

belátóan foglalkozik a dolgok valódi léteiknek megismerésével, de felületesen és hűnyedten a mozgás éssokának megismerésével".³⁹

De még azoknál is, akik nem vetik el az antik klasszikusokat — még azok egy részét sem — egyre erősödik a *kor szellemi felénevények útadata*. Ez az útadatul mint pl. Brunónál — gyakran szinte az entuziaszmusig emelkedik. Az antikvitással való összehasonlításban mindig a jelenkor kerül ki győztesen, s ezt a győzelmet hirdetik fennhangon, szenvedélyesen. Idézzük pl. Cardanót saját létfeltekintéséről: „A legnagyobb és legkülönböztetebb természetes esemény-feltételek kb.é elsősorban azt sorolom, hogy abban az évszázadban láttam napvilágot, melyben az egész földgolyóbist felfedezték, míg a régiek előtt kevesebb, mint egyharmada volt csak ismert.”⁴⁰ Még pregnánsabb azonban Regius megfogalmazása: „Semmi nem állottahja meg ezt a kort, hogy olyan kiváló embereket produkáljon a filozófiában, mint Plátón és Arisztotelész, az orvostudományban, mint Hippokratész és Galenus, a matematikában, mint Eukleidész, Arkhimédész, és Ptolemaiosz, azaz a segítségével, melyet könyveikből nyerünk, és oly sok megfigyelés és találmány révén, mely az ő idejük óta született, oly hosszú tapasztalat révén minden dolgotban; úgyhogy ha mindent figyelembe veszünk, még *sosem létezett szerencsésebb század a műveltség előrehaladására, mint ez a mostani*.”⁴⁰

Fálgár Zsűsinek igaza van, mikor azt állítja, hogy a technikai fejlődés kérdésében már ebben az időben — és ezekben a megnyilatkozásokban — *megjelennek a történelmi gondolkodás csírái*. Direkt kapcsolat fedeznek fel a termelőerők, ill. a technika és a felfedezések között egyrészt, a tudományos, elsősorban a filozófiai spekuláció lehetősége között másrészt. Felereng az a gondolat, hogy a technikai s ennek következtében a tudományos felfedezések *egymásra épülnek*, kapcsolatok a *folytatás* és a *fejlődés*. Ennek ellenére mégis fenntartjuk, amit az antik filozófusok ahistorikus értékeléséről mondtunk. Mert ha felismerhetőség is vádik az összefüggés technika és tudomány (filozófia) között, ha ezen a két területen fel is dereng az „egymásra épülés” képzete — mindennek *nyoma sinez a társadalomfejlődés értelmezésében*. Ugyanazok a gondolkodók, akik a technika (és tudomány) fejlődését hirdetik, még problémáknak sem érzékelik a társadalmi fejlődést (Machiavelli-elemzésünkben erről még részletesen beszélünk). Hogy kapcsolat van az antik kor technikai fejletlensége és tudományának sajátosságai között — ez már feldereng. De hogy a kapcsolatot a társadalom közvetíti, hogy társadalom és tudomány *ugyanolyan* feltételezettség viszonyában áll, mint technika és tudomány — erről még nincsen szó.

Az antikvitáshoz való kapcsolat alakulása a reneszánszban tehát éppen a fordítottja annak, mint ahogy azt az uralkodó közhely véli. Eszerint a reneszánsz ember az antik kultúrában valami „mást” ismert fel, és innen jutott az azonosuláshoz. A valóság azonban az, hogy az antik kultúra felfedezésének folyamata az

azonosságól indult; a kibontakozó polgári fejlődés embere egyre több és több ilyen azonosságot vél felfedezni kora és a régmúlt között. A *másság* felismerése viszonylag magas fokú fejlődés terméke — az első nagy technikai és tudományos felfedezésekhez kötődik. A *társadalmi másság* azonban csak akkor válik tudatossá, midőn felismerhetővé válnak a *polgári társadalmi viszonyok*. Ekkor szakad el majd a társadalomfilozófia is — a *szereződselmélettel* — és az etika is — az *üznelemélettel* — az antikvitás köldökösörjáról. De ez már a XVII. század emberfogalmának történetéhez tartozik.

SZTOICIZMUS, EPIKUREIZMUS

Minden filozófia világkép és magatartás egysége. Filozófusnak lenni mindenkéltől kettőt jelent: olyan világképet alkotni, mely az addigiaknál mélyebben és szélesebben világít meg objektív valóságtartalmakat, s ugyanakkor társadalmi és etikai attitűdökben megvalósítani az új világlátásból eredő praktikus következményeket. A filozófus személyét illetően ez a kapcsolat *feltétlen*. De messzeemen az adott filozófia tartalmától, a valóságról elmondottak *tartalmi mikéntjétől* függ, hogy a filozófiát elfogadó *köznapi emberek* mindennapi praxisuk mennyire kényszerülnek (vagy legalábbis: kellene, hogy kényszerüljenek) alkalmazni a filozófia immanens tartalmából eredőket. Így pl. akkori jelenség elfogadni már meghaladott, a kor szükségleteit ki nem elégítő világképeket és a praxisban tudva, nem tudva kontrakarikírozni magatartásbeli követelményeit. Gondoljunk pl. egy egyszerű kispapra, aki mondjuk a XVI. században minden további nélkül, „természetesen” elfogadja a tomizmus világmagyarázatát, de az elébe kerülő erkölcsi konfliktusokat egyáltalán nem tomistá módjára oldja meg. De ha most korszerű világképekre utalunk és csak a tartalmi oldalra koncentrálnunk, akkor is igaznak bizonyul állításunk: egy XVIII. századbeli spinózista közbember számára feltétlenebb az eszmék gyakorlatban való „megélesének” követelménye, mint pl. azok számára, akik ugyanakkor Locke világképét fogadták el; ma egy marxistától — még ha nem is filozófus — el kell várunk a világkép és praxis olyan szoros egységét, melyet korántsem várunk el pl. Nicolai Hartmann bármely lelkes hívőitől.

Csak két filozófiai iskola (irányzat) van a filozófia történetében, ahol ennek a kapcsolatnak feltétlensége *mindenkire egyaránt* vonatkozik, aki az irányzat világképét elfogadja; ezekben *elvleg sinez különbség filozófus és nem filozófus között*.⁴¹ Ezek: a sztoicizmus és epikureizmus. Ha első megközelítésben próbáljuk megmagyarázni, ami bennük közös, s ami őket minden más filozófiától elválasztja, akkor azt mondhatjuk, hogy világkép és magatartás egységében ennél a két filozófiai irányzatnál mindig a *magatartás* dominál. Miután mindenkéltől a választott magatartás tesz valakit sztoikusvá vagy epikureussá, az irányzathoz való tartozás mind objektíve, mind szubjektíve — a magatartáson mérhető; elvleg lehet-

³⁹ Francis Bacon, *Die Weisheit der Alten*. — *Kleinere Schriften*. Wintersche Verlagshandlung, Leipzig 1884. 218.

⁴⁰ Des Girolamo Cardano von Mailand eigene Lebensbeschreibung. Diederichs, Jena 1914. 138.

⁴¹ Idézi Edgar Zilsel, *The genesis of the concept of scientific progress*. — *Roots of western thought*. Ed. by Philip Wiener, Aaron Noland. Basic Books, New York 1957. 285.

⁴¹ A harmadik lehet a szkeptícizmus, melyről azonban aszrít nem szólnunk külön, mert ilyenkor mindig hol sztoikus, hol epikureus (többnyire az előbbi) attitűddel párosul.

len tehát világgép és praxis azon relatív diszkrépanciája, amelyet más filozófiaiak mindennapi élet-funkciójával kapcsolatban jeleztek. Ezt természetesen – spontánul – mindig is tudták. Ha valaki egy nagy arisztotelianus vagy nagy hegelianusnak akar példaként idézni, akkor példatára kizárólag filozófusokból áll; ha nagy sztoikus, akkor talán elsősorban nem is Seneca vagy Epiktetosz jut eszébe, hanem Brutus vagy a shakespeare-i Horatio; ha nagy epikureus, akkor legalább annyira az érett Goethe vagy Danton, mint Lucretius. Vagy – leginkább – saját kora nagy, de „alkotó” egyéniségeinek sorára hivatkozik; ezek tükröképpé újra meg újra megtaláljuk a művészetben. Giorgione epikureus valóság attitűdjét képei mindig is tükrözik – holott filozófiai elképzeléseiről – ha voltak ilyenek egyáltalán – mit sem tudunk. Shakespeare ardenes-i erdőjének lakói típusú epikureusok – s bár „filozófusok” – természetesen egyikük sem filozófus. A reneszánsz korban ezt az igazságot – legalább részlegesen – elvileg is megfogalmazták. Így Charron, aki midőn a sztoikus magatartás elemzésének végére ér, tanulságát a következőképpen foglalja össze: „Ahhoz, hogy elégedetten és boldogan éljünk, nem kell sem bölcsnek, sem udvari embernek, sem bármiféle kiváltságosnak lennünk. Minden hűség, ami től van az, ami közös és természetes.”⁴² Értsd: kivételes képességgé nem mindenki lehet, de sztoikus igen.⁴³

A magatartás primátusa természetesen a sztoicizmusban és epikureizmusban sem szünteti meg a világgép jelenlétét. Ami bennünket érdekel, az ezeknek a világgép-kepeknek a sajátossága.

E sajátosságot részben meghatározza és magyarázza e két filozófiai irányzat *genezise*. Mindkettő a görög poliszársadalmak felbomlásakor keletkezett – népszerűsödésük és elterjedésük Rómában pedig a cazarizmus idejére esett. Mindkettő számtal vetett a közösségi erkölcs és összetartás veszével, s individuális választ keresett a „hogyan éljünk” kérdésére. Persze csak a „bölcs ember” számára; az antik sztoa és epikureizmus mindig arisztokratikus, kiváltszattokra árnyékosítható világgép maradt.

Igaz – emlékezzünk – már Platon is voltaképpen a „hogyan éljünk” kérdésre építette fel ontológiáját. Csakhogy Platon még nem individuális választ keresett; a polisz utolsó filozófusa volt ő, aki ideális állammal vagy ennek megfelelő ontológiájával a polisz megmentését célozta; életének tragédiája – mint ezt híres 6. levelében olvashatjuk – ezeknek a reményeknek összeomlása volt. Arisztotelész – Platónnal szemben – újra elszakítja – viszonylag – az ontológiát az etikától. Metafizikai koncepcióiban, az ideálmetélt elvetésében magasabb síkon visszatér az ióniai természetfilozófiához; etikája, melynek központi kategóriája a társadalmi praxis (*energeia*) egy laza közösségi társadalmat tételez: az etikai problémák közösséggel, a társadalmi mozgásterén belül oldódnak meg, akárcsak egy óvszakkal azelőtt Démokritosznál. A polisz felbomlása után mindkét megoldás járhatatlan volt. Két lehetséges út maradt csupán. Az egyik: tovább járni a platóni

ösvényt, a „hogyan éljünk” kérdésére olyan ontológiai rendszerrel felelni, mely *életünk értelmére ideologikus választ ad*; de ez az ideologikus válasz most már nem a közösségre, hanem az egyénre *onatkozik*. Ezen az ösvényen halad Platónosz és az újplatonizmus, s ezzel teremti termékeny pszichikai talajt a kereszténység befogadására (gondoljunk Augustinus ideológiai fejlődéstörténetére). A másik: fenntartani ugyan a „hogyan éljünk” kérdését, méghozzá szintén mint individuális kérdést, de nem a heteronómiára, hanem az *ember autonómiájára* építve; arra a viszonylagos autonómiára, szabadságra, öntudatra, tudatos alternatívaválasztásra, uralomra – a világ és önmagunk felett –, mely ugyan az antik, elsősorban athéni poliszban alakult ki, de ennek pusztulása után is – miután már kialakult – megőrződött mint követelés: *szabaddá tenni magunkat egy olyan világban, mely hűdel van a szabadságnak*.

A „mit tegyünk” platóni–plotinoszi ontológiája (ebből a szempontból bizonyít egyúttal említhetjük ezeket) az emberi élet *célját* a transzcendens világban, a *transzcendenciához való viszonyban* keresi; a *transzcendencia* célzerű felépítése (és szépsége, harmóniája) ad lehetőséget az ember számára, hogy a *transzcendencia szemlélésében* ezt a szépséget és harmóniát elérhesse. *A túlvilág beletartozik az emberi világba* – az élet értelmét egy halál előtti és halálon túl lét is garantálja. Még egyszer hangsúlyozom a platóni–plotinoszi ember heteronómiáját (természetesen nem a korai, még nem rendszeralkotó Platon emberfélék beszélek); céljál, mint láttuk, a rajta kívül álló transzcendencia céljai szabják meg.

A sztoikus és epikureus világgépben (s ebből a szempontból nincs közöttük – klasszikus formáikról beszélve – különbség) az ember és a rajta kívül létező világ viszonya gyökeresen ellentétes. Átvesszük ugyan a platóni örökségből (a demokritoszival és arisztotelészivel szemben) etika és ontológia egymást feltételezését, „csak” viszonyukat fordítjuk meg. A világ törvényei – szerintük – minden ember számára adottak. Az ember beleszületik egy olyan *természettáda* létbe, mely *nem célzerű*, mely tehát az egyén számára sem individuális célt, sem életértelmet nem ad. Az ember feladata (nem célja) *a józan szó-motvetés az objektívítással*. *Adott világban*, az adott objektívításon belül, annak „megfelelően” kell a maga szabadságát kivívnia, a szabaddá válási kiharcolni.

Hogy melyek azután ezek az objektív, az adott embertől független törvények, melyekkel az embernek számtal kell vetnie ahhoz, hogy szabaddá válhasson ebben az antik sztoicizmus és epikureizmus analízise elteremtésétől. Köztudomású, hogy a sztoicizmus – legalábbis klasszikus formában – a világ törvényeinek abszolút szükségzerűségét hirdeti. A természet – s ezen belül elsősorban az „emberi természet” – szükségzerűségének felismerése s az eszerint való, „a természet szerinti” élet az, ami az embert szabaddá teszi. Ugyanígy közismert az epikuroszi atomelmélet, „elhajlás”-teóriája: Epikuros (és Lucretius) az *objektív véletlen* létezésével igazolják az emberi szabadság (konkrét szükségzerűségekkel szembe forduló) megvalósíthatóságát. Az az ontológiai különbség differenciálatk szül az etikai magatartásban is. Az abszolút szükségzerűség tételezése igazolja a sztoikusok – különösen a késő római sztoikusok – számára a „kettős könyv-

⁴² Charron, *De la sagesse*. Idézi Dilthey, *Autonomie des Denkens im 17. Jahrhundert*. – *Gesammelte Schriften*. II. k. Teubner, Leipzig–Berlin 1914. 267.

⁴³ Az antik sztoicizmus – mint látni fogjuk – elméletileg is arisztokratikus. Korántsem vonatkozik ez azonban az újkori sztoicizmus minden irányzatára.

vitt" is. A szükségyszerűséggel (társadalmi szükségyszerűséggel) való *együttsele-
lést* egyrészt, az autonómia pusztá *szubjektív autonómiáé* változtatását más-
részt. Az elhajláselmélet viszont verifikálja az epikureus attitűdöt: a közügyek-
ről való teljes és feltétlen visszahúzódság választását. Ez a különbség megint újabb
"elentetés — következtetéseket szül. A „világban élő" sztoikus számára köte-
lezővé válik természetének „megedzése": az *aszkezis*. A világtól távol élő, auto-
nómiáját objektíve (bár szűk körben) kibontakoztató epikureus viszont, „szabo-
don engedheti" affektusait: a rossz környezetet híján azok amúgy is csupán a ne-
mes és jó érzetekre irányulnak.

Ez a differenciák bizonyos — konkrét — esetekben döntőkké válhatnak;
lehetőséges sztoikus császár, de epikureus császár nem, vagy hogy fontosabb
vonatkozást említsünk: az aszkezis és a „világban élés" egysége a sztoicizmus
bizonyos elemeit vonzókká a szimilidatókká teszi a kereszténység számára
akkor, midőn az Rómában uralkodó vallássá válik. De lényeges — még az an-
tikvitásban is — a különbségek relativitása. A kereszténységtől asszimilált szto-
icizmus már nem az „igazi". S hogy miért nem, az világosan adódik abból, hogy
a sztoicizmusban és epikureizmusban mindig és feltétlenül közös a szabad viszony
saját *jóvönlék*: a halálhoz.

Az antik sztoicizmus és epikureizmus kérdése tehát a következő volt: hogyan
éljen szabad (autonóm) ember módjára az individuum egy tőle független, öntör-
vényű világban (természetben és társadalomban), melynek törvényeihez a halál
(az ember végső megsemmisülése) is szükségképpen hozzátartozik. Az alap-
kérdés még nem foglalja magába a „hogyanra" adott válasz egyértelműségét.
Már az antik epikureizmusnak is van aktív és passzív változata. A különböző
sztoikusok különböző magatartásreakciói pedig közismertek — elég ha itt Se-
neccára, illetve Marcus Aureliusra utalunk; az előbbit megöli egy császár, az utóbbit
maga császár.

De mielőtt az újkori — akár már a reneszánsz kori — sztoicizmusról, illetve
epikureizmusról beszélünk, számot kell vetnünk azzal a ténnyel, hogy nemcsak
a „hogyanra" adott válaszok különböznek többé. Bizonyos értelemben maga az
ontológiai alap módosul: korántsem mindenki tekintti a világot — a természeti és
a társadalmi — embertől független, öntörvényű valóságnak. Természetesen ilyen-
képpen is akadnak nem kis számmal — elég itt Montaigne-re utalnunk. De egyre
többen lesznek azok, akik az *embert* világot az ember művének tekintik, magát az
embert is saját maga alkotásának, akik a világ tevőleges átalakításának vagy
átalakíthatóságának tényéből indulnak ki, ha csak részlegesen is (így Machia-
velli). Mégsem véletlenül beszélünk náluk *is* sztoikus—epikureus alapmagatar-
tásról. Nemcsak azért, mert — az antik sztoikusokhoz hasonlóan — a természetet,
s ezzel az ember halálát megváltoztathatatlan sorsnak tekintik, mellyel kéri-
letlenül szembe kell nézni, hanem azért is, mert megőrzi a sztoikus—epikureus
attitűdöt *saját tetteik konzekvenciáinak vállalásában*. Marx — a *Floure de Marie*
elemzésekor — a sztoikus—epikureus morál megingathatatlan bázisának tekinti az
„amit tettem, megtettem" elvét, azt az elvet, melyet különben ő is magáénak
váll.

A sztoicizmus és epikureizmus lassan elszakadva azóktól a konkrét — a maguk
idejében sokszor jelentős — részkülönbségektől, melyek az antikvitásban jellemze-
ték, elszakadva bizonyos természetfilozófiai spekulációktól (akár az „atomel-
hajlás" vagy az ekpürozis elmélete), elszakadva a fatalizmusról is s ezzel szükség-
képpen együtt járó arisztokratizmusról is — objektíve összeolvadtak, egyesültek.
Ez az egyesülési folyamat már a reneszánszban figyelemmel kísérhető, de csak
a korszak végére teljesedik be.

Így a modern sztoicizmus, illetve epikureizmus korántsem valaminő konkrét
filozófia többé, még kevésbé valamilyen filozófiai rendszer. A valósághoz való
alapattitűd, erkölcsileg színezett magatartás, mely egészen különböző filozófiai
rendszerekhez párosulhat. Persze nem *akármilyen* filozófiai rendszerekhez. Mégis-
marad mindig egy olyan ontológiai bázisa, mely nélkül ez az alapattitűd nem
jöhethet létre. Ez a valóság vágyainktól, álmainktól és partikularitásunktól függet-
len léte, mellyel számot kell vetnünk, melyből tetteinket indítanunk kell, tudniuk,
hogy tetteink ebben a világban gyűrűznek tovább, s hogy csak mi — magatartá-
sunkkal, tetteinkkel, életünkkel — adhatunk „értelmet" ennek a világnak, s *ke-
ll* hogy értelmet adjunk neki.

A sztoikus—epikureus magatartásmód a reneszánsz kor *egyik* alapvető maga-
tartásmódja. Hangsúlyozom, hogy csak *egyik*. S most nemcsak azokat zárom ki
ebből a sorból, akiknek művét erőteljesen dominálja a vallás és a vallási szük-
séget, akik tehát emberi céljukat a Teremtő kezében hagyták, hanem azokat is,
akik *nem akarták* számot vetni a természet törvényeivel, a társadalom objektív
lehetőségeivel, emberi autonómiájukat gyakorlatilag (és néha elméletileg is)
abszolútnak tekintették, fékezhetetlen affektusokkal meg akarták erőszakolni
ezt a valóságot. Megint csak a kor képzelete alkotta (sok száz példából tipizálva
alkotta) két hőst: Don Juanra és Faustra utalok. Érdekes, hogy maga a kor
is a transzcendenciára vonatkozta az affektusoknak (illetve tudásvágyaknak)
ezt a lehetőségeket felborító féltelenségét: innen ered a már sokszorosan emlit-
tett „ördöggel kötött szövetség" legendája. A Faust-történet különben mutatja
azt is, hogy az efféle nagy és féktelen egyéniségek (gyakran tragikus egyéniségek)
éppen a halállal való szembenállás pillanatában alkalmasak válnak a „meg-
térésre". De akár „nem"-mel dacolnak a túlvilággal, akár az isteni kegyelme-
helyezik — életük utolsó pillanatában — reményüket, mindenképpen idegenek
mindattól, amit sztoicizmusnak vagy epikureizmusnak nevezünk. Különösen
fontos ezt hangsúlyoznunk Don Juan esetében. Hiszen a tudományos — és
mindennapi — közhely az epikureizmust színönimnek tekinti az élvezetelmé-
lettel, amiből szükségképpen következik, hogy az élvezet megszállottját, azt, aki
élvezetében az extenzív teljességre törekszik, epikureusnak tekintjük. Nincs
terünk ezen a helyen elemezni epikureizmus és élvezetelmélet kapcsolatát; csak
azt szeretnénk leszögezni, hogy van olyan élvezetelmélet, mely epikureizmusnál
párosul, de ez a kapcsolat korántsem szükségzerű. A Faust-témához pedig még
csak annyit, hogy mi itt természetesen a reneszánsz Faustról beszélünk (első-
sorban Spies és Marlowe Faustjáról) és nem a goetheti feldolgozásról.

Faust és Don Juan csak szélső esetek. A reneszánsz nagy számban termelt olyan egyéniségeket, akiknél a szenvedélyek fékezhetetlensége a valóság-nem ismeretéből fakadt, s akik ezért nem tudták azt a bizonyos sztoikus–epikureus autonómiát megvalósítani. Shakespeare-nél nagy számban szerepelnek ilyen tragikus hősök: csak Lear királyra utalunk. De olyan egyéniségeket is, akik nem is akartak szembeszállni saját „természetükkel” – megszabadulva a vallásos moráltól, félredobtak minden kötöttséget, s így elsősorban saját magukhoz való objektív viszonyukat veszítették el. Elég olyan tipikus alakokra utalni, mint a hadrom Borgia, Nemritkán az egyen szituációja – szituáció és jellem kölcsönhatása – tette lehetetlenné a sztoikus–epikureus magatartás megvalósítását. Gondoljunk megint csak egy Shakespeare-hősré, Hamletre, s arra a megbecsülésre, mellyel Hamlet – éppen emiatt – feléne barátjára, a sztoikus Horatióra.

De akármennyire csak egy tipikus magatartás volt a sztoikus–epikureus azok közül, melyek jellemezték a reneszánsz korát, mégis alá kell húznunk különleges jelentőségét. A sztoikus–epikureus magatartás és életvitel elsajátítása, elterjedése egyike volt azoknak a formáknak, melyekben az erkölcsek szekularizációja végbement. Gyakran még istenhívők gondolkodásában jelent meg, mint a praktikus ateizmus etikai kifejeződési formája. Sokszor még más világnézetek keretei között tört utat magának: így a platonistáknál is. A korabeli arisztotelianusoknál szinte általános morális attitűdű vált. Ez különben távolról sem volt csodálatos. Arisztotelész – eredeti – világlépe sokban az antik sztoa és epikureusz elmélettel szembe fordított: az „eredeti” Arisztotelészhez visszatérők most ezt az affinitást érezték meg és dolgozták ki. Különben egyáltalán nem tartjuk véletlennek, hogy Luther Arisztotelész szörőstül-bőrsőtül epikureusnak nevezte. S így itt – az egész fejlődés folyamán – nem valaminő „tisza” iskolákról volt szó, azt Burckhardt is tanúsítja, mikor megjegyzi, hogy voltaképpen ebben az időben mindazokat epikureusoknak neveztek, akik tagadták vagy legalábbis nem vették figyelembe a lélek halhatatlanságát. (Az utóbbiak száma persze sokkal nagyobb volt, mint az előbbieké.)

Mindebből már látható, hogy a reneszánsz sztoikus vagy epikureus nem jellemezhető egyetlen típusként. A típusok pluralitásával kell szembeszállnunk mind filozófiai-rendszer-tani bázis szempontjából, mind pedig azon bizonyos „hogyan élünk” szempontjából, mely a közös ontológiai alappól következik. Már a reneszánsz korban nemcsak különböző filozófusokra esküdő, de különböző életviteli emberek is egyforma joggal voltak sztoikusoknak–epikureusoknak mondhatók. Izt a sokféleséget természetesen csak jelezhetjük, amennyiben először áttekintjük azokat a közös alapokat, melyekre a kor minden sztoikus–epikureusa épített, s melyhez magatartásának egészét irányította, gondolatmenetünket pedig néhány fontos és különösen pregnáns típus elemzésével zárjuk.

A sztoikus–epikureus életvitel filozófiai alapelvei

Amíg mi vagyunk, nincs halál

A valóság objektivitásával való számotvetés többek között az ember számotvetése saját halálának elkerülhetetlenségével. Az antik sztoicizmusban és epikureizmusban ez a probléma azért áll középpontban, mert az emberiség történelmében először most válik a halál kínzó és centrális létényévé. Amíg a közösségek épek voltak, addig az egyes ember élete a közösség életének része volt; amíg a közösség élt – és szükségképpen élt –, élt az ember is. Nemcsak az ősközösségekben volt a halál utáni élet – szellemek formájában – inkább büntetés, kín, mint kívánandó állapot; a görög „Hadész birodalma” sem volt vonzó, s legkevésbé sem határozta meg az emberek cselekedetét a földön. Gondoljunk Orpheusz mondájára. Orpheusz számára Eurüdike csak akkor él, ha vele és a földön él. Az, hogy „létezik” Hadész birodalmában, az ő szemében egy a teljes megsemmisüléssel. Szókratész a túlvilágot egyszerűen ironikusnak kezeli; gondoljunk Apolló gúnyjának arra a gondolatmenetére, melyben a túlvilági hősök „kikérdezésüknél” lehetőségéről beszél, megjegyezve, hogy amennyiben halála után a Hadészben „kikérdezi” majd ezeket a hősöket és bölcsöket, vajmi sokan fognak közülük is tudatlannak bizonyulni: de ott már nem lesz lehetőség többet arra, hogy érett halálra létejjék. Ugyanakkor Szókratész (tehát a fiatal Platón is) felveti a másik alternatívát, az igazit, a teljes megsemmisülés gondolatát. A teljes megsemmisülés megnyugtató, hiszen az olyan, mint az alvás. (Ugorjunk csak előre Hamlet alakjához; Hamletet is megnyugtattá a teljes megsemmisülés gondolata: ő nem a haláltól, csak a halál utáni lététől fél.) Természetesen meg kell jegyeznünk, hogy a halállal szembeni ilyen antik közömbösség semmiképp sem jelent közömbösséget más halállal szemben: hiszen ez az elő sűjtja. Ugyancsak nem jelent közömbösséget az iránt, hogy mikor és miért halunk meg; az ifjú halál megvárakozó az élet egészének megélésében, az érteletlen halál viszont az érteletlen élet befejezése. Tehát a halál-probléma sosem mint a halál immanens problémája, mint a megsemmisülés szerencsétlensége merül fel, hanem mint olyan probléma vagy konfliktus, mely az élethez tartozik: s csak addig és annyiban érlelkezik, amennyiben az élet része. Midőn tehát Epikurosz azt mondotta, hogy „amíg mi vagyunk, nincs halál” – akkor azt foglalta elvve, amit a görög – elsősorban az athéni polisz – gyakorlata egy korábbi időszakában meg is valósított. (A sztoikusok és epikureusok Szókratész-ideáljában ez a vonatkozás nem kis szerepet játszik.)

De mikor Epikurosz mondása elhangzott – az ógörög poliszközösség neu létezett többé; a közösség élete megszűnt az egyéni élet „természetes” folytatása lenni. Az individuális halál szinonimává vált a „világ” halálával; a halálfelelem lett az egyre érteletlenebb életet élő individuumok egyik alapvető affektusává. Epikurosz gondolata így korántsem egy adott létény egyszerű leszövegzése volt, ellenkezőleg, polémia és kihívás. A polémia természetesen nem egyedül a halálfelelem ellen irányult: pozitív tartalma az értelemes élet megválasztása volt; az

Prométheusz alakja is. Hogy miért emelkedett ki ezek közül a hősök közül éppen Jézus és Szókratész, arról már beszélünk. E két egyetemes, demokratikus és emberi tanító alakjának összefonódása vagy uralkodó mítoszshökként való egymás mellett élése volt az a *legelőntebb s ugyanakkor legérzékletesebb forma*, melyben az antik és keresztény hagyomány szintetizálása végbement. Mércéje volt ez a szekularizációnak, a viszonylagos autonómia kibontakozásának, a sztoikus—epikureus eszmények korszerű megújításának. Ahogy az a két gigantikus alak „a miénk” lett — úgy ismerték fel az emberek magukat önmaguk teremtményeiként. Ahogy Montaigne mondta Szókratészről szólva:

„Nem bizakodó vagy fennkölt, de egészséges és a vidám szellemet képviselő. Tanítványait az életből másolt, mindennapos példákkal tereli a legmagasabb gondolatokhoz... A mindennapi ember is saját gondolatait és közönséges erejét érezheti ebben a pompátlan egyszerűségben... Nagy szolgálatot tett az emberi természetnek, amikor megmutatta neki, hogy helyt tud állni önmagáért is.”¹⁰¹

ERKÖLCS ÉS ÉLET, VAGY AZ EMBER PRAKTIKUS LEHETŐSÉGEI

Az első fejezet a *múlt meghódításának*, újrválasztásának, az emberiség két nagy kulturális öröksége szintetizálásának kérdéseit tárgyalta; a reneszánsz emberfogalom és embereszmény viszonyát tisztázta az antik és keresztény emberfogalomhoz — és eszményhez. A harmadik fejezet a *sajátosan reneszánsz antropológiáról* fog szólni: a gyökeresen új problémák végső elméleti megfogalmazásáról. De ahhoz, hogy az új lélettények elvi általánosításai érthetőek legyenek, meg kell vizsgálnunk *magukat az új lélettényeket is*. A forrás persze csak nagy ritkán mutatnak a tényeknek, szokásoknak, erkölcsöknek a leírása; többnyire művészi alkotásokból, aforizmákból, filozófiai gondolatforgácsokból vagy fejtetgetések-ből kell magára az életre *visszakövetkeztetnünk* — ennyiben ez a közbülső fejezet sem ment a filozófiai általánosításoktól. Mégis azt kell mondanunk, hogy a most következő elemzések „műfaja” inkább a *történeti szociológia*.

A MINDENNAPI ÉLET

A reneszánsz korban a tudomány, a technika, a művészet viszonylag kevésbé differenciálódott a mindennapi élettel. Hangsúlyoznunk kell ezt még a középkorral szemben is — leginkább természetesen a tudomány esetében. A rendi társadalomban a tudomány kaszi-tudomány¹ volt. Vagy *egyházi privilégium* — mint pl. maga a filozófia — vagy kizárólag bizonyos rendek bizonyos tagjai számára fenntartott és *nem foglalkozásszerűen üzt* tudás plusz készségek összessége (mint a „hét szabad művészet” tudományos jellegű ágainál) — vagy pedig *céhes- és gilde-titok*, mely ugyan generációról generációra szállt, de csak a „beavatottak” körében. Így az emberek mindennapi élete — s most nemcsak a kizsákmányoltakra, az anyagilag kismémmizettekre gondolunk, hanem az uralkodó rétegek többségére is — teljesen „tudományon kívüli élet” volt; a tudományt s az *attól még el nem különült művészet* tudományos jellegű fátyla borította, sokszor költődött az „ördögiség” és a „bűn” fogalmához. A mindennapi élet nem termékenyítette meg ezt a tudományt, s a tudomány nem hatott vissza a mindennapi életre. A reneszánszban ez gyökeresen megváltozott. Mindenekelőtt: a rendiség felbomlása megszűnteti a tudomány (és filozófia) privilégium jellegét. Ebből a szempontból korszalkodó a firenzei platóni akadémia megszervezése: ez az első olyan filozófiai iskola, mely független a régi egyházi és egyetemi keretektől, s ennyiben

¹ Ekkor még természetesen nem létezett a modern értelemben vett szaktudomány.

¹⁰¹ I. m. 205—206.

teljesen világi és „nyílt” — élvez minden gondolkodó (platóni szellemben gondolkodó) ember számára nyitva áll. Patrónus éppen a higymányos értelemben (a kir. hivatalos iskolázottsága szempontjából) tanultat Cosimo Medici. Az egyetemen — így elsősorban a paduai — egyre inkább megnyílnak az olyan ifjak előtt, akiket születésük nem predesztinál tanulásra. A plebejus fiatsok, akik eddig csak a papi pályra közvetítésével juthattak el a tudáshoz, most az egyházi rend kikerülésével teszik meg ugyanazt (sok kiugrott pap is): a tudomány gyakorlása, a ezen belül a „szabad művészetek” gyakorlása kezd foglalkozással válni — lassan kialakul az az új réteg, melyet ma értelemszerűen nevezünk. A polgári munkamegosztás kialakulása ebből a szempontból *elészti* folyamát.

A rendiség felbomlása természetesen csak kifejeződése a termelődésközök tömeges fejlődésének. Ez nemcsak ebben a vonatkozásban „bomlaszt” elszel — elsősor a cseh-„tűkök” hálozarat is, Zsilel helyesen mutat rá, hogyan alakul ki a tudomány egyetemesiségének, a tudományos kooperációnak a gondolata. Itt a kooperáció nem tűri meg a generációról generációra öröklődő „tűköket”, de követeli — az összemenni vagy városi fejlődés érdekében — az eredmények közzétételét, átadását, az együttműködést. A tudós most már nem titokzatos mágnus; léteinek lényegéhez hozzátartoznak titkainak „közzetése” — olyan bővés, akit csak akkor ismernek el bővésnek, ha bemutatja bővészmutatványának titkait és ezzel az *ismeretelhetőség* teszi; ismeretelhetővé mások, elvleg mindenki számára. Még olyan tudományoknál is fontos ez, ahol az egyéni intuíció, a tudós karaktere jelentős szerepet játszik: így az orvostudományban. Egy Paracelsus vagy Cardano nem tanulják ugyan saját intuíciójukat, de mindig leszögezzék tudományuk mindenki számára elsajátítható alapelveit és azokat az egyetemes készleteket, melyeket minden orvos — ha figyelmes — elsajátíthat. Mind Cardanótól, mind Paracelsustól teljesen idegen a „titokzatossg” kultúza.

A reneszánsz tudomány „újdosásga”, hogy a mindennapi élet teremti a szükségleteitől nő ki. méghozzá *közvetlenül*, mindenki számára állhatatlan. Ahogy a reneszánsz filozófia is az emberek mindennapi élete által felvetett erkölcsi és egyéb problémákból fakad: szintén *közvetlenül* és mindenki számára állhatatlan. Ezért azonnal és folyamatosan *elcsúsz* a *szomatizizált* a köznap életre és gondolkodásra. Egy példát már látnunk: hogyan változik meg a sztolikus-epikureus életvitel az „átlagos” emberek gyakorlatában. De hasonlóan változtatják meg az emberek köznap szemléletét a földrajzi felfedezések, a puskapor feltalálása, a könyvszomatizálás, a kopernikuszi világkép — hogy csak a legfontosabbakat említsük.

Hümpölyoznunk kell tudomány és mindennapi élet eleven kölcsönhatását nemcsak a múlthoz, de a jövőhöz viszonyítva is. A XVII. században ugyanis a fejlődés bizonyos szempontból „túlmege” ezen a harmonián. A termelődésközök fejlődése teremti a szükségleteket és a tudomány kibontakozása között a polgári felhalmozási ciklusok beindulásával alakul ki az állandó kölcsönhatás; fokozódik az életproblémák és a filozófiai gondolkodás kullatbarátása is. De megszűnik a reneszánsz korban tapasztalható közvetlenség. A tudományok fejlődésének technikai gyümölcsei — vagy átkai — mindenki számára érzékelhető lesznek. De

maguk a tudományos problémáik az elvontság és a szakaszúság olyan fokúra jutnak, mely álgondolhatatlan és érthetetlen a mindennapi emberi gondolkodás számára — a tudomány elragaszkodik a köznap szemlélettől. A *reneszánsz tudomány még belül van a köznap szemlélet határain*; módosítva még nem válik el tőlük olyan mértékben a köznap technéltől, hogy a nem szakemberek de tudnak viszonylag gyorsan átlátni; világképe olyannyira antropomorfi, hogy a köznap képelet egyszerű „meghosszabbításaként” lezengálható. Az el. 3. tudományos felfedezés, mely bizony a köznap képelet számára: a kopernikuszi világkép — csak igazolható, előbb már el kell szakadni az érzékszervek tanúbizonyosságának biztos talajától. Mégis viszonylag könnyen be tud hatolni a mindennapi tudatba. Rézében, mert a praktikus ateizmus nagyon is erős szükségletét támogatja, másrészt, mert egy pusztá allegóriával könnyen „elképzeltető” tésztét (képzeltetnek el két helyet, egy kicsit és egy nagyot: miért a nagy forogna a kicsi körül, nem természetesebb, hogy a kicsi az, amely a nagy körül kering stb.). Ez a konkrétság, értékesség, antropomorfi jelleg, magyarálat: bizonyos fokig a tudomány fejletlensége az, ami lelejteti teszi, hogy ne csak eredményeivel „süllyedjen” a köznap életbe, hanem tudományos problémáival a maga egészében. Hozzá kell tenünk, hogy ez a kölcsönhatás az időteli poliszokban még az é gyorsított, hogy ahog volt természettier kötött paraszti réteg: Füzüzében, Velencében vagy Rómában *szinte az egész* lakosság közvetlenül érdekeltje volt mindabban, ami a hajózást vagy az ipart érintette; a kis poliszokban gyorsan terjedtek a tudományos „bírek” — ami maradtak érthetetlen rétegek.

Alig a művészetet illeti: itt nincs olyan *fény* vezúra a reneszánsz és a reneszánsz (ársadalom között, mint a tudomány esetében. Mi több: művészet és köznap élet a középkorban még-differenciáltatlannak, mint a reneszánszban. A sztolikus köznapokhoz tartozik éppen úgy, mint — bizonyos rétegeknél — a lovagi szolgálat. A művészet pedig vagy a vallás, vagy a lovagsg szolgája. A képművészet, a zene, a költészet az ünneppapokra, a *bétköznap* léti szomatizizált jelenség, meg. S mint ez köztudomás, maga a művészet sem válik el tudomány a közműveltségétől egyrészt, a *szomatizizálástól* másrészt.

Mindéből azonban következik, hogy bizonyos értelemben *nr* is fordult a reneszánsz. Mert a művészet ekkor *alkülönül* a technéttől és a *szomatizizálástól*, a művészt tudatosan a *művészetet* mint olyat *tekinti* szájának — nem mástja, vallásos vagy iparműveltség levetkenység melléktermékeként. Kialakul a művészi individualitás, öntudata és *hierarchiája*. Az utóbbi igen fontos, mert talán egy kor sem volt a világörtélemben, mely ilyen pontosan, *elégpáns* és *egyértelműen* *tudta volna rangsorolni* saját követségait a művészi nagyság szempontjából. Így pl. a két ellentét, Cellini és Vasari *ugyanazok* a művészeket (Vitello, Masaccio, Leonardo, Giorgione, Michelangelo) helyezik a hierarchia csúcsára. Ez az elkülönülés teszi éppen lehetővé a termékeny és állandó kölcsönhatást. Mert most a mindennapi élet a művészetet *mint egyetemes* saját maga *szekelét*, *humán* *művészetet* *termeli* — becsüli, tisztá, magasztalja —, a művészet saját öntudásvényetnek engedelmesebbé mint művészetek határára a mindennapiokra *de* *finál* *át* *szokott*. Gondoljunk csak a város által rendelt szobrászok és képzőművészek által készített

Palgazzo Signoria előtt. Hogy egy rossz szoborra a kiállítások másnapján gúny-
versék szidást akasztották (s ugyanannyi dobtak be a szobrász lakásába), egy jó
szoborra ugyanannyi magasztaló költemény született — mutatja egyrészt a mű-
vészet és a művészi színvonal közilgy-jellegét, s ugyanakkor a tömeg jó ízlését (mel-
lékesen versírói készségét is). Nem csoda, hogy azok az emberek, akik állandóan
a szép tárgyak légkörében éltek, meg tudták különböztetni a szépet a rőtől,
a sikertült a sikertelentől — és az új szépség keletkezését saját életük gazdago-
dásának tekintették. — Természetesen: Firenze ebből a szempontból még a
reneszánszban is kivételes. Mikor Shakespeare azt írja, hogy „az egyik ítélete
többet ér egy színház másokénál” — akkor olyan szituációra utal, mely messze-
menően különbözik a firenzeitől. Kétségtelen, hogy az angol reneszánsz kevesebb
hagyományra épülő, kevésbé polisz nevelte ízlése nem volt olyan megbízható
nércé, mint a firenzei. De ez mit sem változtat azon a tényen, hogy a dráma és
a színházat a londoni plebs is sajátjának érezte, hogy itt is a mindennapok érdek-
lődése, igénye szülte a színházi kultúrát, s a „kölcsonhatás”, a le és fel irányuló
mozgás itt is jelen volt. — Mindennek következtében a reneszánsz egyetlen
művészi ágában sem vált ketté a „felső” és „alsó” kultúra. Dantét izegette a
kulturarisztokrácia és ugyancsak Dantét magyarázta a templomban Boccaccio a
népnek. Boccaccio novelláinál mi sem volt népszerűbb, Ben Jonson, Shakespeare
egyaránt kellett a Globe közönségének és Erzsébet királynőnek. Ariosto *Orlandó*-
ja közkedvelt mese volt. A szűkebb-magasabb kultúra, mint a latin nyelvű köl-
lést, nemcsak hatásában, de színvonalában is szűkösebb volt. Melleleg: gon-
dolati anyaga, hasonlatai, mondásai szintén „lekerültek” a mindennapokba.
S nemcsak a kultúrahordozó réteg mindennapijaiba, de az egyszerűbb emberekébe
is. (Boccaccio novellái ennek is hű krónikái.)

A művészi tevékenység tehát nemcsak objektive, de szubjektive is differen-
ciálódik a mindennapi praxistól; éppen ezért alakulhat ki az eleven kölcsonhatás
technikai iparosság (pl. aranyművészség s általában az „mesterség”) és művé-
szet között egyrészt, mindennapi problematikák és művészi tematika között más-
részt; s mindezek azok a tényezők, melyek az általános és igényes ízlést biztosít-
ják. A reneszánsz ennyiben is átmenet — és termékeny „közép” — a középkor
és a polgári társadalom gyakorlata között.

Annál dőbbenesebb az az *ellentmondás*, ami ugyanebben a korban a *műalkotások*
belső etikája és a köznapi életvitel etikája között feszült. A köznapi életben urai-
kodik az eredeti *akkumuláció brutalitása* — még sokszor fogunk visszatérni annak
a ténynek elemzésére, hogyan borulnak fel a régi értékredek, s milyen kezde-
tegek és bizonytalanok még — összátársadalmi értelemben — az újak. Igaz, a
„műalkotás” szót meg kell szorítanunk. Hiszen elsősorban a képzőművészetre
gondolunk. A képzőművészet örökli a tárgyaül szolgáló mítoszokat, a maguk
meséjével és értékhierarchiájával együtt. S miután a modernizálás, az interpre-
táció egyet nem érínthet, s ez éppen az értékhierarchia — a reneszánsz kor szépsé-
gsége, autonómiaja modernné, széppé, fényessé varázsolja ezeket a történeteket
anélkül, hogy értékhierarchijukat a jelenkorhoz „alkalmazná”. Hiába véleménye
— s nemcsak gyakorlata — a festőnek, hogy barátot elarúlni voltaképp nem is

nagy bűn, főleg ha keresni lehet rajta — s ez a kortársak tanúbizonyúsága szerint
nem kevés művész véleménye és gyakorlata volt — Jézus és Júdás történetében
nem változtatja meg (s nem is jut eszébe megváltoztatni) az értékhierarchiát —
Júdás árulása mindig bűn marad.

A kora reneszánsz irodalmában már nem egészen ez a helyzet. Megint-
csak Boccaccióra gondolunk, hiszen ő adja a legteljesebb képet kora mindennapi
életéről — s nála olvashatjuk le legjobban azt, hogy a kor legtitesszesegeiből
szinte moralista embere milyen attitűdöt alakít ki ehhez, a mindennapi élethez.
Nézünk magukat az ábrázolt tényeket. A brutalitás, méghozzá a ma szinte elkép-
zelhetetlen, elképesztő brutalitás úgy szólván mindennapos. „Akkor Rossiglione
leszállt lováról, késsel felvágta Guardastagno mellett, tulajdon kezével kitépte
annak szívét, s minekutána begöngyölgéte”² — feltárlta feleségének vacsoráit.
Így jelenik meg a féltékenység. Majd az apai hatalom gyakorlásának vagyunk
tanúi, midőn törvénytelen gyermekek szült lányát választani kényszerítik vas és méreg
között, s megparancsolja, hogy csecsemő unokája fejét a falon loccsantsák szét
s utána kutyának vessék eledeül. Olyan barbár fantáziáról van itt szó, melyet
az Atreidák történetéből ismerünk — hozzá kell tennünk, hogy egyetlen görög
tragikus sem ábrázolta már az Atreidák hírhedt „vacsoráját”. — Ezt a fűtu
brutalitást Boccaccio ugyan rossznak ábrázolja, de semmiképp sem meglepődnek,
elítéli, de nem háborodik fel rajta — írásaiban ezért mindig marad bizonyos
„tényszerűség”. Van azonban nem kevés olyan novellája, melyben az érték-
hierarchia válik problematikussá: egy helyütt pl. a hullarabló kalóz válik pozitív
hőssé. Vagy gondoljunk Ricciardo híres történetére. Ricciardo nagyon szereti
Castellát, barátja feleségét. Mikor egy csellet összekerülnek, s a nő mégsem akar
az övé lenni, így érvel: ha most lefekszik vele, továbbra is érhény nő létszámában
fog maradni, ha nem, akkor azt fogja terjeszteni, hogy a nő volt a kezdeményező
— és tönkreteszti. „Nem te vagy az első, nem is maradsz az utolsó asszony, aki
részédek, s én nem azért csaltalak meg, hogy elvegyem valamidet, hanem lá-
nyodban való kimondhatatlan szerelmem miatt.”³ Most nem azzal akarunk ér-
velni, hogy ezt a ma senki sem nevezné „szerelemnek” — ez valóban nem érv,
hiszen az egyéni szerelem kialakulásának még csak kezdetén tart. Csupán azt
húzzuk alá, hogy a férfi fenyegetőzése semmilyen morál alapján sem jellemző
egy tisztés és ügyes férfinak — Boccaccional mégis ez az értékhangnóly.

Hogy ne legyen félreértés: Boccaccio novellisztikája *egészének* szerintem nyugor-
is világos, értelmes és igazságos értékhierarchiája van. Válaszd mindig a kelle-
meset, az mindig lehet jó — mondják a novellák, amiből korántsem következik
hogy minden kellemes szükségképpen jó. Csak azt állítom, hogy még Boccaccio
is vannak ezen a téren olyan „bicsaklások”, melyek egyáltalán nem az ő lényéből
— aki, ismétlem, a kor egyik legjelentősebb moralistája volt — hanem nyugtából
a korból, köznapiainak léteényeiből fakadnak. Shakespeare nagysága (tíbeli
között abban áll, hogy saját kortársaival szemben — akiknél ezek a „bicsaklások”

² Boccaccio, *Dekameron*. II. k. Európa Könyvkiadó, Bp. 1961. 473.

³ I. m. II. k. 320.

gyakran sokkal erősebbek és számosabban, mint Boccaccionál (gondoljunk az *Amalfi hercegére* vagy a *bosszúálló tragédiájára*) – hallatlan biztonságérzete van az értékhierarchia elrendezésében; hogy a brutalitás nála sosem „tény-szerű”, hanem egyrészt mindig embert és kort romboló (pl. Macbeth, aki „megölte az álmot”), másrészt felháborodást kiváltó (a szolga, aki megöli Cornwallt, midőn az Gloster szemét kiszúrja).

Ha Maachiavellit olvasva elborzadunk attól, hogy milyen „természektent” jelenik meg – legalábbis a politikában – méreg, gyilkok, akasztás, árulás, mikor Cellini olvasva csodálkozunk azon a hűvös közömbösségen, ahogy saját gyilkosságait említi – „csak kétszer szúrta meg mindössze, de már a második dűfésre holtan rogyott kezem közül a földre, noha nem volt szándékomban megölni; de ahogy a közmondás tartja, a szúrásokat nem előzetes megállapodás szerint teszi az ember... egyedül megindultam a Iulia úton, s azon törtem a fejem, miként tudnék megszökni”⁴ – nem kell elfeledkeznünk arról, hogy itt sosem kivételekről, hanem mindig szokásokról volt szó. Szokásokról, melyek nemcsak a „magas” társadalmat jellemezték. Burckhardt beszél arról, milyen jelentős szerepet töltött be a nép köznapí életében a „bella vendetta”. Emilit két parasztsáladót, melyek – egy hónap leforgása alatt – kölcsönös bosszúként – 36 tagjukat irították ki. S mint írja, a közvélemény majdnem kivétel nélkül mindig a gyilkos oldalára állt.

Ezt a brutalitást, értéklabilitást korántsem lehet a vallásnélküliség rovására írni; a feudális anarchia egyenes öröksége ez. A különbség legfeljebb annyi, hogy miután a reneszáns bizonyos értelemben kifejlesztette az egyéniséget, a bosszú, a brutalitás számos megnyilvánulási formája is egyénibb lett, s olyan életstílusokban is megnyilvánul, melyekben eddig megnyilvánulnia lehetetlen volt (pl. feltörés alulról a legmagasabb pozíciók felé: a shakespeare-i Edmundok és Jagók attitűdje).

A polgári termelési viszonyok kialakulása ugyanis *önmagában* nem szünteti meg a feudális anarchia brutalitását. Sőt, a kapitalista konkurrencia új tereket alkalmazhatóvá ezek eszközeit – ami a család ellenségére irányult, most irányulhat személyes ellenségemre, mindazokra, akik érvényesülésem útjában állnak stb. Az „ember-embernek farkasa” közvetlenül-farkasszerűen nyilvánul meg. Az, ami az egyéni brutalitásnak határát szab, az önbíráskodás különböző módjait és formáit megszünteti, nem más, mint a polgári jogrend kialakulása. Azokban az itáliai városokban, amelyekben legfeljebb volt a polgári jogrend, azaz az alkotmány függetlenül a vezető funkciókat betöltők személyétől, az állam az uralkodó osztálytól is bizonyos mértékig elidegenedett, s törvényeit még az uralkodó osztályok egyes tagjai és csoportjai ellenére is érvényesítette – a brutális önkényeskedés sosem volt olyan kifejtett. (Így Firenzében a XIV. század végétől a XV. század közepéig.) Az egyesleges, centrális államhatalom kibontakozása, az egyetemes jogszolgáltatás több-kevesebb megvalósítása ennyiben rendkívül módon hozzájárult az emberi magatartás civilizált formáinak megszokásá-

hoz. Kisebbsé mértékben az alkotmányos polisz, diktatórius azonban az abszolút monarchia volt az államforma, mely a törvény uralmát tüzével-vassal megvalósítva, megindította és ösztöklölte ezt a fejlődést. Korántsem állítjuk, hogy az abszolút monarchia „jogos” gyilkosságainak kisebb volt a számuk, mint az azt megelőző kor önkényeskedéseinek. Ámde egy elidegenedett jog nevében végrehajtott ítélet nemcsak kevésbé emberi, mint egy személyesen kimondott vagy végrehajtott – amennyiben kritériumi formálisak, elvonatkoztatott az egyesítő) a motívumok totalitásától stb., még akkor is, ha semmiféle justizmordorról sincsen szó –, de ugyanakkor emberibb is, kivészi a bosszút, a bosszú mértékének és milyenségének meghatározását a szubjektum kezéből, kontraktarizma az affektusok féktelen uralmát – amennyiben felelőssé tesz az affektusok következtében végrehajtott tettért is –, a szó szoros értelemben elnyomja az emberi psziché primitívebb rétegeződéseit. Hegel egy helyütt rezignáltan mondja, hogy shakespeare-i drámát többé nem lehet írni, mert jutalom és büntetés kikerül az egyes ember kezéből: a Shakespeare-alakok nagysága pedig jóban és rosszban ezen nyugodott. Ez természetesen igaz. De elfelejti hozzátenni, hogy Shakespeare szemződött – ebben a vonatkozásban – kétségtelenül az abszolút monarchiáé. Othello sokkal rokonszenvesebb, mint a velencei köztársaság egyénre nem tekintő igazsága – Othello és Jago letartóztatása mégis nemcsak jogos, de igazulmas mozzanat. Rómeót szeretjük, mikor bosszút áll Mercutioért, de a herceg szelvényűzési parancsa egy nagyobb összefüggés szempontjából igazságos. Róma megalakuló polgárai lehet, hogy törpek Coriolanushoz képest – de olyan törpek, akiknél a személyes indulat nem vezet hazaáruláshoz. S most szándékosan nem azokat a tragédiákat említettük, melyekben a feudális anarchia egyértelmű elítélésé foglaltatik.

Mindezt csak a reneszáns kor féktelenségének megértéséhez mondtuk el. Tudomásul kell vennünk, hogy a polgári társadalom hosszú korszaka – refeedalizációs korokon keresztül egészen a polgári köztársaságig – egyre személytelenebb jogrendszer teremt, s ezzel együtt és egyszerre, minden embertelensége ellenére is „civilizálja” az egyeseket. Ezért nem véletlen, hogy egy nép pszichéjében mind a mai napig meglátszik, milyen hosszú volt a polgári fejlődés – a polgári jogrendszer – korszaka. Hogy pl. az angolok és franciák között sokkal kevésbé „népi sport” a brutalitás, önkényeskedés, személyes-közvetlen bosszú, mint Amerika nyugati és déli államaiban, Dél-Itáliában vagy Spanyolországban, hogy kevésbé „öszön” revolverhez vagy késhöz kapni, ha megsértenek vagy megcsalnak valakit, ha indulatba jön stb. – az nem utolsósorban ennek köszönhető.

Nem kevesen voltak azok, akik a reneszáns virágkorában számosan velettek ezzel a problémával. A kor sztoicizmusa és epikureizmusa is részben lurr: volt az individuum féktelen szabadon engedéséért. De ezen túlmenően és szélesebb hullámokat verve is kérdéssé vált az életstílus.

Az antikvitásban és a középkorban lényegében nincs különbség életmód és életstílus között. Az ember vele született helye az adott munkamegosztási rendszerben, közösségben meghatározta életmódját: ő legfeljebb egyénileg „varrálja” ezt az életmódot, semmi több. A közösséghez fűző köldökzsinór elváglása most el-

⁴ *Benedetto Cellini mester élete*. Képzőművészeti Alap Kiadóvállalata, Bp. 1961. 123.

den tudományos megismerés — itt tehát a *gondolkodás típusa, nem pedig a tárgy döntő*: a „bölcsesség” ugyanúgy ebbe a kategóriába tartozik, mint a tudományos tevékenység. A „fronézist” ugyanakkor kettéválasztja. A „praktikus vagy operatív” továbbra is az etikum „gyakorlati esze”. De a „techné”, a speciális munkatevékenység készsége már más esztípus: az úgynevezett „produktív ész”.

Miért ez az újfajta megkülönböztetés? Azért (és olyan összefüggésben) válik döntővé, mert Pomponatius az észképességek különbségét nem tekint *végso adottságoknak. Az észképességek differenciálódása szerinte a munkamegosztás következménye.* Ezzel a felismeréssel egy döntő ponton dinamizálja az emberfogalmat — az embert konkrét társadalmi-termelési viszonyaiaval való kölcsönhatásban elemezi. A „termelés” szót nem véletlenül emeltük ki. Arisztotelész számára az, hogy „az ember társadalmi állat” egyszerűen természetes adottság volt. De most arra keresik a választ: *miért* társadalmi állat az ember?

„Mert az egész emberi faj olyan, mint egyetlen test, mely különböző tagokból, tehát különböző funkciókból áll. És mindegyik ad a másiknak és kap attól, akinek adott, és kölcsönös funkciójuk van. Nem lehet mindegyik egyaránt tökéletes, de egyeseknek tökéletesebb, másoknak tökéletesebb funkció adott. S ha ez az egyenlőtlenség megzavartatnék, akkor vagy elpusztulna az emberi nem, vagy nagy nehézségek középette élne tovább.”¹⁵

Ebből az idézetből persze még nehezen állapítható meg, hogy Menenius Agrippa érvelésének egyszerű megismétléséről, a „mindenki a maga helyén” hierarchikus-tomista érvelésének alkalmazásáról, vagy pedig a hobbesi-mandeville-i, „Leviathan” előre megsejtéséről van-e szó. A későbbiekből majd kiderül, hogy egyikről sem. Mind a Menenius Agrippa-féle, mind a hagyományos tomista érveléstől elválasztja, hogy a „mindenki a maga helyén” elve nála *sosem a társadalmi hierarchiában* betöltött funkcióra vonatkozik, hanem — mint látni fogjuk — a bizonyos fajta munkához való köztéttségre, függetlenül — vagy viszonylag függetlenül — a társadalmi hierarchiában betöltött helyétől. A kooperáció rendi jellege ezzel valóban megszűnik, hogy utat nyisson az ártermelő-polgári társadalmi szerkezetnek. Ugyanakkor azonban — s ez itt fontos — még koránt sincs dolgunk a hobbesi-mandeville-i koncepcióval. Az utóbbiban ugyanis explicitül válik, hogyan *nyomorítja* meg a polgári munkamegosztás az emberek tömegeit, hogyan teremt *szegénységet, bormirtságot, szerencsétlenséget* az egyesek számára, hogy az egész, az állam, a társadalom ennek ellenére s ezen keresztül virágozzék. Pomponatius az azonban még áthatja az az illúzió — a reneszánsz poliszban, az adott esetben Velencében jogos illúzió —, hogy a munkamegosztás, mely az egész javát, gyarapodását biztosítja, ugyanakkor lehetővé teszi *minden egyes ember boldogságát* is. Pomponatius ellensége minden arisztokratikus színezetű boldogságkoncepciónak, így a „bölcs” fogalmának is, mely megtagadja a boldogság lehetőségét és szükségességét a munkamegosztás bármely területén elhelyezkedők számára: „ilyen tudás rendkívüli képesség embert kíván, aki méghozzá teljesen vissza is húzódik a világi ügyek-

től, jó felépítésű, azaz egészséges, aki semmit sem nélkülöz. De az ilyen ember nagyon ritka, néha hosszú századokon át alig egyre bukkanhatunk. Ezt tanítják mindennapi tapasztalataink, ezt mutatja a történelem. De mindez szemben áll a boldogság természetével, mert az egy olyan jó, mely minden emberhez járul, aki nem képtelen érzésére, minthogy minden ember vágyik rá.”¹⁶ Pomponatius — mint látni fogjuk — már lemond minden egyes ember *sokoldalúságáról*, de még nem mond le minden ember *önmegvalósításának* lehetőségéről. S ezzel is kifejezi a reneszánsz kor átmeneti jellegét.

Ennek a boldogságnak, az önmegvalósításnak *objektív lehetőségét* keresi a mindennapi élet totálitása és a munkamegosztás „szakismeretei” közötti dialektikájában.

„... minden embernek, aki erre a közös célra tör, háromfajta intellektussal kell bírnia: az elméletivel, a praktikussal vagy operatívval, s végül a produktívvál. Minden emberben van valami ebből a három értelmi képességből, ha egészében és megfelelő korú... Minden emberben van valami a spekulatív észből és talán minden elméleti tudományból. Miután ismeri a végső elveket, mint írva van a metafizikában, melyek olyanok, mint a házak ajtói, melyeket mindenkinék ismernie kell. Mert vajon ki az, aki nem ismerné az első elveket, mint «mindentől elmondható, hogy van vagy nincs», hogy «nem lehetséges, hogy ugyanaz a dolog ugyanabban az időben legyen és ne legyen»? Ki az, aki általában tudatlan Istent illetően? Vagy a létezés, az egyet, az igazságot, a jót illetően? ... Világos ez a természetfilozófiai és... A matematikánál ez könnyen belátható, mert az emberi élet nem vezethető számkok és figurák ismerete nélkül, és minden ember ismeri az órákat, napokat, hónapokat és éveket és számos más dolgot, mely az asztronómia körébe tartozik. S nem kevésbé, csak ha nem vak, tud valamit a látásról, amivel az optika foglalkozik; és ha nem süket, a harmóniákról, melyek a zenéhez tartoznak. Kell-e még beszélnem ezután a retorikáról és dialektikáról?”¹⁷

Tehát kivétel nélkül az összes tudományok lehetőlnak a mindennapi életbe, méghozzá *mindenki* mindennapi életébe, ami kettőt jelent: egyrészt nincs merev választóvonal tudomány és köznapok, másrészt nincs merev választóvonal különböző emberek gondolkodói képessége és gondolatartalmi között.

De ugyanez vonatkozik a praktikus és produktív intellektusra is. „Az operatív intellektus illetően, mely az értelesre, köz- és magánügyek vite- lőre vonatkozik, ez egészen világos, minthogy mindenki számára megadott a jó és rossz ismerete, hogy az állam és család részese legyen.”¹⁸ Majd: „Ami pedig a produktív intellektus illeti, nyilvánvaló, mert egyetlen ember sem tudja fenntartani életét nélkül. Mivel mechanikai és az élet számára szükséges dolgok nélkül az ember nem tud fenmaradni.”¹⁹ Ezt az utóbbi mozzanatot igen fontosnak ítéljük. Nem értünk ugyan egyet azzal a koncepcióval, mely szerint az antikvitásban mindenféle munkát megvetettek volna, de kétségtelen, hogy a *technikai manipuláció univerzális voltának* kimondása csak a termelőeszközök állandó fejlődésének időszakában

¹⁵ Uo.

¹⁶ I. m. 353—354.

¹⁷ I. m. 354.

¹⁸ Uo. (Kiemelés tőlem — H. Á.)

¹⁹ Petrus Pomponatius, *De immortalitate animae*. — *The Renaissance Philosophy of Man*. Ed. by Cassirer, Kristeller, Randall. The University of Chicago Press, Chicago 1948. 346.

kevesebből van itt szó, mint hogy Pico körvonalazta a nem és egyed kapcsolatának különbségét az állatvilágban és az emberiségben. Az állatnál a nem tulajdona (tulajdonságai) azonosak az egyed tulajdonságaival, az egyed közvetlenül reprezentálja nemét. Az emberiségnél a kettő nem esik össze. Amit a nem a maga egészében reprezentál az az, ami „emberi”, s az egyed képességei nem esnek össze a nem képességeivel. Ficino antropológiájában „az ember” még azonos „minden emberrel”, itt – ha csak aforisztikusan is – az emberiséggel. Pomponatius – akinél hasonló törekvéseket láttunk – ebben közvetlenül Picóhoz kapcsolódik.

De menjünk tovább: „Így az Isten kedvét lelte az emberben, mint olyan lényben, melynek nincs megkülönböztethető arca, a világegyetem közepébe helyezte és így szőlött hozzá: »Mi sem meghatározott lakhelyet, sem saját arcot, sem speciális képességet nem kölcsönözünk neked, oh Ádám, azért, hogy bármely lakhelyet, bármely tetszőleges arcot és minden adományt, melyet bizton kívánsz, saját akaratoddal és saját véleményed szerint megszerezhesd és birtokolhass. Minden más lény természetét meghatározotam iratlan törvényemmel, s ezek a törvények szabnak neked határt. De téged nem korlátoz semmiféle átláthatatlan határ, hanem saját szabad akaratoddal, melynek kezébe sorsodat helyeztem, kell még saját természetedet is magának meghatároznod.«⁷⁷

Ficinónál még van „emberi természet”, a dinamikus ember konkrét sajátosságait tartalmazza. Most már a „kezdett” csak két sajátosságot foglal magába: a szabad akaratot és az univerzalitást mint pusztá lehetőséget. Az ember sajátága az, hogy önmagát teremti, hogy megformálja, kialakítja saját természetét. Maga az „emberi természet” fogalma vált dinamikussá.

Az emberi természet dinamikussá változtatása mégiscsak zseniális aforizma és semmi más. Mikor ugyanis Pico a lehetőség megvalósulásáról beszél, tehát arról, hogy miképp milyen irányban alakíthatja az ember természetét, milyen természetet választhat – szabad akaratral – magának, akkor az anyagszerű kérdésfeltevést *morálissá-etikaiá vá szűkíti*. Az emberi természet kibontakozásában csak két irányt ismer: a le és a fel irányát, az elállatiásodást, *depradációt* egyrészt és a *defikációt* másrészt. Megrajzolja azt az embert, akibe az isteni atya születése pillanatában „minden lehetőség magvát elhelyezte”, aki „kaméleon”. De a kaméleonságot, a lehetőség megvalósulását a következőképpen konkretizálja: „Szabodon fajhatol el az állatok alvilágába. De ugyanilyen szabadon emelkedhetsz fel szellemed határon túlva az isteni magasztos világába.”⁷⁸ Ficinóval szemben itt alig van szó az alkotásról, a munkáról, az eszközök felhasználásáról, szó sincs a technikai univerzalitásról. A „természet önteremtésének” gondolatával Pico nem akar mást kimondani, mint azt, hogy az ember (és emberiség) mindig felelős saját sorsáért, mi több, saját természetéért is, hogy nem hivatkozhat mentőtanúul erre az „örök természetre”. Tehát, ismételjük: egy moralista fedezte fel az önteremtés gondolatát.

Ezek után nem kell csodálkoznunk, hogy az egyéni tökéletesség, a megnyugvás, a cél elérésének gondolata Picónál ugyanígy megőrizte érvényességét, mint Ficinó-

nál. Műve végén felvázolja azt a három delphoi jelszót, amellyel „eljuthatunk az igaz isteni Apollónhoz” – tehát a legszebb emberi magatartás jelszavait. Ezek:

1. „...meden agens, azaz »semmit mértéktelenül«, mindennemű érenek normáját és szabályát írja le, melyeket a mértékkel élő ész ér el, s melyekről a morál tudománya szól”,⁷⁹

2. „...gnothi seautons, azaz »ismerd meg önmagadat«. Ez az egész természet megismerését követeli tőlünk, melynek nyugalmi pontja, mint egy hatvány, az emberi természet”,⁸⁰

3. „...eis, azaz: »te vagy«. Ezzel a teológiai üdvözléssel üdvözöljük az igaz Apollón bízalommal és üdvözéggel.”⁸¹

Az első jelszó az antikvitásé, a második a modern világé, a harmadik a misztikával és szépelményvel átszőtt kereszténységé. Így ötvöződik egybe múlt, jelen, jövő.

A reneszánsz forradalma az emberfogalom forradalmának bizonyult. Szabadság, testvériség, egyenlőség *együtt* vált antropológiai kategóriává, s ezzel először ébredt az emberiség mint *emberiség* a maga öntudatára. Szabadság, munka, sokoldalúság, korlátlanlanság és végtelenség szintű *együtt* reprezentálja az ember lényét, „természetét”, s ezzel kimondták, hogy az ember *mindenre* képes. De a földgolyó, majd a világegyetem feltárásának kezdete figyelmeztetett, hogy a lehetőségek valóra váltásában a jelen nem a vég, hanem a kezdet. A XVI. század katalizmusában pedig egyre kétségesebbé vált, hogy az ember tud-e élni a lehetőségeivel. Szörnyűbbnek tűntek a pusztító vallásháborúk, borzalmasabbnak az eredeti akkumuláció kegyetlenségei, mert az az emberiség viete végbe, melyről tudták, hogy „nagy”, „fenséges”, „mindenre képes”, hogy „irányítani tudja sorsát”. A magasztalást egy időre felváltja a szkepszis és a kétségbeesés. De az antropológia macskajaja nem tart soká. A kialakuló polgári társadalom filozófiája nem veti el sem az önteremtés, sem a (technikai) sokoldalúság, sem a végtelen képesség gondolatát. Csak új irányban kutat; az *motuumot* keresi, mely az embert az alkotásra készíti. S ezt a motuumot – mely már nem fenséges, nem morális, nem nagyvonalú – találja meg a polgári individuum tényleges indítékában: az egoizmusban.

⁷⁷ I. m. 49–50. (Kiemelés tőlem — H. Á.)

⁷⁸ Uo.

⁷⁹ Uo.

⁷⁷ I. m. 49–50. (Kiemelés tőlem — H. Á.)

⁷⁸ I. m. 50.

megszelídíti, akkor támogatják az erényeket: a *harag megtámasztja a gazemberek gyűlölete aládúcolja az igazságosságot*, s ugyanígy a hiúság irigysége a többi erényeket.” Ha a jó tudása, az erény az ember számára, akkor erényesnek lenni nem jelent többé öncsonkítást, állandó győzelemmel, kétes győzelmeket, lelkiismeret-furdalástól terhelt vereségekkel, *nyugalom, harmónia*, „önmagával való egyetértés” állandó állapot. „Azzal, hogy erény nem tesz a lelken erőszakot, hanem a legkönnyebben támogatja meg a becsületesség útján, nyugalmat és békét hoz létre, a hiúságot és kiegyensúlyozottságot, s önmagával való egyetértést köl-

Castiglione „udvari emberének” erénye – és nevelése – mennyiben különbözik az antik ideálokkal – erre nem is érdemes szót vesztegetni. Azt kell látni, ami ezt a nevelési ideált az antik „paideia”-tól is elválasztja a modern (polgári) jelenséggé teszi. Nem Szókratészre célzunk, aki a racionalizmusával egyszerűen zárójelbe teszi az emberek „természetét”, Platónra, akinél az észnek fékező és nem kifejlesztő funkciója van, hanem a két paripát kordában tartó kocsis hasonlatára a *Phaidrosz*-ra, Arisztotelészre, aki felismerte természet és erkölcs dialektikáját, de nem a természettől van, de nem is a természet ellenére, aki a középútban számos affektus jóra fordításának lehetőségét, „pontját” keresi. Ebben Castiglione már említett szimpátiája a középérték-elmélettel. Arisztotelésznél a természet mindig „a természet általában”. Mikor a középértékéről” beszél, figyelembe veszi ugyan, hogy egy affektus mindig rosszabb, másoknál gyengébb, s ezért a „közepet” megtalálni nem könnyű feladat, a közép nem mindenkinél ugyanott helyezkedik el, hanem affektusokról beszél, melyek *mindenkinél* megtalálhatók, csak erősebb voltukat veszi figyelembe, sosem létüket vagy nemlétüket, hanem csak a természet általánosításáról, mint konkrét totalitásról, hanem az affektusokról e konkrét totalitáshoz való vonatkozásukban. – Ebben az *egyedi természetre* összpontosít. S ez így van rendjén, a természet állampolgárok neveléséről beszél, Castiglione pedig *individuek* neveléséről, akik csak bizonyos vonatkozásban állampolgárok. Arisztotelész önmagával való egyetértés” *nem cél, hanem eredmény*; aki eléri az erény útját, az a természet javát sikerrel szolgálja, az amúgy is egyetértésben van önmagával. Ebben a harmónia, a magunkkal való egyetértés *céllá* válik – az erény *öncéllá*; tisztességes, erényes embernek lenni most már sokkal könnyebb, mint „jó állampolgárnak lenni”. A harmónia öncéllá változtatása az erény: elárulja, hogy e harmónia nem „természetes”, hogy nincsenek szilárd ösztársadalmi normák, melyek egy magatartás egyértelműen elismert voltát plusz az egyén jó érzését ebben az egyértelműségben és elismertségben együtt és egyszerre lehetővé tennék. Hogy a harmóniát annyit jelent, hogy a harmónia: ideál. *Ideál ösztársadalmi érte-*

lemben, megvalósítható egyes individuumok esetében. Innen az individuumok konkrét totalitásának, az „egyéni természet” ismeretének szüksége és szükséglete a modern paideiában. *Castiglione nevelője azt az embert neveli, akiről Alberti beszélt, azokat az embereket, akik Shakespeare ardennes-i erdejében élnek. Azt az embert alakítja, aki a világban él, de saját természete szerint és distanciáltan. Rousseau Emiljének nevelési ideálja Castiglione „udvari emberének” plebejus nyelvré való lefordítása lesz.*”

A moralista és a politikus

E két típus sokszor feltűnik – nem utolsósorban Machiavellinél. Sajátságukat két shakespeare-i alakon szeretném elemezni; ezek Iunius Brutus és Caius Cassius. Mivel itt művészi típusokról van szó, az egyedi psziché és morál sokkal nagyobb hangsúlyt kap, mint a hasonló tudományos típusoknál. De úgy hisszük, hogy ez inkább könnyíti, mint nehezíti a kor embereszményeibe való bepillantást.

Mindenekelőtt: Shakespeare típusgalériájában már régen nincs egyértelmű választóvonal sztoikus és epikureus magatartás között. Brutusról tudjuk, hogy sztoikus, Cassius magamagáról mondja, hogy Epikurosz tanaihoz húzott; ez mégsem teremt jelentős különbséget közöttük – a gyakran ellentétte szakadó különbség a moralista, illetve politikusi magatartás között feszül. Így pl. Cassiust korántsem jellemzi az epikureizmust karakterizáló életöröm. Caesar joggal mondja róla:

Játéknak nem barátja, mint te vagy,
Antonius; nem hallgat muzsikát.
Ritkán mosolyg s mintegy magát csufolva
S esztét gyalázva akkor is, hogy azt
Akármilyen tárgy mosolyra bírható...⁷⁸

– De nemcsak sztoicizmus és epikureizmus között nincs merev határ – nem merev a választóvonal a sztoikus–epikureus, illetve nem sztoikus–epikureus magatartás között sem. A halállal szemben pl. Caesart *ugyanaz* a sztoicizmus jellemzi, mint Brutust:

A gyáva többször hal meg sír előtt,
A bátor egyszer ízli a halált.
Minden csodák közt, melyeket tudok,
Legrendkívülibbnek találok azt,
Hogy ember félni tud.
Holott a kényszerű vég, a halál
Eljő, ha jönie kell.⁷⁹

⁷⁷ Itt csak a nevelő egyik típusát elemeztük. Nincs lehetőségünk arra, hogy bővebben kitérjünk az individuális pedagógia azon különböző típusaira, melyek elsősorban Franciaországban jelentek meg (Rabelais, Montaigne).

⁷⁸ Shakespeare, *Julius Caesar*. I/2.

⁷⁹ I. m. II/2.

Ugyanakkor: a sztoicizmus – epikureizmus nem *statikus magatartás*. Az önmuralom, önfegyelem, az affektusok legyőzése nem a nyugalom szobrait szüli – nincs olyan ember, legyen bár a „legsztóikusabb”, akin ne lennének úrrá – élete bizonyos pontjain – a szenvedélyei. Zseniálisan ábrázolja ezt Shakespeare a IV. felvonás 3. színében: a két önfeláldozó barát majdnem szakításig menő heves szópárbajában. Mindkettőből kitör az indulat, s vaktában vágják a súlyos sértéseket egymás fejéhez – *ettől* még nem szűnnek meg sztoikusok lenni. Megrázó a jelenet lezárása is: igazi „amit tettem, megtettem” attitűd az elmúltakhoz. Nem bocsánatkérés, önmarcangolás, hanem a konfliktus „letörlése”.

De Shakespeare itt is jelzi a két barát filozofikus magatartásának *különböző mélységeit*. Brutusból a szenvedélyt rendkívüli szenvedése váltja ki: felesége, Portia öngyilkossága. Cassius haragjának nincs ilyen jogos kiváltó oka – úgy látja, hogy Brutus nem érti meg politikáját, s ez indokolja vádjait. Az „anyjáról rá szállott hirtelen szeszély” – tehát természete tulajdonságai teszik hirtelen haragúvá. De Brutus és Cassius sztoicizmusának, illetve epikureizmusának különböző fajsúlyú megalapozottsága mégsem ebben, hanem a *félelemhez való viszonyban* tükröződik.

Cassius és Brutus *különböző* halálára, öngyilkosságaik *eltérő értéktartalmára* gondolunk. Shakespeare zseniálisan jelzi ezt előre mindenütt, ahol a bukás, pusztulás, halál alternatívája felmerül. Mindenekelőtt március idusán. Emlékezzünk: az összeesküvők haladnak a Capitolium felé. Popilius – aki kívül áll az összeesküvésen – nyíltan céloz a merényletre: „óhajtom, hogy ma célt érjen merénytek”⁸⁰ – s utána Caesarhoz megy beszélgetni. Cassiust ebben a pillanatban elfogja a félelem: fantáziája már előreveti az elárultatás rémét:

Most mit tegyünk, Brutus? Ha ez kisül,
Cassius vagy Caesar nem tér vissza többé;
Kivégzem magamat.⁸¹

De Brutust éppen nem jellemzi a félelem fantáziája. Így válaszol:

Légy nyugodt, Cassius,
Popilius nem dolgainkról beszél.
Mert nézd, mosolyg, s Caesar nem változik.⁸²

Ugyanez ismétlődik – magasabb síkon – a philippi csata előtt. Cassius megint csak szemben áll a halállal. S most – ha csak egy pillanatra – kételkedni kezd filozófiájában is:

Tudod, Epicurus oktatásaihoz
Szitottam eddig; most megváltozott
Gondolkodásom s részint hinni kezdek
A jósjeleknek...⁸³

⁸⁰ I. m. III/1.

⁸¹ Uo.

⁸² Uo.

⁸³ I. m. V/1.

sztoicizmus epikureizmus nem *statikus magatartás*. Az önura-
s, az affektusok legyőzése nem a nyugalom szobrait szüli –
ben, legyen bár a „lepsztoikusabb”, akin ne lennének úrrá –
ontjain – a szenvedélyei. Zseniálisan ábrázolja ezt Shakes-
peare 3. színében: a két önfeláldozó barát majdnem szakításig
párban. Mindkettőből kitör az indulat, s vaktában vágják
egymás fejéhez – *ettől* még nem szűnnek meg sztoikusok
a jelenet lezárása is: igazi „amit tettem, megtettem” attitűd
Nem bocsánatkérés, önmarcangolás, hanem a konfliktus

e itt is jelzi a két barát filozofikus magatartásának *különböző*
usból a szenvedélyt rendkívüli szenvedése váltja ki: felesége,
sága. Cassius haragjának nincs ilyen jogos kiváltó oka – úgy
s nem érti meg politikáját, s ez indokolja vádjait. Az „anyjáról
en szeszély” – tehát természete tulajdonságai teszik hirtelen
Brutus és Cassius sztoicizmusának, illetve epikureizmusának
nyú megalapozottsága mégsem ebben, hanem a *félelemhez való*
zódik.

Brutus *különböző* halálára, öngyilkosságai *eltérő értéktartalmára*
Shakespeare zseniálisan jelzi ezt előre mindenütt, ahol a bukás, puszt-
atíviája felmerül. Mindenekelőtt március idusán. Emlékezzünk:
haladnak a Capitolium felé. Popilius – aki kívül áll az összees-
és célzó a merényletre: „óhajtom, hogy ma célt érjen merénytek”⁸⁰
hoz megy beszélgetni. Cassiust ebben a pillanatban elfogja a féle-
nár előreveti az elárultatás rémét:

Most mit tegyünk, Brutus? Ha ez kisül,
Cassius vagy Caesar nem tér vissza többé;
Kivégzem magamat.⁸¹

am nem jellemzi a félelem fantáziája. Így válaszol:

Légy nyugodt, Cassius,
Popilius nem dolgainkról beszél.
Mert nézd, mosolyg, s Caesar nem változik.⁸²

ik – magasabb síkon – a philippi csata előtt. Cassius megint
a halállal. S most – ha csak egy pillanatra – kételkedni kezd

Tudod, Epicurus oktatásaihoz
Szitottam eddig; most megváltozott
Gondolkodásom s részint hinni kezdek
A jósjeleknek...⁸³

s azt kérdi Brutustól – megint maga elé vetítve a véget – „hogy mit óhajt tenni
vereség esetén. De Brutus megint így válaszol:

...Nem tudom, mint,
De gyávaságnak tartom, életet
Kétes jövő miatti félelemből
Igy szegni meg. Tűréssel fegyverezve
Bevárom a hatalmak végzetét,
Kik minket itt alant kormányzanak...⁸⁴

Majd ezekkel a szavakkal indul csatába:

Most rajta, menjünk! Ó, ha e napi
Dolgoknak végét tudná emberész!
De elég, hogy a nap véget ér s a vég
Majd akkor tudva lesz. Keljünk tova.⁸⁵

S most már motiválva van a két különböző halál. Cassius *tévedése* áldozata lesz;
barátját, Titiniust fürkészni küldi, hogy vajon győztes vagy vesztes-e Brutus
csapata: s midőn Brutus emberei körülveszik: ezt elfogatásnak véli. Ahogy Mes-
sala mondja:

Nem vára jó sikert, s az tette ezt.
Ó, mélabú fia, gyűlölt tévedés,
Mért képzesz dolgokat, mik nincsenek,
Az éber ész elé?⁸⁶

Brutus azonban valóban végigharcolja harcát és kivárja a halálát. S ez a halál
számára nem vereség, hanem győzelem: egy értelmes élet betetőzése:

Örül szívem, hogy teljes életemben
Nem leltem embert, hozzám hűtelent.
Engem nagyobb dics ér e rossz napon,
Mint Marcus Antonius s Octavius
Ez aljas győzelemmel nyerni fognak.⁸⁷

Brutus tehát egyértelműen úgy élt és halt, mint sztoikus – míg Cassius csak töre-
kedett epikureussá lenni: természete megakadályozta benne, hogy egyéniségét
egységes, harmonikus egésszé alakítsa.

Shakespeare többszörösen jelzi Brutus sztoicizmusának elméleti alapjait. Mikor
Cassius szervezi az összeesküvést, így motiválja őt a cselekvésre:

Nem csillagainkban, Brutus, a hiba,
Hanem magunkban, kik megbókolunk.⁸⁸

⁸⁴ Uo.

⁸⁵ I. m. V/3. (Kiemelés tőlem – H. Á.)

⁸⁶ Uo.

⁸⁷ I. m. V/5.

⁸⁸ I. m. I/2.

Cassius rendkívüli politikai érzéssel rántja meg azt a fonalat, mellyel felfejtheti Brutus ellenállását. Ugyanő különben Casca megnyerésénél a vészjelekre hivatkozik:

meg kell vallanod,
Hogy ég adá e szellemet beléjök,
Intő s ijesztő jellé téve őket
A dolgok szörnyü állása miatt...⁸⁹

A babonás Casca lelkét a jóslatok fordítják Cassius terve felé; a sztoikus Brutusét az ember autonómiájára való apellálás.

Ugyanebből az ontológiai bázisból fakad Brutus tirádája az esküvés ellen. Kétszeresen is hangsúlyozza cselekvésük immanenciáját. Először: a társadalmi viszonyok, úgy ahogy vannak, s nem égi sugallat vagy rendeltetés motiválja őket; másrészt frigyükhöz nincs szükségük túlvilági-isteni garanciára: ez csak a gyávák szükséglete. (Emlékezzünk vissza Pomponatius elemzésére arról, hogy csak a leggyengébbeknek és legsilányabbaknak van szükségük az erény gyakorlásához túlvilágra.)

Nem, semmi esküvés! Ha ember arca,
Ha lelki gyötrelmünk s a kor hibái
Csekély ok, akkor menjünk szét s ki-ki
Keresse lomha ágyát jó korán...

.....
*Mi inger kell még, mint saját ügyünk,
Mely jobbitásra unszoljon? Mi frigy, mint
Hallgató rómaiak, kik szavokat
Adák s azt vissza nem veszik? mi eskü,
mint emberségnek emberség lekötve,
Hogy ez legyen, vagy érte elesünk.
Esküdjenek pap, gyáva s a ravasz,
Gyarló öreg s oly tűrő lelkek, akik
Bántalmat megköszönnek...⁹⁰*

Az eddig elmondottakból egyelőre csak az derül ki, hogy Brutus és Cassius sztoicizmusa—epikureizmusa különböző intenzitással gyökeredzett egyéniségükben; Brutus temperamentuma és karaktere megtestesítette a harmóniát, az önmagával való egyetértést, míg Cassius tépettebb, ellentmondásosabb lelkű egyéniség: elvei állandó harcban állnak természetével. Természetesen nem is csak a hirtelen haragúság értendő. Cassius valóban tele van olyan affektusokkal, mint irigység, féltékenység; Antonius joggal mondja a drámát lezáró beszédében, hogy egyedül Brutusnál volt a közügy szeretete a kizárólagos motívum. De durva egyszerűsítés lenne Cassiust egyenesen irigynek, féltékenynek nevezni: a közügy

⁸⁹ I. m. I/3.

⁹⁰ I. m. II/1. (Kiemelés tőlem — H. Á.)

li politikai érzéssel rántja meg azt a fonalat, mellyel felfejtheti
sát. Ugyanő különben Casca megnyerésénél a vészjelekre hivat-

meg kell vallanod,
Hogy ég adá e szellemet beléjök,
Intő s ijesztő jellé téve őket
A dolgok szörnyű állása miatt...⁸⁹

a lelkét a jóslatok fordítják Cassius terve felé; a sztoikus Brutusét
rómiájára való apellálás.

az ontológiai bázisból fakad Brutus tirádája az esküvés ellen.
hangsúlyozza cselekvésük immanenciáját. Először: a társadalmi
hogy vannak, s nem égi sugallat vagy rendeltetés motiválja őket;
höz nincs szükségük túlvilági-isteni garanciára: ez csak a gyávák
nlékezzünk vissza Pomponatius elemzésére arról, hogy csak a
ek és legsilányabbaknak van szükségük az erény gyakorlásához

Nem, semmi esküvés! Ha ember arca,
Ha lelki gyötrelmünk s a kor hibái
Csekély ok, akkor menjünk szét s ki-ki
Keresse lomha ágyát jó korán...

.....
Mi inger kell még, mint saját ügyünk,
Mely jobbitásra unszoljon? Mi frigy, mint
Hallgató rómaiak, kik szavokat
Adák s azt vissza nem veszik? *mi eskü,*
mint emberségnek emberség lekötve,
Hogy ez legyen, vagy érte elesünk.
Esküdjenek pap, gyáva s a ravasz,
Gyarló öreg s oly tűrő lelkek, akik
*Bántalmat megköszönnek...*⁹⁰

ondottakból egyelőre csak az derül ki, hogy Brutus és Cassius
ikureizmusa különböző intenzitással gyökeredzett egyéniségük-
aperamentuma és karaktere megtestesítette a harmóniát, az ön-
nyertétést, míg Cassius tépettebb, ellentmondásosabb lelkű egyé-
rdó harcban állnak természetével. Természetesen nem is csak a
ág értendő. Cassius valóban tele van olyan affektusokkal, mint
nység; Antonius joggal mondja a drámát lezáró beszédében,
utusnál volt a közügy szeretete a kizárólagos motívum. De durva
ne Cassiust egyenesen irigynek, féltékenynek nevezni: a közügy

emelés tölem — H. Á.)

szeretete, Róma szabadságának féltése nemcsak affektusainak öngazolása, de
őszinte, benső indítéka. *Nem véletlen az az ügy,* melyben Cassius utat enged irigy-
ségnek és féltékenységnek. Gondoljunk csak arra: Brutusra, bár tudja, hogy
jobban szeretik nála, hogy különb ember nála, *sosem* irigy vagy féltékeny. Őszin-
tén csodálja, szereti, tiszteli.

A típuspluralitás abban mutatkozik meg, hogy Brutus a sztoikus moralista,
Cassius a sztoikus—epikureus politikus. Brutust tiszta erkölcsi indíték viszi az össze-
esküvők soraiba, s nem tűr el egyetlen olyan tettet sem, mely foltot ejthetne a
tiszta erkölcsiségen. Cassius a politikai szervező: sosem azt nézi elsősorban, hogy
mit éretnes tenni, hanem hogy mit helyes, célszerű tenni a győzelem és a győze-
lem biztosítása érdekében. Ebből az ellentétből ered Brutus és Cassius minden
összetűzése. Már az összeesküvés éjszakáján szó kerül arra, mi történjék Anto-
niusszal. Brutus a tett tisztasága kedvéért óhajtja Antonius sérthetlenségét —
Cassius el akarja távolítani az útból, mert előre látja, hogy veszélyeztetni az ügy
sikerét. Caesar holtteste mellett az előtt a kérdés előtt állnak: engedjék-e Anto-
niust sírbeszédet tartani. Brutus ismét moralista módjára dönt: nem lehet meg-
tagadni a baráttól, hogy megadja barátjának a végtisztességét. Cassius megint
tudja, hogy ezt nem szabadna megengedni: Antonius fel fogja ingerelni a népet
ellenük. Végül: kétszer ismétlődik meg ugyanaz az ellentét a táborban. Brutus
szemére veti Cassiusnak, hogy híveket vásárol — de Cassius jól tudja, hogy a
győzelemhez szükség van vásárolt hívekre is. Végül: Cassius be akarja várni az
ellenség támadását biztos fedezékben; de Brutus elébük akar menni Philippéhez
— bátran, nyíltan vállalni az ütközetet.

Nem kétséges, hogy az összes vitás kérdésekben politikailag Cassiusnak van
igaza. A tiszta lelkű Brutus mindenütt megakadályozza a sikert. *De az ő számára*
ez a konzekvens, ez az igaz. Nem véletlenül jelenik meg Caesar szelleme Brutus
sátrában a Cassiusszal való haragos szóváltás után. Ez a szóváltás ébreszti arra
Brutust, hogy aki Caesar helyén van, annak Caesarnak kell lennie. Hogy megölt
valakit éretnes indítékból, *aki helyett — azon a helyen — jobbak nem ülhetnek.*
Brutus látja, hogy rossz körbe jutott:

Emlékezz Martiusnak idusára.
Nem jog miatt vérzett nagy Julius?
Ki a gazember, aki döfni hajlott,
Ha nem jogért? És minmagunk, kik a
Világnak első emberét ledöftük,
Csupán mivel rablók védője volt,
Mi most kezünket fertőztessük-e
Rút szerzeménnyel, s dús tisztsegeink
Nagy terjedelmét egy marok szeméért
Elvesztessük? Inkább eb legyek
S ugassak holdat, mint ily római.⁹¹

⁹¹ I. m. IV/3.

De Brutus igazán következetes – hű „természetéhez”; egy lépést sem tesz, mely ellentmondana moráljának. Ezzel ügye vesztét okozza, mely – szerinte – ha nem megy tiszta erkölccsel, akkor ne menjen sehogy, mert akkor már nem az az ügy többé, melyért ő „döfni hajlott”. Cassius azonban, ez a zseniális politikus, aki – midőn egyedül cselekszik – szemünk előtt hoz össze rövid idő alatt bámulatos céltudatossággal egy jól szervezett akciót, sosem félve – az ügy érdekében – a nem egészen „tiszta” lépésektől sem (gondoljunk csak a Brutus szobájába szándékkal bedobott levelekre), nem marad hű elveihez és természetéhez. Ő, aki tudja, hogy – Csernisevszkij kifejezésével élve – a politika nem a Nyevszkij Proszpekt sima járdája, s hogy ott az embernek néha sáros lesz a csizmája is, mégis mindig *aláveti magát Brutus döntéseinek*. S az a motívum, amiért aláveti magát, amiért lemond saját céljairól, iniciatíváiról, a legszebb sztoikus–epikureus attitűd: a *barátság*. Brutus barátságát nem akarja elveszíteni, ezért hajlik meg minden esetben azok előtt a döntések előtt, melyek téves voltában bizonyos. Ez a barátság, melyben Brutus morális elveinek és egész egyéniségének tisztelete foglaltatik, valamint emberi felsőbbrendűség elismerése, okozza Cassius pusztulását. És soha egy szó szemrehányás, soha egy „ugye nekem volt igazam” akkor, midőn Brutus tetteinek végzetessége napfényre kerül: *állandó újra és újravállalása a másik, a barát tévedéseinek* – ez teszi Cassiust sztoikus – epikureus politikussá s nem általában vett „politikus-típussá”, még kevésbé machiavellistává. Sokan csodálkoztak azon, hogy Petőfi miért szerette Cassiust; pedig Shakespeare Cassiusát nem lehet nem szeretni.

A tisztességes ember

A tisztességes ember, mint sztoikus ideál, elméletben és művészetben: ez Charron „preud’ homie”-jának megtestesítője, illetve Shakespeare Horatiója.

A „preud’ homie” nem más, mint *becsületesség, aktív jóság*. Ez Charron érdeklődésének központi kategóriája, megelőzve ott a nagy közéleti erényeket, a patriotizmust, bölcsességet, bátorságot stb. Kifejezetten *polgárerény*, határozottabban körülírva „civil” erény; minden ember életvitelének jellemzője kell, hogy legyen, bárhol helyezkedjék is el a társadalmi ranglétrán. Nem szükséges hozzá tudomány, nem kellene hozzá megkülönböztetett lehetőségek; a becsületes ember nem a sors választottja, hanem olyan lény, aki mentes minden előítéllettől, megismerve a természetet és saját természetét, *ésszerűen fejleszti ki magában a természetes jósgot*: „egy erős, aktív, férfias, hatékony jósgot, amely azonnali, könnyed és állandó érzelem mindaz iránt, ami jó, egyenes és egyszerűen megfelel az értelemnek és a természetnek.”⁹²

Nem szabad azonban azt gondolnunk, hogy a preud’ homie mint civil erény valaminő „kényelmesebb” út választása a közéleti erényekkel szemben. Éppen a hagyományos közösségek felbomlásakor, a hagyományos szokáserkölcs-rend-

⁹² Idézi Eugen Rice, *The renaissance Idee of Wisdom*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1955. 197. (Kiemelés tőlem — H. Á.)

Van-e helye a szeretetnek a modern etikában? A feltett kérdés ostobának tűnik. Hiszen mindannyian tudjuk, hogy mind az Ószövetség, mind pedig az Újszövetség egyértelműen megparancsolja: „szeresd felebarátodat, mint tenmagadat”. Persze mind a hívők, mind a hitetlenek többnyire úgy vélték, hogy e parancsolat vagy követelmény nem teljesíthető – de talán éppen ezért magától értetődő, hogy erkölcsi követelményről van szó. Hiszen csak az erkölcsi tilalmaknak (pl. „ne ölj”) tehetünk százszázalékosan eleget, a parancsolatoknak, ha azok túlmennek egy törvény egyszerű betartásának követelményén, sohasem: ezek normák, melyeket megközelíthetünk, de anélkül, hogy teljesen betöltenénk őket.

Sok jelentős modern filozófus azonban másként gondolkodott. Nietzsche szerint például a szeretet, mint erkölcsi érték, a természetes értékskála természetellenes megfordításának gyümölcse. Törvényvé emeli a képmutatást, elgyengíti a kulturális erőket, egy beteg civilizációt hoz létre. Egészen más filozófiai alapvetéssel, de Kant is kétségbe vonta a bibliai követelmény erkölcsi érvényességét. A szeretet egyfajta érzés, érzéseket pedig, úgymond, nem lehet megkövetelni. Nem szólíthatunk fel valakit, hogy „szeresd!”, mert vagy szeret vagy nem. Amit tennünk kell, mondja Kant, azt képesek vagyunk megtenni. Nem vagyunk okvetlenül képesek akárkit szeretni – ezért értelmetlen azt mondani, hogy szeretnünk kell.

Kantnak igaza látszik lenni, amennyiben a szeretetet (vagy szerelmet) szubjektív érzésnek fogjuk fel. Az érzés nem attól szubjektív, hogy akaratunktól függetlennek tekintjük, hanem attól, hogy függetlenségét, vagyis autonómiáját megbecsüljük, jóváhagyjuk. A modern világban megbecsüljük a szubjektivitást, azt, hogy lelkünknek vannak „belső termei”, melyeknek berendezése egyedül ránk tartozik. Ami egyedül ránk tartozik, az erkölcsileg közömbössé válik, azaz nem lehet dicséret, de különösen nem megrovás tárgya. Szerelmes emberek ma is felszólítják szerelmük tárgyát, „szeress nagyon!”, de ha a másik erre így felel, „sajnos, nem szeretlek”, az érzés hiányát egyetlen pártatlan megfigyelő sem fogja erkölcsi bűntnek, még csak nem is erkölcsi gyengeségnek minősíteni.

Szeretni tehát nem „kell”. És mégis, ha egy szülő azt mondja, hogy nem szereti gyerekeit, vagy egy fiatal ember, hogy nem szereti szüleit, az emberek rosszsallásával találhatja magát szemben. Primitív ösztöneink, előítéleteink munkálkodnak itt? Azt hiszem, hogy ennél bonyolultabb kérdéstről van szó. A „szeretet” szó sokértelmű, de sokértelműsége gyakorta rejtve marad és csak abban az összefüggésben, amelyben használjuk, derül ki, hogy mást mondunk, mint amit gondolunk.

Mikor a görög, majd a keresztény hagyomány szeretetről beszél, többféle szereteteket különböztet meg. Ezek – görög nyelven – Eros, Philia és Agape. A három fajta „szeretet” leírása szerzőről szerzőre változik. A következőkben a modern etika szempontjából fontos változataikat foglalom röviden össze.

Eros – magyarul „szerelemmel” fordítható – szeretőleges, „ erotikus” vágyódás. A Szépség az, amire vágyódunk. Ez fordítva is igaz: az, amire erotikusan vágyódunk, lesz vágyunk nyomán Szép. A platonai hagyomány megkülönbözteti a Szépség alacsony és magas formáit. A szerető egyre magasabbra

emelkedik a szépség hierarchikus rendjében: a szép testtől a szép formáig, majd a szép lélekig, és így tovább, feljebb és feljebb a legfelsőbbhöz, az Ideához, Istenhez. A szerelem tehát szublimálódik, ahogy tárgya egyre fenségesebbé válik. De megmarad Erosznak, s ennyiben megmarad érzésnek is. Erkölcsi mozzanat – mint amilyen a felelősség – nem játszik benne szerepet.

Philia – a barátság – egyenlő emberek egymás iránt érzett és tevékeny szeretete. Míg a szerelem úrrá lesz rajtunk, és nem szabaddalhatunk meg hatalmától, bár szublimálhatjuk azt, a barátság szövetség, szabad és vállalt kapcsolat. A barátság érzés is, de más is. A barátságban felelősséget vállalunk a másikért. A barátság ugyanakkor politikai kapcsolat is lehet. Mi több, ahol barát van, ellenség is. A barátot szeretjük – az ellenséget gyűlöljük. Jacques Derrida legújabb könyve (*Politiques de l'amitié*) a „philia” történelmi változatosságairól szól.

Agape (Pál apostol ezt a görög szót használja) Isten szeretete. Az ember Istentől részesül ebben a szeretetben. Agape, tehát az a szeretet, melyet Pál a hit és a remény közé helyez, mivel a hitet és a reményt tartalmazva még tevéleges is, úgy is leírható, mint az egyetemes diszpozíció a jóra, s ezen belül mint érzelmi diszpozíció. Ha részesültünk az (isteni) szeretetben, akkor jó cselekedetekre vagyunk hangolva, s ezen belül erkölcsileg erényes érzésekre is (nem leszünk irigyek, nem leljük kedvünket az igazságtalanságban stb.).

Ez a három fajta szeretet elgondolható hierarchikusan (mint ahogy a keresztény hagyományban történt), de egymás mellé is helyezhető. Ha hierarchikusan gondolkodunk, akkor a görög erosz latin cupiditas-sá változik, tehát „bűnössé”. A modern világ gyakran hajlott arra, hogy mint Nietzsche, megfordítsa az előjelet – ami tegnap „bűn” volt, most „erénnyé” változik. De általában nem ez történt – Erosz egyszerűen kilépett a morál birodalmából. Engem ez boldogít, téged az – én ezt szeretem, te pedig azt, nekem ez az ízlésem, a tied más, én erre vágyódom, te arra –, az efféle kijelentéseket ma névértékükön fogadjuk el.

De el lehet-e távolítani mindenfajta szeretetből az erkölcsi mozzanatot?

Sören Kierkegaard az a modern gondolkodó, aki pontosan ezt a kérdést gondolta végig. A modern ember három különböző szférában tartózkodhat. Ezek az esztétikai, az etikai és a vallási. Mind a három szférához a szeretet egyik alapformája tartozik.

Én ezt a következtetést érzelmesebben értelmezem. Az esztétikai életben a szeretet nem más, mint Erosz – ez a szeretet a szépség csillaga alatt áll. Az etikai életben a szeretet nem más, mint Philia, és ez a szeretet a jóság csillaga alatt áll. A vallási szférában a szeretet nem más, mint Agape – és ez a szeretet az igazság csillaga alatt áll. Egy ember élhet különböző csillagok alatt, de minden csillag másfajta magatartást és megítélést követel. S az ember jobb, ha eldönti, hogy melyik lesz a legfontosabb, a vezető csillaga.

Hadd térjek vissza arra az értelmezésre, mely eredendően az aha ejtett bensőjét. Ha egy szerelmes felcseréli a szeretett lényt, „jentes nagyon!”, mire a másik az válaszolja, „ajnos, nem tudlak szeretni”, egy pillanatra szemlélő nem fog a világban erkölcsileg követendőnek találni. De ha egy szülő azt mondja, hogy gyermekét nem szereti, vagy egy fiatalember, hogy nem szereti szüleit, kellemeiben érzésünk támad, holott, amennyiben a szeretet érzés, akkor a mi érzésünk – nem pedig az övék – irracionális. A szeretet szülő, és nem lehet megkövetelni.

Kierkegaardnál az etikai szférát a házasság, a család és a barátság testesíti meg. Ez a kötelességek világa. A szeretet nem kötelesség, megmarad szabad adománynak, de ugyanakkor kötelez. A szeretet (szerelem) vagy van – vagy nincs. De amennyiben a Másikhoz való viszonyt mint philiát és nem csupán mint eroszt választjuk (s ez így van mindig, mikor egy viszonyt, és nem egy tárgyat választunk), egyben a kap-

csolaton való munkát is választottuk. Az erkölcsi kérdés mindig a Másikért való felelősség kérdése.

Kierkegaardnál az etikai magatartás tartalmazza az esztétikait is – méghozzá magasabb fokon – és a vallásit is – habár alacsonyabb fokon. Az „etikai” így egyesítheti a három szeretetet.

Mind az Ószövetség, mind az Újszövetség megparancsolja: „Szeresd felebarátodat, mint tenmaga-

or divatos zeneti vetélkedők be-
bese volt, hogy ki nevezi Violetta-
k, a darab régi magyar címevel
nek". Válasz: ő maga (a vég kü-
ll. felvonásban). A pálya végső
n némelyik alakítója is eltűnőd-
n épp a kaméliás hölgy jelmezé-
hajdan művészi tévútra? Korunk
ugyanis kettős veszély leselkedik
vokális; a szólam legalább há-
ngvéltel igényel: többnyire a ko-
ránét az első, a drámaid a máso-
ait a harmadik felvonásban. A mű
e (1850) táján ez természetes volt.
már nem az. A másik veszélyt a
zomasztó, alig kikerülhető példa
Callasé. (Az ő „utánzásáról” még
idején, először Renata Scotto je-
kor kezdtek cikkezni. Ám Scotto
éniségnek bizonyult, csak a drámai
intenzitásában követte a modellt.
Elena Souliotis már a modor külső-
yeit vette át, s hangjának erejében
elmében bízva, a hatáskeresés eltúl-
ótolta a kellő technikai megalapo-

Az eredmény: a Nabucco és a
emlékezetes lemezei után gyors
és végromlás. Sass Sylvia a magas
zikalitáson és képzettségen kívül ta-
erációjának legszebb lírai szopránját
itta magáénak, de a nem közönséges
sikerek teljében szerepkört váltott.
példakép súlyos drámai szerepeinek
mentén azonban csak a maga kálvá-
rhatta be...)

„Új, szép és merész” témákra vágyó
alóban hallatlanul merész volt, ami-
tikoriánus Európában egy (igaz, ele-
prostituírtat állított színpadra az őszinte
értékek megtestesítőjéül. Ma ez nem
társadalmi kihívást, művészt annál
Az érzélgős beállítás cinikussá lett
nézői előtt nevenségbe fülhat. Vio-
elkivilágának hű megjelenítése tehát
les érzékenységet feltételez. Tiziana
cinni néhány éve épp ezzel hódít Itá-
és más országok színpadain. Miköz-
is félreismerhetetlenül Callast válas-
ideálnak, nem téved az utánzók sorá-
felhasznált callasi eszközök, az erőlte-
hely hangok, az elfúló magasságok csak
ni emlékeztetők; a jellem egységes fel-
se és a mód, ahogyan szöveget és zenét
és megvilágítására használ, egyéni
mény. Ez tesz maradandó hatást, nem a
ja. A felvonásonkénti követelmények-
alva: vokális teljesítménye az elsőben
e jelentéktelen, a másodikban meggyő-
harmadikban megindító. Más lemezt
lőre nem ismerjük, nem tudni, mire vi-
jövőben, de ezzel az alakítással megörö-
tte nevét a diszkográfiákban, s amint a
a előadásairól készült videófelvétel iga-
i, a színház történetében is.

Mondják, Callas legszívesebben kiha-
ta volna – s nem „kollegiális” féltékeny-
ből! – az opera és a Verdi-életmű egyik
smertebb részletét. Germont áriáját rajta
ül is sok bíráló nyilvánította már rossz-
s, zavarba ejtőnek. Vélhetően zavaruk-
csepegték le az – úgymond – olcsó dallat-
t, a ritmikai és formai felépítés monoto-
ját, a triviális, „verkliszzerű” strófákat.
m egy régi és mai híresség előadása pedig
elesíti a lesújtó véleményeket. Paolo Co-
az ellenkezőjét bizonyítja! A még fiatal-
számító baritonista nem kiáltványt in-

tér a hallgatósághoz, hanem sálpátos és ön-
sajnálattal nélkül a szituációt teszi háhetővé:
esendő apa esd esendő fiának. Puha, sötét-
bársony hangján Coni olyan énekleckét tart
a tárgyban, mint halhatatlan elődei közül is
csak kevesen. Verdi minden hangjegye ér-
tékét, dinamikai utasítását betartva, apró
díszítéseit kidolgozva életet, természetessé-
get lehel az „elcsépelet” dallamba. Ehhez per-
sze Riccardo Muti is kellett, aki – akár az
1980-as EMI Traviatán – teljes kottahűsé-
get követelve képes minden ütemet (kelle-
mes-kelmeletlen) feszültséggel megtölteni.

Ma már Milánóban is rendhagyó az egy-
szerűen olasz szereposztás egy olasz operá-
ban. A francia Roberto Alagna, az 1988-as
Pavarotti-verseny díjasa szerencsére „fél-
vér”, szicíliai szülők gyermeke. Egy Bájital-
lemez remek kritikái megelőzték a Traviata
megjelenését, s tavasszal a Tv-5 műsorában
Faust áriáját is hallottam tőle. A nagyság je-
lei még nem mutatkoznak produkcióiban, a
végső kifinomodottság, az egyéniség súlya
hiányzik, de kétségkívül Alagna a legígere-
tebb a „lemezképes” ifjú tenorok köréb.

Állíthatjuk-e, hogy az operaénekítés
presztízse hanyatlík? Ha Nellie Melbárról, az
előző századforduló hírességéről még csak
őszibarackkrémes nyalánságot neveztek el,
az ezredforduló előrejelzett primadonnájá-
ról, a huszonnyolc éves Cecilia Bartoliról
pedig máris szupervonatot? Az újonnan
nyílt alagútvasút egyik járata az ő nevét vi-
seli, a többi névadó Caballé, Te Kanawa és
Domingo. Meg Pavarotti, akinek nemzet-
közi feltűnése óta, azaz mintegy harminc éve
nemigen kopogtatott új olasz művész az iga-
zi világsztárok klubjának kapuján. Egyes –
nem mindig mértéktartó fogalmazásról is-
mert – sajtótermékek azt híresztelik, Itália
legkelendőbb exportterméke a rizottó óta:
Bartoli!

Az amerikai szopránok és tenorok, orosz
baritonisták és más mélyhangúak mai hege-
móniája idején tehát szenzáció egy olasz vi-
lágsikere. Bartolit három és fél oktáv terje-
delmű, sötét fényű és gazdag lírai koloratúr
mezzoszopránja, és e viszonylag nem nagy
erejű, de tökéletesen a „fókuszban” lévő
hang hajlékonysága ideális Mozart- és Ros-
sini-énekessé teszi, s ő épp erre szakosodott.
A New York Times szigorú kritikusa szerint
mégsem a vokális mutatvánnyal akar el-
kápráztatni, azt csupán a kifejezésnek ren-
deli alá: „a fordulatok és futamok hangzássá
vált érzelmeként hatnak” (Edward Roth-
stein, IX. 30.). Vagyis igaznak látszik a
Newsweek-beli kollégának, Katrine Ames-
nek megállapítása, miszerint még a gyomor-
bajos kritikusok is ragyognak, ha Bartoli
megjelenik. A megnyerő egyéniség, a szívig
ható, gyermeki közvetlenség és rafináltság
keveréke mindenkit levesz a lábáról. „Bot-
ticelli-kerub, tiziani külsőbe rejtve” – jel-
lemzik imádói a nagyokat kacagó Ceciliát.
Az elvált karénekes szülők gyermeke nyolc-
éves korában énekelt először egy római
színházban, a Tosca pástorfiójának daloc-
káját a színpalak mögül. Habár flamen-
cotáncos óhajtott lenni, tizenhat évesen
mégis konzervatóriumba került. Tanára
nyomban Santuzzává akarta kiképezni, erre
Cecilia faképnél hagyta. Attól fogva csak a
Mamával tanult énekelni, de éjjel-nappal.
(„Még a fürdőszobába is utánam kiáltott: