztán Amerikában a nő szerepe teljesen egészségtelenül alakult ki a férfi mellett. A mama („mom”) szerepe szinte már a matriarchátus idejét juttatja az eszünkbe. Úgy látszik, az amerikai nő egy olyan folyamat élén halad, amely lassankint az egész civilizált társadalomban általánossá fog válni: a nőemancipáció végül a nő teljes elférfiasodására fog vezetni. Ez a folyamat ott üti fel a fejét először, hogy az igazi ben-

ső egység mindinkább fehér holló lesz a házastársak között. Egyik se otthon él többé igazában, hanem a munkahelyén és a külön szórakozásaiban. Egyik sem beszél a másiknak a munkájáról és problémáiról: minek is volna ez, hiszen egészen különböző körben élnek!? Az állam és a társadalom mindjobban leveszi a szülők válláról a gyermekek nevelésének gondját, tehát könnyebbé válik az elválás, és így a házasság nem lesz többé egy férfi és egy nő benső egysége, amelyben mindketten kiegyesülnek, hanem ideig-óráig tartó társas kapcsolat, szinte egy közös cég, amelyet nem az érzelmek és a közös élmények bensősége köt össze, hanem gazdasági vagy egyéb érdekek. Lehet-e csodálkozni azon, hogy ilyen körülmények között ismét fölmerült már a Platóni eugenika szándéka, mely nem egyéb, mint a szerelemnek államérdekből való szabályozása: a modern állam az élelmszerjegyeken túl egyszer csak majd szerelmi utalványokat is fog kézbesíteni polgárainak, mert államérdek, hogy ki kivel szeretkezzen. Gondoljunk *Az Ember Tragédiája* falanszter-jelenetére, ahol Ádám és Éva nem lehetnek egymásé, mert a tudós kimondja róluk:

Rajongó férfi és idegbeteg nő
Korcs nemzedéket szül, ez nem helyes pár.

A szerelemről pedig így beszél:

Ez örülés. – Sajátságos, valóban,
A múlt kísértetét feltűnni látni
Világos századunkban.

Íme! Ami Ádámnak, az örök embernek „az édenkertnek egy végső sugára”, az a tudomány szemében „örülés”. Mily szürke az élet, ha vezére *csak* a tudomány!

A nő hangossága, túlságosan az előtérbe jutása, valamint a szabadszerelem követelménye mindig a társadalom hanyatlásának a jele. Rothadási termék és nem az életerős társadalmak jelensége. Mindenütt felüti a fejét, valahányszor véres vagy vérnélküli forradalmakban új világ lép a réginek helyébe. Így volt ez a Római társadalom hanyatlásának idején, így, mikor a reneszánsz váltotta föl a középkort, s így tartozik ez a modern polgári társadalom bomlási tünetei közé. Mivel az emberiség történetében az új a régi ölében születik meg: a régi világ és az új jó darabig még együtt futnak és küzdenek az időben. Ezért nagyon nehéz sokszor megmondani, mi egy átalakuló társadalomban az, ami elmúlik és mi, ami születik. A kialakult

eredmény rendesen se az egyikkel, se a másikkal nem azonos, hanem valami mindegyiktől eltérő szintézis.

Semmi sem mutatja ezt világosabban, mint az orosz bolsevik forradalom néhány jelensége. A szabadszerelem és a szexuális anarchia tanítói itt is megjelentek már a cárizmus végnapjaiban. Itt is jó ideig mérgezték az ifjúság lelkét, s a forradalom talaján lángjuk még magasabbra szökött. Érdekes példája ennek Bogdanovnak egy regénye, mely „Az első lány” címet viseli és egy kommunista ifjúsági sejt életét rajzolja. Nem akarom a regény tartalmát ismertetni, néhány jellemző idézet is elég lesz belőle. Egyik ifjú a szerelemről szóló elméletét így fogalmazza meg benne:

„A szerelem nem egyéb, mint az emberi tudattól megszépített nemi vágy... Törődhetünk-e mi a szerelemmel, a féltékenységgel és hasonló felcicomázott nemi vágyakkal? – Nem! Nekünk külön feladataink vannak. A mi számunkra két oldala van a nőhöz való viszonyunknak: az egyik a pajtáság, a másik: a nemi vágy. De nem álcázott, hanem nyílt, természetes formájában. Ha rádjön a vágy, mondd meg kereken és nyíltan a lánynak mint elvtársadnak, s ha neki is kedve van téged kielégíteni, kinek mi köze hozzátok? Ha nektek örömet okozott, tartozik ez másra? Találkoztok –, egyszer, kétszer, vagy ahányszor a természetetek kívánja, és kész! Minden megy tovább. Ha aztán a vágnak vége –, hát vége! Csak semmi siránkozás, semmi féltékenység. Ha nem tetszel a lánynak, menj tovább és keress egy másikat!”

Így él a regény hősnője: Sanja, s jár kézről-kézre, vagy inkább: ágyról ágyra az ifjak között. Ámde végül e fiatalok ledérsége miatt meggyűlölik, nyilvánosan megbélyegzik és hogy legalább az emléke megtisztuljon, Aljokin, aki komolyan szereti őt –, lelövi. Megöli, mert úgy érzi, hogy a lány személyisége már rég meghalt, szétbomlott, értéktelenné vált ebben a vad kicsapongó életben. Igen tanulságosak azonban azok a naplójegyzetek, melyeket a fiatal lány hulló életének megsejtése idején vetett papírra. Közöttük ezt olvashatjuk:

„Miért e szörnyű következmények? Valami rosszat tettem? Hiszen csak a polgári morált akartam otthagyni, hogy szabad, független ember legyek. Nekem nem kellett a nyárspolgári szerelem és a fiúkban társaimat láttam arra a gyönyörre, melynek kívánságát a ter-

mészet oltotta belénk. Hát rossz ez? Mégis egyszer csak csúszni kezdtem lefelé, anélkül, hogy észrevettem volna és most idejútottam!... Mily undorító! Pedig mindenben igazam volt. Úgy látszott, minden rendben van és mégis: a természet horogra fogott, mintha egyenesen az volna a szándéka, hogy a szenvedélyeinknek határt szabjon.”

Ebben a lelkiállapotban a lány felteszi magának a kérdést:

„Lehetek-e én még igazi ember? Tudnék-e még igazán szeretni? Lehetnek-e még gyermekeim?

S e lelki nyomorúságban rádöbben, hogy amit ők szabadszerellemnek neveznek, nem egyéb, mint „szabad kéjalgás”, üres és haszontalan valami.

„Így azonban – úgymond – nem szabad a természetadta gazdagságot szétदारabolni... A fenségéstől a nevetségesig csak egy lépés az út. Lelkesedtünk attól az eszmétől, hogy szétromboljuk a régi életformákat, de túl nagyot léptünk és mocsárba jutottunk. Hogyan tudnám én a fiúknak megmutatni, hogy az igazi nagy szerellemnek nincsen se Turgenyev-íze, se nem nyárspolgárszagú, mert magából az emberi természetből buzog elő!”

Azt hiszem, elég ennyi az idézetből. Aki elgondolkozik rajta, annak ez a pár sor is éppen eleget mond. A szabadszerelem romboló és nem építő: aláássa az egyén és a társadalom egészségét. Mind a kettő nem a szexuális anarchiát, hanem szigorú nemi erkölcsöket és a házasság tisztaságát követeli. Ez alól a kommunista társadalom sem lehet kivétel: materializmusának itt meg kell férnie az erkölcsi idealizmussal, mert akinek nincs vallása, annak is kell valamiféle moráljának lennie. Rá kellett erre jönniök a szovjet vezetőknek is. A *Pravda*, a szovjetállam hivatalos lapja, 1935. augusztus 31-én heves vezércikkben ítélte el a „saninizmust” és követőit. (*Sanin* ti. a címe Arcübasev hírheft regényének, mely a szabadszerelem dicsőítése és propagálása), s eljárást sürget ellenük, mert ők „a szovjetotthont bemocskolják”. Sőt már pár hónappal előbb, június 26-án, ugyanez a lap így írt: „Szovjetföldön a család komoly valami... Képmutatás volna, ha azt állítanók, hogy a családi kapcsolatok nálunk egészen rendben vannak. Még magunkkal hurcoljuk a kapitalista társadalom maradványainak terhét. Ide tartozik a családi kötelességek könnyelmű és felelőtlen felfogása is. Az olyan atya, aki gyermekét egy bizonytalan sorsnak dobja oda, s az olyan fiú, aki öreg szüleivel nem törődik,

megérdemli a nyilvános kipellengérezést. Nálunk azonban megszokták az emberek, hogy közönyösen menjenek el az ilyen jelenségek mellett. Az öntudatos munkás azonban, mindig a legnagyobb figyelemmel és felelősségérzéssel van a családja iránt: a rossz családatya sohasem lehet jó szovjetpolgár. A válás joga nem lehet jogcímé a nemi szabadosságra. A gyermektelen családnak nincsen létjoga, a gyermekek viszont gondozást és munkát igényelnek... A szocializmus az emberek gondozását jelenti” stb. stb. írja tovább ebben a hangnemben a lap.

Mi más ez, mint a család értékének és a házasság állandósága követelményének felismerése minden dekadens eltévelyedéssel szemben? Egy oly erkölcsiség elismerése, amely „minden ország támasza és talpköve”. Talán nem fölösleges ennek igazolására Lenin néhány mondatát is idézni egy Zetkin Klárával folytatott beszélgetéséből, melynek tárgya éppen a korabeli szovjet ifjúság szexuális féltelensége volt. Lenin ezt mélyen elítélte. A „pohár víz” hasonlatával szoktak ezek az ifjak takarózni, mondván, hogy amint nem erkölcsi kérdés, vajon a szomjas ember igyék-e egy pohár vizet, ha megszomjazik, éppúgy nem erkölcsi probléma a nemi vágy kielégítése sem: a szomjas iszik, s a nemi gerjedelemben élő szeretkezik –, természetes szükségesség az egyik is, meg a másik is. Lenin azonban erre így válaszolt: „A híres pohár-víz-teóriát teljességgel a marxizmussal ellentétben állónak, azonfelül pedig társadalomellenesnek tartom. A szexuális életben ugyanis nemcsak a természetnek, hanem a kultúrának is van szerepe, akár soknak, akár kevésnek tartjuk azt... Nos, jó! Szomjas vagy? Inni akarsz? De normális körülmények közt a normális ember belefog-e ezért feküdni az utca sarába, hogy a pocsolyából igyék? Vagy szívesen iszik-e egy olyan pohárból, amelyen ott van már sokak szájának a nyoma? S mindennél fontosabb a dolog szociális oldala. Vízet inni, ez tisztán individuális cselekedet. De a szerelemhez ketten kellenek, sőt ott van még a harmadik is: a belőlük fakadó új élet! Ez a tényállás a szerelmet társadalmi érdekűvé teszi és így kötelesség rejlik benne a közösséggel szemben. Mint kommunista a legcsekélyebb szimpátiát se érzem a pohár-víz-elmélet iránt, még akkor se, ha ezt a szép felírást viseli magán a pohár: „A szerelem felszabadítása”. Egyébként a szerelemnek ez a „felszabadítása” se nem új, se nem kommunista... Én nem akarok aszkézist prédikálni... hanem életörömet, életkedvet a beteljesült szerelmi élet által is. De nézetem szerint a szexualitásnak gyakran megfigyelhető túlzásba vitele nem

ad sem életörömöt, se életkedvet, inkább megfogyaszítja ezeket... A forradalom koncentrációt és az erők fokozását követeli az egyéntől és a tömegtől egyaránt. Nem tűri az orgiasztikus állapotokat, amik D'Annunzio dekadens hőseire és hősnőire jellemzőek. A szexuális élet féktelensége polgári jellegű, dekadens jelenség. A proletariátus azonban fölfelé törekvő osztály, ennek nincs szüksége a mámorra, se kábítószerként, sem ösztönzőül. A mámort éppoly kevésbé keresheti a nemi kicsapongásban, mint az alkoholban”.

Ezeket a szavakat fölöslegesen magyarázni, annyira világosak. A lényeg valóban az, hogy a szerelem – közösség. Közösséget teremt és közösséget tart fenn, ezért erkölcsi és nem csupán természeti törvények alatt áll. A természet az egyént a gyönyör ígéretével ejti meg a faj szolgálatában, de az egyén nem egyedül a faj fenntartója kíván lenni, hanem a röpke gyönyörön túl állandó boldogságot keres. Ezért alkotta meg a nemi ösztönből a szerelmet, mint ennek a keresett állandó boldogságnak fundamentumát. Reá építi a családot, a társadalom örök sejtjét, minden társadalom prototípusát, mert hiszen maga az emberiség sem egyéb, mint – család, a népek nagy családja. Az ember visszasüllyed az állati létbe, vagy legalábbis a barbárságba, ha erről elfeledkezik.

Finale

„Legyőzhetetlen szerelem!” – énekli Szophoklész elámult lélekkel e hatalmas szenvedély láttán. S valóban alig van az életnek csodálatosabb jelensége, mint ez, amelyben a Lét minden titka szinte együttesen szemlélhető. Összesűrűsödik benne a faj életakarása és az egyén boldogságkeresése: élet fakad belőle és legyőzi a halált, amikor továbbviszi azt az életet, amely az egyénben megsemmisülni látszik. Általa a pillanat az öröklétbe ömlik bele. Ezért oly kimeríthetetlen és titokzatos valami, akárcsak maga a Lét. Egyszerű elmék, költők és tudósok évezredek óta kutatják a mibenlétét, de ki merné állítani, hogy már kimerítették minden titkát? A szerelem örök, mint maga a Lét. Az élet két legnagyobb misztériuma: a születés és halál találkoznak benne, mert ha örökkévalók volnánk, egyáltalában nem ismerhetnők a szerelmet. Az örökkévalóságban nincs értelme a nemiségnek: vele és a szerelemmel a mulandóság ajándékoz meg bennünket, de a halandó lény a szerelem örömeiben és gyötrelmeiben is az örökkévalóságot keresi –, benne és általa nem akar elmúlni! Ezért a szerelem maga is nagy misztérium: nem az ész dolgai közé tartozik: a szerelmesnek a nemiség ösztönében fundált szellemi teremtető

aktusa. Ezért titokzatos, mint az ösztön és a teremtő alkotás egyaránt. Michelangelo a szerelmezt egyik szonettjében a szobrászhoz hasonlítja, aki a márványból kifejti a benne előre meglátott alakot. A szerelmes is előbb szeret (amarem amare, szeretnék szeretni –, mondja Augustinus), még mielőtt tudná, hogy kit. Nem passzív módon veszi tudomásul azt, ami, ill. aki van, hanem mintegy újra teremti azt a maga benső ideája szerint. Így aztán minden szerelem igazi művészeti alkotás. Elmondhatatlan, kimeríthetetlen, mint minden teremtett valóság.

Éppen ezért mélységes melankólia ereszkedik a lelkemre, amikor végigtekintek ezen az elmélkedésen, amely fogalmi hálóval kívánja megfogni azt, ami minden fogalmiságból kicsúszik... Valóság-e vagy képzelet a szerelem? Transzcendens hatalom, avagy a szerelmesek önámítás? Vagy talán mind a kettő? Valóság benne az, ami ösztönös és önámítás az, amit magunk képzeletünk hozzá? Akárhogy beszél róla a fogalmi analízis, az emberi szerelem a tudatosan élő ember ősi mítosza: a lélek egyik nagy alkotása a valóság megértésére és az embernek emberhez kapcsolódása megélhetésére. Éppen azért ilyen óriási hatalom, mert az ember abból él, hogy fut egy fantom, egy utópia, egy elérni vágyott kép után. Legtöbbször boldogságnak nevezi ezt, de ahány ember, annyiféleképpen színezi ezt ki magának. Ezért nehéz rája szinte közös szavakat is találni. Ilyen körülmények között nem az jár-e a helyes úton, aki szeret, de minél kevesebbet gondolkodik rajta. A gondolat az élmény piros, eleven orcáját halványra betegíti, s a fogalom valóság helyett árnyékot szorít. Így aztán nem a legszebb „szerelmi filozófia”-e az, amit Shelley mond róla két rövid strófában, amikor így énekel:

Folyókba patakok ömölnek,
folyamok a tengerekbe,
szellők is egymásnak örülnek,
összekeveredve.
Szent törvény: a mindenségben
nincs magányos tünemény,
egyesülnek földön-égen –
mért nem te meg én?
Csókolóznak hegy és kékség,
nézd, a habok habra hágnak,
megvetni társa epedését
szabad-e a virágnak?
Holdfény reszket a vízen,
füvet csókol napsugár –
mit ér mindez, ha te nem
jössz ölelni már?

(Vas István fordítása)

Summa vitae

Önéletrajzi vázlat

[I.]

A cselédház

Az ercsi (Fehér megye) Wimpfen grófi uradalomnak abban a széles terpeszkedő nádtetős cselédházában, ahol 1885. május 2-án először pillantottam meg a napvilágot, aligha gondolta volna valaki, hogy életemet a szellemi világ kutatása és szemlélete fogja betölteni. Itt bizony uradalmi cselédek laktak összepréselve, legtöbbször két népes család egy tágas szobában, a konyhán pedig rendszeren négy család osztozott és kora hajnaltól késő estig húzták a gróf számára az igát. A fiúk 10–12 éves korukban már rendszerint „bregók”, azaz béresinasok lettek, hogy aztán a kisbéres, majd a béres rangján keresztül esetleg öregbéres vagy béresgazda méltóságára emelkedve fejezzék be életüket. A lányok pedig szolgálónak mentek vagy napszámba jártak az uradalomba, hogy aztán férjhez menve minél több gyerekszülésben és szakadatlan házimunkában menjenek tönkre.

Az én szüleim csak éppen egy fokkal álltak feljebb a béreseknél. Az apám, aki szintén a József nevet viselte, nem a gróf ökreit vagy lovait hajtotta, s nem járt ki a mezei munkára, hanem egy nagy műhelyben egyetlen segéddel az uradalom szekereit és kocsijait készítette, a kerekeket javította, szerszámokat faragott, s ha rá került a sor, az uradalom halottjai az általa összeácsolt gyalult deszkakoporsókban indultak a temetőbe. A rangja faragóbéres, majd később, mikor az iparhatóság is elismerte mesternek „bognár úr” volt, és ezért családunk egymagában külön konyhán és szobán lakhatott a cselédház végében a béresektől elkülönítve. Ő volt a béresház arisztokratája, aki kb. kétszer annyi javadalmazásban részesült, mint az ökörral és lóval bánó cselédek, de éppúgy hajnaltól vakulásig dolgozott, mint azok. Amint besötétedett letette mestersége szerszámain és a műhelybe beszállingózó emberekkel még egy darabig kaszinózott, mielőtt átment volna a családjához.

Kora gyerekkorom így a majorságban telt el. Gyerekpajtásaimmal jártuk az istállókat, játszottunk a nagy fészerekben, kergettük a denevéreket, s ha megfogtuk, megkínóztuk, kiszedtük a verébfészkeket és

labdáztunk a majorság körül elterülő nagy gyepségen, ahol régebben az uradalom birkanyájai legeltek, s noha a birkatenyésztés már ebben az időben igen összezsugorodott, az akácos gyepséget még nem szántotta fel az eke, hanem nagy területen kitűnő játszótér volt a gyerekhadnak ez a zöld füves térség.

Amint azonban iskolába kerültem, lassankint elszakadtam a bérsgyerekektől. Jobban érdekelt a műhely, ahol magam is fűrtam-faragtam, az esti kaszinózásokon pedig mohón nyeltem a szót, ahol a világ dolgai meglehetősen naivan bár, de igen nagy változatossággal kerültek szőnyegre. Apám segédje, a nagybajuszú Kozselka József, bőbeszédű tréfacsináló volt. A társaság orákuluma azonban egy Pap Gábor nevű öreg 48-as honvéd volt. Ma is emlékszem ősz szakállára, lassú, megfontolt beszédjére, ahogyan hallgatói körében vitte a szót. A faluban a maga házában lakott és apámmal a református gyülekezetben melegedett össze, ahol a vezető emberek közé tartozott. Úgy látom, ennek a barátságnak jó hatása volt az apámra, mert fölkelte benne az ambíciót: Pap Gábortól tanult meg több mint negyvenéves korában írni-olvasni és így került be az egyház presbiterei közé, amire mindig sokat tartott és tisztében híven és buzgón forgolódott. Ő kapatta rá az újságolvasásra is. Könyvet a Biblián, a Dobos János Imádságoskönyvén és az öreg Szikszay „Keresztyén Tanítások” c. munkáján túl nem láttam a kezében, de beszélgetések közben különösen a világmindenség titkait és benső összefüggéseit szerette firatni.

Apám magas termetű, komoly, szikár ember volt, akit nevetni sosem láttam, mosolyogni is csak ritkán. Teljesen a munkájának élt, a házi dolgokba nem szeretett beleavatkozni –, ezt anyámra hagyta. Jószívű, segíteni kész, de hirtelen haragú volt, s ilyenkor durva és kíméletlen tudott lenni. Minket, gyermekeit ritkán fenyegetett meg, de olyankor mindig nagy szükség volt az anyai védelemre, különben túl súlyos lett volna a büntetés. A családi érzés igen nagy mértékben uralkodott a lelkén. Az anyját –, még ismertem –, rendkívül tisztelte és igen hallgatott rá. Az öreg néninek szép háza volt a faluban, ahol özvegyként élt, mikor én emlékszem rá. Úgy van eszemben, mint sovány beteg asszony, aki alig tud járni, és egy fogadott ápolónő viselt gondot rája. A fiai szorgalmasan látogatták, a menyei azonban kevésbé, mert ezek nem szerették. Nálunk is sok családi viszály oka volt, mert az apám rendesen az anyjának adott igazat. De akkor vált csak igazán teherré az öreg néni, mikor fiai úgy határoztak, hogy ki-

veszik őt az ápolónő kezéből, aki állítólag mindent ellopott a házából és havonként felváltva vitték őt egyiküktől a másikhoz. Ránk minden negyedik hónapban került a sor, de ettől már előzően három hónapig rettegett az anyám.

Az én életembe igen különös módon került bele az öreg néni. Egy alkalommal, mikor éppen nálunk volt, valami kis földjét adta el és a szerződés aláírásához ki kellett jönni a községi jegyzőnek. Ezért az aktusért a jegyző olyan összeget kért, ami az anyámnak igen soknak tetszett, s ő akkor elhatározta, hogy ha egy jegyző ily könnyen képes oly sok pénzt keresni (ne feledjük: az apám évi pénzilletménye a természetbeli járandóságokon kívül egy egész évre mindössze 40 azaz negyven o.é. forint volt!), belőlem török-szakad tanult embert, értsd: jegyzőt fog nevelni és nem ad mesterségre, ami családi helyzetünk-nél fogva a legtermészetesebb lett volna. Egyszerűen: a beteg nagyanyám és a jegyző nélkül én aligha kerültem volna magasabb iskolába, hanem ahogy a hajlamaimra visszagondolok, alighanem asztalosmester lennék valahol. Ilyen különös véletlenek döntenek sokszor az ember sorsa felől!

4-5 éves lehettem, mikor a nagyanyám meghalt és nem zavarta többé a családi békét. Jó pár évig tartott azonban míg az életünkben állandó programként szerepelt, hogy legalább évente egyszer mindnyájunknak meg kellett látogatni apámnak a grófi uradalom messze fekvő pusztáin élő testvéreit, kik közül az egyik botos-ispán, a másik gépész-kovács volt Agg-Szent-Péter-pusztán, a harmadik pedig magtáros Alsóbesnyőn. Ez a látogatás rendszeren valamelyik ünnepkor esett meg és nekünk a kocsikázás izgatott élményt jelentett különben egyhangú életünkben.

A nagyapáimat sem apai, sem anyai részről nem ismertem. Az atyai nagyapám – abból a tényből is következtetve, hogy apámat 1843. augusztusában Kápolnásnyéken keresztelték – valami jobb uradalmi cselédember volt ugyancsak Alsóbesnyőn, aki öregségére házat és némi földet szerzett magának Ercsiben, ahol az uradalom központja volt. Mind a négy fia szintén az uradalom szolgálatában élt.

Anyai nagyatyám, Tóth János, baracskai szegény zsellérember volt, akiről csak annyit tudok, hogy ágaskodó lova a patájával homlokra csapta és így halt meg. Négy fia és négy lánya volt, akik szanaszét szóródtak a világban, s alig emelkedtek a zsellérsoron túl. Közülük az anyám, Tóth Lídia (szül. 1853., megh. 1923.), apámnak máso-

dik felesége volt, miután az első kicsiny fiával együtt kétévi házasság után meghalt.

Szüleimnek én voltam a hatodik gyerekük, de előttem mind az öt testvérem oly korán meghalt, hogy én egyre sem emlékszem közülük. Születésemkor alighanem csak egy kislány volt közülük életben, de rája sem emlékszem, csupán az arcképe van az emlékezetemben, ami ott függött a szobám falán. Utánam még egy leány, és egy fiú született, s mind a hárman elértük az ötven esztendő, sőt többet is. Érthető, ha ilyen körülmények között szüleink különös aggódással vettek körül bennünket, s velem, mint aki a legöregebb maradék voltam, öreg napjaik ígéreteként legtöbbet törődtek.

Úgy emlékszem, vékony, hosszúra nyúlt gyerek voltam, akit serdülőkoromtól fogva mindig a tüdővészről féltettek és bizonyosan ennek is volt része benne, hogy nem erőltettek a fizikai munkára, hanem látva, hogy a tanuláshoz van kedvem, meghagytak az iskola padjain akkor is, amikor nem voltam ún. kitűnő tanuló. Mert színjeles csak a gimnázium hetedik és nyolcadik osztályában lehettem, addig nehéz körülményeim miatt nemigen mutathattam föl ilyen bizonyítványt.

Úgy rémlik különben, hogy a betű nem volt előttem egészen titok, amikor hatéves koromban az elemi iskolába kerültem, mert karácsonykor az öreg Vízota rektor úr átültetett a második osztályosok közé, mondván: te fiam már tudsz annyit, hogy ebben az osztályban tanulhassál. Így aztán három év alatt kijártam a négy elemi, s kilencéves koromban úgy látszott a dolog, mintha az iskoláimmal immár készen is lettem volna. Különösen az anyám volt az, akit nem hagyott nyugton a középiskola gondolata, bár ez alig haladt túl gondolatában a polgári iskolán. Ehhez azonban idegenbe kellett volna kosztba adni, ami viszont költséggel járt, s ehhez az én szüleimnek nemigen volt tehetségük. Aztán meg fiatal is voltam, kapóra jött nekik tehát, hogy ebben az évben egy Engel Simon nevű zsidó tanító magániskolát nyitott a falunkban, ahova főleg az intellektuálisabb igényű zsidó családok írátták be a gyerekeiket, de voltak ott keresztény gyerekek is, akiknek a szülei gondosabb tanítást reméltek itt, mint a zsúfolt községi vagy katolikus iskolákban. Az anyámra főleg az hatott, hogy Engel még németül is tanított, így hát szüleim úgy döntöttek, hogy mielőtt kiadnának a házból, még egyszer járjam ki a negyedik osztályt ebben az ún. zsidó iskolában. Ám ennek az évnek

is vége lett és újra felvetődött a kérdés: inas legyen-e belőlem, vagy magasabb iskolába lépjek?

Szerencsémre lakott Pesten egy nagynéném, Julcsa néni, aki anyám legfiatalabb nővére volt és a Flóra gyertyagyár irodaszolgájaként volt a felesége. Láng Józsi bácsi – aki egy érdi sváb gyerek volt és eredetileg persze Langnak hívták –, a gyár pénzbeszedőjének szeretete magát címezni, minthogy egy tisztviselő mellett ő vitte a táskát, mikor pénzért mentek a bankba –, csinos, de kissé könnyelmű ember volt. A négytagú családnak ennél fogva minden egyéb kis jövedelem kapóra jött, ezért Julcsa néném vállalkozott arra, hogy engem is magukhoz vesznek havi 10 o.e. forintért 1895 őszén. Ez nem látszott túlságosan nagy összegnek, s így kerültem Pestre iskolába. Az anyám, mikor föl vitt szeptember elején beíratni, maga sem tudta milyen iskolába ad. Julcsa néném azt mondta neki: van itt a közelben (félóra járásnyira!) egy reáliskola, legjobb lesz, ha oda íratnak be. El is indulunk, be is íratnak, s akkor derült ki, hogy gimnáziumba kerültem –, a Lónyay utcai református gimnáziumnak lettem a növendéke. Nem baj, négy osztályt itt is ki lehet tanulni –, gondolták –, és aztán majd bedugnak otthon a község házára, hogy elinduljak az óhajtott jegyzőség felé.

Nem is lett volna semmi baj, az iskolában is megálltam volna a helyemet, ha Julcsa néni háza nem lett volna olyan zavaros. Egy ún. alkóvos szobájuk és konyhájuk volt csupán, az is valami hátsó udvarra nyílt és sohasem volt benne világos. A szobában öten nyüzsögtünk, a konyhában pedig Pista bácsi (egy másik rokon) volt az ágyrájáró, aki este, mikor előkerült a gyárból, szintén köztünk üldögélt és a maga kedves, száraz humorával csevegett velünk. Itt ugyan tanulni, leckéket csinálni nemigen lehetett és nem is nagyon noszogattak rá. Így bizony a gimnázium első osztálya nem végződött rám nézve valami fényes eredménnyel: csupa elégséges bizonyítvánnyal mentem haza 1896 nyarán, miután még szüleimmel egy napot kószáltunk a millenniumi kiállításban megcsodálva az ott látható csodákat.

Hogy gimnáziumi pályafutásom ekkor nem ért véget, abban része volt az osztályfőnökömnek, Dr. Rupp Kornélnek is, akinek véletlenül szintén volt Ercsiben háza, s a nyarat rendszeren ott töltötte. Rupp nem volt közönséges, szürke pedagógus, amilyen a legtöbb tanárember. Ő alapította és szerkesztette a Tanulók Lapját, ami nagyon jó ifjúsági lap volt, magasabb színvonalú és értelmesebb, mint a Dolinay Gyula hasonló szándékú újságja. Jó megjelenésű és úri visel-

kedésű ember volt, aki a premontrei rendet egy szépasszony kedvéért hagyta ott, akivel harmonikus házasságban élt. Én ragaszkodtam hozzá, s mivel „földi” voltam, ő is törődött velem. A nagy vakációban otthon magához rendelt és csendes kertjében külön latinórákat adott nekem pusztán a tanítás kedvéért. Ő beszélt az apámmal és tanácsolta neki, adjanak csak tovább is a gimnáziumba, mert hiszi, hogy sokkal jobb eredményt is fogok még produkálni. Ruppnek köszönhetem ennél fogva, hogy se kisbéres („bregó”, mint az uradalomban nevezték), sem inas nem lett belőlem 11 éves koromban.

Közben magam és velem együtt a családuk is mindjobban elidegenedett attól a környezettől, amelyben lalnunk kellett, de amellyel nem éltünk többé együtt. Mint maradék gyerekeket a szüleink gondosabban óvtak és neveltek azoknál, akiket magunk körül láttunk. Én pl. sohasem jártam nyáron sem gatyában és mezítláb, mint a bérés-gyerekek: egyszer próbáltam meg, de nem ízlett és abbahagytam véglegesen. Hozzájárult aztán a „zsidó” iskola, amiért társaim szemében magam is zsidó lettem, ami persze kiközösítést jelentett (ekkor voltam kénytelen ok nélkül tartani a hátamat először a zsidókért, de ne utoljára!), majd jött a gimnázium, s én a környezetemben magamra maradtam. Nem voltak többé a cselédház körül játszótársaim. A szünidőkben annál buzgóbban fúrtam-faragtam a műhelyben, s különös kedvvel készítettem a hajókat, amiket a Dunán szerettem úsztatni, míg aztán az egyiket a másik után elsodorta a víz...

A szüleim is érezték, hogy kinőttünk immár ebből a környezetből és keresték belőle a szabadulást. Összetakarított kis pénzükön és az apám örökségén házat vettek a faluban, egy hosszú, elült parasztházat, amit azonban nagy költséggel elkezdtek átépíteni, magasabbra emelni. Közben jó része összeomlott, az átépítés sokkal többbe került, mint számították és mire II. gimnazista koromban a magunk házába költözhattünk, volt ugyan házunk, csinos kétszobás lakásunk, de adósságunk is, amelyetől sohase tudtunk többé megszabadulni, mert inkább nőtt, mint fogyott. Ebből még nekem is maradt éppen elég, s halasi gimnáziumi tanár koromban erre, meg a szüleim segítségére bőven vissza kellett fizetnem mindazt, amibe az én iskoláztatásom került. A szüleim és a testvéreim azonban, noha értük is szép összegeket kellett kifizetnem, amik engem is sokszor elnyeléssel fenyegettek –, ez a fölvergődött szegény gyerek rendes tragédiája! – Mindezt sohasem tartották elegendő törlesztésnek, az egyik fél azért, amit ők értem „áldoztak”, a másik azért, amivel őket „megrövidítettem”! Pe-

dig egészen bizonyos, hogy nélkülem valamennyien belesüllyedtek volna a cselédházba vagy valami apró kézművességbe, mint az apám összes rokonai. Nem vették észre, hogy mikor sok véletlen révén engem akartak a szüleim emelni, akkor önmaguk is akarva-akaratlan emelkedni voltak kénytelenek, s lélekben a hálátlan gyermek és szeretetlen testvér bélyegét nyomták rám oktanul és jogtalanul. Szerintük bizonyosan nem lett volna szabad magamért és a saját családomért élni, hanem életük végéig (az apám 1920-ban, az anyám 1923-ban és a nővérem 1943-ban halt meg) csupán nekik élni és „törleszteni”.

No de mindegy! A lényeg az, hogy 1897-ben már a magunk házában laktunk benn a faluban és elszakadtunk a „béresház”-tól. Rá egy-két évre az uradalommal minden kapcsolatunk megszakadt, apám is kilépett a grófi szolgálatból és kiváltva az önálló iparosságra szóló engedélyét több-kevesebb sikerrel a maga számlájára bognárkodott csaknem egészen a haláláig. Ez már egy új korszak az életemben.

A gimnáziumi évek

Noha az első gimnázium eredménye rám nézve nem volt valami fényes és semmi esetre sem felelt meg annak, amit az elemi iskola után vártak tőlem, a körülmények alakulása folytán tanulói éveim nem szakadtak meg. Sőt igazán ekkor kezdődtek, mert a Rupp Kornéllal való személyes találkozás következtében az irodalmi és nyelvi stúdiumok iránt komoly érdeklődés ébredt bennem. Ő ugyan hamarosan elhagyott bennünket, majd nemsokára meghalt, de a harmadik gimnáziumban helyette a magyar és latin nyelvek tanítása Horváth Cyrillnek, egy volt cisztercita papnak és a régi magyar irodalom jeles kutatójának kezébe került, aki személyes tulajdonságaival tovább is ébren tudta bennem tartani az érdeklődést. Érdekes, hogy ennek a tanáromnak is volt valami köze a szülőfalumhoz: egy ercsii nőt tett gazdasszonyából később a feleségévé. Az iskolában keményen fogott bennünket, a keze is gyorsan eljárt, mégis mindnyájan szerettük. Megérezтік benne a nem egészen köznapi embert és imponált nekünk.

A többi tanárom olyan volt, amilyen a legtöbb tanár: inkább a tanításnak, mint a nevelésnek egyszerű napszámosa. A gimnázium

második osztályát mégis fele jeles, fele jó érdemjeggyel fejeztem be, sőt 25 frt. (vagy korona? – bizony nem tudom, csak a számra emlékszem) ösztöndíjat is kaptam. Így hát automatikusan mentem a pályán előre.

Közben a könyvek iránt is föltámadt az érdeklődésem: kezdtem szenvedélyes olvasó lenni, s magam is egy kis könyvtárt szándékoztam gyűjteni. Az első könyveim Petőfi Sándor és Vörösmarty Mihály költeményei voltak, továbbá Donászy Gyulának „Buda hőse” és „Egy magyar diák Mátyás király korában”, s Pajeken Frigyes „Mitaha’sa a puskaporképű” című írásai. Igen büszke voltam ezekre a kincseimre, s mivel minden áron szaporítani szerettem volna őket, mohón olvastam a könyvtárjegyzékeket és álldogáltam a könyvesboltok kirakatai előtt, hogy az új könyveket lássam. Órákig képes voltam ezek kedvéért elkószálni Budapest belvárosában, pedig ez elég messze volt a lakásomtól. Ez a szenvedélyem a katalógusok és a könyvesboltok iránt azóta sem csökkent bennem.

Ámde a lakásom! Ezzel elég baj volt. Julcsa nénémék ugyanis mindig kijebb és kijebb költöztek a periféria felé. A Védgát utcából kimentek lakni a Közvágóhídon jóval túl, sőt hamarosan a külső Soroksári úton, a Fegyvergyár közelében kötöttek ki. Bűdös gyárak és üres telkek voltak a környéken és nekem egy egész órát kellett kutyagolnom, hogy elérjek a Lónyay utcai gimnáziumba. Reggel fél hétkor már bekopogtattak értem a még messzebből, Erzsébetfalváról bevándorló tanulótársaim és négyes-ötös csapatban vonultunk az iskola felé. Egy óra után délben ugyanígy mentünk haza, de közben még vettünk magunknak időt arra is, hogy egy kis parázs verekedést rendezzünk a Bakács téren a polgárista kollegákkal. Félhárom-háromra azért rendesen haza vergődtem. Persze ennek a vándorútnak megint megvolt a következménye: harmadik osztályban újra megjelent bizonyítványomban az „elégséges”. Az egészségem se állt a legjobb lábon, noha Julcsa néném nemcsak a távolságot toldotta meg az iskoláig, hanem a kosztpénzt is fölemelte 50 %-kal.

Mindezek gondolkodóba ejtették a szüleimet, s kezdtek töprengeni azon, hogy érdemes-e nekik Budapesthez ragaszkodni? Az uradalmi főgépész ekkor már három fiát tanította Székesfehérvárott, a megyeszékhelyen: Baranyay Gyulát, Lajost és Nándort, akik pár házzal odább lakván a falunkban nekem pajtásaim voltak. Gyula volt köztük a legkiválóbb tanuló, aki később a cisztercita rendbe lépve a Jusztin nevet kapta, s a rendje budapesti főiskolájának igazgatója,

majd az egyházjog professzora lett a Pázmány Péter egyetemnek előbb a teológiai, s később a jogtudományi karán. 1949-ben azonban mégis mint a Mindszenty-pör másodrendű vádlottja lett világszerte ismeretes elítéltetése révén. A két kisebbik gyerek: Lajos és Nándor nem érték el az ő tehetségét, de Jusztin szépen vitte őket előre. Lajosból, a fehértvári újságíró hecckáplánból a Bangha-Baranyay duó támogatása következtében a Központi Sajtóvállalat nagyhatalmú vezérigazgatója, kormányfőtanácsos és „Lebemann” lett, Nándor pedig, aki nem jutott el az érettségiig sem, Fehér megye legjövendősebb községi jegyzőségét, az érdit kapta meg. E három pajtásom példájára az édesanyám a negyedik gimnáziumra engem is Székesfehérvárra a ciszterciekhez íratott be és egy diáktartó kosztosházhoz, az öreg Ruzicska nénihez adott a Kígyó utcában, ahol havi 16 forintért láttak el a szükségesekkel.

Nem volt ez rossz hely. Hárman szorongtunk egy szűk kis diákszobában: Krepsz Miska, egy ugyancsak ercsii parasztgyerek és egy Hingyi Mihály nevű pentelei első gimnazista parasztfiú, akit csak Muki néven szólítottunk. Krepsz Miska három évvel idősebb volt nálam és a csurgói gimnázium elég szabados diákszobáiból került ötödikesnek Fehérvárra, Muki pedig nehézkes, de jó indulatú 12 éves mamlasz volt. Miska fölényesen bánt velem, a szerinte tapasztalatlan ifjonccal, Mukit pedig mind a ketten mélyen lenéztük. Mindhármunkat Ruzicska néninek egy öregkisasszony lánya igyekezett kordában tartani. Hármunk közül még engem szívelt a legjobban, aminek következtében adventben nekem kellett hajnalban fölkelni, hogy rorátékra én kísérem őt a ciszterciek templomába. Egyébként nyugodtan tanulhattunk, nem zavart bennünket senki és semmi.

A fehértvári gimnázium jó iskola volt. Tanáraink szigorú, de kitűnő pedagógusok voltak, csak kelleténél jobban szerették az írásbeli feladatokat. Azért jutott időnk nagy sóstói sétákra és az olvasásra is. Egyik tanuló társam, Szekfű Ignác (a később neves Gyula öccse) atyjának könyvtárából itt jutott a kezembe Taine Angol Irodalomtörténete Csiky Gergely fordításában, ami egészen rendkívüli hatást tett rám. Hihetetlen távlatok nyíltak előttem, s ez az élmény volt az oka, hogy később megírtam Tainéről szóló könyvem, amikor a Levelezését is megismertem halasi tanár koromban.

Különben szerettem ezt az iskolát. Az osztályfőnököm, Kapossy Endre és a történettanárom, Vass Bertalan, a későbbi főigazgató és Horváth István életírója voltak rám legnagyobb hatással. Kapossy

Endre a latin nyelvet, Vass pedig a történelmet kedveltette meg velem mindjobban. A természettudományok és a matematika iránt nemigen tudtam érdeklődni. Egyetlen keserűségem volt, hogy református voltom miatt – hárman voltunk az osztályban mindössze ezen a hiten – a társaim sokat ingerkedtek velem, de bizonyosan itt tanultam mégis megbecsülni a szerzetes iskolák katolikus szellemét, ami egész életemben megmaradt bennem. Később Pécsen a fiaimat is szívesen láttam a ciszterciek gimnáziumában. De a sors úgy hozta magával, hogy mégse maradhattam Fehérvárott, hanem az ötödik gimnáziumra újra visszakerültem a pesti református gimnáziumba.

Ennek megint csak az volt az oka, hogy egyrészt szüleim sokallták a fehérvári iskoláztatás költségeit, másrészt nyakas kálvinista voltuk miatt nem lelkesedtek nagyon a katolikus iskoláért. Mivel elég jó tanuló voltam, s közben már a községi jegyzőktől is többet kívántak, mint négy középiskola, hajlandók voltak hát tovább taníttatni. Julcsa néném is fűt-fát ígért és édesgetett vissza magukhoz, ezért elhatározták, hogy ötödikre megint a pesti gimnáziumba küldenek.

Azonban nem csak a leves, hanem a rokoni szeretet sem jó fölmelegítve: a szálláshelyem napról napra rosszabb lett. Az egészségem is leromlott: tüdőbajtól féltettek, amiért a jó doktor bácsi hat hétre vakációt rendelt nekem a télen. Utána pedig márciustól júniusig arra vállalkoztam, hogy vasúton járok be Ercsiből a pesti gimnáziumba, ami akkor még igen szokatlan jelenség volt. Hajnali 5 óra után kellett naponta kikutyagolnom a félórányira fekvő vasútállomásra, s negyedkilenc-félkilencre sikerült bevergődnöm az iskolába. Közben még Pesten is kellett gyalogolnom a ferencvárosi állomásra a közvágóhídi villamosig (mert a Mester utcán akkor még nem járt villamos), s ezt az utat rendszeren futva szoktam megtenni. Tanáraim egyikét elkésésemet megbocsátották, s csodálkozva néztek rám, mint valami sarkutazóra, aki a tudományért így utazgat. Pesten olcsó ebédet ettem egy Rákóczi úti vendéglőben, és délután 6 órakor újra otthon voltam. Magamnak volt egy kis szobám, ami ugyan csak az ajtón kapott világosságot, de én jól éreztem magamat benne.

A tanulással így sem lett volna különös bajom, de a hatodik osztályra már csak az őszi és téli időjárás miatt is ez az utazgatás nem sok jóval kecsegtetett, ezért megint csak Pesten néztünk szállást. Rövid budai próbálkozás után megint csak visszakerültem a sötét Ferencvárosba, mégpedig a Liliom utcába egy fiatal házaspár unokabátyámhoz, aki asztalosként a Théki gyárban dolgozott. Nem volt itt

rossz helyem, megvoltunk jó békességben, csakhogy ez a Jani bátyám nyáron elköltözött Iglóra, ahol – ha jól emlékszem – a javítóintézet asztalos műhelyének a vezetését vállalta el.

Újra ott álltam a szállásgondok előtt. Ekkoriban került a kezembe a debreceni református gimnázium értesítője, melyben olvastam, milyen keveset kell ott a kollégiumi ellátásért fizetni. Ösztöndíjak és kedvezmények is bőven kínálóztak: elhatároztam, hogy most már magam veszem kezembe a sorsom irányítását. A községi jegyzőség engem nem vonzott: tovább akartam tanulni. Megfolyamodtam tehát Debrecent. Fölvettek a hetedik gimnáziumra. Egyenlőre ugyan csak kosztot adtak a konviktuson valami csekély összegért, s karácsonyig kénytelen voltam kint lakni a Darabos utcában, nem messze a Csokonai házától, de karácsony után bekerültem a kollégiumi coetusba. Helyen voltam, mint Dorozsma! Nagyszerűen éreztem magamat. Ösztöndíjat is kaptam, semmi más gondom nem volt, mint tanulni. Üres óráimban a kollégiumi könyvtárt bújtam és két kisebb diákot tanítottam, még pénzem is volt elég. Előfizettem a Budapesti Szemlére, járattam a Századokat és a Történelmi Tárt, s egyéb könyveket is tudtam venni. Hazulról csupán a ruháimat kaptam. Új helyzetem a tanuláson is meglátszott: tiszta jeles tanuló lettem, csak a tornából és az énekből maradtam a gyengék között.

Így végeztem el a hetedik és a nyolcadik osztályt boldog megelégedéssel a debreceni kollégiumban, ahol 1903 júniusában az érettségit is színjeles eredménnyel tettem le.

E külső események mellett persze szellemileg is fejlődtem.

Második gimnazista koromban jó barátságba kerültem a falumbeli községi orvos fiával: Dömötör Rezsővel, aki velem egykorú volt és Budapesten a Barcsay utcai gimnáziumban tanult. Vakációkban mindennapos voltam náluk nyolc éven keresztül, míg el nem szakadtam végleg Ercsiből. Az apja könyvei közül főleg a Pallas Lexikont forgattam, de Arany János munkáit is itt volt alkalmam megszeretni. Később pedig az orvosi könyvek is érdekelték, főleg az anatómia és fejlődéstan, meg a fiziológia. Ekkor támadt kedvem az orvosi pályához, ami azonban a pálya költséges volta miatt mindig igen ködös messzeségben lebegett előttem.

Közben ötödik gimnazista koromban történt, hogy a falunkba új református pap került, akinek volt egy nálam egy évvel idősebb fia, Varga Sándor, a később csákvári ref. pap és esperes. Sándor szintén mindennapos lett a doktorék házában és igen jó barátok lettünk. Az

ő révén jutottam a parókia könyvtárához, ahonnan főleg teológiai könyveket: Baur Egyháztörténetét, Kovács Ödön Dogmatikáját, Lewes Filozófiatörténetét és a Történelmi Életrajzok kötetét olvastam meleg érdeklődéssel. Az öreg pap már az ötödik osztály végétől kezdve vasárnap délutánonként néha a templomi szószékre is fölkelődött, s ekkor a papság felé fordult az érdeklődésem.

A pesti gimnáziumban pedig Varga Bálint nevű tanárom fölfigyelt a magyar dolgozataimra és szívesen csiszolgatta a stílusomat. Ugyancsak az ötödik gimnáziumban történt, hogy meleg barátságot kötöttem egy Lator László nevű, később fiatalon elhunyt osztálytársammal és sokszor megfordultam az otthonukban. Náluk láttam először a régi megyei gentry-családok életformáját. Laci özvegy édesanyjával élt Budapesten. Az atya Ugocsa megye főjegyzője volt és a család Nagyszőlősen volt birtokos. A fiúnak irodalmi hajlamai voltak és egy kis házi önképző kört alakított a barátaiból, ahol saját szerzeményeinket mutattuk be és bíráltuk meg. Közben sok szépirodalmat faltunk, főleg Jókait. Laci azonkívül szenvedélyes levelező volt és egész az érettségiig sok levelet váltottunk, tele az ifjúsági sok buta és szép eszmefuttatásaival. Ez a barátság kétségtelenül sokat csiszolt rajtam az emberek közt való forgolódás tekintetében.

Debrecenben az osztályfőnökömnek, Nagy Zsigmondnak köszönhetek legtöbbet, aki az iskolán kívül is bevont a beszélgetéseibe és főleg a filozófia tanulmányozásának szükségességét hangoztatta előttem.

Tőle kezdtem tanulni privát szorgalomból franciául is, aminek későbbi tanulmányaim folyamán legtöbbször hasznát vettem.

A debreceni önképzőkörben szorgalmas bíráló voltam, s egy ízben versírással és novellával is megpróbálkoztam, ami mind hozzájárult kifejezési készségem gyarapodásához. Egyébként azt hiszem, nem voltam az érettségi alkalmával semmivel sem különb, mint más reményteljes ifjú, bár egy-két kis írásom már előbb is megjelent egy ifjúsági vallásos lapban, érettségi után pedig a jó öreg Egyetértés hozta a nyáron egy tárcámat Reviczky Gyuláról. Ekkor minden azt mutatta, hogy ha lehet tőlem valamit várni, azt az irodalomtörténet és a kritika terén fogom megmutatni.

Az egyetemi évek

1903. június havában a debreceni ref. kollégiumban színjeles eredménnyel tettem le az érettségi vizsgát. Mint mondták: *praeclare maturus* voltam. De hát *quid nunc*? Ingadoztam a papi és a tanári pálya közt, s Kolozsvárra gondoltam, ahol a teológusok egyúttal – úgy hallottam – az egyetemen is hallgathattak, és így egyszerre készülhetek mind a két pályára. Ennek a terhétől nem ijedtem meg, de közben más valami történt. Kezembe került még a kollégiumban a Báró Eötvös József-Collegium pályázati hirdeteménye és én benyújtottam ide a pályázatomat állami ingyenes helyre azzal, hogy a középiskolai magyar–német szakos tanárságra óhajtok készülni. A debreceni gimnáziumban osztálytársam volt a fiatal Tisza István gróf: a nyár folyamán megkértem őt egy levélben, hogy az édesapjával támogatassa kérvényemet. A fiatal gróf válasza kedvező volt, de hogy a kiváló államférfi aztán valóban protezsált-e engem „illetékes helyen” vagy sem, ezt máig se tudom. Én persze izgatottan lestem a pályázat eredményét, s mivel ez késett, augusztus egyik napján a hajón felutaztam Budapestre és személyesen állítottam be a Collegium nagyhatalmú igazgatójához, a híres B. G. úrhoz (így nevezték ugyan is a kollégisták Bartoniek Gézá!), hogy kérvényem sorsa felől érdeklődjem. A nagyúr a régi Csillag-utcai Kerkapoly-ház első emeletén a pesti Központi Vásárcsarnok mögött (ebben a házban székelt akkor a Collegium) kegyes leereszkedéssel és hűvös szívességgel fogadott. Ám kifejtette előttem, mily nehéz dolog: sok az eszkimó, kevés a foka –, szóval sok a pályázó és kevés különösen az államköltséges hely, tehát azt ajánlaná, jelentsem ki és ezt egy szülői nyilatkozattal is támasszam alá, hogy egy féldíjas helyet is elfogadnék. Én ezt naiv fejjel megtettem és a kívánt szülői nyilatkozatot is beküldöttem. Azt gondoltam ugyanis, hogy a Collegium pénztárába befizetendő évi díjat majd megkeresem privát órák adásával és így nem lesz semmi baj. Mert azzal tisztában voltam, hogy a szüleim ezt képtelenek lesznek értem megfizetni, hogy azontúl még ruházzanak is. Továbbá abban a balhitben voltam, hogy a második évre majd előléphetek egy ingyenes helyre... De nem így történt!

Hamarosan rájöttem, hogy kár volt türelmetlenkednem és személyesen mennem fel B. G. úrhoz és még nagyobb kár volt a mesebeli holló módjára a sajtot kiejtenem a számból: mert ha Tisza István volt valóban a protektorom, bizonyos fölvettek volna ingyenes helyre,

amivel még évi 200 korona zsebpénz is járt, így pedig az évi 400 korona féldíját a szüleim csak adósságból fizethették ki, amit aztán kamataival együtt, sőt tőkében is jóval megtetézve nekem kellett a későbbi években megfizetnem. S ehhez járult még egy további nemszeretem mozzanat: amint szeptemberben bevonultam a Collegium egyik II. emeleti szobájába, ahol két egyben nyíló szobában nyolcan laktunk (négy harmadéves bölcsész és négy gólya), B. G. úr azt kérdezte tőlem, tudok-e németül? Én azt feleltem: beszélni még nem tudok, de meg akarok tanulni –, mire ő kerekén kijelentette, hogy akkor szó sem lehet arról, hogy a német szakra iratkozzam, hanem magyar–latin–görög szakra kell készülnöm. Magántanítás pedig a Collegium tagjainak tiltva van, mert azok az egész napot tanulmányaiknak kötelesek szentelni, és különben is délután a kollégistáknak az egyetemi előadásokon kívül külön óráik vannak a Collegiumban.

Erre forogni kezdett velem a világ, mert rögtön láttam, hogy ilyen feltételek mellett és féldíjas kollégiumi tagként, amivel még az egyetemen is csak féltandíjat kaphatok, a tanári pályát ugyan el nem végezhetem, mert hiányzik hozzá a nervus rerum gerendarum –, a pénzem! Írtam tehát egy keserves levelet Kolozsvárra Kenessey Bélának, a későbbi erdélyi ref. püspöknek, aki akkor az ottani ref. teológiai akadémia igazgatója volt és kértem, hogy vegyen föl teológusnak. Kenessey hosszan válaszolt és igyekezett szándékomról lebeszélni. Kifejtette levelében mily nagy dolog az, ha az ember az Eötvös-Collegium tagja lehet és hangoztatta, hogy a tanár maga is pap, tehát még akkor sem vagyok rossz helyen, ha hajlamaim erre a pályára vonzanak. Én tehát maradtam: lesz, ami lesz! Az első egyetemi évet csak kihúzó a Collegiumban, s azután? Hát ha lehetek ingyenes tag.

Aztán csakhamar magam is rájöttem, hogy Eötvös-Collegistának lenni valóban kiváltságos dolog. Különösen boldog voltam a szép és gazdag könyvtárban, amelynek anyagát szabadon használhattuk. Tehetséges ifjak körében élhettem, akik közt ragadóssá lett a kiválás vágya még a lustákra is. Ott élt akkor – hogy csak néhányat említsek – Szabó Dezső, Szekfű Gyula, a két Zemplén, Kodály Zoltán, állandóan a könyvtárban izzadt homlokán zöld ernyővel Bauer Herbert, aki később Balázs Béla néven lett a kommunisták írója, s velem egy évfolyamban jártak Kuncz Aladár és Laczkó Géza... Kollégiumi szakvezető tanáraink voltak: Horváth János, Némethy Géza, Gyomlay Gyula és a kedélyes Wotan: Hoffman Friczi bácsi. Az egyetemen

Beöthy Zsolt ékes szavú előadásait hallgattam, Alexander Bernát tette előttem érdekessé a filozófiát és Hegedűs István lelkesedett a klasszika-filológiában, míg mellette Ponori Thewrewk Emil és Pecz Vilmos vezetgetett be a szövegkritika és a nyelvtudomány rejtelméibe. De sehogy se tudtam bevenni Szinnyi tata finn–ugor összehasonlítható nyelvészetét és a nekem borzalmas finn nyelvet. Miatta amint tehettem, hátat is fordítottam a magyar szaknak, míg a latin–görög filológiát mindjobban megszerettem. Mégis legtöbbet jelentett nekem a Collegium könyvtára, ahol sokkal többet tanultam, mint az egyetemen. Ez volt az oka, hogy nem esküdtem soha egy mester szavára sem, hanem igazában az autodidaxis útjain jártam már kezdetől fogva.

Ez a magam útján járás lett B. G. úr szemében a vesztem, mert sohasem olyan könyveket talált szokott esti körútján az asztalomon, amit szerinte olvasnom kellett volna, hanem egyebeket: filozófiát, indogermán nyelvtudományt és francia írókat. Hiába kollokváltam tehát az egyetemen a megkívánt sikerrel, mikor az első év végével ingyenes helyért folyamodtam, B. G. úr minősítése szerint nem voltam szakomon az évfolyam elsője és így kérvényemet kedvezőtlenül intézték el. Fél díjasként persze maradhattam volna, ámde én ezt a féldíjat nem tudtam fizetni és így fájó szívvel benyújtottam B. G. úrnál a Collegium tagságáról való lemondásomat. Félfüllel úgy hallottam, hogy a hatalmas úr úgy nyilatkozott felőlem: nem félt, mert a jég hátán is meg fogok élni, de nekem a válás mégis fájt, mert nagy bizonytalanságot, a sötétbe ugrást jelentette. Akkor se hittem, ma sem hiszem, hogy a többi latin–görög filológus az évfolyamon különb volt, mint én, mert hiszen még doktorátusig se vitték –, az egy Kuncz Aladár doktorált közülünk, az se klasszika-filológiából, míg én a görög filozófia területén mégiscsak tettem egyet-mást.

A Collegiumnak azonban sokat köszönök így is: sok mindenre ott nyílt ki a szemem. Ha ott maradhatok, pályám bizonyosan másképpen alakul. Talán sok vergődéstől, sok próbálkozástól megmenekülök. Talán jobb lett volna, talán rosszabb. Akkori kényszerű lépésemet mégse sajnálom egy pillanatig se, ha most pályámra visszatekintek, mert ott maradván bizonyosan nem találtam volna rá a feleségemre és vele arra a családi életre, amit sohasem volt okom megbánni és amit az életem nagy szerencséjének tartok. Nélküle bizonyosan nem lettem volna az, aki lettem. B. G. urat aztán nem is láttam újra csak akkor, amikor a pécsi egyetem rektora voltam. Ekkor nagyon kedves

és előzékeny volt –, a múltat pedig mind a ketten kerültük szóba hozni. Neki bizonyosan kínos lett volna, nekem pedig nem volt már okom rája neheztelni vagy a múltért szemrehányást tenni.

A második egyetemi évet megint úgy kezdtem, hogy nagy sötétség előtt álltam. Egyik debreceni tanulótársammal hónapos szobát béreltünk a Lónyay utcában szemben régi iskolámmal, a ref. főgimnáziummal egy nagy ház udvari traktusában. Ettük az olcsó diákvendéglői ebédet és papirosról vacsoráztunk hol sajtot, hol töpörtyűt. Átmentem október elején régi kedves tanáromhoz, a jó Varga Bálinthoz és privát órákra tanítványt kértem tőle. Ótőle hallottam, hogy a gimnáziumnak akkori és általam még nem ismert tornatanára, Halász Zsigmond vívómester házi tanítót keres három gyermeke mellé és fizetésül kosztot és szállást kínál. Ajánlatára engem vett házához és így költöztem be a Váci utca 16. számú régi házba, ahol Halásznak a lakása és a vívóterme volt. Három gyermekét kellett tanítanom: Gittát, aki élénk felfogású, de lusta VI. gimnazista volt, továbbá az ötödik gimnazista Zsigát és egy hájfejú, vöröshajú harmadik gimnazista fiút, akinek a nevét bizony elfelejtettem. Az öreg Halász kevés beszédű jó ember volt, a felesége egy kövér beszélni szerető néni, aki már akkor a szívével laborált, amibe pár év múlva meg is halt. Engem az ebédlőjükben szállásoltak el, ahol aztán csak akkor fekhettem le este, ha az öregúr már vacsora után elszopogatta a rendes liter borát, ami meglehetősen hosszú időt vett igénybe. De különben nem volt rossz helyem. Volt rendes kosztom, estefelé még vívóleckét is adott vagy az öregúr, vagy az ügyes Zsiga gyerek. Délelőtt a gyerekek iskolában voltak, én az egyetemen, inkább csak a klasszika-filológiai szemináriumban, mint az előadásokon, a magyar szaknak pedig hátat fordítottam – nem unatkoztam többé az öreg Ukkó nyelvészeti óráin. A délutánjaim persze kellően el voltak foglalva a három gyerek instruálásával, meg Gitta vitatkozásaival és Zsiga fantasztikus elbeszéléseinek a meghallgatásával. De délelőtt a szemináriumban buzgón olvastam és így ennek az évnek a végén, a rendes időben latin és görög nyelvből dicséretes eredménnyel le tudtam tenni a tanári alapvizsgát is.

A harmadik évre azonban semmi kedvem se volt Halászékhöz visszamenni. Se nem a gyerekek, se nem az öregek miatt, hanem azért, mert ez a családba való teljes beékelődés ott az ebédlőjükben sehogyse volt ínyemre. Sohasem lehettem egyedül és jobban a magam ura szerettem volna lenni. Valamelyik újság apróhirdetési közt

olvastam egy hirdetést, hogy egy vidéki úri család két kisgyermeké mellé nevelőt keres. Írtam erre egy levelet, vázolvá alapvizsgás tanárjelölt voltomat és kellő részletességgel kifejtve talán kissé nagyobb képpel is, mint kellett, nevelői felfogásomat. Nos erre a levélre kaptam egy okos női levelet, amelyben felajánlotta nekem a levél írója az alkalmazást Gödrén, Baranya megyében. Így kerültem a Jeszenszky-kúriába a Sásdtól mintegy 10 kmnyire fekvő Gödrére 1905. október elsején. A régi szabású vidéki földesúr életét találtam itt, ahol egy vékony 9 éves kislányt és egy nagyon eleven eszű kis 7 éves fiút kellett az elemi iskolai ismeretekre tanítanom. A gyerekek mellett volt még német kisasszony is, tehát nekem nem lett volna velük sok dolgom és a kastélykert végében a kertészlakban volt a szobám, ahol az öreg kertésznő viselt rám gondot. Ebéd és vacsora a kastélyban nagyúri módon folyt le, inas szolgált föl és este vacsora után társasjátékot játszottunk a mamával és a gyerekekkel. Nappal még arra is jutott idő, hogy a katolikus káplánnal puskával a kezünkben jártuk a mezőt. Ámde hogy miképpen alakult volna itt a sorom azt nem tudom, mert két hét múlva az öcsémtől sürgönyt kaptam Kiskunhalasról, hogy utazzam oda. Ő akkor ott járt negyedik gimnáziumba és az igazgatója megbízásából küldte a sürgönyt. Ennek az előzménye pedig a következő.

1905 nyarán a kiskunhalasi ref. főgimnázium igazgatótanácsa egy latin–görög szakos helyettes tanári állásra hirdetett pályázatot. Erre én alapvizsgámmal benyújtottam a pályázatomat, de okleveles pályázók mellett magától értetődően sikertelenül. Csakhogy mit tesz Isten? Október elején Vass Árpádot, az egyik ottani klasszika-filológust kinevezte a miniszter az óbudai főgimnáziumhoz és így az iskolának sürgősen szüksége volt a pótlására. Emlékeztek a pályázatomra s gondolták, én azonnal jöhetek, tehát felhívtak jelentkezésre. Odautaztam és másnap, október 15-én már meg is választottak egyévi időtartamra heti 22 órai tanítási kötelezettséggel. Így már vissza se mentem Gödrére, hanem levélben elköszönve a Jeszenszky-családtól, Boda Pétert, egy pesti teológus barátomat ajánlottam magam helyett, akit alkalmaztak is és már a holmimat Boda küldte utánam Halasra.

A halasi gimnázium nem tartozott az ország legjobb hírű iskolái közé, azonban éppen azokban az években, amikor én oda kerültem, már nagyon megjavult. Néhány igen jó tanár került ide, jórészt aposztata szerzetesek, akik nagyon emelték a tanítás színvonalát. A

nyári pályázaton is Birta István, az Eötvös Collegium volt növendéke választotta meg, aki kitűnő pedagógus volt és később is igyekeztünk a színvonal emelésére. A tanárokat azonban különösebb tudományos ambíciók nem hevítették. Egyik-másik a pedagógiai vizsgák letételét is elhanyagolta: volt, aki 7 évig, volt, aki 3–5 évig késett, míg bemutathatta az oklevelét, de ez nem akadályozta iskolai munkája igen becsületes elvégzésében. Valamivel többet tudtak, mint amennyit tanítottak és ez éppen elég volt. A kellemes és vidám társas élet elterelte őket a stúdiumoktól, mikor pedig megházasodtak, mindegyik szerzett legalább egy kis szőlőt, ha nem tanyát és a szőlőművelés, a gazdálkodás legalább olyan fontos lett a számukra, mint az iskola. Ezért óráközi szünetekben sokkal több szó esett a tanári szobában az időjárásról, a permetezésről, szőlőnyitásról-takarásról és kapálásról, mint mély pedagógiai problémákról. Vidám névnapokkal, reggelig tartó dús vacsorákkal fűszerezett élet volt ez a halasi, amik mind háttérbe szorították a könyvet. Jellemző, hogy a 14 tagú tanári karban nem volt köztük egyetlen dr. phil. se, de volt egy kitűnő turkológusunk, Thury József, akit éppen az én tanárkodásom első évében a budapesti egyetem Vámbéry Ármin tanszékére hívott meg, de neki is csak alapvizsgálója volt és a doktorátusa hiányzott.

Igy bizony én a harmadik egyetemi évenem kezdve csak távhallgató voltam a budapesti egyetemen, mint valami mezei jogász és egyetemi előadást újra csak akkor hallottam, amikor már magam tartottam azt. Mégis nagy ambíciók éltettek, de amikor arról találtam szót ejteni kollégáim előtt, hogy nemcsak oklevelet kívánok szerezni, hanem leteszem a doktorátust is és utána habilitációra törekszem, szívükből jót nevettek nekik oly furcsa terveimen, mondván: elég lesz, ha 4–5 év alatt elérhetek az oklevélig és ha megokosodom, nem beszélek többé ily badarságokról... Ebben a hitükben még jobban megerősödtek akkor, mikor 1906 karácsonyán eljegyeztem a feleségemet, akivel inkább a szegénységre, mint tanyára és szőlőre számíthattam. Mégis minden úgy történt, ahogyan én hittem és akartam, s nem úgy, amint ők jövendölték.

Ennek pedig szintén megvan a története.

Úgy látszik, pedagógiai működésemmel meg voltak elégedve, mert az egy év leteltével állandósítottak azzal a záradékkal, hogy oklevelem bemutatásától kezdve automatikusan a rendes tanárok sorába lépek elő. Ebben oroszlánrésze volt Szilády Áronnak, a tudós halasi papnak, a keleti nyelvek és a magyar irodalomtörténet halhatat-

lan érdemű kutatójának, aki érdeklődéssel figyelte azokat a terveket, amiért kollégáim általában kinevettek. Thury József 1906. májusában elhalálozván még mielőtt egyetemi katedráját elfoglalhatta volna, megüresedett a halasi gimnázium könyvtárostánári tiszte és erre Szilády a tanári karnak egy másik jelöltjével szemben az egyháztanácsal engem választatott meg 1906 nyarán. Így egy kb. 40.000 kötetes szép könyvtár öre lettem, amelynek rendezési munkája címén Thury egészen föl volt mentve a tanítás alól, s az egyháztanács engem is csupán heti félóraszámú tanításra kötelezett. Ez a könyvtár lett az én szerencsém. Beültem a csendes könyvtárba, a katalogizálással nem sürgetett senki és a heti 10–12 órai tanítás nem volt terhemre. A kollégáim nem zavartak könyvekért, mert megelégedtek a tanári szoba kézikönyvtárával, ha ugyan olvasott közülük egyik-másik, csupán néhány külső olvasó jelentkezett egy-egy Jókai vagy más regény irányában. Így nyugodtan tanulhattam, készülhettem a vizsgáimra és olvashattam kedvemre. A könyvtári átalányt pedig olyan könyvek beszerzésére költhettem, amik engem éppen érdekeltek.

Bizonyosan jórészt ennek a kedvező helyzetemnek köszönhető, hogy – ámbár hírét se hallottam az egyetemnek, ahol egyik barátom íratott be és íratta alá az indexemet – a lehető legelső terminuskor lettettem a vizsgáimat elég szép eredménnyel: 1907. áprilisában a tanári szakvizsgát, 1907. májusában a filozófiai doktorátust, s minthogy már két és félévi tanári működést tudtam igazolni, 1907. december 11-én a pedagógiai vizsgát, mire e naptól fogva főgimn. rendes tanárrá léptem elő. Még ekkor is én voltam a tanári testület egyetlen doktora Kiskunhalason.

Kiskunhalason

A vizsgáktól tanártársaim élénk csodálkozására igen gyors ütemben, sőt a tanári pálya elvégzésére szabályosan előírt öt esztendőnél félévvel előbb megszabadulván állásomban véglegesítve a halasiak elképzelése szerint immár legfeljebb a szőlő és a tanya megszerzése várhatott volna rám. Azonban engem ilyen ambíciók egyáltalában nem hevítettek. 1908. május 23-án megházasodtam. A jó Isten gyors ütemben három gyermekkel áldotta meg házasságunkat. (József szül. 1909. március 4., Edith szül. 1910. március 17., Endre szül. 1911. augusztus 25. az apám születése napjának évfordulóján), akiket hála

az Égnek sok gonddal és küszködéssel szerencsésen fel is nevelhetünk, s mindegyiküknél megértük, hogy unokáimban gyönyörködhetünk. Istennek ezért a jótéteményéért nem győzők eleget hálálkodni, mert nagyobb boldogságot szülők számára el sem tudok képzelni. Feleségem, noha ősi halasi lány, sohasem gondolkodott röghöz tapadt halasi módon, mert nem a szőlőben és tanyában látta az élet egyetlen értelmét, mint ahogy még az elődei is hitték. Mindig velem érzett és amennyire tőle telt híven szolgálta törekvéseimet és őszintén tudott velem együtt örülni, ha ezekben némi sikereket érhettem el. Az ő hűségének és fáradhatatlan gondosságának köszönhetem, hogy a napi apró-cseprő családi gondok nem nyomtak agyon, bár jutott belőlük részünkre is éppen elég, hanem maradt időm még tudományos munkám számára is.

Az öreg Szilády Áron volt az, aki ezekben a kezdő években az írásra felbátorított. Eleinte néhány könyvismertetést, majd 2–3 nagyobb cikket íratott velem a szerkesztésében megjelenő Irodalomtörténeti Közlemények számára, s amit sokan alig hittek, írásaimat anyagilag is igen tisztességesen honorálta. Ezen vérszemet kapva, egyre-másra írogattam főleg könyvismertetéseimet a legkülönbözőbb folyóiratokba, majd cikkeim is kezdtek a Budapesti Szemlében és az Athenaeumban is megjelenni. Doktori értekezésemről Pauler Ákos ismeretlenül igen meleg hangon írt az Egyetemes Philologiai Közönyben, s így lassan-lassan bátorságot és kedvet kaptam a munkára, de a magyar irodalomtörténetet most is elhagyva mindinkább a filozófia felé fordultam érdeklődésemmel és titkos vágyam az lett, hogy egykor a filozófiatörténet terén alkossak valami érdemeset, hogy majd annak idején jogosan törekedhessem Alexander Bernát utódként a filozófiai katedrára. Bizonyosan ez volt annak a mozgatórugója, hogy a filozófusok közt is őt kerestem föl 1911-ben személyesen és ajánlkoztam neki a Filozófiai Írók Tárában régóta hirdetett és esedékes Pascal-kötet elkészítésére. Más filozófiai korifeust ebben az időben még egyáltalán nem ismertem: valamikor voltam ugyan Medveczky Frigyesnek néhány Bacon-előadásán, de unalmasnak találtam –, Pauer Imrét pedig, az Akadémia és az egyetem akkoriban hatalmas urát még csak nem is láttam. Elég volt lélektanát és a logikáját forgatnom a pedagógiai vizsga kedvéért.

Alexander Bernát a nála szokásos jóakarattal fogadott és segítségemre volt. Pascal-fordításom revíziójában lépten-nyomon alkalmam volt meggyőződnöm jóindulatáról és az a néhány levél, amit ennek

kapcsán váltottunk, nagy tiszteletre ébresztett személye iránt. Ennek alapján mertem neki magántanári tervemről is beszélni, amit ő kedvezően fogadott, de azt ajánlotta, a tanulmányokon túl írjak még valami monográfiát, egész könyvet, mielőtt kérelmemet a budapesti egyetem bölcsészeti karán előterjesztem. Ekkor szántam rá magamat, Tainenek ekkoriban megjelent négykötetes leveleit és Alexander akadémiai emlékbeszédét olvasva, hogy fehértvári diákéveim óta mindig érdeklő irodalomtörténész és kritikus filozófusokról: Taine Hyppoliteről könyvet írok. Felfogásom ugyan közben meglehetősen eltávolodott az ő pozitivizmusától, mert Pascal nyomán más francia filozófusok: Descartes, Malebranche, Maine de Biran, Bergson ragadtak meg és különös szeretettel olvastam Boutroux Emil ragyogó tanulmányait a régibb és újabb klasszikus filozófusokról, valamint egyéb filozófiai írásait, amelyek mintaszerűeknek tűntek előttem mind a módszer, mind a stílus szemszögéből.

Az 1913. évet főképpen Taineről szóló könyvem megírásának szántam és egyes részeit különböző folyóiratokban közöltem. A következő évben pedig benyújtottam habilitációs kérvényemet. Az első szavazáson hamarosan sikeresen túlestem, de az ügy érdemi elintézése késett. Egyrészt a háború kiütése, másrészt Pauer Imrének, a második bírálónak nyugalomba vonulása miatt. Őt ekkor már az egyetemi ügyek egyáltalában nem érdekelték –, hát még egy olyan ember habilitációja, akit személyesen sohasem láttam!? Így aztán az ügy csak akkor került napirendre, mikor Pauler Ákos került föl Kolozsvárról Budapestre: ketten Alexanderrel 1916. áprilisában beadták a karnak érdemleges referátumukat. Június elején sikeresen kiállottam a magántanári kollokviumot is és a nyár folyamán a miniszter által is megerősített egyetemi magántanár lettem a budapesti egyetem bölcsészeti karán a francia filozófia történetéből.

No ez Halason már olyan rendkívüli jelenség volt, ami ott még soha nem fordult elő. A kollégáim egészen zavarban voltak: nem tudták, mit csináljanak vele: szégyenkezzenek-e vagy örüljenek? Mindenesetre elhatározták, hogy az iskola évi Értesítőjében egy szót se szólnak róla, inkább lemondtak arról is, hogy pl. nevük mellett ott legyen, a „Történelmi” vagy egyéb Társulat tagja, amit évi 10 korona díjért bárki odabiggyeszthetett a neve mellé. Eddig ezt mindig büszkén közölték a világgal, most inkább ezt se tették, nehogy egyik társuk neve mellett ott legyen olvasható, hogy „egyetemi magántanár”. Csakugyan parva sapientia regitur mundus! Én lettem a tanári kar

fekete báránya, aki többet mert és többet tett, mint amennyit Halason illett.

Csoda-e ilyen körülmények között, hogy kézzel-lábbal igyekeztem elkerülni Halasról. Egyetemi városba vágytam, ahol nagyobb könyvtárt, több tudós embert találhatok. Fiatal fővel és az autodidaxis nehéz útját járva abban a naiv hitben voltam, hogy rokon szellemű társaság fejlődésemre ösztönzően fog hatni, s nem tudtam, hogy az embernek nincs jobb társasága, mint önmaga. Pályáztam Debrecenbe a ref. gimnáziumhoz, Budapestre, Kolozsvárra –, mindhiába! Mindig volt egy rokon, egy sógor egy koma, aki megelőzött. A debreceni ref. akadémia bölcsészeti karának megszervezésekor Mitrovics Gyula és Tankó Béla mellett szinte pályám kezdetén jelöltek harmadik helyen, de hát természetes volt, hogy akkor is Mitrovics, egyik debreceni pap fia lett a győztes a filozófia-pedagógiai tanszéken, hogy aztán az ottani egyetem felállításakor csúfosan kiessen Tankó Bélával szemben. Az állami státusba átkerülni szinte a lehetetlenségek közé tartozott, mert ott a felekezettől átvett tanárnak általában újra a helyettes tanárok között kellett kezdenie: erre pedig én már családi körülményeim miatt sem vállalkozhattam.

Közben 1914 tavaszán megismerkedtem Kornis Gyulával, aki ez év őszén a pozsonyi egyetem filozófiai tanszékére került. Vele jó barátságba kerültem és élénk levelezés indult meg köztünk, amely tartotta bennem a lelket. Az ő közbenjárásának köszönhettem, hogy Zichy János a háború derekán mégis kinevezett Budapestre a Bulyovszky utcai főgimnáziumhoz rendes tanárnak a VIII. fizetési osztályba. Nagy szó volt ez! Felmentem Budapestre, letettem a hivatali esküt és körülnéztem. Lakást akkor már nem lehetett Pesten kapni, a megélhetés napról-napra nehezebb lett. Elkedvetlenedtem. Haza mentünk Halasra és másnap – a pesti tanárságról lemondtam. Kornis dühös volt, szidott mint a bokrot, de úgy éreztem, másképpen ebben a helyzetben a családom érdeke miatt nem tehettem. A pesti nyomorúságtól megriadtam.

Már mint magántanár pályáztam aztán Pauler Ákos kolozsvári tanszékére, ahol voltak jóakaró barátaim. Schneller István volt a referens és javaslata alapján a kolozsvári kar első helyen jelölt aequo loco Bartók Györggyel. A minisztérium egy évig ült az aktán, s végül a pálmát a kolozsvári püspökfi és munkapárti korifeus Bartók György vitte el, én lemaradtam. Rá kellett jönnöm, hogy nekem a pályáza-

tokkal nincs szerencsém! A sors nem azt akarja, amit én. Legjobb, ha nyugton maradok és megvárom, mi történik velem.

Elkövetkezett a rémes összeomlás –, majd az 1919. évi kommun ideje. A halasi könyvtár népkönyvtár lett és helyembe az a kolléga ült, aki már 1906-ban is oda akart kerülni. Kornis Pozsonyban volt, Pauler Ákost Budapesten eltiltották a tanítástól. A legmélyebb levert-ségben éltem.

De semmi sem tart örökké. A kommunnek is vége lett. Az oláhok bemocskolták, felforgatták a halasi könyvtárt. Ősszel mégis újra kezdtük az iskolában a munkát és akkor üzenetet kapok Imre Sándor államtitkártól, hogy beszélni akar velem. Felmegyek, jelentkezem nála a minisztériumban, s azt kérdi tőlem: miért nem pályáztam az Erzsébet nőiskolai polgári iskolai tanárképző főiskola filozófiai-pedagógiai tanszékére? Mondtam neki, nem láttam a pályázati hirdetést, mert nem olvastam a hivatalos lapot. Erre megkérdi tőlem: nem vállalnám-e el azt az állást? Igenlő válaszomra utasított, hogy a titkárságánál írjak e tárgyban pár soros kérvényt, mellékletek fölöslegesek. Ezt megtettem és pár nap múlva csakugyan kinevezett a minisztertanács főiskolai tanárrá a VI. fizetési osztályba. Így kerültem el Halasról oda, ahol két évig aztán ezekben a nehéz időkben is igazán jól éreztem magamat. Tanítottam a főiskolán és tanítottam magántanárként az egyetemen: meg voltam elégedve. A következő évben családomat is föl tudtam vinni Budapestre: egyenlőre nem volt semmi egyéb vágyam.

A főiskolán

Az Erzsébet-Nőiskola főiskolai része, melynek tanárává lettem, polgári iskolai tanárnőket képzett. Itt filozófiát és pedagógiát adtam elő, továbbá a jelöltek gyakorló iskolai kiképzését vezettem. Mindez meglehetősen sok dologgal járt, de örömmel végeztem, mert figyelmes, szorgalmas és ragaszkodó tanítványaim voltak. Tanári működésem sok elismerésben részesült és mindez munkakedvemet még fokozta. Egyik évben a VIII. gimnazista lányoknak is tanítottam lélektant és logikát, továbbá a fővárosi pedagógiai szemináriumban is rendszeresen előadtam a tanítók számára rendezett kurzusokon. Az inflációs évek nyomorúságát még ezzel a megfeszített munkával is

nehezen tudtuk átvészelni, mert a fizetés és a különböző óradíjak nem sok vásárlóerőt jelentettek.

Ekkor történt, hogy a Pantheon könyvkiadó Császár Elemér barátom ajánlására megbízott egy tankönyvi terjedelmű filozófiatörténet megírásával, amelyet sok egyéb munkám mellett pár hónap alatt el is készítettem és a könyv szép sikert aratott. Némi bővítéssel három kiadásban jelent meg, s egyúttal jórészt ez tette a nevemet oly ismertté, hogy 1921. tavaszán a menekült és akkor a budai Szegényház utca egyik iskolájában tengődő pozsonyi egyetem bölcsészeti kara meghívott a Kornis Gyula távoztával megüresedett filozófiai tanszékre. A meghívás kissé szokatlan körülmények között történt, mert az előadó Weszely Ödön főleg baráti alapon Bárány Gerő min. tanácsos meghívását szorgalmazta, s így hozzám a meghívás elfogadása felől előzetesen nem intéztek hivatalos kérdést. A kar azonban túlnyomó többséggel leszavazta Weszelyt és engem hívott meg a jelölő kari ülésen. Erről én csak kb. egy héttel később értesültem először beszélgetés közben Pauler Ákostól, aki gratulált nekem, s én nem tudtam, hogy mihez. A dékán, Gyomlay Gyula ugyanis maga is Bárány híve volt és így nem éppen sietett a kar határozatát velem közölni. Mivel a kisebbség jelöltje maga is a kultuszminisztérium magas rangú tisztviselője volt, remélték, hogy a miniszter (Vass József) a meghívást nem fogja elfogadni és a kart hármas jelölésre utasítja, s akkor Bárány Gerő mégis kinevezhetővé válik, mert a jelölésből aligha lehet majd kihagyni. De Vass nem így döntött, hanem elfogadta a kar meghívási javaslatát és így kinevezésemet a kormányzó 1921. november 1-én aláírta. Utólag visszatekintve a dolgokra azt hiszem, a miniszteri elhatározásban része volt annak, hogy Vass Temesvárról fel akarta hozni magyar állami szolgálatba római kispap korából való barátját és paptársát, Mester Jánost, aki ebben az időben a temesvári kat. papnevelő intézet filozófia-professzora volt. Neki szánta az én helyemet, utánam ki is nevezte, engem pedig az egyetemre tett át. Ilyen váratlan „véletlenek” szoktak dönteni emberek sorsa felől!

A főiskolán nem örültek annak, hogy otthagynom őket és megpróbáltak rávenni, hogy az egyetemi tanári kinevezést még megtörténje előtt hársítam el magamtól. Mivel a főiskola igazgatóját éppen ez év tavaszán a szegedi egyetem tanárává nevezték ki, felajánlották, hogy maradjak ott igazgatónak, amikor is az épületben egy gyönyörű lakást is kaptam volna. S mivel a menekült pozsonyi Erzsébet-tudományegyetem pécsi elhelyezése ekkor került előtérbe, a fővárosban

maradás előnyeit is kiszínezték előttem. De nem álltam kötélnek, hiszen mindig tudományos pályára törekedtem, s éppen ezért az egyetemi tanár függetlenségét, s benne azt, hogy azzal foglalkozhat az ember, amihez kedve van és így a kenyérkereső pálya azonossá lehet az ember lelki hajlamaival –, mindennél többre becsültem. Amíg én ezen a pályán működhettem, ez így is volt, s amikor a szabad filozófiás tilalmas lett a magyar egyetemeken: az idők vihara lesodort a katedráról. Világnézetemet és tudományos meggyőződésemet ilyen módon egy percig sem voltam kénytelen elárulni. A katedrán mindig professor, azaz hitvalló voltam. Bizonyosan sokszor tévedtem, de egyetlen egyszer sem hazudtam. Amit tanítottam, azt valóban vallottam, s mindig igyekeztem magamat ebben tökéletesíteni, ezért még ugyanazt a problémakört sem adtam elő ugyanabban a formában, mert féltem a megmerevedéstől és szégyelltem volna, hogy a hallgatóim nem hallanak tőlem egyebet, mint amit könyveimben vagy régi jegyzetekben már olvashattak. Hogy három évtizeden át így élhettem és taníthattam, valóban isteni kegyelemnek tartom.

Volt még egy alkalom, mikor az egyetemi tanárságról el akartak téríteni. Mikor Hóman Bálint újra szervezte a tankerületi főigazgatóságokat és visszaállította a kir. főigazgatói intézményt (amely mellesleg nem sikerült!), magához kéretett és rá akart venni, hogy vállaljam el a budapesti tankerület kir. főigazgatói tisztét. Pintér Jenőt ugyanis nyugalomba szándékoztak küldeni, s mint mondta, ezt csak úgy teheti meg, ha más komoly tekintélyt állítható a helyére. Az adminisztráció azonban ekkor sem volt ínyemre és a cserét nem vállaltam. Sohase bántam meg ezt a lépést és örültem, hogy Pintér Jenő így haláláig a helyén maradhatott. Nem hiszem, hogy nála jobb főigazgató lett volna belőlem.

Mikor már távozni készültem az Erzsébet-Nőiskolából, szerettem volna, ha tapasztalataim alapján még javíthatok valamit a főiskolai tanárképzés munkáján. Mivel azt láttam, hogy a főiskola munkája szenved attól a túlfűtött erotikus légkörtől, amelyben az itt együvé zárt és internátusban élő fiatal nők képzelete a tanárok körül szinte egy-egy erotikus rajongó falanxot teremtett meg, egy memorandumot készítettem, amelyben a két (férfi és női) főiskola egyesítését javasoltam, mert úgy véltem, hogy hasonló korú ifjak és lányok együttes képzése ezt a furcsa levegőt meg fogja változtatni. Hiszen az egyetemen is együtt tanulnak szerte a világon a főiskolai korú fiúk és lányok, s a veszély ebből cseppet sem több, mint lenne anélkül! Ja-

vaslatomat azonban az Erzsébet-Nőiskola tanári testülete elvetette, mondván, hogy a lányok lelkeségének megfelelően még ugyanazt a tudományt is másképpen kell a fiúknak és a lányoknak előadni. Szerintem nem volt igazuk, mert a nők megértő képessége cseppet sem kisebb a férfiakénál, sőt talán még nagyobb, csak éppen az eredeti, alkotó tudományos munkában ritkább –, de hát ugyan hány férfi hallgatóból válik az egyetemeken is a tudománynak alkotó munkása!? Tanártársaim a tudat alatt bizonyosan a primadonnaságukat és a körülrajongottságukat féltették. De amit az én javaslatomra ez a testület mereven elutasított, azt pár év múlva Klebelsberg megcsinálta – egyesítvén Szegeden a két budapesti polgári iskolai tanárképző főiskolát. Az eredmény szerint egész helyesen és teljes sikerrel.

Indítványom kudarca azonban hozzájárult ahhoz, hogy könnyebb szívvel váltam meg az Erzsébet-Nőiskolától, mikor 1922. tavaszán átadhattam előadói munkakörömet az utódommá kinevezett Mester Jánosnak, a gyakorlati képzés vezetését pedig Radák Olgának, akit én választottam ki e célra az intézet régi növendékei közül a Csalogány utcai képző tanári karából. Hogy milyen sikerrel, mi sem bizonyítja jobban, mint az, hogy hamarosan ő lett a főiskola Szegedre költözése után az Erzsébet-Nőiskola igazgatója az V. fizetési osztályban.

[II.]

Az Erzsébet-Nőiskolában

1919 őszén a köztársasági kormány a polgári iskolai tanárképzés intézményeit: a budai Pedagógiumot és a pesti Erzsébet-Nőiskolát főiskolai rangra emelte, főleg az akkor államtitkárként tevékeny Imre Sándor kezdeményezésére, aki előbb a Pedagógium igazgatója volt. Ugyancsak az ő terve volt, hogy e két főiskola tanárai az egyetemi magántanárok közül kerüljenek ki a magasabb színvonalú tudományos képzés érdekében. Így kerültem én 1919 októberében az Erzsébet-Nőiskolába a filozófia és pedagógia tanszékére.

Egészen más feladatok vártak itt rám, mint a halasi gimnáziumban. Dolgom akadt elég sok, mert az elméleti tárgyak előadása mellett a hallgatók tanítási gyakorlatait is elő kellett készítenem és vezetnem, ami meglehetősen nagy megterhelést jelentett. Emellett a szinte semmivé vált inflációs pénz miatt a megélhetés kedvéért a Fővárosi

Pedagógiai Szemináriumban, a Szabadegyetemen és másutt is kénytelen voltam előadásokat vállalni, s így is igen nehezen lehetett a háztartásunkra szükséges összegeket megkeresnem. Mégis nagy kedvvel végeztem ezt a munkát és közben irodalmi munkásságomat is folytathattam. Így írtam meg a Pantheon-kiadó megbízásából (Császár Elemér kezdeményezésére) filozófiatörténetemet pár hónap alatt, amely aztán később bővítve még két újabb kiadást ért meg.

Mikor az Erzsébet-Nőiskolába kerültem, a főiskola még átszervezés alatt állott és igazgatója egységesen Berta Ilona volt. A nőnevelés régi érdemes munkása, akinek azonban a tudományos képzés iránt sem érzéke, sem képessége nem volt. A tanári értekezletek a főiskolai részben is jelentéktelen beszélgetésekben teltek el, ahol szinte állandó műsorszám volt, hogy Ilona néni az általa nagyra értékelt Mihálovics néhány irredenta versét olvasta föl. De ez nem tartott sokáig, mert már 1920 tavaszán a főiskola igazgatójává Horger Antalt, a főiskola magyar nyelvtudományi tanárát nevezték ki és evvel csupán a gyakorlóiskola és az évről-évre lemorzsolódó lánygimnáziumi osztályok maradtak meg Ilona néni igazgatása alatt.

A főiskola hallgatósága okleveles tanítónőkből állott, továbbá az Apponyi Kollégium tagjaiból, akik a polgári iskolai tanári oklevél megszerzése után még két évig tovább folytatták tanulmányaikat részben itt, részben az egyetemen, hogy tanító-képző intézeti tanári oklevelet szerezzenek. Tehát 19–23 éves sőt idősebb nők ültek itt előttem az előadásokon. Tapasztalatom szerint nagy szorgalommal végezték tanulmányaikat és figyelmes hallgatóságot alkottak. De komolyabb és eredeti kutatásra termett tudományos érdeklődés nem volt bennük. A kollokviumokra és a vizsgákra, szóval: az oklevélért tanultak és nem a tudományért.

Emellett a főiskolának valami fülledt erotikus levegője volt, mint általában minden olyan lányiskolának, ahol a lányok fiútársak nélkül össze vannak zsúfolva. Faut de mieux ezeknek a lányoknak jó része egy-egy tanáruk köré csoportosult és az érte való rajongásban élt. Nem tudok róla, hogy ebből csak egyszer is komolyabb baj származott volna, de kétségtelenül fölösleges ferdeségek származtak. Így lett pl. a jó Tolnai Vilmos az irodalom szakos lányok „istene”, míg a földrajzosak a csinos Kogutowicz Károlyért rajongtak, a kémikusok meg az ifjú Jugovicsért, míg a jótét-lelkek a nagyevő Berecz tatát tömték finom ételekkel.

Az idő közben telt-múlt. A közállapotok is javultak és két évem telt el a főiskolai tanárságban, amikor hírül vettem 1921 májusában, hogy az akkor menekültként Budán működő pozsonyi egyetem bölcsészettudományi kara engem hívott meg szótöbbséggel a filozófiai tanszékre, amely Kornis Gyula távozásával megüresedett. A meghívásban oroszlánrésze volt Kornisnak és Császár Elemérnek, akikhez főleg Prinz Gyula csatlakozott. Ez ugyanis eljött az Erzsébet-Nőiskolába, amelynek régebben maga is tanára volt és ott quasi információt szerzett be rólam, mivel személyesen nem ismert. Ők voltak a karban az én propagátoraim, míg Weszely Ödön Bárány Gerőt, a minisztérium osztályfőnökét és személyes barátját lancirozta. A Kar többsége mégis mellettem döntött de én minderről jó ideig semmit sem tudtam. A dékán akkor Gyomlay Gyula volt, aki nem tartotta szükségesnek, hogy akár a meghívás szándékáról, akár annak megtörténtéről engem értesítsen és elfogadó nyilatkozatom után tárgyalassa le az ügyet, holott ez hivatalos kötelessége lett volna. Így aztán úgy jutottam az Erzsébet-egyetem filozófiai katedrájára, mint Pilátus a Credoba. Se nem kértem ezt, se nem kérdezték tőlem, kedvem van-e hozzá. A kinevezésem 1921. november 1-én megtörtént, de én még 1922. februárjáig tovább tanítottam a főiskolán is.

Ugyanebben az időben történt, hogy a főiskola tanára: Horger Antal a szegedi egyetem magyar nyelvtudományi tanszékére nyert kinevezést. Úgy Horger, mint tanártársaim jó része arra igyekezett rábeszélni, hogy ne menjek át az egyetemre, hanem vállaljam el a főiskola igazgatóságát. Erre csak azt tudtam válaszolni Horgernek: ha neki megéri az egyetemi katedra a főiskolai igazgatóságot, miért ne érné az meg nekem is!? Így aztán a főiskolai igazgatóságomból nem lett semmi. Eltávozásom azonban mégse történt meg némi zavaró intermezzo nélkül. Az utolsó tanári ülésen ugyanis egy indítványt terjesztettem a tanári testület elé, amely nem találkozott köztetszéssel. Mi volt ez?

Ebben az időben már az egész világon együtt tanultak az egyetemeken fiúk és lányok. Mikor már tisztán a tudományos képzés céljait szolgálja egy intézmény, semmi ok sem mutatkozik rá, hogy a két nemű ifjúság tanítását elkülönítsük. Ahogyan nincs férfiaknak és nincs külön nőknek való tudomány, elvileg nem indokolt a külön-külön képzés sem, főleg ott, ahol egyformán azonos tudást kívánunk mind a fiúktól, mind a lányoktól. Hivatkoztam arra is, hogy sem a Pedagogium, sem az Erzsébet-Nőiskola tanárjelöltjeinek létszáma

nem oly nagy, hogy ne lehetne a két intézményt az intenzívebb tudományos képzés érdekében egyesíteni, s evvel még az állami költségvetést is kevésbé terhelnék meg. Végül – bár ezt nem mondtam ki – megszabadítanánk a női főiskolát túlfűtött erotikus levegőjétől, mert a két nem ifjúsága természetesebb útját találná meg a vonzásnak.

Kértem javaslatomnak a kultuszminiszter elé terjesztését. Ez bizonyosan meg is történt, hiszen hivatalos beadvány nem sikkadhatott el. A pártoló értelemben való előterjesztés azonban nem történt meg, mert a tanárok többsége nem helyeselte a két intézmény egyesítését. Szerintük a nőknek a tudományt is más módon kell tanítani, mint a férfiaknak, lévén a két nem intellektusa és egész lelki berendezése is másforma. Különösen hangsúlyozta ezt Tolnai Vilmos, a tudományos apróságok nagymestere.

A főiskoláról elkerülve én többé nem érdeklődtem a beadvány sorsa felől. Gondoltam, elsüllyedt az aktatengerben. Annál jobban meglepett, mikor Klebelsberg kerülván a kultuszminiszteri székbe, a két főiskolát Szegeden egyesítette és szoros kapcsolatba hozta azt az egyetemmel. Nem hiszem, hogy éppen az én indítványom vevődött elő e célból a minisztériumban, inkább elképzelem, a szegedi egyetem erősítésének szándéka jutatta eszébe e Columbus-tojást, annyi a tény, hogy alig két-három év múlva a két főiskola egyesített tanárai akarata ellenére. A Pedagogiumba pedig beköltözött a Testnevelési Főiskola, az Erzsébet-Nőiskola pedig újra leány-középiskola lett internátussal egybekötve.

A pozsonyi, ill. pécsi egyetemen 1921–1940

A pozsonyi egyetemet a debrecenivel együtt 1914 nyarán állította fel a magyar kormány. Az előbbi inkább csak jelképesen, mint valóságosan, mert a régóta ott működő jogakadémia egyetemi rangra emelésén túl csupán a kórház három főorvosát nevezték ki a leendő orvostudományi kar magjává. Ez az intézmény tehát inkább egy későbbi egyetem reménysége volt, mint valódi egyetem. E tekintetben a debreceni alapítás már kezdetben szerencsésebb volt, mert itt a régebbi református jogakadémia és teológia rangemelésén túl még a bölcsészetkarnak magjául is megvolt már 3–4 tanszék, s az orvoskar számára is nagyobb lehetőségek kínálkoztak a meglévő intézményekben. A pozsonyi egyetem nem is mozdult el a kezdet stádiumá-

ból 1918 nyaráig, amikor a világháború végső vonaglása közben Apponyi Albert miniszter elrendelte a bölcsészet-, nyelv és történet-tudományi kar felállítását 8 tanszékkal. Az így megalakult csonka egyetem kényszerült eztán a csehek elől 1920-ban Budapestre menekülni a kolozsvári egyetemmel egyidőben, amelynek tanárai a románok térhódítása következtében váltak földönfutókká.

Nemzetgyűlésünk az idők lázában törvénybe iktatta mindkét egyetem fenntartásának szükségességét és a kolozsvárit Szegeden, a pozsonyit pedig Pécssett rendelte elhelyezni „ideiglenesen”, míg majd az idők fordultával alapítási helyükre visszatérhetnek. Ehhez az elhelyezéshez nagymértékben igénybe kellett vennie a két város áldozatkészségét is.

A budapesti vergődés után a kolozsvári egyetem hamarosan, már 1921-ben megkezdhette működését, de a pozsonyinak tovább is a fővárosban kellett tengődnie, mert Pécs szerb megszállás alatt volt. A jogi és a bölcsészeti kar Budán a Szegényház utcai gimnázium épületében élt látszatéletem, az új kinevezésekkel bővült orvosi kar pedig különböző szükségintézményekben helyezkedett el. Bizony, szegényházi élet volt ez. Hallgatósága alig volt. Inkább a budapesti egyetemről kiszorult zsidó ifjúságból került ki, semmint eredeti komoly törzshallgatósága volt.

Minden jel azt mutatta, hogy Vass József miniszternek nem is igen fájt a feje a pozsonyi egyetem miatt, s ha ő marad a kultuszminiszteri székhelyen, szinte bizonyosra vehető, hogy ez az egyetem lassan elszorult, kimúlt volna. Belülről, az egyetem felől egy ember ügybuzgósága tartotta ébren az elhelyezés ügyét. Az időközben egyetemi kormánybiztossá kinevezett Pekár Mihály orvostudományi professzor, s ő nyerte meg támogatójául Tóth Lajos államtitkárt. Nekik köszönhető az egyetem életbenmaradása, továbbá az általuk az ügynek megnyert Klebelsberg Kunónak, aki Vass főléváltotta e miniszterségben.

Klebelsberg rajongott új intézmények alapításáért, amelyek létrehozását a maga érdemének tekinthette, Pekár és orvosprofesszor társai meg a leendő pécsi klinikáktól a délszláv területek felé nagy vonzóerőt reméltek és álmaikban ők nevelték jó részben Zágráb és Berlin ifjú orvosait és gyógyították e terület betegeit. Fájdalom, a valóságban ez meddő álom maradt. Klebelsberger minisztersége kezdetén nem nagyon érdekelte a már szegeden élő egyetem, de annál jobban izgatta a Pécssett megvalósítható új terv. Mikor aztán Pécs 1922-ben

felszabadult a szerb megszállás alól, nagy lendülettel fordult a pécsi egyetem megalapítása felé. Tudatában ott élt a szándék, hogy a régi Nagy Lajos egyetemét hívja újra életre. Ezt fejezi ki az új egyetem aulájában az ő rendeletére készült freskó is.

Az egyetem alapítása azonban nem ment nehézségek nélkül. Pécs szegény, kifosztott város volt. Meglévő épületei alig voltak alkalmasok az egyetemi intézmények elhelyezésére, s pénze sem volt újak emelésére. Ide nem volt oly könnyű az egyetemet betelepíteni, mint a kolozsvárit volt Szegedre.

Emiatt a pécsi egyetem újraszületése sem volt könnyű. Magában a városban is csak néhány vezető ember volt őszinte akarója, a pécsi intellektuális társadalom hűvösen vagy ellenségesen állt vele szemben. Az orvosok a praxisuk hanyatlásától félték a klinikák miatt, a táblabírák rangjuk tekintélyét féltették az egyetemi tanárok mellett, a papság ferde szemmel nézte, hogy az új egyetem egy evangélikus teológiával akar bevonulni a katolikus Pécsre. Ez végül maga is jobbnak látta, ha csakugyan Sopronban marad és területileg külön él az egyetem törzsétől.

Így aztán csak 1923 őszére juthattak odáig a dolgok, hogy megkezdődhetett az egyetem Pécsre költözése a legszűkebb keretek között. A régi Pécsnek volt egy újabban épített kétemeletes reáliskolája: ebben helyezkedett el a rektori hivatal, a jogi és a bölcsészeti kar, továbbá az orvostudományi karból az élettani, a biológiai, a fizikai és a kémiai intézetek! Nem kell hozzá magyarázat, mennyire primitív és éppen nem egyetemi színvonalon. Az anatómia kapott egy átalakított új épületet. S erre megkezdődött az egyetem Pécsre költözése. 1923 őszén itt nyitotta meg kapuit a jogi, a bölcsészeti kar, továbbá az orvosi kar két első évfolyama, s az evangélikus teológia – Sopronban! Az orvostudományi kar felsőbb évfolyamai a városi kórháznak, egy kereskedelmi középiskolának és a katonai bőrkórháznak klinikákká való átalakítása után csak a következő évben: 1924-ben költözhetett le. A nőhallgatók egy addig eléggé rossz hírű szállodában, a fiúk pedig egy újonnan épült elemi iskolában kaptak bennlakást. (Hogy ezek az állapotok évtizedekig alig változtak, arra nézve legyen szabad megemlítenem, hogy csak a húszas évek végén épült a hallgatók részére a Maurinum-kollégium, a harmincas években a jogi kar új épülete, s most épül – a hatvanas évek elején – a monumentálisnak ígérkező új klinikai épülettömb.)

Ilyen körülmények között készült az egyetem 1923 nyarán a pécsi költözködése. Az alapító pozsonyiak közül alig néhányan tartoztak már ekkor a tanári testületbe. A jogi kar három professzora, az orvosi karból egy, s a bölcsészek közül hat professzor jött még Pozsonyból, a többiek új emberek voltak, köztük jómagam is. A többiek átmentek már más egyetemekre vagy egyéb intézményekhez. A jogi kar szinte egészében újra alakult a pécsi kat. jogakadémia tanárainak egyetemi professzorrá kinevezésével, az orvosi kar szintén új emberekkel állott, akik, azonban régi barátokból verbuválódtak, a bölcsészkaron ketten voltunk homo novusok.

Mindnyájan tudatában voltunk annak, hogy nehéz feladatok várnak az 1923/24. tanév egyetemi tanácsára, s különösen a rektorára. A választás joga ez évben a bölcsészek köréből kívánta a rektor kijelölését. A három kar 12 elektora 1923. június 8-án egyhangúlag engem választott meg az Erzsébet-egyetem első pécsi Rector Magnificusának. Így nekem jutott a feladat, hogy a pécsi egyetem első tanévét megnyissam és vezessem.

Egyetemünk pécsi működésének megkezdése nem történt meg könnyen. Sokminden hiányzott. A szükséges épületek adaptálása éppen csak megkezdődött. Az egyetem személynézetére részére nem voltak lakások. Magam is az egyetemi szemináriumok részére kijelölt helyiségekben laktam rektori évem alatt, s rajtam kívül csupán egy bölcsész kollégámnak sikerült cserével lakást kapnia. A legtöbben ún. „utazó tanárok” voltak akarva-akaratlan. Az állam ebben az első évben a hallgatók számára épített egy kétemeletes házat, ezt voltunk kénytelenek 1924 őszétől kezdve éveken át tanári lakásokként használni, ahol 12 professzori lakást adhattunk át a használatnak.

Az egyetem 1923 október derekán mégis megnyithatta kapuit nagy ünnepi fénnel. A volt reáliskolából központi egyetemmé átalakult épület első emeletén a Dudits Andor freskójával díszített szép aulát megtöltötte az ünneplő közönség, amely többek közt meleg érdeklődéssel hallgatta a miniszter és a többi szónok biztató jövőt ígérő beszédeit.

A megnyitás évei a politikai történet eléggé zavaros idejére estek. Az ún. „keresztyén kurzus” volt az uralkodó planéta és ezt egyetemi vonatkozásban a „numerus clausus” jellemezte. Az egyetem belső életét ez nem nagyon zavarta volna meg, ha elegendő keresztény hallgatója jelentkezett volna felvételre. Ettől azonban nagyon távol voltunk. Még a jogi kar úgy-ahogy csak ki tudta tölteni szabályosan

az engedélyezett kereteket, de sem az orvosi, sem a bölcsészeti karról ez nem volt elmondható. Ezeken a felvehető hallgatók 50 %-a sem volt kitölthető keresztényekkel, s így ezek népessége igen siralmasnak lett volna mondható.

A jogi karon is inkább csak az első két évben volt a hallgatóság jelen az előadásokon, de itt is csak kb. felerészben, a magasabb évfolyamokon pedig hallgatók hiányában még az előadásokat is sokszor nem lehetett megtartani. A hallgatóság zöme az ún. „mezei jogászok”-ból került ki, akik csupán a szigorlatokra utaztak Pécsre, egyébként indexeiket néha százasával a jogi kar altisztjei „kezelték” jó pénzért és ők írták alá a tanárokkal a jelenlét igazolását. Ez a Kar nem is annyira tanító, mint szigorlatoztató Kar volt: szigorló volt bőven az egész ország területéről, mert egy-két professzor kivételével a többi vigyázott is rá, hogy túlságos szigorával ne riassza el a vizsgázókat. Így aztán bőven avathattuk minden szombaton az államtudományi- és a jogtudományi doktorokat.

Az orvostudományi Kar hallgatósága egészen más képet mutatott. Itt nem lehetett a tudományt távolról hallgatni, az előadásokon és gyakorlatokon jelen kellett lenni, ha eredményes munkát akart a hallgató végezni. Ámde Pécs még a maga környékéről sem vonzotta a hallgatókat, nemhogy az egész Dunántúl területéről. Hiszen még a pécsi ifjúság jó része is Budapestre iratkozott be, ha erre módja volt. Pécsre a pesti egyetemről kiszorult ifjúság került, vagy akit a megélhetés könnyebbsége irányított Pécsre. A Kar tehát sajátos értelmezést adott a numerus claususnak. Úgy értelmezte, hogy ha pl. a miniszteri engedély az első évre 100 hallgató felvételét engedte meg, de csak 40 keresztény kérte a felvételt, akkor a keret kitöltésével 60 zsidót vett föl melléjük. Így lett a pécsi egyetem orvoskara a zsidó ifjúság hazai menedéke és a külföldi egyetemeken végzett zsidó orvosok is itt igyekeztek diplomájukat honosítani.

A bölcsészettkar a két másik mellett szinte a Hamupipőke szerepét játszotta. Mintegy 50 elsőéves helyet engedélyezett számára a miniszteri rendelet, de ennek felét sem tudta megtalálni rendszerint, ellenben az 50 hallgató után esedékes három zsidó hallgató mindig felvétellett. Lényegében ez is túllépte a törvényes létszámot, de csekély-sége miatt se nem szorozott, se nem osztott. Általában a bölcsészhallgatók létszáma sohasem lépte túl a négy évfolyamon összesen az 50–60 főt. Ezek sem voltak mindig jelen az előadásokon. Így aztán sokszor úgy tűnt fel, mintha a bölcsészkar tanító személyzete: professzo-

rok, magántanárok és tanársegédek száma nagyobb lett volna, mint a hallgatóké.

A harmincas években az orvoskaron a helyzet valamicskével javult, de a másik két karon cseppet sem változott. Mindezek alapján nyugodtan állítható, hogy a pécsi egyetem benső állapota az első két évtizedében nem volt egészséges és a hazai négy egyetem között életképessége a leggyöngébbnek mutatta.

A kezdet kezdetén sok nehézséget okozott a politika bevonulása az egyetem falai közé. Ez elsősorban az orvoskaron mutatkozott meg, ahol a zsidó hallgatókat kezdte ütlegetni a többi hallgató, sőt erre kívülről is kaptak segítséget. Sőt az anatómia professzora is a néma segítők közé tartozott, noha a fáma szerint ő maga is zsidó eredetű volt. Ezt ugyan nem tudom bizonyosan, de annyi tény, hogy új-ját sem mozdította az intézetében dülő verekedések miatt. Én, mint az egyetem rektora, igyekeztem a rendetlenséget megfékezni és megpróbáltam a verekedések három vezérét megbüntetni azzal, hogy egy hónapra megvontam tőlük az egyetemi menza kedvezményét. Intézkedésemet azonban három nap múlva kénytelen voltam visszavonni, mert a pécsi „úri társadalom”, felhördült és vendéglátását ajánlotta fel a rendetlenkedőknek. Engem pedig kikiáltott zsidóbérencnek, rector judaicusnak, holott semmi mást nem akartam, mint az egyetem békességét megőrizni az oktatás érdekében. Sine ira et studio cselekedtem, mert sem rokonszenv, sem ellenszenv nem élt bennem egyik fél iránt sem, hanem amit tettem, hivatali kötelességemnek éreztem. Ez a cselekedetem azonban rossz híreket költötte a fajvédő körökben és miatta buktam ki 1924-ben a M. T. Akadémia választásából is, ahol Wlassics Gyula korteskedett a „zsidózó pécsi rektor” ellen.

De ez még nem volt elég. 1924 tavaszán egy kis hisztérika orvos-tanhallgató azzal a hazugsággal állt elő, hogy egyik zsidó kollégája az anatómián meggyalázott egy keresztény hullát, mert azt tréfásan circumdederunt szóval és a kereszt jelével „beszentelte”. Ebből támadt az akkori lapokban nagy port vert „pécsi hullagyalázás” ügye. Én, és velem együtt az együtt az egyetemi tanács is merő elképzelésnek és hazugságnak fogta föl az esetet, azonban a fajvédők másképp vélekedtek és A Nép c. déli lapjukban nagy támadást intéztek ellenem, sőt Lendvai (Lehner) István fajvédő képviselő az országgyűlésen is hevesen megtámadott és zsidóbérenc kommunista-voltom miatt eltávolításomat követelte. Klebelsberg a parlamentben erélyesen

védelmébe vett, de a Nép ellen sajtópert voltam kénytelen indítani rágalmazás miatt. A lap ekkor egy lipótmezei elmeógyógyintézetben ápolt beteget állított a bíróság elé a cikkek szerzőjeként, aki némi hebegés után bocsánatot kért és a bíróság kötelezte a lapot a bocsánatkérés közlésére. Ám milyen az én szerencsém: amikor a bocsánatkérésnek meg kellett volna jelennie, a lap beszüntette megjelenését. Így aztán a „jó magyarok” közt gyanús maradtam, mert semper aliquid haeret: könnyebb a szennyet rászórni valakire, mint azt lemosni.

Rektori évem tehát nem múlt el simán. Emberfölötti munkát kellett végeznem, s azt mondhatom, sem erkölcsi sem anyagi hasznom nem volt belőle. A szokásos rektori jövedelem, melyből más időkben a tisztség viselője, házat vehetett, nálam nem volt semmi, mert a pénzromlás miatt az avatási díj fejenként 3000 korona, abban az időben egy kifli ára volt, a tanári fizetés is alig ért valamit.

De itt a helye annak is, hogy a pécsi társadalom és az egyetem viszonyáról is szóljak pár szót.

A pécsi társadalom lelki habitusa inkább német, mint magyar. Igazi pécsinek a „tükét” tekinti, aki ott vert gyökeret nemzedékeken át. (A szó eredete a szőlőművelőkre mutat, akik az emberben is a meggyökeresedett szőlőtőke analógiáját látták.) A század elején még kevés volt a „bevándorló”, így a társadalom eléggé zárkózott életű lehetett. Az egyetem elég sok új embert jelentett, s ezeket a pécsiek nehezen tudták elosztani. Legkönnyebben ment az orvosok befogadása, mivel ezeknek volt legtöbb érintkezésük a lakosság különböző rétegeivel. Vagyon és jövedelem dolgában is ők állottak legelől, tehát könnyen beilleszkedhettek a pécsi előkelőség vonalába. Elég hamar eloszlott tehát irántuk az a félelem, amellyel a régi pécsi orvosok várták a megérkezésüket.

A jogtanárok helyzete maradt a régi. Hiszen szinte valamennyien a volt katolikus jogakadémia tanárai voltak, s így rangemelésük alig jött szóba. Utánpótlásuk is csaknem teljesen az egri érseki jogakadémiáról történt, s így a Kar lélekben és viselkedésben, közéleti szereplésben is azonos maradt.

A bölcsészek kevesen voltak: tanárok és hallgatók elenyésző mennyiséget jelentettek. A filozófusok már az ókorban is gyalog jártak, s jellemző, hogy a Kar 17 éves fennállása alatt egyetlen bölcsész-tanárt se jutott eszükbe a pécsieknek pl. városuk képviselőtestületébe beválasztani. Ennek persze oka volt az is, hogy a bölcsészprofesszorok maguk is idegennek érezték Pécsét. A vidéki egyetem tanárságá-

ban holmi számkivetést láttak, s úgy néztek a főváros felé, mint Ovidius Tomiból Róma felé. Ez részben nem is csoda, hiszen a maguk tudományának képviselőjeként egymagukra voltak hagyva: távol az elevebb tudományos élettől valahogy mindegyikük árvának képzelte magát. Érdeemes tanítványaik se voltak, mert a pécsi hallgatóság általában igen silány szellemű volt. Kevesen is voltak. Nem sok öröm volt köztük tanítani. A Kar egész fennállásának ideje alatt egy olyan hallgatója volt, aki máig (1961) egyetemi professzorrá tudott lenni, s rajta kívül 2–3 jelent még némi szerepet tudományos életünkben. Ez a siralmas helyzet nem volt titok a minisztérium előtt sem, ezért már 1940 előtt is többször fölmerült a Kar megszüntetésének gondolata. Nem lehet tehát azon megbotrálni, hogy a Kar tanárainak fele állandóan Budapesten lakott és csupán az előadások megtartására utazott Pécsre, hogy aztán a legközelebbi gyorsvonattal háttal fordítson neki. Ezen még az sem tudott változtatni, hogy a minisztérium törvényt hozatott az országgyűléssel, amely az egyetem tanárait kötelezte, hogy az egyetemtől legfeljebb 20 km távolságú körzetben lakhatnak.

Részben ezek voltak az okai az egyetem részben való stagnálásának, de talán legfontosabb volt ebben Klebelsberg elidegenedése Péctől. Kezdetben ugyanis ennek a szenvedélyes építő miniszternek nagy tervei voltak Péccsel. Szeretett volna e célból pécsi képviselő lenni, ám a pécsi tükék képviselőnek inkább a maguk közül való régi tükéhez ragaszkodtak, s a miniszter jelölését a főispán és polgármester nem merték a siker reményével vállalni. Ehhez járult, hogy az egyetem egyik professzora, Prinz Gyula az egyik helyi lapban eléggé sértő cikket írt a miniszterről, mint az egyetem honoris causa doktoráról. Hiába volt minden engesztelési kísérlet, Klebelsberg elfordult Péctől és minden alkotó szándékával a szegedi egyetem felé fordult. Szeged bőkezűbbnek is bizonyult, mint amilyen Pécs lehetett, s az eredmény a harmincas években mindenki szeme előtt volt, nem szorult bővebb megvilágításra.

A pécsi egyetem is a „*fluctuat non mergitur*” szavakat írhatta volna címerére. Gömbös miniszterelnök is tervezte a legalább részben való megsemmisítését: a bölcsészkart óhajtotta megszüntetni. Ez Prinz Gyula rektorsága idején történt. A rektor ekkor – elég szerencsétlenül – úgy látta jónak, hogy a miniszterelnököt szándékától úgy téríthetjük el, ha megteesszük a Kar díszdoktorának. Nekem jutott a kelletlen feladat, hogy mint a filozófia professzora (mivel ez a „szak”

mintegy a többiek fölött áll és azokat összefoglalja) én öntsem szavakba a Kar egyhangú határozatából született indítványt. Ellene a Tanácsban csak a jogi Kar zúgolódott, bár ez is megszavazta. Gömbös halála azonban megmentette az egyetemet díszdoktorrá avatásától és egyben a bölcsészkart a megszüntetés fenyegető veszélyétől. (A „felszabadulás” után persze az egyetemnek ezt az akcióját is teljesen elferdítve teregették ki, s a „Kis Újság”-ban 1950 júniusában egy Nagy Tibor nevű bértollnok az én szerepemet teljesen hazugul írta le és olyan mondatokat idézett az indítványomból, amelyek egyáltalában nem foglaltatnak abban. De hát a rágalmozó szándék minden aljasságot igazol. A Pesti Hírlap természetesen nem közölte az én helyreigazításomat, ami 1946-ban nem is történhetett másképpen. Tájékoztatásul ide mellékelem az ügy eredeti egyetemi aktáit!)

Egyetemünk bölcsészeti-, nyelv- és történettudományi Kara ilyen vergődések között ért el 1940-ig, amikor Kolozsvár visszatérével sor kerülhetett a száműzött Ferencz József-tudományegyetemnek alapítási helyére történő visszaköltöztetésére. E nagyszabású aktus nem jött létre Szeged, Debrecen és Pécs némi megcsonkítása nélkül. A törvényhozás úgy határozott, hogy Pécsen a bölcsészkart „szünetelteti”. Az 1940/41. tanév eddigi működésének utolsó esztendeje volt. Jellemző, hogy mikor az egyetem tanárai 1940 őszén a mecseki hotelben búcsúvacsorára gyűltek össze, sem a város, sem a többi kar részéről senki sem szólalt föl, hogy legalább búcsút vegyen az eltávozóktól. Circumdederunt... A Kar két rövid évtized után meghalt. Vajon lesz-e még föltámadása?

A szegedi egyetemen 1940–1948-ig

Mikor 1940 őszén a kolozsvári egyetem visszaköltözött megváltozott formájában eredeti székhelyére, engem a szegedi egyetemből újjáalakult Horthy Miklós-tudományegyetem filozófiai tanszékére neveztek ki 1940 októberében. Szegeden új környezetbe kerültem, amely a pécsinél sokkal kedvezőbb és munkára buzdítóbb volt. Az egyetem egész elhelyezése méltóbb és felszerelése a tudományos munkára ugyancsak megfelelőbb volt. Noha a jogtudományi kar egyenlőre itt is hiányzott, a filozófiai kar viszont a méltóképpen dolgozó természettudományi karral együttműködve eredményesebb munkát fejtethetett ki, mint Pécsen. Nemcsak a tudományos légkör

volt jobb Szegeden, hanem a hallgatóság is megfelelőnek mutatkozott.

A szegedi társadalom szintén közvetlenebb, barátságosabb, mint a pécsi. Magyarosabb, hiányzik belőle a pöffeszkedő kispolgárság és az orvosi karban sem találkozott az a néhány sznob, akik Pécsen az egyetemi tanárok elitjének érezték magukat. Itt amazoknál jóval különb tudósok éppoly egyszerű emberséget mutattak, mint a többi tanártársuk: cseppet sem igyekeztek önmagukat a másikkal fölé emelni. Ebben az egészséges igazi magyar levegőben jól éreztem magamat, s 1940 ősztől 1944 őszéig, amikor a háború vihara hozzánk is elért, az életem legnyugodtabb és legmegelégedettebb éveit élhettem.

Szeged úgy engem, mint a többi újonnan odakerült kollégáimat meleg barátsággal és megbecsüléssel fogadott. Nem volt itt semmi abból a hűvös idegenkedésből, ami a Pécsre költözött – menekült pozsonyi egyetemet fogadta. Szeged kitarta kapuit előttünk. Talán volt ebben része annak is hogy ez a város 1921 óta már hozzászokott az egyetemhez és láthatta, milyen gazdagodását jelentette az a városnak anyagi és szellemi téren egyaránt.

Az egyetem is megbecsülte személyemet és munkámat. Alig volt olyan egyetemi tisztség, amit alkalomadtán ne ruházott volna rám. Különösen megmutatta ezt akkor, mikor 1942-ben megkapta a felsőházi tagválasztás jogát, s erre a tisztségre egyhangúlag engem választott meg az egyetemi tanárok választó gyűlése. A megbízás 10 évre szólt, de természetesen vége lett 1945-ben, mikor az akkori felsőházat és képviselőházat, egyszóval: a régi egész országgyűlést elfújta a szél.

1944 nyarán azonban már háborús állapotok köszöntöttek Szegedre. Szeptemberben minden felbolydult. Októberben az egész egyetem menekült az ostoba propaganda és a hivatalos kényszerítés következtében. Kit erre, kit arra kergettek a szelek. Szegeden mindössze 3 családtalan egyetemi tanár maradt, a többi szétszéledt, a világ négy tája felé. Én a feleségemmel némi kerülővel a lányom és unokáim körében kötöttem ki Sopronban, ám a buta és gonosz nyilas kormányzat december elején őket is kitelepítette erőszakkal Németországba és mi a legnagyobb elhagyatottságban és elviselhetetlen körülmények közt maradtunk e határszéli városban. De elhatároztam, hogy semmi körülmények közt sem lépem át hazám határát és hasztalan igyekeztek hivatalos részről további menekülésre rávenni, Sopronban maradtam és bújtam a bombázások elől egyik helyről a

másikra. Kétségbeejtő helyzetemben segítségért Kelemen Krizosztom pannonhalmi főapáthoz fordultam, s levelemre válaszul 1944 karácsonyán ő magához hívott vendége gyanánt. Pannonhalmra ekkor a svájci vöröskereszt védelme alatt álló nemzetközi gyermekvédelmi menedékhely volt, s ennek vezetője is megengedte, hogy ott maradjunk. Ezen az Isten áldotta menedékben csendben és békében élhettünk 1945 április végéig, amikor már az egész Magyarország a szovjet hadsereg megszállása alá került és a régi ország és a régi társadalom romjain kezdett berendezkedni az új világ. Debrecenben országgyűlés ült össze és megkezdődött a nagybirtokok felosztása. A régi hivatalnokok eltűntek és helyüket ilyen vagy olyan hominuszok foglalták el, akik szerepükre éppen kéznél voltak vagy mohó érvényesülési vágyban égve fölnyújtották az ujjukat.

1945 április végén két volt miniszterrel: Rakovszkyval és Markossal egyetemben a rendőrség vitt be Pannonhalmáról Győrbe, ahol mintegy internált Jankó Gyula patikusnál. A kopó – nomen est odiosum – szimatolt körülöttem, majd semmi gyanúsát nem találván május 2-án (hatvanadik születésem napján) a rendőrség megengedte, hogy az újra megindult vonattal elutazhattam feleségemmel együtt Szegedre. Három napig tartott az út Győrből Szegedig. A szegedi állomáson rendőri kordon várta az utasokat, s tetűvizsgálat után betelerték a városba, ahol kellő igazolás után megengedték a „hazatérést”.

Szegeden teljesen új világot találtunk. Otthonunk kifosztva, idegen emberekkel tele. Távozásunk ideje alatt a házmesternénk tolvajjá vált, jó embereink jó része megfélemlítve gyanú alatt állt, ha nem börtönben ült. Az egyetemen ostoba senkik és üres kapaszkodók grasszáltak, alig egy-két régi, persze behódolt professzor ült még a katedráján. Engem az ifjúság határozata kegyesen meghagyott a tanszékemen, de volt, akit „tudatlanság” címén elcsapatni kívánt. De a tanszék elfoglalásához külön rendőrségi engedély kellett, majd utána az egyetemi igazoló-bizottság előtt való vesszőfutás következett. Ennek tagjai a pártok és szakszervezetek képviselőiből kerültek ki, előbb Bartucz Lajos, majd Tóth László „el nem menekült” professzorok elnöke alatt.

Eléjük kerülve az egyik orvostanári tanársegéd (később angol emigráns!) a „Mai politikai rendszerek” c. könyvében fölfedezte, hogy a nagy és dicső Sztálint – mint később, 1961-ben a XXII. pártkongresszus – despotának mertem mondani, a vesztemet kívánta. A

bizottság azonban csupán a Tanárképző Intézet elnökségétől fosztott meg érte, hozzátévé, hogy rokonszenvesen írtam a fasiszta rendszeréről. Ezt a határozatát később arra változtatta, hogy három évig nem léphetek elő. Mivel előlépésre már egyébként sem volt lehetőségem, ez a határozat lényegében felmentést jelentett, de a Tanárképző elnökségét nem óhajtottam vissza.

Ezek után több-kevesebb kellemetlenség után a lakásunkat is visszakaptam, s az egyetemen a régi módon folytathattam a munkámat, s több új tisztséggel is felruháztak a kollégáim. A városban nem tapasztaltam semmiféle ellenséges indulatot irántam, a legkülönbébb pártok és intézmények kértek föl előadások tartására. Szóval: minden úgy látszott, hogy a kizökkent szekér újra kerékvágásba tért. A kommunista párt részéről állandóan hívogattak maguk közé, ezt azonban múltammal és minden dogmatizmussal ellentétben állónak éreztem és elhárítottam magamtól. Az 1947. évi képviselőválasztáson azonban – nem éppen okosan – megengedtem, hogy a polgári radikális párt listáján másodiknak jelöljenek. Persze megbuktunk. S ez a jelölés a „polgári” jelző miatt is gyanússá tett a kommunisták szemében. Ezért aztán, mikor Rákosi már elérkezettnek látta az időt a hatalom átvételére, elrendelte az egyetemek megtisztítását a polgári és nemzeti érzésű tanároktól. Ezt még 1948-ra a filozófia tanárain kezdte valamennyi egyetemünkön, végrehajtását pedig a hivatalosan kiscgazdaként szereplő, de már akkor titkos kommunista kultuszminiszterére, Ortutayra bízta. Ekkor azonban még ez a fráter is ragaszkodott némi formákhoz: nem mert senkit sem egyszerűen elbocsátani vagy nyugalomba helyezni a szolgálatból. Ezért 1947 decemberében hivatalosan megüzente nekem a gyöngye jellemű Tóth Laci barátjával: adjam be nyugdíjazási kérvényemet, mert különben újból igazolóbizottság elé állít és tudhatom, mi lenne annak a vége! Üzenetét indokolni nem volt hajlandó. Erre én megundorodva és meg is elégtelve a napról-napra nehezebbé váló, mert örökös megalkuvást igénylő egyetemi életet, beadtam nyugdíjazási kérelmemet s 1948. szeptember elsejére kértem a nyugdíjba helyezésemet. Ez annyit jelentett, hogy nyolc hónapig még fizetési szabadságon voltam, s a kért időben megváltam a szegedi egyetemről. Utánam a pedagógia, a történet és a lélektan professzorai már nem is kérhették a nyugdíjazásukat, hanem 1949-ben egy apró fecnín egyszerűen tudatták velük, hogy nyugdíjba vannak helyezve... Még az se vigasztalhatta őket, hogy ez „saját kérelmükre” történt velük, mint énvelem. Sic fata tulerunt.

Nyugalomban

Nyugdíjazásom nem lett volna csapás, ha a régi nyugdíjtörvény rendelkezései szerint történik, amely a tényleges fizetés 90%-át és azontúl még lakbérnyugdíj is jelentett volna. 1948-ban azonban csak az akkori fizetés 30%-át adta meg, s ezt azóta is alig valamivel emelte. Ma (1962) sem éri el a nyugdíjam a mai egyetemi tanári fizetés 25%-át, vagyis az éhenhalásra sok, a megélhetésre kevés. Hogyan élünk tehát 1948 óta, erről jobb, ha nem beszélek. Szégyelljék érte magukat azok, akik ennek okai.

1952 februárjában aztán még ezt az éhbért is megvonták tőlem, mint általában a régi régime „méltóságos népelnyomói”-tól! Ekkor fenyegette a hozzám hasonló rangú embereket is a kitelepítés veszdelme, ezért jónak láttuk, ha a különben kedves Szegedet elhagyjuk. Gyerekeinkhez közelebb kívántunk lenni, de a Debrecenben való elhelyezkedés nem sikerülván, Hajdúszoboszlóra kerültünk. Itt közben a nyugdíjamat visszakaptam, de foglalkozást nem találtam.

Így élünk most szűkösen egy szobában és merenghetünk a régi időkön.

Ha jobb körülmények közt kerültem volna nyugalomba, azt mondhatnám, ez csak javamra vált volna. Minden hivatalos kötelességtől menten élhetnék gondolataim teljes kiérlelésének és megírhatam volna mindazt, amire szívem vágya késztet. Ám nemcsak a nyomorúság gondjai állják útját ennek, hanem a mai régime ennél sokkal kegyetlenebb intézkedése. Rám ütve az idealista filozófus bélyegét eltiltották könyveim olvasását, sőt amihez hozzáférhettek, azokat elpusztították. A fasiszmus vandálnak ítélt könyvégetését a kommunisták a könyvek zúzdába küldésével cserélték föl. Egyben megakadályozzák, hogy az én írásaim hazámban megjelenhessenek. Így lett belőlem élő halott, uomo finito. Élhetek a szobám négy fala közt, de innen ki nem kiálthatok.

Egy darabig ez az állapot sem akadályozhatott meg abban, hogy ne írjak. A gondolatok rákényszerítettek, s ezek az írásaim „hátrahagyott műveim” címen várnak a jobb időkre, vagy az elporladásra. Mi lesz a sorsuk? – ki tudná ma megmondani!?

Néhány befejező szó az írásaimmal kapcsolatban

Elég sok könyvem és cikkem jelent meg, ezek bizonyítják, hogy nem éltem tétlenül. Közöttük azonban vannak, amelyek nem belső kényszer nyomására születtek, hanem az alkalom vagy a kiadói felhívás hozta őket létre. Én kora ifjúságom óta a szellem történetírójának és az emberi lélek tanulmányozójának készültem. Szerintem a filozófus központi kérdése: micsoda az ember? A valóság minden egyéb része is csak annyiban érdekli, amennyiben az emberrel van összefüggésben. Természetfilozófia is csak úgy lehetséges, ha a természetet az emberrel való viszonyában vizsgáljuk. Ha a természetet az embertől függetlenül vizsgáljuk, akkor természettudományt, de nem természetfilozófiát csinálunk. Ennek a centrális érdeklődésének megfelelően érthető, hogy írásaim a szellem történetén túl főleg az erkölcs- és a kulturfilozófia területén mozognak. A matematika és a természettudományok területén műveltségem és tudásom hiányos, ez magyarázza a logikai problémák elhanyagolását is.

A szellem történetét úgy képzeltem el szolgálni, ha a nagy gondolkodók életét és műveit magyarázom, ezért a főtörekvésem egész életem folyamán arra irányult, hogy nemzetemet egy alapos filozófiatörténettel ajándékozzam meg. Ezt a munkát 3–4 vaskos kötetre terveztem, s elképzelésemben Boutroux és Dilthey művei lebegtek szemem előtt mintaként. Fájdalom! ez a tervem nem valósulhatott meg, mert nem akadt rá kiadó. Amikor végre ez az akadály elhárult, s a M. T. Akadémia is vállalta a kiadását, csak az első kötet, az *Antik filozófia* jelenhetett meg. A középkori filozófia története elveszett a második világháború végén még kéziratban, a többi pedig elnémitásom miatt már el se készülhetett. Így ez a nagy művem is torso maradt, mint jószándékú elődeimé: Domanovszky Endréé és Horváth Józsefé.

Még kora ifjúságomban megbabonázott Taine mesteri írásművésze, széles látköre, majd a levelezéséből elének táruló személyes emberi értékei. Ezért róla írtam első nagyobb munkámat. Mire azonban 28 éves koromra a mű elkészült, már szűknek láttam a mester pozitívizmusát és könyvemben Taine, a filozófus kissé rosszul járt. Könyvem ennek ellenére érdemes írás. Kár, hogy mikor elkészülte után 10 év múlva megjelenhetett, már az idő is valahogyan eljárt Taine és a pozitívizmus fölött, így nem tehetett nagyobb hatást.

Érdeklődésem az értékelméleti idealizmus irányában tolódott el, de ha egy-egy gondolkodó lelki alkatát és tanítását írásaimban sikerült talpra állítanom és érthetően jellemeznem, abban bizonyosan sokat köszönhetek Taine és Boutroux, általában a franciák hatásának.

Könyveim jó része kiadói ösztönzésnek okából, vagy előadásaim nyomán jött létre, ezért nem is óhajtok róluk részletesebben szólni. Azt hiszem azonban, vannak köztük olyanok, amik némi marandóságra tarthatnak igényt.

Az *Antik filozófia* megérdemelné az újrakiadást, bár a filozófiatörténetek elég hamar elavulnak. Mivel 1944 óta szinte hermetikusan el vagyok zárva a nyugati könyvektől és folyóiratoktól, sajnos! nem kísérhettem figyelemmel a külföld ilyen irányú kutatásait és eredményeit, de különösen a kézírataim közt található Platón-fejezet és néhány jegyzetem beiktatásával ez a munka még most is megállná a helyét.

„Bevezetés a filozófiába” címen érdemes volna újra kiadni azt a könyvemet, amely *A filozófia* címmel 1944-ben jelent meg, s a háború alatt alig került az olvasók kezébe. Budapest ostromakor pedig a nyomtatott ívek a Pantheon pincéjében pusztultak el. Ez a könyvem *A filozófia kis tükrének* harmadik nagyon bővített kiadása.

Ugyancsak három kiadásban jelent meg *A filozófia története* (Pantheon) című rövidebb összefoglalásom. Általános tájékoztatásra bizonyos pótlásokkal ez is használható lenne a jövőben is.

Gondolkodásom megismerésére legjobb tájékoztató az *Ember és világ*, *Az ember lelki élete* című könyveim, továbbá a kéziratban maradt *Az erkölcsi világ*, melynek részei: 1. *Az erkölcsi élet*, 2. *A kultúra*, 3. *A világnézet*. Ezeknek olvasásából kitűnik, jogos-e engem egyszerűen idealistának elkönyvelni, s kitűnik az is, miért nem vagyok marxista. Én magam gondolkodásom megjelölésére legszívesebben a KRITIKAI PERSONÁLISMUS elnevezést használnám. Mit jelen ez?

Azt jelenti, hogy a teljes emberség az ún. erkölcsi személyiségben (persona) valósul meg, s az emberi fejlődésnek ez a célja. S jelenti azt, hogy az ember világa nem a valóság passzív tükrözése, hanem a mi világunkat aktív módon, szellemi aktusokkal építjük föl a valóság adottságaiból. Téves tehát az a tanítás, hogy a megismerés „tükrözés”, mert a valóság tükrözéseit az ismeretben az emberi szellem maga benső alkatának megfelelően alakítja képekké, ill. fogalmakká, végső fokon ismeretté. Ennek a szellemi alkotásnak folyamata a kritika és eredménye a filozófia.

Semmiféle filozófiai kutatás sem lehet el bizonyos fokú szkepszis nélkül. Descartesnak igaza van, amikor minden filozófiai kutatás élére a „mindenben kételkedni kell” (de omnibus dubitandum) kötelességét teszi. Így rá kell eszmélnünk arra, hogy vannak kérdések, amelyekre emberi természetünk miatt sohasem adhatunk választ. Ilyenek pl. a világ kezdetére és végére vonatkozó problémák, az istenség mibenléte és hasonlók, hiszen még azt se tudjuk igazán, mi az anyag, és mi az erő, ami azt mozgatja? S ki tudná felmérni a lélek és a szellem mélységeit!? Ebből következik, hogy minden metafizikát az ész költészetének kell tartanunk. A vallásokkal együtt szükséges és igazgató, fölemelő költemények ezek. Valóságszínű is lehet, de nem különben, mint ahogy regényt is írhatunk, amelynek minden hőse és története igaz lehetne, mégse igaz, mert sem a szereplői, sem az eseményei soha nem történtek meg: nem igazak.

Tagadhatatlan igazság azonban, hogy a természetnek nevezett valóságnak vannak örök törvényei, amelyek szerint változásai végbemennek. Hogy aztán ezek egy örök isteni akarat megnyilvánulásai-e, avagy magával a természeti valósággal azonos lények (pl. hogy az anyag azonos-e az erővel?) az számunkra megismerhetetlen.

Am az emberi társadalom egészen más alakulat, mint a természet. Ez emberi alkotás: annyi benne a törvényszerű, amennyi az alkotás törvényszerűsége. Formálója az emberi akarat. Élete: a politika a művészettel rokon, s nem a természettel. Az állam törvényei és a közösségek szokásai nem természettörvények, változtathatók, s nem állandók. Itt rejlik Marx tanításának alaptévedése. Az ő szándéka – mint mondja – a valóság megváltoztatása és nem a megmagyarázása. Tehát a valóságot a megváltoztatás szándékával vizsgálja és ehhez filozófiájában célt keres. Ebben a munkájában a társadalmat mintegy a természettel azonosítja, amelynek állandó törvények szerint történik a mozgása. Ilyen társadalmi törvények azonban nincsenek, mert az emberi akaratok szerint változik. Minden társadalmat eszmék mozgatnak, amelyek emberi tudatokban élnek (pl. szabadság, egyenlőség, jólét, stb.) A természetben nincs szabadság, se egyenlőség: minden megszabott pályán mozog és nincs még két egyforma falevél sem. Marx gondolkodása annak a pozitivistá, Comtetől származó filozófiának a folytatása, amely a szociológiát egy sorba állította a matematikával és a természettudományokkal és a társadalomban is hasonló törvényt keresett. Ez tévedés, mert a társadalom a természet mellett, vagy inkább: fölött élő erkölcsi világ, amely

egészen más volta miatt egészen más valóság. A természetben ún. örök törvények, a társadalomban pedig ún. örök értékek uralkodnak. Mozgásukat ezekkel írhatjuk le.

Marxék érdeme, hogy ráirányították figyelmünket a társadalom nagy alakító szerepére, de tévedtek, amikor ennek az érték-céljait magának a társadalomból eredettnek tarják. Az értékek nem valóságok. Függetlenek is ettől, de bizonyos módon az emberekben megvalósulhatnak. Nem a társadalomból származnak, de a társadalomban tudatosulhatnak. Maga Marx is úgy hiszi, hogy a kommunizmus idején az ideológia, azaz az értéktudat előtte jár és vezeti majd a valóság alakítását. Miért tartja tehát ezt megfordítottnak a kommunizmus előtt, amikor a társadalmi valóság előbbi, mint az ideológia, s ez csupán annak visszfénye? (Az Überbau itt az Unterbau származéka.)

Általában azt kell mondanom, hogy a valóság sokkal többreút, semhogy két dialektikus féllel kimeríthető volna. A társadalom nem tisztán *bourgeois*kól és proletárokból, kizsákmányolókból és kizsákmányoltakból, a filozófia nem idealizmusból és naturalizmusból áll, mert e két végleten túl még számtalan árnyalat – ha úgy tetszik: osztály – szerepel bennük. Hamlet szavai az igazak: a valóság sokkal mélyebb semmint bölcselmünk álmodni képes.

Ezzel be is fejezem ezt az elmélkedést. Visszatekintve életemre, azt mondhatom: ha újra élnék, megint csak ezt élném végig. Egyet-mást okosabban, bölcsebben tennék, de a lényegben semmit sem változtatnék.

Halasy-Nagy József életmű-bibliográfia

Bevezetés

Halasy-Nagy József (1885 május 2. Ercsi – 1976 május 6. Hajdúszoboszló) filozófus, filozófiatörténész. A budapesti Pázmány Péter Tudományegyetemen szerzett görög–latin szakos tanári oklevelet 1907-ben és még ebben az évben megszerezte a filozófiai doktorátust is. 1905-től 1919-ig a kiskunhalasi Református Főgimnázium tanára, 1919 és 1921 között az Erzsébet Nőiskola Polgári Iskolai Tanárképző Intézetben a pedagógia és a filozófia tanára, 1921 és 1940 között az 1923-ban Pécsre telepített, pozsonyi alapítású M. Kir. Erzsébet Tudományegyetem, majd 1940-től 1948-as kényszernyugdíjaztatásáig a szegedi M. Kir. Horthy Miklós Tudományegyetem filozófiai tanszékén dolgozott. Pécsen 1923/24-ben az egyetem rektora, majd a Bölcsészettudományi Kar dékánja volt. Szegeden a filozófia tanszék vezetője, közben 1941/42-ben a Bölcsészettudományi Kar dékánja, 1942 és 1944 között az egyetem felsőházi képviselője volt.

A tudományos közéletben is jelentős szerepet vállalt: Alelnöke volt a Magyar Filozófiai Társaságnak és a debreceni református kollégium volt tanulói szövetségének. Tagja az Országos Felsőoktatási Tanácsnak, az Országos Közoktatási Tanácsnak, a pécsi és szegedi Tanárképző Intézet Igazgatótanácsának, az Országos Középiskolai Tanárvizsgáló Bizottságnak, az Athenaeum és a Pannonia szerkesztőbizottságának. Választott rendes tagja a Magyar Pedagógiai Társaságnak és a Kisfaludy Társaságnak, választmányi tagja a Magyar Lélektani Társaságnak.

Ezen bibliográfia alapjául a JATE Egyetemi Könyvtárának munkatársai: Klukovitsné Paróczy Katalin, Ráczné Mojzes Katalin és Szabó Éva által készített „Halasy-Nagy József tudományos munkásságának bibliográfiája” szolgált, melyet a Halasy-Nagy József hagyatékában található dokumentumok felhasználásával Deák Tamás egészített ki. A kiegészítés eredményeképpen került a hírlapi anyag a bibliográfiába, valamint számos pontosítás és kiegészítés.

A bibliográfiai tételek sorrendje: egy éven belül az önálló művek, tanulmánykötetben megjelent tanulmányok, könyvfejezetek, fordítások és más művekhez írott bevezetések alfabetikus rendben szerepelnek. Ha a megjelenés sorrendje egyértelműen megállapítható volt, ehhez tartottuk magunkat, például egy-egy könyvsorozaton belül. Ezeket alfabetikus rendben követik a folyóiratok és napilapok, melyekben a publikációk megjelentek de az egy-egy periodikában megjelent publikációk időrendben követik egymást. A Halasy-Nagy József műveire vonatkozó recenziók megjelenésük időpontjától függetlenül a megfelelő tételnél találhatóak. A *-gal jelölt tételek leírása nem autopszián alapul.

A tételek leírása után annotációként szerepelnek a szerző különféle aláírásai, amennyiben ezek eltérnek általában használt névformájától, ami 1932-ig Nagy József, ekkortól Halasy-Nagy József. Ugyancsak jelöljük az aláírás esetleges hiányát is. Szükségesnek tartjuk megjegyezni a 191. tétellel kapcsolatban, hogy Halasy-Nagy az általa fordított művet ez esetben felesége nevének adta ki.

Néhány, a szerző hagyatékában található tétel azonosítása nem sikerült, azonban a teljesség kedvéért közöljük meglévő adataikat:

Ceruzajegyzetek Bécsről. = Uj Nemzedék, 1926 előtt, szeptember–október. aláírás: nj.

Hekler Antal könyve Michelangeloról. = Uj Nemzedék, 1926 dec.–1927.

Egyszerű levél a szerkesztőhöz. = pécsi napilap 1923 után, aláírás: az amerikai magyar

Egy amerikai magyar jegyzetel Pécs furcsa... /hiányos cím./ = pécsi napilap 1923 után,

1901

1. Alfred Russel Wallace. [Ism.] = Kolozsvári Egyetemi Lapok, 1901. 5. évf. 11–13. p.

1906

2. Reviczky. = Kiskunhalasi Ujság, 1906. jan. 1.
3. Alsirát. = Kiskunhalasi Ujság, 1906. máj. 15.
4. CCVIII. = Kiskunhalasi Ujság, 1906. máj. 15.
5. Versek I–III. = Kiskunhalasi Ujság, 1906. jún. 12. aláírás nélkül
6. Több világosságot. = Kiskunhalasi Ujság, 1906. okt. 2.
7. Ave Caesar! = Kiskunhalasi Ujság, 1906. okt. 23. aláírás nélkül
8. Valami a színészekről meg rólunk. = Kiskunhalasi Ujság, 1906. nov. 27.
9. Karácsony. = Kiskunhalasi Ujság, 1906. dec. 25. aláírás: n.

1907

10. A görög atomista fizikusok filozófiájának alapvonalai. Bp. 1907. (Ny.: Franklin). 43 p.
Ism.: Pauler Ákos. Egyetemes Philologiai Közöny, 31. évf. 946–947. p.
11. A líra és epika eredetéről. Írta dr. Solymossy Sándor. Bp. 1906. [Ism.] = Irodalomtörténeti Közlemények, 1907. 17. évf. 508–510. p.

1908

12. Esperantó. = Budapesti Hírlap, 1908. aug. 5.
13. Az orosz regény. Vicomte de Vogüé könyve. = Budapesti Hírlap, 1908. dec. 25.
14. Nietzsche olvasásakor. Emile Faguet: Én lisant Nietzsche. Paris. 1905. [Ism.] = Budapesti Szemle, 1908. 134. köt. 504–506. p. aláírás: n.
15. A tudomány értéke. = Budapesti Szemle, 1908. 135. köt. 163–181. p. (Klly. is)

16. Támadás a classikus-philologusok ellen. = Budapesti Szemle, 136. 1908. köt 133–137. p. aláírás: d.n.j.
 17. Hermann Diels: Die Fragmente der Vorsokratiker. 2. Aufl. Berlin, 1906–1907. [Ism.] = Egyetemes Philologiai Közlöny, 1908. 32. évf. 462–464. p.
 18. Platon Sophistája. (Görögül és magyarul.) Ford., bev., jegyz., philosophiai műszótár: Simon József Sándor. Bp. 1908. [Ism.] = Egyetemes Philologiai Közlöny, 1908. 32. évf. 625–627. p.
 19. Boissier Gaston. [Nekrológ.] = Egyetemes Philologiai Közlöny, 1908. 32. évf. 644–646. p. aláírás: d.n.j.
 20. Bodnár Zsigmond. 1839–1907. = Irodalomtörténeti Közlemények, 1908. 18. évf. 1–16. p.
 21. Sully Prudhomme. Eine psychologisch-literaturgeschichtliche Studie von Dr. Ludwig Karl. Leipzig, 1907. [Ism.] = Irodalomtörténeti Közlemények, 1908. 18. évf. 125–126. p. aláírás: n.
 22. Die ungarische Literatur. von Friedrich Riedl. [Ism.] = Irodalomtörténeti Közlemények, 1908. 18. évf. 507–509. p. aláírás: x.
 23. Sinay Miklós. Írta dr. Csűrös Ferencz (Programértekezés a debreczeni ref. főgimn. 1907/8-iki Értesítőjében.) [Ism.] = Irodalomtörténeti Közlemények, 1908. 18. évf. 509. p. aláírás: -a-
 24. A sociologiai megösmérés lényege. Írta. Rattenhofer Gusztáv. Ford. Timár Szaniszló. Bp. 1908. [Ism.] = Magyar Társadalomtudományi Szemle, 1908. 1. évf. 691–695. p. aláírás: d.n.j.
 25. Democritus. = Uránia, 1908. 9. évf. 115–118. p.
 26. A Nietzsche-láz. = Uránia, 1908. 9. évf. 288–289. p.
 27. Protagoras. (Megjegyzések a sophista-mozgalom kezdeteihez.) = Uránia, 1908. 9. évf. 518–522. p.
- 1909
28. France Anatole gondolkodása. = Budapesti Hírlap, 1909. máj. 4.
 29. Gyulay Pál: Kritikai dolgozatok. 1854–1861. Bp. 1908. [Ism.] = Irodalomtörténeti Közlemények, 1909. 19. évf. 121–123. p.
 30. Brunetiére könyve a 16. század francia irodalmáról. [Ism.] = Irodalomtörténeti Közlemények, 1909. 19. évf. 249–254. p. aláírás: r-y-f.
 31. Kölcsey mint kritikus. = Irodalomtörténeti Közlemények, 1909. 19. évf. 257–281. p.
 32. Petőfi képzelete. Írta Oláh Gábor. Bp. 1909. [Ism.] = Irodalomtörténeti Közlemények, 1909. 19. évf. 489–491. p. aláírás: H.T.
 33. Az élet. Töredékes megjegyzések. (Székfoglalóul.) = A Kiskunhalasi Ref. Főgimn. Értesítője az 1908–9. tanévről. Gyoma, 3–11. p.
 34. France Anatole. = Uránia, 1909. 10. évf. 220–225. p.
- 1910
35. A történelmi és művészeti érzék fejlesztéséről. Bp. 1910. Stephaneum 16 p.
 36. Kiskunhalas. (A történeti részt írta ifj. Reiszig Ede dr, [404–414. p.], a mai viszonyok ismertetését Nagy József dr. [414–423. p.]) = Pest-Pilis-Solt-Kiskun Vármegye. (II. köt.) Bp. 1910. 414–423.

- p. /Magyarország Vármegyéi és Városai./
37. Nietzsche philosophiája. A tragédia eredete vagy görögség és pessimismus. Írta: Nietzsche Frigyes. Ford., bev. Fülep Lajos. Bp. 1910. [Ism.] = Budapesti Szemle, 1910. 144. köt. 315–318. p.
 38. Várdai Béla: Mikszáth Kálmán–König György: Alfred de Musset. Bp. 1910. [Ism.] = Irodalomtörténeti Közlemények, 1910. 20. évf. 247–249. p. aláírás: N.
 39. Palágyi Menyhért Petőfiről. [Ism.] = Irodalomtörténeti Közlemények, 1910. 20. évf. 378–380. p.
 40. Medveczky Frigyes: Tanulmányok Pascalról. Bp. 1910. [Ism.] = Katholikus Szemle, 1910. 24. köt. 456–458. p. aláírás: Halasi Tamás
 41. Reviczky Gyula. Írta: Paulovics István dr. Bp. 1910. [Ism.] = Katholikus Szemle, 1910. 24. köt. 794–796. p.
 42. Spencer Herbert alapelvei. (Spencer H.: Alapvető elvek. Ford Jónás János. Bp. 1909) [Ism.] = Magyar Társadalomtudományi Szemle, 1910. 3. évf. 78–87. p.
 43. Várdai Béla: Mikszáth Kálmán. Bp. 1910. [Ism.] = Országos Közpiskolai Tanáregyesületi Közlöny, 1909–1910. 43. évf. 556–558. p.
 44. Sikabonyi Antal: Komjáthy Jenő [Ism.] = Protestáns Szemle, 1910. 22. évf. 208–210. p. aláírás: Omega
 45. Pár szó a dogmákról. = Protestáns Szemle, 1910. 22. évf. 369–374. p.
 46. Két könyv Pascalról. 1. Fortunat Strowski: Pascal et son temps. 2. Medveczky Frigyes: Tanulmányok Pascalról. [Ism.] = Protestáns Szemle, 1910. 22. évf. 454–464. p.
 47. Nyugatiaskodás a magyar irodalomban. = Protestáns Szemle, 1910. 22. évf. 683–687. p. aláírás: Omega
 48. Hazay Olivér: Egy könyv. Bp. 1910. [Ism.] = Protestáns Szemle, 1910. 22. évf. 702–704. p. aláírás: Halasi Tamás
- 1911
49. Az elemek állandóságának elve. Bp. 1911. Stephaneum. 37 p.
 50. Taine egyénisége. = Budapesti Szemle, 1911. 147. köt. 393–409. p. Klny is.
 51. Gyulay Pál és irodalmi kritikánk jövője. = Irodalomtörténeti Közlemények, 1911. 21. évf. 1–14. p.
 52. Hol vannak Petrőczy Kata versei? = Irodalomtörténeti Közlemények, 1911. 21. évf. 120. p. aláírás: Lakos Géza
 53. Péterfy Jenő. Írta: Rédey Tivadar. [Ism.] = Irodalomtörténeti Közlemények, 1911. 21. évf. 121–123. p. aláírás: -A-
 54. Benedetto Croce: La critica litteraria. Questioni teoriche. Roma, 1896. [Ism.] = Irodalomtörténeti Közlemények, 1911. 21. évf. 496–498. p. aláírás: M. N.
 55. Új magyar írók: Babits Mihály. = Jövő [Arad] 1911. 2.sz. jan. 25. 41–44. p. aláírás: Halassy Géza
 56. Hatvany Lajos: Gyulai Pál estéje [Ism.] = Katholikus Szemle 1911. 25. köt. 323–324. p.
 57. W. Dilthey: Das Erlebnis und die Dichtung. 3. Auflage. Leipzig, 1910. [Ism.] = Katholikus Szemle 1911. 25. köt. 545–547. p.
 58. Dolgozatok a modern filozófia köréből. Emlékkönyv Alexander

- Bernát hatvanadik születésnapjára. [Ism.] = A Magyar Filozófiai Társaság Közleményei, 1911. 77–79. p. aláírás: n.
59. Prohászka akadémiai székfoglalója. = Protestáns Szemle, 1911. 23. évf. 109–111. p. aláírás: Figyelő
60. Pascal. = Protestáns Szemle, 1911. 23. évf. 367–385. p.
61. Émile Boutroux: William James. Paris, 1911. [Ism.] = Protestáns Szemle, 1911. 23. évf. 484–487. p.
62. Balla Antal: Hobbes és az ujkori abszolutizmus. Bp. 1910. [Ism.] = Protestáns Szemle, 1911. 23. évf. 487–488. p. aláírás: N. J.

1912

63. Pascal, Blaise: Gondolatok. Ford., magyarázó tanulmányokkal és jegyzetekkel ellátta Nagy József. Bp. 1912. Franklin. 236 p. /Filozófiai Írók Tára. 25./
Ism.: dr. Balla A. = Uránia 13. évf. 515–516. p.
64. James és Bergson. 1. W. James: Philosophie de l'Expérience. Paris, 1910. – 2. A. Steenbergen: Bergson's intuitive Philosophie. Jena, 1910. [Ism.] = Budapesti Szemle, 1912. 149. köt. 313–317. p. aláírás: -a-
65. Az irodalmi oktatásról. J. Bezard: De la methode litteraire. Paris. 1911. [Ism.] = Budapesti Szemle, 1912. 151. köt. 316–320. p. aláírás: a
66. A romanticismus. P. Van Tieghem: Le mouvement romantique. Paris. 1912. [Ism.] = Budapesti Szemle, 1912. 151. köt. 478–480. p. aláírás: a.
67. Liszt Franciaországban. = Budapesti Szemle, 1912. 152. köt. 453–457. p. aláírás: a.
68. A magyar irodalomtörténet korszakai. = Irodalomtörténet, 1912. 1. évf. 161–171. p.
Ism.: Kardos Albert. = Irodalomtörténet, 1. évf. 248–251. p., -s.-r. = Irodalomtörténet, 1. évf. 317–319. p.
69. Még egyszer a magyar irodalomtörténet korszakairól. = Irodalomtörténet, 1912. 1. évf. 396–398. p.
70. A Békefi-Emlékkönyv. Dolgozatok Békefi Remig egyetemi tanár működésének emlékére. Bp. 1912. [Ism.] = Irodalomtörténeti Közlemények, 1912. 22. évf. 487–489. p.
71. Újabb magyar költők. Lyrai anthologia. 1890–1910. Összeválogatta: Elek Arthur. Bp. 1911. [Ism.] = Katholikus Szemle 1912. 26. köt. 249–251. p.
72. Okság és törvényszerűség a pszichológiában. Írta: Kornis Gyula. Bp. 1911. [Ism.] = Országos Középiskolai Tanáregyesületi Közlöny, 1911–1912. 45. évf. 655–658. p.
73. Pascal gondolkodása. = Protestáns Szemle, 1912. 24. évf. 9–19. p.

1913

74. Condillac paedagogiája. = Aethnaeum, 1913. 22. köt. 4. füz. 56–96. p. Klny. Hornyánszky ny. 42 p.
75. Condillac. Condillac: Értekezés az érzetekről. Ford. Jancsovics Ferencz. Bp. 1913. [Ism.] = Budapesti Szemle, 1913. 154. köt. 155–159. p.
76. Taine milieu-elmélete. = Budapesti Szemle, 1913. 156. köt. 399–428. p.

77. Fioretti. Assisi Szent Ferencz virágos kertje – Fioretti. Ford. Kaposi József. Bp. Franklin Társ. 1913. [Ism.] = Budapesti Szemle, 1913. 156. köt. 477–480. p. aláírás: /x/
78. E. Le Roy: Une philosophie nouvelle. Henri Bergson. [Ism.] = A Magyar Filozófiai Társaság Közlönye, 1913. 68–71. p.
79. Lechnitzky Gyula: Alkotó munkára nevelés. Bp. 1912. [Ism.] = Országos Középiskolai Tanár-egyesületi Közlöny, 1912–1913. 46. évf. 641–643. p.
80. A filozófia története Thalestől Platonig. Összeáll. Zivuska Jenő. Besztercebánya, 1912. [Ism.] = Országos Középiskolai Tanár-egyesületi Közlöny, 1912–1913. 46. évf. 701–703. p.
81. Székely György: Morálpedagógiai kérdések. [Ism.] = Országos Középiskolai Tanár-egyesületi Közlöny, 1912–1913. 46. évf. 800–802. p.
82. Kornis Gyula: Értékelmélet és paedagogia. Bp. 1913. [Ism.] = Országos Középiskolai Tanár-egyesületi Közlöny, 1912–1913. 46. évf. 949–951. p.
83. Rousseau pedagógiai jelentősége. (1–2. rész.) = Polgáriskolai Közlöny, 1913. 17. évf. 14. sz. 525–533. p., 15. sz. 551–554. p.
84. A fiatal Taine. (1–3. rész.) = Uránia, 1913. 14. évf. 4–8., 49–52., 113–117. p.
85. Condillac: Értekezés az érzetekről. (Filozófiai Írók Tára 26. köt. Ford. Jancovics Ferencz.) [Ism.] = Uránia, 1913. 14. évf. 139. p.
86. Jakab Ödön: „Déliab”. [Ism.] = Uránia, 1913. 14. évf. 187. p. aláírás: n.
87. A kritikus. Elképzelt arckép. = Uránia, 1913. 14. évf. 278–281. p.
88. Szalay László levelei. Közrebo-csátja Dr. báró Szalay Gábor. Bp. 1913. Franklin-Társ. [Ism.] = Uránia, 1913. 14. évf. 313–314. p.
89. „A renaissance”. Pater Walter: A renaissance. Ford. Sebestyén Károly. Bp. 1913. Révai [Ism.] = Uránia, 1913. 14. évf. 315. p.
90. A XVIII. század szellemének kialakulása Franciaországban. = Uránia, 1913. 14. évf. 430–433. p.
91. Eötvös. = Uránia, 1913. 14. évf. 473–474. p.

1914

92. Montaigne. Montaigne paedagogiai tanulmányai. Ford. Birkás Géza. Bp. 1913. [Ism.] = Budapesti Szemle, 1914. 157. köt. 155–156. p.
93. A legújabb Fichte-, Schelling- és Scheiermacher-kiadások. [Ism.] = A Magyar Filozófiai Társaság Közleményei, 1914. 136–138. p.
94. A metafizikusok lélektanához. = A Magyar Filozófiai Társaság Közleményei, 1914. 153–156. p.
95. É. Boutroux: Tudomány és vallás a jelenkori filozófiában. [Ism.] = A Magyar Filozófiai Társaság Közleményei, 1914. 236–240. p.
96. Thomas: Nevelés a családban. Ford. Holló Márton. Bp. 1913. [Ism.] = Országos Középiskolai Tanár-egyesületi Közlöny, 1913–1914. 47. évf. 908. p.
97. Giordano Bruno párbeszédei az okról, elvről és egyről és a végtelenről, világegyetemről és a világokról. Olaszból fordította dr. Szemere Samu. Bp. 1913. /Filozófiai Írók Tára, XVII./ [Ism.] = Országos Középiskolai Tanár-egyesületi Közlöny, 1913–1914.

47. évf. 909–910. p. aláírás: Péter Pál
98. D'Alembert. = Uránia, 1914. 15. évf. 17–19. p.
99. Horatius magyarul. Horatius ódái és epodosai. Ford. ifj. Szász Béla. Bp. [Ism.] = Uránia, 1914. 15. évf. 43. p.
100. A tömegek lélektana. Írta: Gustav Le Bon. Ford. dr. Balla Antal. Bp. 1913. Franklin. [Ism.] = Uránia, 1914. 15. évf. 43. aláírás: Halasi
101. „Byron”. Írta Koeppele E. Ford. Esty Jánosné. M. Tud. Akadémia. 1913. [Ism.] = Uránia, 1914. 15. évf. 90–91. p. aláírás: Halasi
102. A bergsonismus philosophiai jelentősége. = Uránia, 1914. 15. évf. 162–168. p. Klny. is: Hornyánszky ny. 21 p.
103. Giordano Bruno párbeszédei az Okról, Elvről és Egyről és a Végtelenről, Világegyetemről és a Világokról. Ford. Szemere Samu. Bp. 1913. /Filozófiai Írók Társasága, XVII./ [Ism.] = Uránia, 1914. 15. évf. 371–372. p.
104. P. Menzer: Einleitung in die Philosophie. 1913. [Ism.] = Athenaeum, 1915. 1. köt. 151–152. p.
105. E. Altkirch: Spinoza im Porträt. Mit 28. Tafeln. E. Diederichs. Jena, 1913. [Ism.] = Athenaeum, 1915. 1. köt. 152–153. p.
106. Taine elmélete az értelemről. = Athenaeum, 1915. 1. köt. 401–427. p.
107. Otto Freih. v. d. Pfordten: Die Grundurteile der Philosophen. 1. Häfte. Griechenland. Heidelberg, 1913. [Ism.] = Athenaeum, 1915. 1. köt. 487–490. p.
108. Locke paedagogiája. Locke: Gondolatok a nevelésről. Ford., bev., jegyz.: Mutschembacher Gyula. Bp. 1914. [Ism.] = Budapesti Szemle, 1915. 162. köt. 319–320. p. aláírás: H. Nagy József
109. A német szellem. = Uránia, 1915. 16. évf. 85–86. p. aláírás: Halasi
110. Deli: Tudákos levelek. 1914. [Ism.] = Uránia, 1915. 16. évf. 148–149. aláírás: Halasi József
111. Az olvasásról. = Uránia, 1915. 16. évf. 171–173. p.
112. Varga Gyula költeményei. Bp. 1915. Kisfaludy-Társaság. [Ism.] = Uránia, 1915. 16. évf. 305–306. p.
113. Egy philosophus külső élete. = Uránia, 1915. 16. évf. 319–322. p.

1916

114. Taine lélektanának méltatása. = Athenaeum, 1916. 2. köt. 25–42. p.
115. R. Eucken: Zur Sammlung der Geister. 1913. [Ism.] = Athenaeum, 1916. 2. köt. 72–73. p.
116. Jonas Cohn: Der Sinn der Gegenwartigen Kultur. Ein philosophischer Versuch. Leipzig, 1914. [Ism.] = Athenaeum, 1916. 2. köt. 73–76. p.
117. E. R. Curtius: Ferdinand Bruntiere. Beitrag zur Geschichte der französischen Kritik. Strasbourg, 1914. [Ism.] = Athenaeum, 1916. 2. köt. 243–244. p.
118. Descartes Cogitoja. = Athenaeum, 1916. 2. köt. 425–437. p.
119. Középiskola és filozófia. = Országos Középiskolai Tanáregyleti Közlöny, 1915–1916. 49. évf. 527–532. p.
120. Taine arcképe. = Protestáns Szemle, 1916. 28. évf. 144–157. p.

121. Taine jelentősége és hatása. = Uránia, 1916. 17. évf. 47–50. p.
 122. Faguet Emil. 1848–1916. = Uránia, 1916. 17. évf. 310–313. p.

1917

123. Várkonyi Hildebrand: Kritikai jegyzetek az ujkantianizmus történetéhez. [Ism.] = Athenaeum, 1917. 3. köt. 281–283. p.
 124. Pauler Ákos Medveczky Frigyesről. = Athenaeum, 1917. 3. köt. 287–288. p. aláírás nélkül
 125. Taine műbölcsélete. Részlet Taine életrajzából. = Erdélyi Múzeum, 1916–1917. 33–34. köt. 11–12. 52–64. p.
 126. Joseph Föbes: Lehrbuch der experimentellen Psychologie. 1. Bd. 2. Abt. [Ism.] = Magyar Kultúra, 1917. 5. évf. 854–856. p.
 127. Taine pályakezdése. I–II. = Népművelés (Uj Élet), 1917. 12. évf. 20–29., 117–125. p.
 128. Taine műve a jelenkori Franciaország kialakulásáról. = Történeti Szemle, 1917. 6. évf. 5–35. p.
 129. A forradalom eredményei Franciaországban. = Uránia, 1917. 18. évf. 149–157. p.

1918

130. Kornis Gyula: A lelki élet. 1. köt. Bp. 1917. [Ism.] = Budapesti Szemle, 1908. 175. köt. 155–160. p.
 131. Kornis Gyula: Pszichológia és logika. 3. teljesen átdolg. kiad. Bp. 1917. [Ism.] = Országos Középiskolai Tanáregyesületi Közlöny, 1917–1918. 51. évf. 162–163. p.
 132. Willmann: didaktika. A műveltség, művelődés és oktatás elmélete. 1. köt. Ford. dr. Schütz József. Bp. 1917. [Ism.] = Országos Középiskolai Tanáregyesületi

Közlöny, 1917–1918. 51. évf. 269–271. p.

1919

133. A metafizikai intuícioról. I–II. = Athenaeum, 1919. 5. köt. 1–19., 49–76. p.
 134. Boutroux Emile filozófiája. = Athenaeum, 1919. 5. köt. 175–195. p.

1920

135. Gustav Le Bon: Az igazságok élete. Ford. Benedek Marcell. Bp. 1920. [Ism.] = Athenaeum, 1920. 6. köt. 88–91. p.

1921

136. A filozófia története. Bp. 1921. Pantheon. IV. 324 p. /A Pantheon Ismerettára./
 Ism.: Bárány Gerő. = Társadalomtudomány, 1. évf. 488–490. p., Bernhard Zsigmond S. J. = Magyar Kultúra, 116–118. p., Trikál József. = Katholikus Szemle, 35. köt. 445–446. p., Várkonyi Hildebrand. = Egyetemes Philológiai Közlöny, 45. évf. 138–139. p., Zivuska Jenő = Magyar Paedagogia, 30. évf. 156–158. p.
 137. Dr August Messer: Ethik. Eine philosophische Erörterung der sittlichen Grundfragen. Leipzig, 1918. [Ism.] = Athenaeum, 1921. 7. köt. 178–180. p. aláírás: n. j.
 138. Ernst Horneffer: Der Platonismus und die Gegenwart. Kassel, 1920. [Ism.] = Athenaeum, 1921. 7. köt. 181–184. p. aláírás: N.
 139. Sokrates. (469–399 Kr. e.) = Uránia, 1921. 22. évf. 5–6. p.

1922

140. Taine (Hippolite Adolphe.) Bp. 1922. Franklin. 186 (1) p. 1t. /Ember és Természet. 1./
Ism.: Kósó János. = Napkelet, 1923. 1. évf. 156–158. p.
141. Taine és Riedl. = Minerva, 1922. 1. évf. 90–92. p.

1923

142. A mai filozófia főirányai. Bp. 1923. Franklin. 174 (1) p. /Ember és Természet. 4./
Ism.: Bárány Gerő. = Társadalomtudomány, 3. évf. 429–432. p., Kósó János. = Napkelet, 1924. 2. évf. 271–272. p., Pauler Ákos = Napkelet, 1923. 1. évf. 476–477. p., [Tankó Béla] T. B. = Protestáns Szemle, 1924. 33. évf. 63–64. p., Várkonyi Hildebrand. = Magyar Paedagogia, 32. évf. 6–7. p., Zs. = Pásztortűz, 1924. 10. évf. 139. p., Vértesi Frigyes. = Kritikai megjegyzések Nagy József két könyvéről. Pécs, 1928. 32 p.
143. Egyetem és idealizmus. Hit és tudás. Két rektori megnyitó beszéd. Pécs, 1923. Dunántul Ny. 20 p.
144. A neveléstudomány a magyar egyetemeken. = Magyar Paedagogia, 1923. 32. évf. 22–23. p.
145. A neveléstudomány a magyar egyetemeken. = Magyar Paedagogia, 1923. 32. évf. 72–73. p.
146. Az Állami Polgáriskolai Tanárképző Főiskola ötvenéves jubileuma. = Magyar Paedagogia, 1923. 32. évf. 72. p. aláírás: N
147. Első országos gyermekügyi kiállítás. = Magyar Paedagogia, 1923. 32. évf. 72. p. aláírás: /N./
148. Egyetem és idealizmus. A pécsi Erzsébet-egyetem megnyitása al-

kalmából mondott rektori székfoglaló. = Minerva, 1923. 2. évf. 208–215. p.

1924

149. A numerus clausus és egyebek. Levél a szerkesztőhöz. = Dunántul, 1924. jan. 22. 2–3. p.
150. A neveléstudomány a magyar egyetemeken. = Magyar Paedagogia, 1924. 33. évf. 35. p.
151. Középiskoláink reformja. = Magyar Paedagogia, 1924. 33. évf. 36. p. aláírás: N
152. A neveléstudomány a magyar egyetemeken. = Magyar Paedagogia, 1924. 33. évf. 86. p. aláírás: N
153. Kant születése kétszázados évfordulójára. = Magyarság, 1924. máj. 11. 10–11. p.
154. London és a magyar jövő. = Magyarság, 1924. aug. 23. 1. p.
155. Kósó János könyve Fessleről. [Ism.] = Napkelet, 1924. 2. évf. 264–265. p.
156. Hit és Tudás. Rektori megnyitó a soproni Ág. Ev. Hittudományi Kart felavató egyetemi közgyűlésen 1923. nov. 11-én Sopronban. = Protestáns Szemle, 1924. 33. évf. 56–58. p.
Ism.: Prohászka Lajos. = Magyar Paedagogia, 1924. 33. évf. 31–32. p.
157. A lélek ünnepe. = Pécsi Lapok, 1924. ápr. 20. 1. p.
158. Les études philosophiques en Hongrie. = Revue des études Hongroises et Finno-ougriennes, (Paris,) 1924. 2. évf. 144–156. p. Klny. is: 12. p.
159. A korszellem és az új középiskola. = Uj Nemzedék, 1924. ápr. 2. 8. p.

160. Egység vagy anarchia. = Uj Nemzedék, 1924. ápr. 6.
161. Mi a filozófia? Bartók György könyve. [Ism.] = Uj Nemzedék, 1924. júl. 29.
162. Egy különös könyv. Beasts, Men and Gods by Ferdinand Ossendowski. [Ism.] = Uj Nemzedék, 1924. szept. 14. 6. p. aláírás: (nj.)
163. Egy magyar gondolkodó emlékezete: Böhm Károly. = Uj Nemzedék, 1924. dec. 25. 5. p.

1925

164. Az ethika alapvonalai. Pécs-Bp. 1925. Danubia. 191 p. /Tudományos Gyűjtemény. 12./ Bibl. 184–185. p.
Ism.: Kószó János. = Napkelet, 1926. 4. évf. 774–775. p., Pauler Ákos = Athenaeum, 1926. 12. köt. 79–80. p., Tankó Béla = Protestáns Szemle, 1926. 35. évf. 175–178. p., Vértesi Frigyes. = Kritikai megjegyzések Nagy József két könyvéről. Pécs, 1928. 32 p.
165. Páris. = Dunántul, 1925. dec. 25.
166. Ethika. Bárány Gerő: Az ethikai világrend útjelzői. [Ism.] = Minerva, 1925. 4. évf. 173–174. p.
167. A lelkiismeret. = Napkelet, 1925. 3. évf. 6. köt. 50–54. p.
168. Az ifjúság pályaválasztásáról. = Pécsi Napló, 1925. júl. 5.
169. Isten teremtett-e, vagy a majomtól származunk? = Pécsi Napló, 1925. júl. 26. 5–6. p.
170. Mi az egyetem? = Pécsi Napló, 1925. nov. 1. 3. p.
171. Anatole France körül. = Uj Nemzedék, 1925 dec. 16. 4. p. aláírás: Omega
172. Egy valóra vált platonai álom: A „Fondation Thiers” = Uj Nemzedék, 1925 dec. 25. 9. p.

1926

173. Gondolkodók. Bp. [1926.] Franklin. 193 p. /Kultura és Tudomány. 55./
Ism.: Müller Lipót. = Napkelet, 1927. 5. évf. 268–270. p.
174. Keyserling: Uj világ születése. Ford. Juhász Andor. Bev. Nagy József. Bp. 1926. Révai. 194. p. /Világkönyvtár. 50./
175. Valami a képzőművészetek lélektanáról. = Dunántul, 1926. ápr. 4.
176. Pauler Ákos: Logika. Az igazság elméletének alapvonalai. Bp. 1925. [Ism.] = Minerva, 1926. 5. évf. 167–173. p. Klny. is 7. p.
177. A pozitivizmus kezdetei. = Minerva, 1926. 5. évf. 177–201. p. Klny. is
178. Egyetemi szervezeti problémák. = Minerva, 1926. 5. évf. 320–340. p.
179. Két pedagógus. (Finácz Ernő: Világnézet és nevelés. – Imre Sándor: A családi nevelés főkérdései.) [Ism.] = Napkelet, 1926. 4. évf. 155–157. p.
180. Mi a művészet? = Pécsi Napló, 1926. dec. 25. 25–26. p.
181. Anatole France ifjúsága, = Uj Nemzedék, 1926. jan. 13. 4. p. aláírás: Omega
182. A franciák és a kulturfölény kérdése. = Uj Nemzedék, 1926. jan. 13. 5. p.
183. A demokrácia válsága. = Uj Nemzedék, 1926. feb. 19. 4. p. aláírás: N. J.
184. A hanyatló társadalom típusai: a dandy. = Uj Nemzedék, 1926. márc. 17. 4. p. aláírás: N. J.
185. Rudolf Eucken halálára. = Uj Nemzedék, 1926. szept. 19. 7. p.

186. A filozófia egyetemi tanulmányozása. Pécs, 1927. Dunántul Egy. Ny. 7 p. /Egyetemi Tanulmányok. 1./
187. A filozófia története. 2. teljesen átdolgozott kiad. Bp. 1927. Pantheon. 478 p. /A Pantheon Ismerettára./
Ism.: Bárd Artur. = Századunk, 1927. 2. köt. 333–334. p., Kemény Gábor: Filozófia történet magyarul. = Korunk, 1927. 2. évf. 470–471. p., Tankó Béla. = Debreceni Szemle, 1927. 1. évf. 315. p., Kúhár Flóris O.S.B.: Kritikai megjegyzések egy bölcelettörténethez. = Magyar Kultura, 1927. 14. évf. 11. sz. 519–522. p.
188. Két filozófus. Platon és Kant. Bp. [1927.] Franklin. 174 p. /Kultura és Tudomány. 57./
Ism.: [Halász Gábor] h. g. = Napkelet, 5. évf. 557. p., Trócsányi Dezső. = Atheaneum, 1928. 14. köt. 283–285. p.
189. A modern gondolkodás. Bp. 1927. Athenaeum. 223 p. /Élet és Tudomány. 17./
Ism.: Farkas Imre. = Századunk, 1932. 7. évf. 383–384. p., L.D. = Napkelet, 5. évf. 1140–1141. p., Varga Sándor. = Protestáns Szemle, 1929. 38. évf. 552–553. p.
190. A pszichológia főkérdései. Pécs, 1927. Danubia. (4) 206 p. /Tudományos Gyűjtemény. 26./
Ism.: Kornis Gyula. = Athenaeum, 13. köt. 204. p.
191. Österreich, T. K.: Az okkultizmus és a modern világkép. Ford. N. Gyenizse Antónia. Bp. [1927.] Franklin. 160 p. /Ember és Természet 11./
192. Filozófiánk jövő feladatai. = Athenaeum, 1927. 13. köt. 89–100. p. Klny. is
193. Horváth Barna: Az erkölcsi norma természete. Bp. 1926. [Ism.] = Athenaeum, 1927. 13. köt. 271–273. p.
194. A polgárság és a modern világ-felfogás. = Budapesti Szemle, 1927. 206. köt. 65–89. p.
195. A modern világfelfogás néhány vonása. = Debreceni Szemle, 1927. 1. évf. 5–15. p.
196. Kornis Gyula: A magyar művelődés eszményei. 1777–1848. [Ism.] = Magyar Paedagogia, 1927. 37. évf. 221–224. p.
197. Micsoda az ember? = Pécsi Napló, 1927. dec. 25.
198. Test és lélek. = Uj Nemzedék, 1927. márc. 11. 9. p.
199. A pszichologia a válaszáton. = Uj Nemzedék, 1927. ápr. 22. 9. p.

1928

200. Ildomos válasz Vértesi Frigyes ildomtalan pamfletjére. Pécs, 1928. 8 p.
201. Kornis Gyula mint kultúrpolitikus. Bp. 1928. 19 p. /Minerva-Könyvtár. 12./
202. „A Nyugat védelme.” Henri Massis: Défense de l’Occident. Paris, 1927. N.J. = Athenaeum, 1928. 14. köt. 256–267. p.
203. Kultura és politika. Tanulmányok. Írta: Kornis Gyula. Bp. [Ism.] = Minerva, 1927. 7. évf. 134–150. p. [ua.:201.]
204. Világnézet és nevelés. = Protestáns Szemle, 1927. 37. évf. 545–551. p.
205. Az emberi haladás iránya. = Ujság, 1928. dec. 25.

206. A fejlődés eszméje. Kiad. a Magyar Filozófiai Társaság. Bp. 1929. 59 p. /Filozófiai Értekezések. 3./
Ism.: Bittenbinder Miklós. = A Jövő Útjain, 4. évf. 117. p., Tavasz Sándor. = Erdélyi Irodalmi Szemle, 6. évf. 398–399. p.
207. A filozófia nagy rendszerei. Bp. 1929. 77 p. /A Magyar Szemle Kincses-tára. 76./
Ism.: Kincs Elek. = Protestáns Szemle, 1930. 39. évf. 170–172. p.
208. A magyarság és a filozófia. = Magyarok a kulturáért. Bp. 1929. A Magyar–Francia Kulturliga kiadása. 250–255. p.
209. A pszichológia Magyarországon. = Magyarok a kulturáért. Bp. 1929. A Magyar–Francia Kulturliga kiadása. 255–258. p.
210. A fejlődés eszméje. = Athenaeum, 1929. 15. köt. 1–59. p. [ua.:206.]
211. Bartók György; Böhm Károly. Bp. Franklin, 1928. [Ism.] = Athenaeum, 1929. 15. köt. 86–88. p.
212. Zweig; Tolsztoj. Ford. Sajó Aladár. Bp. Franklin, 1928. [Ism.] = Athenaeum, 1929. 15. köt. 91–92. p. aláírás: N.J.
213. Varga Béla: A subsistentia fajai. (Adatok a hyparchológiához.) Bp. 1928. 80 p. [Ism.] = Athenaeum, 1929. 15. köt. 92–93. p.
214. A kultúra decentralizációja. = Magyar Paedagogia, 1929. 38. évf. 161–178. p. Klny. is. 18 p.
215. Magyar főiskola. = Pesti Napló, 1929. jan. 27. 33–34. p.
216. A „vidéki egyetem”. = Pesti Napló, 1929. júl. 7. Vasárnap melléklet. 12–13. p.
217. A „vidéki egyetem”. = Pécsi Napló, 1929. júl. 11. [ua.:216.]

218. A kultúra decentralizációja. = Pécsi Napló, 1929. márc. 21.
219. A XIX. század ellentétei. = Protestáns Szemle, 1929. 38. évf. 301–309. p.
220. Új reformáció? = Református Figyelő, 1929. 2. évf. 1. sz. 3–4. p.

1930

221. Gróf Klebelsberg Kunó mint publicista. Bp. 1930. /Minerva-Könyvtár. 28./
222. A filozófia és az emberi lélek. = Athenaeum, 1930. 16. köt. 1–16. p.
223. Guy de Pourtales: Nietzsche en Italie. Paris, Grasset. 1929. [Ism.] = Athenaeum, 1930. 16. köt. 97–98. p. aláírás: N. J.
224. Kisfaludi-Strobl Zsigmond arckép-szobrai. = Debreceni Szemle, 1930. 4. évf. 2–6. p.
225. A tudománypolitika útjai. = Debreceni Szemle, 1930. 4. évf. 114–123. p.
226. Új elmélet az irodalomtörténetről. = Irodalomtörténeti Közlemények, 1930. 40. évf. 385–396. p.
227. Észrevételek a középiskolai tanárvizsgálatok reformja tárgyában. = Magyar Paedagogia, 1930. 39. évf. 31–41. p.
228. Gróf Klebelsberg Kunó beszédei, cikkei és törvényjavaslatai. – Neonacionalismus. – Küzdelmek könyve. – Jöjjetek harmincas évek. [Ism.] = Minerva, 1930. 9. évf. 107–124. p. [ua.:221.]

1931

229. Aristoteles theológiája. = Athenaeum, 1931. 17. köt. 63–73. p.
230. A filozófus. = Budapesti Szemle, 1931. 221. köt. 255–266. p. Klny. is.

231. A magyar irodalomról a franciáknak. Hankiss et Juhász: Panorama de la Litterature Hongroise Contemporaine. Paris, 1930. [Ism.] = Budapesti Szemle, 1931. 222. köt. 316–319. p.
232. Filozófia és filozófiatörténet. = Debreceni Szemle, 1931. 5. évf. 10–18. p. Klny. is. 9 p.
233. Platon tanítása az ideákról. = Debreceni Szemle, 1931. 5. évf. 295–302. p.
234. Az igazság. (Bevezetésül a logikába.) = Győri Szemle, 1931. 2. évf. 1–25. p. Klny. is: 27 p.
Ism.: P-s. = Athenaeum, 17. köt. 217–218. p.
235. A művészetéről. = Magyar Művészet, 1931. 7. évf. 346–368. p.
236. A naturalizmus mint világnézet. = Magyar Szemle, 1931. 11. köt. 148–157. p.
237. „A gondolat hősei.” (Will Durant: A gondolat hősei. Ford. Benedek Marcell. Bp. 1930.) [Ism.] = Magyar Szemle, 1931. 11. köt. 198–201. p. aláírás: nj.
238. Ravasz László: A lélek embere. Emlékezés Prohászka Ottokár-ról. A Studium kiadása. Bp. [Ism.] = Minerva, 1931. 10. évf. 82–84. p.
239. Sokrates. = Protestáns Szemle, 1931. 40. évf. 281–292. p.
240. A szerelem. = Uj Nemzedék, 1931. aug. 20. 5. p. aláírás: Sincerus
241. A francia erő titka. = Uj Nemzedék, 1931. szept. 2. 5. p. aláírás: Omega
242. A szabadság alkonya. = Uj Nemzedék, 1931. szept. 3. 1–2. p. aláírás: Omega
243. Vagy-vagy! = Uj Nemzedék, 1931. szept. 17. 1–2. p. aláírás: Omega
244. Pécs és az egyetem. = Uj Nemzedék, 1931. szept. 20. 3. p. aláírás: -y.
245. A tudomány leépítése. = Uj Nemzedék, 1931. szept. 25. 1–2. p. -aláírás nélkül
246. Egy kézfogás. = Uj Nemzedék, 1931. okt. 3. 5. p. aláírás: Omega
247. Az egyetlen mentség. = Uj Nemzedék, 1931. okt. 4. 1–2. p. aláírás: Omega
248. Az igazi válság. = Uj Nemzedék, 1931. okt. 10. 5. p. aláírás: Omega
249. Népszerű tudomány. = Uj Nemzedék, 1931. okt. 11. 5. p. aláírás: A.B.C.
250. Bűn és bűnhődés. = Uj Nemzedék, 1931. okt. 17. 1–2. p. aláírás: Omega
251. Van szovjetkultúra? = Uj Nemzedék, 1931. okt. 18. 5. p. aláírás: Omega
252. A modern kultúra tragédiája: I. A technika csődje. = Uj Nemzedék, 1931. okt. 21. 3. p. aláírás: Omega
253. A modern kultúra tragédiája: II. A gép és kulturánk jövője. = Uj Nemzedék, 1931. okt. 22. 3. p. aláírás: Omega
254. A modern kultúra tragédiája: III. Nincs menekvés? = Uj Nemzedék, 1931. okt. 24. 5. p. aláírás: Omega
255. A család zavarai. = Uj Nemzedék, 1931. okt. 28. 5. p. aláírás: A.B.C.
256. A nagy találkozó. = Uj Nemzedék, 1931. okt. 31. 5. p. aláírás: Omega
257. Fel a fejfel! = Uj Nemzedék, 1931. nov. 3. 1–2. p. aláírás: Omega

258. Kapitalizmus és szocializmus. = Uj Nemzedék, 1931. nov. 5. 1–2. p. aláírás: Omega
259. Könyvek, amelyeket nem emlegetnek, hanem olvasnak. = Uj Nemzedék, 1931. nov. 8. 4. p. aláírás: A.B.C.
260. Mac Donald. = Uj Nemzedék, 1931. nov. 11. 5. p. aláírás: Omega
261. Az idő fordul. = Uj Nemzedék, 1931. nov. 12. 1–2. p. aláírás: Omega
262. Hegel. = Uj Nemzedék, 1931. nov. 15. 5. p. aláírás: Omega
263. Keleti és nyugati kultúra. = Uj Nemzedék, 1931. nov. 17. 1. p. aláírás: Omega
264. A gonoszság ragadós! = Uj Nemzedék, 1931. nov. 28. 5. p. aláírás: Omega
265. Dal az elmúlásról. = Uj Nemzedék, 1931. dec. 3. 5. p. aláírás: Omega
266. Pszichopaták. = Uj Nemzedék, 1931. dec. 6. 5. p. aláírás: A.B.C.
267. Magyar hang Párisban. = Uj Nemzedék, 1931. dec. 8. 3. p. aláírás: A.B.
268. Szocializmus vagy fascizmus? = Uj Nemzedék, 1931. dec. 8. 5. p. aláírás: Omega
269. Gyerekek a béke ellen. = Uj Nemzedék, 1931. dec. 13. 5. p. aláírás: A.B.
270. Öregek és fiatalok. = Uj Nemzedék, 1931. dec. 16. 1–2. p. aláírás: Omega
271. Spengler és Valéry. = Uj Nemzedék, 1931. dec. 20. 4. p. aláírás: n.
272. Az új beteg ember. = Uj Nemzedék, 1931. dec. 23. 5. p. aláírás: Omega
273. Párisban virrad? = Uj Nemzedék, 1931. dec. 25. 7. p. aláírás: Omega
- 1932
274. Spengler, Oswald: Gép és ember. Egy új életfilozófia gondolatai. Bev. Halasy-Nagy József. Ford. Sz. Mátray Sándor. Bp. 1932. (Kir. M. Egy. Ny.) 101 p.
275. A bölcs és a tudós. = Athenaeum, 1932. 18. köt. 131–135. p.
276. A történet ritmusa. Paul Ligeti: Der Weg aus dem Chaos. Eine Deutung des Weltgeschehens aus dem Rhythmus der Kunstentwicklung. München, 1931. [Ism.] = Budapesti Szemle, 1932. 225. köt. 309–314. p.
277. Merre megyünk? = Pesti Napló, 1932. dec. 21. 1–2. p.
278. Autarchia. = Pesti Napló, 1932. dec. 28. 1. p.
279. Szilveszter. = Uj Nemzedék, 1932. jan. 1. 3. p. aláírás: Omega
280. XI. Pius pápa. = Uj Nemzedék, 1932. jan. 6. 5. p. -aláírás nélkül
281. Örök visszatérés. = Uj Nemzedék, 1932. jan. 8. 3. p. aláírás: A.B.C.
282. Hitler. = Uj Nemzedék, 1932. jan. 10. 5. p. aláírás: Omega
283. Az egyetemi ifjúság gondozása Pécsen. = Uj Nemzedék, 1932. jan. 10. 4. p. aláírás: n.m.
284. Laval. = Uj Nemzedék, 1932. jan. 14. 5. p. aláírás: Omega
285. Az őszinte Brüning. = Uj Nemzedék, 1932. jan. 17. 5. p. aláírás: Omega
286. Öregszünk. = Uj Nemzedék, 1932. jan. 19. 3. p. aláírás: s.-r.
287. Küzdelem a tbc-vel. = Uj Nemzedék, 1932. jan. 23. 5. p. aláírás: S.
288. Ijesztő számok. = Uj Nemzedék, 1932. jan. 27. 5. p. aláírás: s.-r.
289. Fáj a jelen. = Uj Nemzedék, 1932. jan. 29. 3. p. aláírás: Omega

290. Az irodalom jövője. = Uj Nemzedék, 1932. jan. 31. 4. p. aláírás: Omega
291. Európa sorsa. = Uj Nemzedék, 1932. feb. 7. 7. p. aláírás: Omega
292. Japán és az Egyesült Államok. = Uj Nemzedék, 1932. feb. 11. 1–2. p. aláírás: Omega
293. A gépezet. = Uj Nemzedék, 1932. feb. 12. 5. p. aláírás: Omega
294. Tanulhatunk Amerikától? = Uj Nemzedék, 1932. feb. 17. 1–2. p. aláírás: Verus
295. Kanada, az új nagyhatalom. = Uj Nemzedék, 1932. feb. 21. 7. p. aláírás: O.
296. Az angol–francia viszony. = Uj Nemzedék, 1932. feb. 27. 1–2. p. aláírás: Omega
297. Élet és irodalom. = Uj Nemzedék, 1932. márc. 4. 5. p. aláírás: Omega
298. A tekintély szüksége. = Uj Nemzedék, 1932. márc. 6. 1–2. p. aláírás: Omega
299. Gyermekrablás. = Uj Nemzedék, 1932. márc. 6. 5. p. aláírás: Verus
300. Egy józan elme: Keynes. = Uj Nemzedék, 1932. márc. 9. 5. p. aláírás: Omega
301. A falu és a szociálisták. = Uj Nemzedék, 1932. márc. 10. 5. p. aláírás: abc
302. A gépkultúra. = Uj Nemzedék, 1932. márc. 12. 5. p. aláírás: Omega
303. Politika és gazdaság. = Uj Nemzedék, 1932. márc. 20. 7. p. aláírás: Omega
304. Goethe. Halálának százados fordulóján. = Uj Nemzedék, 1932. márc. 22. 1–2. p. aláírás: HNJ
305. Lehetséges-e az európai unió? = Uj Nemzedék, 1932. márc. 27. 6. p. aláírás: Omega
306. Arisztokrata-viccek. = Uj Nemzedék, 1932. márc. 27. 9. p. aláírás nélkül
307. A modern nő tragédiája. = Uj Nemzedék, 1932. márc. 31. 5. p. aláírás: Omega
308. Kiválogatás. = Uj Nemzedék, 1932. ápr. 3. 1–2. p. aláírás: Omega
309. Az ifjuság sorsa. = Uj Nemzedék, 1932. ápr. 10. 4. p. aláírás: Omega
310. Kihál a fehér ember? = Uj Nemzedék, 1932. ápr. 14. 5. p. aláírás: A.B.
311. Mi lesz a messze Keleten? = Uj Nemzedék, 1932. ápr. 15. 4. p. aláírás: -y.
312. „A világ bankárja”. = Uj Nemzedék, 1932. ápr. 17. 5. p. aláírás: -y.
313. Rothadás. = Uj Nemzedék, 1932. ápr. 20. 5. p. aláírás: Omega
314. A dunai államok nyomorúsága. = Uj Nemzedék, 1932. ápr. 22. 5. p. aláírás: Omega
315. A Wallace-eset. = Uj Nemzedék, 1932. ápr. 29. 3. p. aláírás: Omega
316. A diplomácia válsága. = Uj Nemzedék, 1932. máj. 1. 4. p. aláírás: Omega
317. Hitler és a franciák. = Uj Nemzedék, 1932. máj. 7. 8. p. aláírás nélkül
318. Falu és város. = Uj Nemzedék, 1932. máj. 10. 1–2. p. aláírás nélkül
319. A Kreuger-szisztéma. = Uj Nemzedék, 1932. máj. 12. 5. p. aláírás: -y.
320. A francia baloldal. = Uj Nemzedék, 1932. máj. 13. 5. p. aláírás: Omega

321. A forrongó Kelet. = Uj Nemzedék, 1932. máj. 20. 5. p. aláírás: n.
 322. Toller elvtárs. = Uj Nemzedék, 1932. máj. 22. 1–2. p. aláírás: Omega
 323. Pilótasors. = Uj Nemzedék, 1932. máj. 24. 1. p. aláírás nélkül
 324. Papini és a zsidóság. = Uj Nemzedék, 1932. máj. 25. 5. p. aláírás: a.b.
 325. A Fischl-eset. = Uj Nemzedék, 1932. jún. 15. 5. p. aláírás: Omega
 326. Felelős-e a tudomány? = Uj Nemzedék, 1932. jún. 19. 5. p. aláírás: Omega
 327. A német–lengyel viszony. = Uj Nemzedék, 1932. jún. 22. 5. p. aláírás: Omega
 328. Fiatalok és öregek. = Uj Nemzedék, 1932. jún. 29. 1–2. p. aláírás: Omega
 329. Igazságot a középnek. = Uj Nemzedék, 1932. júl. 3. 5. p. aláírás: Omega
 330. „Addig is nagyon köszönöm!” = Uj Nemzedék, 1932. júl. 3. 9. p. aláírás: Spectator
 331. Család és állam. = Uj Nemzedék, 1932. júl. 5. 3. p. aláírás: Omega
 332. Lausanne. = Uj Nemzedék, 1932. júl. 6. 1–2. p. aláírás: Omega
 333. Mi lesz velünk? = Uj Nemzedék, 1932. júl. 10. 1–2. p. -aláírás nélkül
 334. A kereső nő. = Uj Nemzedék, 1932. júl. 10. 5. p. aláírás: Omega
 335. A fellélekző Európa. = Uj Nemzedék, 1932. júl. 15. 1–2. p. – aláírás nélkül
 336. Politika és poézis. = Uj Nemzedék, 1932. júl. 17. 7. p. aláírás: A.B.
 337. A kapitalizmus és ellenségei. = Uj Nemzedék, 1932. júl. 20. 5. p. aláírás: Omega
 338. Gazdasági rendszerünk és az egyén. = Uj Nemzedék, júl. 24. 7. p. aláírás: Omega
 339. Mi kellene? = Uj Nemzedék, 1932. aug. 14. 5. p. – aláírás nélkül
 340. Megdöbbsentő ítélet. = Uj Nemzedék, 1932. aug. 17. 3. p. aláírás: Omega
 341. A középosztály haldoklása. = Uj Nemzedék, 1932. aug. 19. 1–2. p. aláírás: Omega
 342. Fascizmus és háború. = Uj Nemzedék, 1932. aug. 24. 5. p. aláírás: Omega
- 1933
343. A filozófia kis tükre. Bp. [1933.] Kiad. a Könyvbarátok Szövetsége. 210 p.
Ism.: Joó Tibor. = Protestáns Szemle, 1934. 43. évf. 176–177. p., p-s. = Athenaeum, 1934. 20. köt. 80–81. p., Tankó Béla. = Debreceni Szemle, 1934. 8. évf. 40–41. p., Tettamanti Béla. = Országos Középiskolai Tanáregyesületi Közöny, 1933–1934. 67. évf. 187–189. p.
 344. Pauler Ákos. 1876–1933. Bp. 1933. 31 p. /Minerva-Könyvtár. 44./
 345. 1923/24. tanévi rector magnificus székfoglaló beszéde. „Egyetem és idealizmus.” = A M. Kir. Erzsébet Tudományegyetem 1923/24. tanévi irataiban. Pécs. 1933. ? 24–35. p. *
 346. Rector magnificusnak Sopronban, a Hittudományi Kar tanévnyitó ünnepélyén tartott megnyitó beszéde. „Hit és Tudás.” = A M. Kir. Erzsébet Tudomány-

- egyetem 1923/24. tanévi irataiban. Pécs. 1933. ? 60–62. p. *
347. Pauler Ákos: Bevezetés a filozófiába. 3. jav. és bőv. kiad. Bp. Danubia. 268 p. [Ism.] = Athenaeum, 1933. 19. köt. 156. p. aláírás: HNJ
 348. Pauler platonizmusa. = Athenaeum, 1933. 19. köt. 262–269. p.
 349. Bürokrácia. = Budapesti Hírlap, 1933. ápr. 1. 1. p.
 350. Surányi Miklós. = Győri Szemle, 1933. 4. évf. 1–18. p.
 351. Ravasz László legujabb könyve. (Alfa és Ómega.) = Kálvinista Szemle, 1933. 14. évf. 13. sz. márc. 25. 101. p.
 352. Halhatatlanság. = Kálvinista Szemle, 1933. 14. évf. 16. sz. ápr. 15. 121. p.
 353. Pápa vagy Budapest? = Kálvinista Szemle, 1933. 14. évf. 39. sz. szept. 23. 309–310. p.
 354. Kornis Gyula: Az államférfi. A politikai lélek vizsgálata. Bp. [Ism.] = Minerva, 1933. 12. évf. 137–144. p.
 355. Pauler Ákos. 1876–1933. = Minerva, 1933. 12. évf. 149–177. p. [ua.:344.]
 356. Egy eltévedt misztikus: D.-H. Lawrence. = Pesti Napló, 1933. jan. 1. 41. p. aláírás: H.N.J.
 357. Pauler Ákos. = Pesti Napló, 1933. júl. 2. 7. p.
 358. Az erkölcs és a vallás két forrása. = Protestáns Szemle, 1933. 42. évf. 474–482. p.
- 1934
359. A fiatal Dilthey. Bp. 1934. /Minerva-Könyvtár. 49. köt./
 360. A filozófiai műveltség Európában. 1. köt.: Az antik filozófia. Bp. 1934. Danubia. VIII. 477 p.
 - Ism.: Huszti József. = Athenaeum, 1935. 21. köt. 299–300. p.*
 361. Pauler platonizmusa. = Pauler Ákos emlékkönyv. Bp. 1934. 84–91. p. /A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtára. 6./ [ua.:348.]
 362. Madách bölcsessége. = Athenaeum, 1934. 20. köt. 1–14. p. Klny. is: Egyetemi Ny. 16 p.
 363. Uj Magyar bölcsellettörténet. Kecskés Pál: A bölcsélet története főbb vonásaiban. Bp. 1933. [Ism.] = Budapesti Szemle, 1934. 232. köt. 122–126. p.
 364. Bölcséleti tanulmányok. Tankó Béla: A világnézet kérdése és más tanulmányok. Debrecen, 1932. [Ism.] = Budapesti Szemle, 1934. 232. köt. 379–381. p.
 365. Kornis Gyula új könyve. Kornis Gyula. A kultúra válsága. Bp. [Ism.] = Budapesti Szemle, 1934. 233. köt. 248–250. p.
 366. A románok története. Seton-Watson könyve [Ism.] = Budapesti Szemle, 1934. 235. köt. 379–383. p. aláírás: H.J.
 367. Surányi Miklós. = Erdélyi Heliikon, 1934. 57–63. p.
 368. A történet ritmusa. = Győri Szemle, 1934. 5. évf. 407–414. p.
 369. A fiatal Dilthey. Minerva, 1934. 13. évf. 135–148. p. [ua.:359.]
 370. Hagyomány és forradalom. = Pesti Napló, jan. 13. 5. p.
 371. Egyén és nemzet. = Pesti Napló, jan. 14. 33. p.
 372. Kiválogatás. = Pesti Napló, jan. 27. 1–2. p.
 373. A középiskolai szelekció. = Pesti Napló, márc. 6. 9. p.
 374. A német lélek. = Pesti Napló, júl. 8. 12. p.
 375. A hellénizmus és a christianizmus találkozása. = Protestáns Szemle, 1934. 43. évf. 99–103. p.

376. Oxford. = Tükör, 1934. 2. évf. 3. sz. 34–37. p.

1935

377. A kilencedik nemzetközi filozófiai kongresszus. = Athenaeum, 1935. 21. köt. 297–298. p. aláírás: (hnj)

378. Kornis Gyula: Apponyi világnézete. Bp. [Ism.] = Athenaeum, 1935. 21. köt. 302–305. p.

379. Kornis Gyula: Apponyi világnézete. Bp. Franklin-Társulat. [Ism.] = Literatura, 1935. 10. évf. Melléklet LXXIX. p. aláírás nélkül.

380. Változó nemzedékek – változó feladatok. = Minerva, 1935. 14. évf. 10–15. p. Klny. is: 6 p.

381. Kornis „Apponyi világnézete.” Bp. Franklin-Társulat. [Ism.] = Néptanítók Lapja és Népművelési Tájékoztató, 1935. 68. évf. 959–960. p. aláírás nélkül.

382. La Hongrie et la tradition latine. = Nouvelle Revue de Hongrie, 1935. Tome. 52. (1. fé.) 281–285. p.

383. La philosophie d’ Albert Apponyi. Kornis Gyula: Apponyi világnézete. Bp. (Compte rendu.) = Nouvelle Revue de Hongrie, 1935. Tome. 52. (2. fé.) 587–589. p. aláírás: J.H.N.

384. Korunk szelleme. = Pannonia, 1935. 1. évf. 28–34. p.

385. Weszely Ödön emlékezete. = Pannonia, 1935. 1. évf. 309–321. p.

1936

386. Korunk szelleme. Bp. 1936. Dante. 200 p.

Ism.: Mátrai László. = Athenaeum, 22. köt. 239–240. p., Merényi Oszkár. = Napkelet, 1937.

15. évf. 393–395. p., Szabó István. = Korunk Szava, 1937. 7. évf. 138. p.

387. Surányi Miklós életrajza. Bp. 1936. Singer és Wolfner. 62 (2) p. /Surányi Miklós Munkái./

388. Aristoteles: Metafizika. Ford., bev., magyarázta: Halasy-Nagy József. Kiad. az MTA Filozófiai Bizottsága. Bp. 1936. 411 p. / Az Akadémia Filozófiai Könyvtára. 9./

389. Lambrecht Kálmán ravatalánál. = Búvár, 1936. 2. évf. 14. p.

390. Az értelem ellenségei. = Debreceni szemle, 1936. 10. évf. 69–76. p.

391. A művelt ember. = Győri Szemle, 1936. 7. évf. 12–19. p. Klny. Egyházmegyei Alap Ny. 8 p.

392. Bölcsészet-, Nyelv- és Történettudomány kari dékán jelentése a pályamunkákról. = A M. Kir. Erzsébet Tudományegyetem 1935/36. tanévi irataiból. Pécs, 1936. 100–108. p.

393. Surányi Miklós. = Pécsi Lapok, 1936. okt. 18.

394. Aristoteles. = Protestáns Szemle, 1936. 45. évf. 323–330. p.

395. Spengler és a mai ember. = Tükör, 1936. 4. évf. 6. sz. 444–446. p.

1937

396. A filozófia kis tükre. 2. bőv. kiad. Bp. [1937.] Kir. M. Egyet. Ny. 264 p.

397. Will Durant: A gondolat hősei. Ford. Benedek Marcell. (A magyar filozófusokról szóló részt írta Halasy-Nagy József.) 2. bőv. kiad. Bp. 1937. Dante. 504 p.

398. Le cartesianisme en Hongrie. = Travaux du IX.e congrès international de philosophie. /Congrès

- Descartes./ Paris, 1–6. aout 1937. III. tom. 122–126. aláírás: Joseph Halasy-Nagy
399. Hozzászólás Schütz Antal és Huszti József előadásaihoz. = Magyar Felsőoktatás. Az 1936. évi december hó 10-től december hó 16-ig tartott országos felsőoktatási kongresszus munkálatai. Szerk. Mártonffy Károly. 1. köt. Bp. 1937. /Kir. M. Egyet. Ny./ 84–86. p.
400. Hozzászólás Németh Gyula: A bölcsészkarai oktatás és a középiskolai tanárképzés reformja című előadáshoz. = Magyar Felsőoktatás. Az 1936. évi december hó 10-től december hó 16-ig tartott országos felsőoktatási kongresszus munkálatai. Szerk. Mártonffy Károly. 3. köt. Bp. 1937. /Kir. M. Egyet. Ny./ 39–42. p.
401. Egy új bölcséleti embertan. Báró Brandenstein Béla: Az ember a mindenségben. 1–3. köt. Bp. [Ism.] = Budapesti Szemle, 1937. 247. köt. 370–376. p.
402. Az értelem ellenségei. = Cobden, 1937. 4. évf. 23–24. p.
403. Mi a jobboldaliság és mi a baloldaliság? [Hozzászólás a Cobden ankétjához.] = Cobden, 1937. 4. évf. 195. p.
404. Cartesianismus és magyar szellemiség. = Pannonia, 1937. 3. évf. 222–230. p.
405. A lélek arca. = Tükör, 1937. 5. évf. 2. sz. 97–99. p.
408. A világnézet. = A mai világ képe. 1. köt. Szellemi élet. Szerk. Kornis Gyula. Bp. 1938. 33–82. p. Klny is.
409. A kultúra. = A mai világ képe. 1. köt. Szellemi élet. Szerk. Kornis Gyula. Bp. 1938. 83–172. p. Klny is.
410. Természet és kultúra. = Búvár, 1938. 4. évf. 243–245. p.
411. Surányi Miklós és Pécs. = Pannonia, 1938. 4. évf. 56–60. p. [ua.:406.]
412. Schopenhauer. = Pannonia, 1938. 4. évf. 61–69. p. aláírás nélk. [ua.:407.]
413. A tudomány. = Pannonia, 1938. 4. évf. 73–80. p. aláírás: Baranyay Tamás
414. „A francia szellem.” Eckhardt Sándor: A francia szellem. Bp. 1938. Magyar Szle. Társ. 300 p. [Ism.] = Pannonia, 1938. 4. évf. 294–296. p. aláírás: B. T.
415. Európa és a kereszténység. = Protestáns Szemle, 1938. 47. évf. 177–184. p.
416. A fegyelemről. = Protestáns Tanügyi Szemle, 1938. 12. évf. 211–219. p.

1939

417. Magyar önismeret. Politikai olvasókönyv önmagukat kereső magyarok számára. Összeáll. és bev. Halasy-Nagy József. Bp. [1939.] Franklin. 169 p. /Kultúra és Tudomány./
Ism.: Benda Kálmán. = Társadalomtudomány, 1940. 20. évf. 367–371. p., Kelemen János: Könyv a magyar önismeretről. = Kelet Népe, 1940. 6. évf. 3. sz. 20. p.
406. Surányi Miklós és Pécs. Pécs, 1938. 7 p. /Pannonia.Könyvtár. 44./
407. Schopenhauer. Pécs, 1938. 11 p. /Pannonia.Könyvtár. 45./

418. Politika és erkölcs. = Budapesti Szemle, 1939. 254. köt. 129–155. p. Klny: Franklin Ny. 31 p.
419. A benső ember fölfedezése. (A római stoikusok.) = Napkelet, 1939. 17. évf. 1. fé. 193–201. p.
420. A magunk megismerése. = Napkelet, 1939. 17. évf. 2. fé. 108–115. p.
421. Pro Domo. = Pannonia. 1939. 5. évf. 3–4. p. aláírás nélkül
422. Beszélgetés az igazi államról. = Pannonia. 1939. 5. évf. 60–67. p. aláírás: Ercsey Pál
423. Schütz Antal: Az örökkévalóság. Bp. 1937. 336 p. [Ism.] = Pannonia. 1939. 5. évf. 97–98. p. aláírás: Majsay Tamás
424. A lelki élet. = Pannonia. 1939. 5. évf. 132–157. p.
425. A német fölemelkedés útja. Albert Rivaud: Le relèvement de l'Allemagne 1918–1938. Paris, A. Collin. 422 p. [Ism.] = Pannonia. 1939. 5. évf. 202–203. p. aláírás: Majsay Tamás
426. Magyar önismeret. = Pannonia. 1939. 5. évf. 313–329. p.
427. Herczeg Ferenc: A gótikus ház. Bp. 1939. [Ism.] = Pannonia. 1939. 5. évf. 409–410. aláírás: Simon Péter.
428. Jacques Maritain: Le Crepuscule de la Civilisation. Paris, 1939. [Ism.] = Pannonia. 1939. 5. évf. 410–412. p. aláírás: m.n.
- 1940
429. Ember és világ. Bp. [1940.] Kir. Magy. Egyetemi Ny. 251 p. *Ism.*: Déchy Liane. = Vigilia, 1941. 169. p., Horváth Miklós. = Katholikus Szemle, 1942. 56. évf. 60. p., Kecskés Pál. = Bölcséleti Közlemények, 1941. 7. köt. 113–114. p., Kiss Ernő: Tanítás a személyes életről. = Protestáns Szemle, 1942. 51. évf. 281–283. p., Lehner Ferenc. = Athenaeum, 1941. 27. köt. 227–228. p., Marót Károly. = Szellem és Élet, 1941. 4. évf. 249–251. p., Noszlopi László. = Magyar Paedagogia, 1942. 51. évf. 120–122. p., Visy József. = Nevelésügyi Szemle, 1941. 135. p.
430. Magyar hivatás. Bp. [1940.] Kir. Magy. Egyetemi Ny. 64 p.
431. Mai politikai rendszerek. Bp. [1940.] Franklin. 145 (2) p. /Kultura és Tudomány./ *Ism.*: Visy József. = Szellem és Élet, 1941. 4. évf. 251–252. p., Horváth R. Károly. = Athenaeum, 1941. 27. köt. 223–224. p.
432. Az ember mivolta. = Athenaeum, 1940. 26. köt. 201–224. p.
433. Tudomány és filozófia. = Budapesti Szemle, 1940. 258. köt. 34–50. p.
434. Aristoteles. = Pannonia, 1940. 6. évf. 72–80. p.
435. Jankovics Marcell: Húsz esztendő Pozsonyban. Bp. Franklin. 1939. [Ism.] = Pannonia, 1940. 6. évf. 147–148. p. aláírás: Péter Pál
436. Grósz E: Ötven év munkában. [Ism.] = Pannonia, 1940. 6. évf. 248–249. p.
437. A magunk nevelése. = Pannonia, 1940. 6. évf. 321–328. p.
438. Tudomány és polgári lélek. = Pannonia, 1940. 6. évf. 371–383. p.
439. Sopron műemlékei. I. Belváros. [Ism.] = Pannonia, 1940. 6. évf. 404–405. p. aláírás: hnj.
440. Paul Hazard: La Crise de la Conscience européenne. [Ism.] = Pannonia, 6. évf. 405–406. p. aláírás: hnj.

441. La filosofia ungherese. = Termini, XIX. [1942.] 6. évf. 1218–1220. p. aláírás: Giuseppe Halasy-Nagy

1941

442. Will Durant: A gondolat hősei. Ford. Benedek Marcell. (A magyar filozófusokról szóló részt írta Halasy-Nagy József.) 3. bőv. kiad. Bp. 1941. Dante. 504 p.
443. Hozzászólás az arisztotelizmus című beszédhez = Athenaeum, 1941. 27. köt. 175–176. p.
444. A cartesianizmus. = Athenaeum, 1941. 27. köt. 266–272. p.
445. A nemzetnevelő Széchenyi. = Nevelésügyi Szemle, 1941. 196–204. p. Klny. is: 8 p.
446. Henri Bergson. = Nouvelle Revue de Hongrie, 1941. fevr. 174–176. p. aláírás: Joseph Halasy-Nagy.

1942

447. A politikai tudomány kezdetei. Platon és Aristoteles. Bp. 1942. (Franklin-Társulat.) 93 (2) p. /Parthenon-Tanulmányok. 1./ *Ism.*: Berky Imre. = Délvidéki Szemle, 1. évf. 111. p., Bikácsi László. = Protestáns Szemle, 1944. 53. évf. 88. p., [Horváth Jenő] H. J. = Társadalomtudomány, 22. évf. 282–284. p., Marót Károly. = Egyetemes Philológiai Közlöny. 142. 3. füzet, W. L. = Jelenkor, 4. évf. 8. sz. 12. p., Zemplén Elemér. = Athenaeum, 28. köt. 101–103. p.
448. Történeti bevezetés a filozófiába. Bp. 1942. Pantheon. 183 (5) p. *Ism.*: Berky Imre. = Délvidéki Szemle, 1. évf. 535–536. p., Zemplén Elemér. = Athenaeum, 29. köt. 341–342. p.

449. Hozzászólás az arisztotelizmus című beszédhez = A filozófia nagy rendszerei. A Magyar Filozófiai Társaság vitaülései az 1940/41-es évadban. Bp. 1942. 208 p. /A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtára. 8./ 67–68. p. [ua.: 443.]
450. A cartesianizmus. = A filozófia nagy rendszerei. A Magyar Filozófiai Társaság vitaülései az 1940/41-es évadban. Bp. 1942. 208 p. /A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtára. 8./ 108–114. p. [ua.: 444.]
451. A mai filozófia. = Athenaeum, 1942. 28. köt. 37–45. p.
452. Apák és fiak. = Délmagyarország, 1942. nov. 15. 5–6. p.
453. Szeged egyeteme. Halasy-Nagy József felszólalása a Felsőházban. = Délmagyarország, 1942. dec. 20. 5. p.
454. Táj és egyetem. = Délvidéki Szemle, 1942. 1. évf. 15–20. p. Klny. is: 6 p.
455. Optimizmus és pesszimizmus. = Délvidéki Szemle, 1942. 1. évf. 216–222. p.
456. Apák és fiak. = Délvidéki Szemle, 1942. 1. évf. 464–469. p. [ua.: 452.]
457. Gyomlay Gyula. (1861–1942) = Délvidéki Szemle, 1942. 1. évf. 528–529. p.
458. Állam és nemzet. Szekfű Gyula új könyve. [Ism.] = Élet és Irodalom, 1942. 564–565. p.
459. Emlékezés Császár Elemérre. = Irodalomtörténeti Közlemények, 1942. 52. évf. 31–35. p.
460. Kornis Gyula: Széchenyi és a magyar költészet. [Ism.] = Irodalomtörténeti Közlemények, 1942. 52. évf. 92–95. p.

461. Aristoteles „Etiká”-ja. 1943. 11 p. /Pannonia-Könyvtár. 69./
462. Az ember lelki élete. Bp. 1943. Pantheon. 246 p.
Ism.: Berky Imre. = Délvidéki Szemle, 1944. 3. évf. 41. p., Lányi Ede. = Bölcséleti Közlemények, 9. köt. 180–182. p., Marót Károly: A homo sapiens lélektana. = Budapesti Szemle, 1944. 266. köt. 246–251. p., Visy József. = A Cselekvés Iskolája, 12. évf. 264–266. p., Visy József. = Nevelésügyi Szemle, 7. évf. 247–248. p.
463. A filozófia története. 3. kiadás. Bp. 1943. Pantheon. 372 p.
464. Will Durant: A gondolat hősei. Ford. Benedek Marcell. (A magyar filozófusokról szóló részt írta Halasy-Nagy József.) 4. bőv. kiad. Bp. 1943. Dante. 504 p.
465. Emlékezés Császár Elemérre. (Székfoglaló megemlékezés a Kisfaludy-Társaságban.) Sajtó Kiadás. 1943. 5 p. [ua.:459.]
466. Halasy-Nagy József felsőházi tag felszólalása az 1944. évre szóló állami költségvetés tárgyalásakor, 1943 december 21-én. Sajtó Kiadás.
467. A filozófiáról. = Budapesti Szemle, 1943. 265. köt. 284–299. p.
468. Descartes értekezése a módszerről. = Búvár, 1943. 9. évf. 321–325. p.
469. A tudományos gondolkodás. Kornis Gyula könyve. [Ism.] = Délvidéki Szemle, 1943. 2. évf. 108–110. p.
470. Sík Sándor „esztétikája.” = Délvidéki Szemle, 1943. 2. évf. 241–246. p. Klny. is: 6 p.
471. A „józan ész.” = Délvidéki Szemle, 1943. 2. évf. 450–456. p.

472. A reformáció értelme. (Vázlat.) = Egyházi Híradó, 1943. 22. évf. 43–44. sz. 2–3. p.
473. Aristoteles „Etiká”-ja. = Pannonia, 1943. 9. évf. 104–112. p. [ua.:461.]

1944

474. A filozófia. Bp. 1944. Pantheon. 404 (2) p.
475. Marcus Aurelius. = Budapesti Szemle, 1944. 266. köt. 321–332. p.
476. Kornis Gyula: Tudomány és társadalom. A tudomány szociológiája. 1–2. köt. Bp. [Ism.] = Budapesti Szemle, 1944. 266. köt. 301–311. p. aláírás: hnj
477. A jövőendő munkásai. = Délmagyarország, 1944. jan. 1. 1. p.
478. Boethius a filozófia vigasztaló erejéről. = Délvidéki Szemle, 1944. 3. évf. 8–14. p.
479. Sokrates és Európa. = Délvidéki Szemle, 1944. 3. évf. 97–102. p.
480. Marcus Aurelius elmélkedései. = Délvidéki Szemle, 1944. 3. évf. 149–154. p.
481. Milyen igehirdetést várunk? = Egyházi Híradó, 1944. 23. évf. 15–16. sz. 1–2. p.
482. A művészet. (A filozófia című műből.) = Magyar Kulturszemle, 1944. 7. évf. 9. sz. 163–164. p.

1946

483. A vezetők felelőssége. = Szegedi Kis Ujság, 1946. jún. 23. 1. p. aláírás nélkül
484. Ifjúságunk kérdései I–II–III. = Szegedi Kis Ujság, 1946. jún. 29. 3. p., júl. 4. 1. p., júl. 7. 1–2. p.
485. Az emberi jogok deklarálása. = Szegedi Kis Ujság, 1946. júl. 5. 1. p. aláírás nélkül

486. Tudomány és demokrácia. = Szegedi Kis Ujság, 1946. júl. 11. 1–2. p. aláírás nélkül
 487. Egyház és iskola. = Szegedi Kis Ujság, 1946. júl. 18. 1–2. p. aláírás: hnj
 488. Parasztkollégium. = Szegedi Kis Ujság, 1946. aug. 4. 3. p.
 489. Önvizsgálat. = Szegedi Kis Ujság, 1946. aug. 18. 1–2. p.
 490. Szabadművelődés. = Szegedi Kis Ujság, 1946. szept. 8. 5. p.
 491. Páris. = Szegedi Kis Ujság, 1946. szept. 10. 6. p. aláírás: hnj
 492. Magyar vigasztalás. = Szegedi Kis Ujság, 1946. szept. 15. 1. p.*
 493. „Emlékezünk régiekről”. = Szegedi Kis Ujság, 1946. okt. 6. 1. p. aláírás: hnj
 494. Kulturhét Szegeden. = Szegedi Kis Ujság, 1946. okt. 20. 1. p. aláírás: hnj
 495. Szeged és a kultúra. = Szegedi Kis Ujság, 1946. okt. 23. 1–2. p. aláírás: hnj
 496. Közömbösség? = Szegedi Kis Ujság, 1946. okt. 30. 1. p. aláírás: hnj
 497. A polgári eszme. = Szegedi Kis Ujság, 1946. nov. 3. 1–2. p.
 498. A szeretet és a politika. = Szegedi Kis Ujság, 1946. nov. 17. 1. p.
 499. Demokrácia és demokrácia. = Szegedi Kis Ujság, 1946. nov. 24. 1–2. p. aláírás: hnj
 500. Angolok. = Szegedi Kis Ujság, 1946. dec. 1. 4. p. aláírás nélkül
 501. A háború halála. = Szegedi Kis Ujság, 1946. dec. 8. 1. p. aláírás nélkül
 502. A jó modor. = Szegedi Kis Ujság, 1946. dec. 15. 1. p. aláírás nélkül
 503. Pedagógusok dolga. = Szegedi Kis Ujság, 1946. dec. 18. 1. p. aláírás nélkül
 504. Elméletek és valóságok. = Szegedi Kis Ujság, 1946. dec. 20. 1. p. aláírás nélkül
 505. Karácsonyi gondolatok. = Szegedi Kis Ujság, 1946. dec. 25. 3. p.
 506. A szélkakasok. = Szegedi Kis Ujság, 1946. dec. 29. 1. p. aláírás nélkül
- 1947
507. A kétarcú ember. = Pantheon, 1947. 1. füzet. 23–34. p. aláírás: Simon Péter
 508. A szellem. Hegeltől. Ford. Szánthó Tamás [Halasy-Nagy József] a Világtörténelem Filozófiája című műből. II. 1. b. = Pantheon, 1947. 1. füzet. 73–78. p.
 509. Pascal gondolataiból. (Ford. Halasy-Nagy József.) = Pantheon, 1947. 1. füzet. 79–80. p.
 510. Hitviták. = Szegedi Kis Ujság, 1947. jan. 4. 1. p. aláírás nélkül
 511. Pártjelvények. = Szegedi Kis Ujság, 1947. jan. 10. 1. p. aláírás nélkül
 512. Értelmi vagy érzelmi politika? = Szegedi Kis Ujság, 1947. jan. 17. 1. p. aláírás nélkül
 513. Erkölcsi zűrzavar. = Szegedi Kis Ujság, 1947. jan. 21. 1. p. aláírás nélkül
 514. Kelet vagy Nyugat? = Szegedi Kis Ujság, 1947. jan. 28. 1. p. aláírás nélkül
 515. Hagyomány és forradalom. = Szegedi Kis Ujság, 1947. feb. 8. 1. p. aláírás nélkül
 516. A politikustól az államférfiig. = Szegedi Kis Ujság, 1947. márc. 2. 1. p. aláírás nélkül
 517. A szabadság. = Szegedi Kis Ujság, 1947. márc. 15. 1. p. aláírás nélkül
 518. A család. = Szegedi Hírlap, 1947. máj. 18. 1. p.

519. Romok fölött. = Szegedi Hírlap, 1947. máj. 25. 1. p.
520. A karácsonyi szózat. = Szegedi Hírlap, 1947. dec. 25. 1. p.
521. Magyarság és demokrácia. = Szegedi Hírlap, 1947. dec. 25. 7. p.
522. A szegedi költő. A Juhász Gyula Társaság ünnepi ülésére. = Tiszatáj, 1947. 1. évf. 2. sz. 2–4. p.

1948

523. Életeszményeink változásai. Szeged, 1948. 24 p. Kiad: a Filozófiai Intézet.

1951

524. Aristoteles: Metafizika. (Válogatott fejezetek.) Ford. Halasy-Nagy József. Összeáll. Zoltai Dénes. Bp. 1951. Tankönyvkiadó. 253 p.

1957

525. Aristoteles: Metafizika. Ford. Halasy-Nagy József. Segédanyag az I–IV. és V. éves filozófia szakosok számára. Kézirat. Bp. 1957. Felsőokt. Jegyzetellátó Válat. 380 p. /ELTE BTK/

1963

526. Teológia és filozófia. D. Dr. Prőhle Károly leveleiből. = Theológiai Szemle, Új folyam. 1963. 6. évf. 11–12. sz. 336–339. p.

1973

527. Locke, John: Levél a vallási türelemről. (Latin szöveg és magyar fordítás.) Halasy-Nagy József fordítása alapján az eredetivel egybevetette és átdolgozta Gecse Gusztáv. Szövegkritika és előszó: Raymond Klibansky. Bev.

Mátrai László. Bp. 1973. Akadémiai. 131 p. /Filozófiai Írók Tára. Új Folyam. 34./

1982

528. Locke, John: Levél a vallási türelemről. (Latin szöveg és magyar fordítás.) Halasy-Nagy József fordítása alapján az eredetivel egybevetette és átdolgozta Gecse Gusztáv. Szövegkritika és előszó: Raymond Klibansky. Bev. Mátrai László. Bp. 2. kiadás. 1982. Akadémiai. 131 p. /Filozófiai Írók Tára. Új Folyam. 34./

1991

529. A filozófia. Bp. 1944. Pantheon. 404 (2) p. Reprint. Bp. 1991. Akadémiai.

1992

530. Aristoteles: Metafizika. Ford., bev., magyarázta: Halasy-Nagy József. Kiad. az MTA Filozófiai Bizottsága. Bp. 1934. 411 p. / Az Akadémia Filozófiai Könyvtára. 9./ Reprint. Kiadó a Hatágú Síp Alapítvány. Bp. 1992.
531. Locke, John: Levél a vallási türelemről. Halasy-Nagy József fordítása alapján az eredetivel egybevetette és átdolgozta Gecse Gusztáv. Tanulmány, jegyzetek és bibliográfia: Reisinger János. Kiadó a Bibliaiskolák Közössége. Bp. 1992. 88 p. /Oltalom-Könyvek/
532. Történeti bevezetés a filozófiába. Bp. 1942. Pantheon. 183 (5) p. Reprint. Kiadó a Ráday Kollégium. Bp. [1992]

1993

533. A filozófia nagy rendszerei. Bp. 1929. 77 p. /A Magyar Szemle Kincsesháza. 76./ Reprint. Kiadó a Hatágú Síp Alapítvány. Bp. 1993. címlap: Nagy József (Halasy).

1998

534. Hozzászólás az arisztotelizmus című beszédhez. = Athenaeum-Tár, Szerk.: Kőszegi Lajos, Kunszt György, Laczkó Sándor. Veszprém, 1998. 772 p. Pannon Pantheon. 66. p. [ua.: 443.]
535. A cartesianizmus. = Athenaeum-Tár, Szerk.: Kőszegi Lajos, Kunszt György, Laczkó Sándor. Veszprém, 1998. 772 p. Pannon Pantheon. 106–110. p. [ua.: 444.]
536. A mai filozófia. = Athenaeum-Tár, Szerk.: Kőszegi Lajos, Kunszt György, Laczkó Sándor. Veszprém, 1998. 772 p. Pannon Pantheon. 191–196. p. [ua.: 450.]

537. Prolegomena a filozófiáról és történetéről. = Pro Philosophia Füzetek, 1998. 15–16. sz. 133–152. p.

1999

538. Summa vitae. = A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve. Studia Historiae Literarum et Artium 2. Szeged, 1999. 207–237. p. +Klly.
539. A környezetelmélet. = Pro Philosophia Füzetek, 1999. 17–18. sz. 155–176. p.

2002

540. Arisztotelész: Metafizika. Ford., bev., magyarázta: Halasy-Nagy József. 3. javított kiadás. Szeged, 2002. Lectum Kiadó. 416 p.
541. Halasi éveim 1905–1920. = A Szilády Áron Társaság Évkönyve 1996–2000. Kiskunhalas, 2002. 39–52. p.

Összeállította Deák Tamás – Klukovitsné Paróczy Katalin –
Ráczné Mojzes Katalin – Szabó Éva

A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai című könyvsorozat (Kolozsvár–Szeged) eddigyi kötetei

(Sorozatszerkesztők: Laczkó Sándor, Tonk Márton)

1. Somló Bódog: *Értékfilozófiai írások*. (Szerk. Szegő Katalin) 1999.
2. Tavaszy Sándor: *Válogatott filozófiai írások*. (Szerk. Tonk Márton) 1999.
3. Böhm Károly és a „kolozsvári iskola”. 2000.
4. Bartók György: *Válogatott filozófiai írások*. (Szerk. Szélyes Éva, Tonk Márton) 2001.
5. Tonk Márton: *Idealizmus és egzisztenciafilozófia Tavaszy Sándor gondolkodásában*. (monográfia) 2002.
6. Ungvári Zrínyi Imre: *Öntételezés és értéktudat*. Böhm Károly filozófiája. (monográfia) 2002
7. Halasy-Nagy József: *Az erkölcsi élet*. 2002. (Szerk. Deák Tamás, Laczkó Sándor, Varga Péter)
8. Sipos Pál: *A keresztyén vallásnak és a világosodásnak együtt való terjedéséről*. (Szerk. Egyed Péter) 2002.