

MÉLTÓSÁG, SZOLIDARITÁS, ÖRÖKKÉVALÓSÁG

(Dignity, Solidarity, Eternity)

Előszó

„Az európai filozófiai hagyományt méltán lehet általánosan úgy jellemezni, hogy nem más, mint Platónhoz írt lábjegyzetek sorozata.”¹ Sőt. „Minden metafizika, ellentétével, a pozitívizmussal egyetemben, Platón nyelvét beszéli.”²

Karl Jaspers szerint „ami napjainkat az előző koroktól megkülönbözteti az, hogy a történelem – hatósugarát illetően – most először lett világtörténelemmé”.³ Bár ezt idestova 70 éve írta Jaspers, a „világtörténelmi kor”, reményeink (és érzéseink) szerint, még mindig csak a kezdeteinél tart. Ugyanakkor, látókörünk szélesedése, vagy legalábbis annak egyfajta igénye, ha néha mégoly felületesen is, de egyre inkább érzékelhető minden művészeti- és tudományterületen: „világzenei” fesztiválokat tartanak, „világhálón” kommunikálunk, a gazdasági-pénzügyi világban is „globalizációról” beszélnek, s az éghajlat-változás is „globális”.

Mi nem szeretnénk ilyen messzire menni. „Világfilozófia” helyett csak a három nagy monoteista vallás világában élő, görög hagyományokkal bíró filozófiai vonulatok egy részét vizsgáljuk: a keresztény gyökerű „nyugati” vagy „európai” gondolkodásban az emberi méltóságról, az iszlám gondolkodásban a társadalmi igazságosságról vagy szolidaritásról, a zsidó gondolkodásban az evilági boldogságról vagy örökkévalóságról alkotott nézetek változását.

Véletlenül sem *fejlődését*. Miközben mindhárom vonulatot Platónról eredeztetjük, - a Platón óta kialakult évezredekben nem állapítunk meg valamiféle pozitív (ha tetszik, pozitívista) értelemben vett tudományos fejlődést. A fogalomtörténeti áttekintések célja a felszínen pusztán annak bemutatása, hogyan alakította és értelmezte át a három nagy kultúrkör a platóni felfogáshoz képest a számára legfontosabbá váló kulcsfogalmakat. Egyrészt, hogyan lett a platóni méltóság-fogalomból, leginkább a keresztény alapú individualizmus „hatására” a személy, illetve az *egyén méltóságát* hangsúlyozó méltóság-fogalom. Másrészt, hogyan váltotta fel az *igazságos állam* platóni felfogását az iszlám vallási hátterű gondolkodásban a *szolidáris társadalom* filozófiai fogalmát hangsúlyozó eszme. Harmadrészt, miként került át a hangsúly a zsidó hagyományokban gyökerező filozófiában a

¹ Alfred North Whitehead: *Folyamat és valóság* Typotex kiadó, Budapest, 2001 57. o. (ford.: Fórizs László és Karsai Gábor)

² Az idézett mondattal először Richard Rorty: *Heideggerről és másokról* című könyvében találkoztam (Jelenkor kiadó, Pécs, 1997 43. o.), eredetijét lásd: Martin Heidegger: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1976 74. o.

³ Karl Jaspers: *Bevezetés a filozófiába*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1996, 117. o.

platóni *túlvilági boldogságról a földi boldogságra*, az örökkévalóságban való evilági részesezésre.

Jelen munka célja azonban nem pusztán egy új megközelítésű fogalomtörténeti filozófiai áttekintés. Közben megpróbálunk rámutatni, miként tudtak mára szert tenni a vizsgált fogalmak a vallási gyökerektől egyre inkább függetlenedve is kiemelt jelentőségre, próbálunk keresni néhány *lehetséges találkozási pontot* is.

Meggyőződésünk, hogy idővel, éppen a „világtörténelem” békésebb menetének érdekében, *valamilyen módon össze kell tudnunk egyeztetni a társadalmi szolidaritás, az egyéni méltóság, és az evilági boldogság három kultúrkört átható felfogásait*. Munkánk negyedik részében ehhez keresünk kapcsolódási pontokat, melyekhez jó alaphoz tünik például az ember teremtésének hasonló felfogása, de egyrészt más úton is érdemes elindulni, másrészt nyilván nem elégséges rámutatni a lehetséges kiinduló pontokra. Itt és most csak tétova kezdőlépéseket tehetünk, reménykedve az út majdani folytatásában. Amiről viszont nem lehet beszélni, arról – mint Wittgenstein óta tudjuk – hallgatni kell.

1. A lélek méltóságától az egyén méltóságáig

„Az ember, aki az értelme révén az összes, az ég alatt lakó élőlény közül a legtökéletesebb”⁴

(Marsilio Ficino)

1. 1. Emberi méltóság a klasszikus gondolkodásban – Platónról Dantéig

Charles Trinkaus szerint a „méltóság” („dignitas”) fogalma latin retorikai és politikai terminus, melyet Cicero használt nagy gyakorisággal.⁵ Mindazonáltal, az alábbiakban azt a tézist szeretném alátámasztani, hogy *az emberi méltóság mibenlétének kérdése Platón óta meghatározó szerepet játszik a nyugati filozófiában* – még akkor is, ha minden ember veleszületett méltósága helyett az ókorban és a középkorban csak az egyes ember méltóságának lehetőségéről beszélhetünk.

Ennek megfelelően a szókratészi-platóni gondolkodással kapcsolatban Taylor soha nem *„az ember”, hanem minden esetben a lélek méltóságáról* beszél.⁶ *Lelkünk méltósága a lélek isteni mivoltára épül* – lelkünk isteni eredetét Platón a Timaiosban fejti ki.

E szerint a Mindenség alkotója a keletkezés megformálásakor azt akarta, *„hogy minden a lehető leghasonlóbb legyen öhozza”*.⁷ *„Észet oltva a lélekbe, s lelket a testbe, építette fel a mindenséget”* – írja Platón, *„hogy oly művet alkotson, mely természeténél fogva a lehető legszebb és legjobb”*.⁸ Platón az egész világmindenségre úgy tekint, mint lelkes és eszes élőlényre. A mindenségen ész uralkodik, s *„testünk lelkét csak a világ testének lelkéből nyerheti”*.⁹ Miután az Alkotó megteremtette a halhatatlan isteneket, rájuk bízta, hogy megalkossák az élőlényeket, mégpedig oly módon, hogy az isteninek mondott halhatatlan

⁴ Marsilio Ficino: *Platonikus írások*, Szent István Társulat, Budapest, 2003 176. o.

⁵ Charles Trinkaus: *Renaissance idea of the dignity of man* In: <http://etext.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhiana.cgi?id=dv4-20>

⁶ A. E. Taylor: *Platón* Osiris kiadó, Budapest, 1997 152. o.

⁷ Lásd Platón: Timaios In: *Platón összes művei III*. Európa kiadó, 1984 327. o.

⁸ Uo.

⁹ Platón: Philéosz In: *Platón összes művei III*. 199. o.

részhez, a lélekhez hozzászőjék a halandó részt, a testet.¹⁰ „Hozzátok létre őket, táplálékkal növeljétek, s ha elenyésznek, ismét fogadjátok be” – mondja az Alkotó az isteneknek.

Ezt követően „mindegyik lelket egy-egy csillaghoz rendelte, s mintegy kocsira ültetve, megmutatta nekik a mindenség természetét és elmondta nekik a sors törvényeit, hogy első megszületésük egyformára legyen berendezve mindnyájuknak”.¹¹ *Platón tehát esélyegyenlőséget „teremtett” a lelkek számára – de nem az emberek számára.* A feltételek egyenlősége ugyanis csak a lelkek első születésére vonatkozik. „*Semmiel sem inkább vagy kevésbé az, mármint lélek, az egyik, mint a másik*” – mondja Platón,¹² *az emberek születéskori lelki állapota ugyanakkor már a véletlentől függ – igaz, igyekeznünk kell „fejleszteni” magunkat:*

A rosszak mind két ok miatt lesznek rosszá. Ezek miatt inkább a szülőket kell okolni, mint a szülötteket, s inkább a nevelőket, mint növendékeiket; de mindnyájunknak – amennyire csak képesek vagyunk rá – arra kell igyekeznünk, hogy mind a nevelés, mind az életmód, mind a tanulmányok által kerüljük a rosszat, s az ellenkezőjét válasszuk.¹³

Ugyanakkor, mint például Nüsszai Gergely utal rá, Platónnak a lélek eredetéről vallott felfogása eleve kizárja, hogy a szabad akaratot tegye az ember megkülönböztető jegyév: „Ha az ember eredete a rosszban van, hogyan tarthatná távol magát tőle? Hogyan törekedhetne akarati döntésekkel az erényre az ember, ha természetének eredete a rosszban volna, mint állítják?”¹⁴

Taylor azonban arra hívja fel figyelmünket, hogy *Platón nem véletlenül nem foglalkozik az akaratszabadsággal: nem érdekes ugyanis, hogy szabadon dönthetünk jó és rossz között, mert aki ismeri a jót, úgyis mellette dönt.*¹⁵ A rossz állapot „mindenki számára gyűlöletes és akarata ellenére jut osztályrészül” – olvashatjuk a Timaiosban.¹⁶

Platónnál a lélek méltósága, isteni mivolta nem a jó választására, hanem a Jó tudására ad lehetőséget. Az erény jó és rossz tudása, ennek függvényében lesz minden ember kiváló – írja Taylor.¹⁷

Mármost a platóni felfogás szerint a „tudás minden esetben visszaemlékezés”.¹⁸ Ennek magyarázata a Phaidrosz szerint a következő. „A lélek a maga egészében halhatatlan”,¹⁹ mert önmagát mozgatja – ez a lélek lényege és fogalma. Mármost minden lélek az idők végezetéig a magasságokban halad, kivéve, amelyik tollát veszti. Aki elhullatja tollát, mert gyarlósággal telik el, attól függően kerül emberi testbe, mennyit látott a valóságból – az ideák világából. „Aki sose látta valóságot, nem juthat emberi alakba²⁰” – írja Platón, s e kijelentés mögött keresendő emberi méltóságunk alapja. *Az ember sajátossága ugyanis értelmében áll.* „Mert ha valaki ember, annak meg kell értenie azt, ami fogalom alakjában van kifejezve, sok érzékelésből gondolkodás által eggyé összefoglalva.”²¹

¹⁰ Platón: Timaiosz id. mű 340. o.

¹¹ Id. mű 341. o.

¹² Platón: Phaidón In: *Platón összes művei I.* Európa kiadó, Budapest, 1984 1082. o.

¹³ Timaiosz, id. mű 402-403. o.

¹⁴ Nüsszai Szent Gergely: A lélekről és feltámadásról In: *A kappadókiai atyák* Szent István Társulat, Budapest, 1983 624. o.

¹⁵ Taylor, id. mű 63. o.

¹⁶ Timaiosz, id. mű 402. o.

¹⁷ Taylor, id. mű 98. o., 191. o.

¹⁸ Platón: Theaitétosz In: *Platón összes művei II.* Európa kiadó, Budapest, 1984 1018. o.

¹⁹ Platón: Phaidrosz In: *Platón összes művei II* id. mű 744. o.

²⁰ Id. mű 749. o.

²¹ Uo.

Igen ám, de *nem mindenki „lehet valóban teljes emberré.”²² Ezért nem beszélhetünk az emberi nem általános méltóságáról.* Hogyan oldható fel a mai nyugati ember számára oly furcsa ellenmondás, miszerint lelkünknek van méltósága - mely lehetőséget ad a „teljes emberré” válásra, – ember voltunknak azonban nincs?

A kérdés megválaszolása előtt egy másik problémát is tisztáznunk kell. Hogyan függhet természetes lelkialkatunk szüleink lelki alkatától is, illetve a valóságra, az ideák világára való visszaemlékezés mértékétől is?

A Gorgiászban Platón azt írja, hogy a lelken is megmarad a halál után minden benyomás, akár a testen.²³ A lelkek a kezdeti isteni jelleget követően tehát generációk során folyamatosan korcsosulnak – vannak családok, ahol jobban, vannak, ahol kevésbé. Az igaz, hogy a lelkek ezerévente sorsot húznak, s így abszolút a véletlentől függ, melyikük látta rövid ideig, s melyikük hosszabb ideig a valóságot, de utána már az egyes embereké a felelősség, milyenek lesznek az utódaik. Már az ittasan történő nemzés is bevésődik a magzat lelkébe,²⁴ de egyébként is törvényszerű, hogy az isteni rész a generációk egyes tagjainak cselekedetei miatt folyamatosan tünedezik el bennünk, „mert gyakran és sok halandó elemmel keveredik”²⁵ – még Atlantisz lakóival is ez történt.

Lelkünk ugyan isteni eredetű – ebben áll méltósága, de az isteni része folyamatosan tűnik el az emberekből az ember teremtése óta. Platón saját korára az emberi természet „egyetemes gyarlóságáról” beszél,²⁶ melynél fogva az emberi nem csak „bizonyos mértékig méltó rá, hogy komolyan vegyék.”²⁷ „Az emberhez méltó lelki kiválóság”²⁸ csak keveseknek adatik meg, részben lelkük szerencsés sorsolása, részben szerencsés származásuk, részben neveletésük folytán. Csak a jó természetű és értelmes embereknek van egyáltalán esélyük megfelelő neveléssel a lelki nemességre.²⁹

Miben áll az emberhez méltó lelki kiválóság? Taylor úgy foglalja össze Platón idevonatkozó tanítását, hogy „az isteni természet és az istenekkel való rokonság csakis azoknak van fenntartva, akik a [...] bölcsességszerető életet választották”.³⁰ Ez a választás nem szabad akaratunk, hanem tudásunk függvénye – pontosabban az isteni rendelése, mely lehetővé teszi számunkra az ideák világára való visszaemlékezést: „az erény nem természettől fogva van meg az emberben, és nem is tanítható, hanem isteni rendelés folytán lesz sajátja”.³¹

Ha az erény nem tanítható, mi a szerepe a nevelésnek? Szókratész az Államban a következőt mondja erről: „A nevelés [...] annak művészete, hogy miképp fog a lélek legkönnyebben és legeredményesebben más irányba fordulni, [...] mert a [látás] már benne van, csak hogy nem jó irányba van fordulva, s nem arra tekint, amerre kellene”.³²

A nevelés tehát csak jó irányba terelgeti a lelket, de szerepe óriási: *a legnemesebb lélek is, „ha rossz nevelésben részesül, különlegesen rosszá válik”.*³³ A lélek erénye, a „kiválasztottak” méltóságának alapja pedig a lélek igazságosságában áll:

Csak az lehet igazságos, [...] akinek a lelkében mindegyik rész a maga munkáját végzi [...] a gondolkodó részt [...] a vezetés illeti meg, az indulatos részt pedig az, hogy engedelmeskedjék neki és támogassa őt. [...] E kettő aztán élére áll majd a vágyakozó résznek³⁴

²² Uo.

²³ Platón: Gorgiász In: *Platón összes művei I.* id. mű 639. o.

²⁴ Platón: Törvények In: *Platón összes művei III.* id. mű 696. o.

²⁵ Platón: Kritiasz In: *Platón összes művei III.* id. mű 432. o.

²⁶ Platón: Kratülosz In: *Platón összes művei III.* id. mű 818. o.

²⁷ Id. mű 743. o.

²⁸ Platón: Törvények In: *Platón összes művei III.* id. mű 689. o.

²⁹ Lásd erről: Platón: Az államférfi In: *Platón összes művei III.*

³⁰ Taylor, id. mű 271. o.

³¹ Platón: Menón In: *Platón összes művei I.* 723. o.

³² Platón: Állam In: *Platón összes művei II* 463. o.

³³ Id. mű 405. o.

A nevelésnek arra kell irányulnia, hogy lelkünket a gondolkodó rész, lelkünk isteni része vezesse: „a gondolkodás erénye azonban, úgy látszik, mindennél inkább valami istenibb lényegből való, amely az erejét sohasem veszti el, de persze aszerint, hogy merre fordul, üdvössé és hasznossá, illetve haszontalanná és kárössé lehet”.³⁵ Akik helyes nevelésben részesültek, azok lehetnek végül „teljes emberekké”, mégpedig az igaz ismeretek megszerzése által: „Midőn a Jó, a Szép és az Igazságos, valamint ezek ellentéte felől valóban igaz vélemény támad a lélekben bizonyítással megalapozva, akkor valóban isteni születik meg a lélek isteni nemében”.³⁶ *Ha ismerjük a jót, akkor a jót választjuk: ezért emberi kiválóságunk az értelmünk helyes használatában áll.*

Platón felfogásához képest Arisztotelésznél finom elmozdulás figyelhető meg egyrészt általában az emberi kiválóság eléréséhez támasztott követelmények tekintetében, másrészt, ennek következtében, az értelemnek az emberi kiválóságban játszott szerepének csökkenése tekintetében. Ahhoz, hogy ezt a hangsúlyeltolódást megérthessük, röviden ki kell térnünk a görög társadalom-felfogás történelmi fejlődésére.

Ahogy Brunner írja, az archaikus időkben a görögök eunómiának, a nómosznak, a törvénynek megfelelő „jól rendezettségnek” hívták azt társadalmi rendet, ahol az irányítást a nemesség tartotta kezében. Időszámításunk előtt 500 táján azonban az eunómiát az izonómia, az állampolgári jogegyenlőség rendje módosította.³⁷ A legalsóbb néprétegek ugyanis követelték a politikai jogok egyenlőségét, melyet idővel a népgyűlés, a démosz garantált. Az izonómia fogalma az 5. századra a demokrácia fogalma is helyettesíthette, melyet Platón még azzal a megfontolással ítélte el, hogy igazságtalan, hiszen az egyenlőknek és az egyenlőtleneknek egyaránt egyenlőséget biztosít. Platón antropológiájába nem fért bele az a szemlélet, mely nem fogadja el az emberek veleszületett, természetes egyenlőtlenségét.

Arisztotelész viszont az izonómiát, a politikai jogok egyenlőségét már egy olyan társadalmi rendben képzelte el, mely vegyíti az oligarchiát és a demokráciát: ez volt a politeia. Itt a teljes jogú polgársághoz cenzus kell, de a többség eléri a szükséges vagyoni helyzetet. A középosztályúak állama Arisztotelésznél méltányos és egyenlő jogokat biztosít.³⁸

Mármost az egyenlő jogok biztosításának hangsúlyozása jelzi, hogy *Arisztotelészt sokkal jobban érdekli az egyes ember, az egyén érdeke, mint Platónt.* Erre következtethetünk Ross megjegyzéséből is, mely szerint a Nikomakhoszi Etika végén Arisztotelész úgy beszél az államról, mintha az pusztán az egyén erkölcsi életét szolgálná.³⁹

Igaz, hogy az ember „méltósága”, pontosabban az állatvilágtól való megkülönböztető jegye Arisztotelész szerint is az értelmében áll, ám kissé más módon, mint Platónnál. Az értelem különleges képessége ugyanis a tervezés.

Ahogy a De animában olvashatjuk, a gyakorlati ész valamely célra irányulva fontolja meg a dolgokat – a célkitűzés azonban elválaszthatatlan a törekvéstől, mely platóni értelemben igazából nem sorolható egyik lélekrészhez sem.⁴⁰ S ez a döntő különbség: a törekvés, az arisztotelészi értelemben vett „vágy” valamiféle köztes „lélekrész” képez a platóni „értelmes lélekrész” és az „értelmetlen lélekrész” között – mindkettőbe besorolható. Ahogy az ideális államformánál, a politeiánál a helyes középútra törekszik Arisztotelész, úgy az erény mibenlétének meghatározásánál is: az erény „az elhatározásra vonatkozó lelki alkat,

³⁴ Id. mű 287-288. o.

³⁵ Id. mű 463. o.

³⁶ Platón: Az államférfi In: *Platón összes művei III.* 144. o.

³⁷ Christian Meier: Bevezetés. Ókori alapok in: Brunner-Conze-Koselleck: *A demokrácia*, Jószyveg Műhely, Budapest, 1999 10. o.

³⁸ Arisztotelész: *Politika* Gondolat Kiadó, Budapest, 148. o. (1296a)

³⁹ Ross: *Arisztotelész* Osiris kiadó, Budapest, 1996 243. o.

⁴⁰ Arisztotelész: A lélek in: *Lélekkilozófiai írások* Európa kiadó, Budapest 143. o.

amely a hozzánk viszonyított középben áll, amely egy szabálynak megfelelően határozható meg, mégpedig azon szabálynak megfelelően, amely szerint az okos ember határozná meg”.⁴¹

Arisztotelésznél az ember valamiképpen felelős azért, mi látszik számára jónak.⁴² *A törekvés tárgya ugyanis a gyakorlati jó, ami azonban alapvetően különbözik a platóni ideális Jótól, melynek létét Arisztotelész tagadja a Metafizikában. Az ideatan elvetése miatt szó sem lehet arról, hogy a Jó tudása egyúttal annak választását is jelentse: az ideák ismeretéhez szükséges értelem immár nem elegendő az erkölcsös cselekvéshez – ahhoz elhatározásra is szükség van.*

A gyakorlati jót, az erkölcsi erényt választani hatalmunkban áll: Arisztotelész ezen a ponton közel kerül az ember morális felelősségének hangsúlyozásához, s a minden emberben általános vágyakozásnak az értelmes törekvésben betöltött szerepének hangsúlyozásával tesz egy lépést az általános emberi méltóság kimondásának útján.

Arisztotelész nyomán a sztoikus *Aphrodisziaszi Alexandrosz* úgy fogalmaz, hogy „*az ember ember volta az értelmi képességben áll, ami egyenlő azzal, hogy ő önmagában bírja annak princípiumát, hogy választása irányuljon vagy ne irányuljon egy dologra*”.⁴³ Értelmünk tehát arra való, hogy erényesek legyünk, de emberi mivoltunk megragadásánál a hangsúly a sztoikusoknál már egyértelműen áttevődik az értelemről az erényre: „nem haszontalan a természet az ember számára az erény megszerzésében – mondja Alexandrosz – az erény befogadásának képességét és az ehhez való alkalmatosságot kapjuk tőle, amelynek egyetlen más élőlény sincs birtokában”.⁴⁴ Nem kifejezetten értelme, hanem e képessége révén különbözik természetében az ember a többi élőlénytől.⁴⁵

„A cselekvő és értelmes lények ugyanis természetüknél fogva képesek arra is, hogy vétkezzenek, és arra is, hogy tökéletes tettet hajtsanak végre”⁴⁶ – e tanítás óriási hatással lesz a keresztény antropológiára.

A filozófiai antropológia fejlődésében a közép-sztoa idején is döntő szerepet játszott a társadalom-felfogás: a hellenizmus korában, a számos eltérő szokású népet magában foglaló birodalmak uralma alatt köztudottan erősödött az emberi egyenlőség eszméje is. A polgárok közötti jogegyenlőség eszméje, az *aequitas* aztán – éppen a görög filozófia hatására⁴⁷ – a Római Birodalomban fejlődik ki igazán. Bár még szó sincs általános emberi jogokról, *Cicero* szerint legalább ugyanazon állam polgárainak azonos jogokkal kell bírniuk.⁴⁸ Az állampolgári jog alapvetően a törvény előtti egyenlőséget jelentette, de az *aequitas* fogalma általában igazságosságot, méltányosságot is jelentett.⁴⁹ Cicerónál a valódi törvény nem más, mint az igaz értelem, amely összhangban áll a természettel.

Az archaikus görög, a hellenizmus-kori és a római társadalom-felfogás közti fokozatos változást kiválóan érzékelteti, hogy – mint Hamza Gábor írja – Platón számára teljes mértékben, Arisztotelész számára pedig nagymértékben elfogadhatatlan lett volna Cicero azon felfogása, mely szerint *születésénél fogva valamennyi ember egyenlő mértékben részesedik abban az isteni bölcsességben, amely megváltoztathatatlan és örök törvényként a kozmoszt irányítja*.⁵⁰

⁴¹ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika a14*

⁴² Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika 1113 b3*

⁴³ *Aphrodisziaszi Alexandrosz: Az uralkodókhöz, a fátumról in: Sztoikus etikai antológia (Steiger Kornél szerk.), Gondolat kiadó, Budapest, 1983 446. o.*

⁴⁴ Id. mű 467. o.

⁴⁵ Id. mű 468. o.

⁴⁶ Id. mű 481. o.

⁴⁷ Földi András - Hamza Gábor: *A római jog* Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 1996 39. o.

⁴⁸ Akadémiai Kiadó, Budapest, 1995 95. o.

⁴⁹ Földi-Hamza, id. mű 40. o.

⁵⁰ Hamza Gábor: Cicero *De re publicája és az antik állambölcsölete in: Cicero: Az állam in: id. mű 29. o.*

„Ha nem volnának az emberi természetben úgymond bizonyos csírák, nem találkozánk intézményes egyetértéssel sem az egyéb erényekre, sem pedig magára az államra vonatkozólag” – érvel Cicero.⁵¹ Ez nem azt jelenti, hogy nincsenek természetes különbségek az emberek között, hiszen mindenki képességei nem lehetnek egyenlők. Bár születésünkkor egyenlően részesülünk az isteni bölcsességben, ezek csak csírák, melyek képességeink folytán vagy kifejlődnek bennünk, vagy nem. *Általános „emberi méltóságról”, és főleg az ebből következő egalitarizmusról tehát szó sincs, de az ember, értelménél fogva, mégis lényegében Istenhez hasonló – s ez indokolja a jogegyenlőséget.* „Tudd meg, hogy magad is isten vagy, ha valóban az az isten, aki él, érez, aki emlékezik és előrelát, aki ugyanúgy igazgatja, kormányozza és mozgatja saját testét, amelynek urává lett, mint a legfőbb isten ezt a világot, és ahogy az örökkévaló isten is részben mulandó világot tart mozgásban, ugyanúgy a halhatatlan lélek is esendő testet” – írja Cicero.⁵²

Az emlékezés és előrelátás Cicero gondolkodásában legalább akkora szerepet kap, mint Arisztotelésznél. Amikor az ember és az állat közti különbséget taglalja, azt hangsúlyozza, hogy az állat teljesen a jelenhez tapad, míg az ember, „mivel értelmes lény, észreveszi az összefüggéseket, látja az okokat, tudomásul vesz a fejlődést, [...] a jelennel biztosan egybekapcsolja a jövőt”.⁵³ Ebből származik az ember büszkesége, mely az emberi méltóság cicerói fogalmának, s ennek nyomán a reneszánsz méltóság-fogalmának is egyik legfőbb megalapozója.

Az ember büszke, nem engedelmeskedik akárkinek, s „ebből a természetes büszkeségből születik a lelki nagyság”.⁵⁴ A négy platóni alaperény közül Cicero szerint a legfontosabb a lelki nagyság és emelkedettség, amely – s itt a legszembetűnőbb Platón hatása – megveti az emberi dolgokat. A lelki nagyság ugyanis a külső javak megvetésében és a hasznos tettek végrehajtásában áll. Cicerónál ugyanis az egyes egyén érdeke teljesen háttérbe szorul a haza érdekével szemben. „Nincs alapvetőbb és szentebb társadalmi kötelék, mint ami mindannyiunkat az államhoz láncol” – írja kötelességeinkről.⁵⁵

Cicero a lelki nagyság mibenlétének megfelelően a méltóság fogalmát is kettős értelemben használja. Egyrészt azt mondja, hogy aki lelki nagysággal bír, az úgy viseli el a sors viszontagságait, hogy egy tapodtat sem tágit a bölcs méltóságtól. A méltóság fogalmát azonban nemcsak a lelki béke összefüggésében használja, hanem a „decorum” fogalmához kötve is. Mint Trinkaus⁵⁶ megjegyzi, Cicero itt Poszeidóniosz mesteréhez, az ó-sztoa képviselőjének, Panaitiosznak „to prepon” fogalmához kapcsolódik – s Trinkaus szerint éppen ennek nyomán *alapozza meg a „decorum” fogalmával a reneszánsz méltóság-fogalmat.*

„Decorum”, vagyis méltóság az, „ami összhangban van az ember felsőbbrendűségével, amiben természete különbözik a többi élőlénytől.”⁵⁷ Szűkebb értelemben azonban méltóságunk bátor és kiemelkedő tetteinkben áll, a hazáról való gondoskodásban. Ez ér a legtöbbet a lélek „munkálkodásai” közül.⁵⁸ A haza szolgálatának előtérbe helyezése annál előbb megtörténik, minél előbb emelkedik túl a lélek testi korlátain. *Így függ össze a bölcs méltóság és a bátorságunkban álló méltóság: ha a lélek bölcs szemlélődéssel eltávolodik a testtől, akkor halált megvető bátorságra fogunk szert tenni.* A lelki nagyság tehát azonosítható a platóni bölcsesség erényével, ám ez a bölcsesség hangsúlyozottan magában foglalja a közösségért való önfeláldozást. Az emberszeretetnél ugyanis nincs fontosabb kötelességünk: ez előbbre való a tudományos tevékenységnél is. „Azok a kötelességek vannak inkább

⁵¹ Cicero: Az állam id. mű 91. o.

⁵² Id. mű 199. o.

⁵³ Cicero: A kötelességekről in: *Cicero válogatott művei*, Európa kiadó, Budapest, 1987 293. o.

⁵⁴ Uo.

⁵⁵ Id. mű 309. o.

⁵⁶ Trinkaus, id. mű 1. o.

⁵⁷ Cicero: A kötelességekről id. mű 322. o.

⁵⁸ Cicero: Az állam id. mű 200. o.

összhangban a természettel, amelyek a közösségi érzésből fakadnak, s nem azok, amelyek a megismerésből származnak”⁵⁹ – az emberi társadalomra vonatkozó cselekvés többet ér az elmélkedésnél. Cicero itt alapvetően ellentmond a politizálásra csak unszólásra vetemedő platóni filozófus-király ideájának: ezzel akarattalanul is egy újabb filozófiatörténeti lépést tesz a szemlélődő értelem által nyújtott, ritka emberi kiválóságtól az általános emberi méltóság gondolata felé.

Cicero felfogása összességében kettős módon viszonyul a klasszikus görög gondolkodáshoz. Miközben az egyén érdekének abszolút háttérbe szorítása a haza érdekével szemben némileg visszatérést jelent Arisztotelésztől Platónhoz, addig az emberek bizonyos értelemben vett veleszületett egyenlőségének hangsúlyozása már a keresztény gondolkodást előlegezi. A méltóság fogalmának a bátorsághoz, a férfias katonai erényekhez (virtus) kapcsolása pedig már egyenesen a reneszánsz antropológiát vetíti előre.

A reneszánsz méltóság-fogalmának, s azon keresztül az emberi méltóság modern felfogásának alapjait az antik szerzők mellett természetesen az Ó- és Újszövetség idevonatkozó kijelentései teremtették meg. A középkori keresztény méltóság-fogalom sokat köszönhet *Alexandriai Philón* zsidó gondolkodónak, aki természetesen ószövetségi idézetekre támaszkodott az ember méltóságával kapcsolatban. Trinkaus azt írja, hogy Philón összevegyítette az emberről alkotott ótestamentumi, sztoikus, platonista, peripatetikus, újplatonikus és hermetikusan véleményeket.⁶⁰

„És mondá Isten: Teremtsünk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra” – olvashatjuk a Teremtés könyvében (Gen. 1.26.). Mármost, mint David Runia írja, Philón szerint „az ember Istenhez értelmes része és gondolkodási képessége révén viszonyul”⁶¹ – ezzel a hellenizmus fővárosában élő, görögül író zsidó gondolkodó egyértelműen összekapcsolja (az egyébként könnyen párhuzamba hozható) platóni és a bibliai emberfelfogást. Az viszont már a közép-sztoa gondolkodóinak hatása, hogy Philón az emberi lelket, nem három, hanem két részre osztja: értelmesre és értelmetlenre. Ez könnyebben illeszthető az ótestamentum szelleméhez, hiszen így kielezhető a különbség halandó és halhatatlan lélekrészünk között. A halhatatlan lélekrész folyamatos harcban áll a halandóval, amennyiben az értelem állandóan felül akar kerekedni a szenvedélyek és érzékek csábításán, azáltal, hogy igyekszik eloszlatni a tudatlanságot, mellyel inkább a rosszat választjuk, mint a jót.⁶² Az ember értelme révén éri el a halhatatlanságot: intellektusa folytán az Istennel és az égítetekkel áll kapcsolatban – bár alá van vetve az alacsonyrendű állatok testi szükségleteinek. Az ember „határvidéki” teremtmény, aki mindkét oldalra elmozdulhat.

Trinkaus szerint a görög egyházatyák közvetve vagy közvetlenül mind Philón követői.⁶³ Ez annyiban mindenképpen igaz, hogy kiindulópontjuk az ember istenképisége. Mint *Nüsszai Gergely* írja, „az ember Isten képére lett, hogy – mint vélem – a hasonlóval lássa a hasonlót.”⁶⁴ Ebben áll az ember méltósága is, hiszen, mint Tóth Judit idézi a *De opificio hominist*, „a létezők közül az ember teremtésén kívül semmi nincs Isten hasonlóságára”.⁶⁵ Az ember kivételes helyét a teremtésben az Istentől kapott uralkodói hivatása is jelzi.⁶⁶ Az viszont semmiképpen sem egyedi vonásunk, hogy a világegyetem mind a négy alkotóeleme megtalálható bennünk. Az ember, mint mikrokozmosz, nem ad méltóságot: a Platón előtti gondolkodóknál ezért nem beszélhetünk semmilyen értelemben

⁵⁹ Cicero: A kötelességekről id. mű 342. o.

⁶⁰ Trinkaus, id. mű

⁶¹ David T. Runia: *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato* Leiden, E. J. Brill, 1986 472. o.

⁶² Id. mű 470. o.

⁶³ Trinkaus, id. mű

⁶⁴ Nüsszai Gergely: Azokról a gyermekekről, akik idejekorán meghaltak in: *Nüsszai Szent Gergely művei* Szent István Társulat, Budapest, 2002 45. o.

⁶⁵ Tóth Judit: *Test és lélek* Kairosz Kiadó, Budapest, 2006 72. o.

⁶⁶ Lásd id. mű 73. o.

emberi méltóságról. Egy másik kappadókiai atya, Nemesius is erre építi méltóság-fogalmát, s e felfogás a reneszánszban is fontos szerepet kap – mindazonáltal igazat adhatunk Gergelynek, hogy méltóságunk nem alapozható kozmikus anyagi felépítésünkre.

Más szempontból azonban Gergely sem vonakodik elismerni az ember anyagi részének, testének méltóságát. „Isten a testben és lélekben egyszerre teremtett embert [...] kettős természettel ruházta fel, és az intelligibilis és a szenzibilis közé középre helyezte, hogy [...] egyesítse az istenit a földivel.”⁶⁷ Ez modern személy-fogalmunk alapja, s innen ered, hogy nem a lélek, hanem a testből és lélekből álló ember méltóságáról beszélhetünk. Gergely odáig megy, hogy test és lélek egyidejű keletkezéséről beszél az egyes emberek esetében is, így próbálva megoldást adni az eredendő bűn által felvetett problémákra.⁶⁸

Platón lélek-felfogásához képest ugyanis az Ótestamentum egy egészen új problémát vetett fel: ha Ádám és Éva bűne miatt az egész emberiség bűnös lett, hogy várható el az egyes embertől az erényes cselekedet? Gergely szerint csak úgy, ha *minden egyes emberben újraszületik a lélek, s szabad akaratunk dönt arról, a jót, vagy a rosszat választjuk-e*. Vanyó László szerint „a kappadókiai atya az ember istenképiségét nem az isteni nuszban, hanem a szabadságban látja, amely kimenti az embert a mindenkori determinációk köréből és ezáltal Istne örökkévalóságának megfelelőjévé teszi, analóg értelemben”.⁶⁹

A bűnbeesés után az ember az isteni, racionális és az állati, irracionális lét közé került, úgymond megromlott istenképisége, de *számos isteni tulajdonságunk maradt: az uralkodásra termettség, a szellem, az erény, a szeretetre való képesség, a szabadság, a szabad akarat*.⁷⁰ Bár bizonyos lelki állapotaink a bűnbeesés következményei, azok „aszerint lesznek a bűn vagy az erény eszközeivé, hogy hogyan használja fel az akarat.”⁷¹

A szabad akaratnak az értelem elé, de legalábbis mellé helyezése összefügg azzal az újszövetségi, főleg Pál apostol leveleiben megtalálható szemlélettel, mely a szeretetet mindennél fontosabbnak tartja az ember számára. „Ha jövődöt tudok is mondani, és minden titkot és minden tudományt ismerek is [...] szeretet pedig nincsen én bennem, semmi vagyok” – olvashatjuk a Szeretet Himnuszában (Kor. 13.2.).

Augustinus a szeretetet az emberben a Szentlélekhez hasonlítja a Szentháromságban. „Az ember isten képe, ezért van benne valami a háromságból: az értelem, a magáról szerzett ismeret és a szeretet, amellyel szereti magát s a magáról való ismeretet” – írja.⁷² Más vonatkozásban ugyanakkor a Szentháromság képe az emberben az emlékezet, az értelem és az akarat: *a Szentlélek tehát egyaránt azonosítható a szeretettel és az akarattal is*. Sőt, Ágoston „akaratból folyó szeretetről” is beszél,⁷³ amennyiben Isten akarata kell a szeretethez: az igazi szeretet Istentől ered és Istenhez visz el.

Serge Lancel arra hívja fel figyelmünket, hogy Ágostonnál *az emlékezet, az értelem és az akarat olyan hármasságot alkot, melyek közül a lélek egyikre sem korlátozódhat önmagában*. Ahogy az Atya, Fiú és Szentlélek elválaszthatatlan a Szentháromságban, úgy az emlékezet, az értelem és az akarat is elválaszthatatlan az emberi lélekben.⁷⁴

Emberi méltóságunk Ágostonnál lelkünknek a Szentháromsághoz való hasonlóságában áll – ebben a felfogásban az emberi akarat minden korábbi megközelítésnél nagyobb szerepet kaphatott méltóságunk mibenlétében. Ennek tükrében nem lehet

⁶⁷ Id. mű 105. o.

⁶⁸ Nüsszai Gergely: A lélekről és feltámadásról in: *A kappadókiai atyák* Szent István Társulat, Budapest, 1983 627. o.

⁶⁹ Lásd: Vanyó László: Nüsszai Szent Gergely teológiai antropológiája I-II., 1972 (kézirat) – idézi: Tóth Judit in: id. mű 56. o.

⁷⁰ Tóth J. id. mű 81. o.

⁷¹ Nüsszai Gergely: A lélekről és feltámadásról in: *A kappadókiai atyák* id. mű 596. o.

⁷² Augustinus: *A szentháromságról* Szent István Társulat, Budapest, 1985 262. o.

⁷³ Id. mű 433. o.

⁷⁴ Serge Lancel: *Szent Ágoston* Európa Kiadó, Budapest, 2004 633. o.

csodálkozni, hogy a szabad akarat kérdését Ágoston tárgyalta legnagyobb hatással a középkorban.

Trinkaus szerint Ágoston inkább a cicerói, mint a platóni hagyományhoz köthető abból a szempontból, hogy az ideák helyett sokkal inkább a tettek érdeklik.⁷⁵ Az intellektus és az akarat egyaránt lehet ugyanis jó vagy bűnös, attól függően, hogy Istenhez fordul-e, vagy sem. Önmagában az értelem nem jó, mint Platónnál, csak akkor, ha helyesen dönt. *A hangsúly tehát Ágostonnál tovább tolódik az isteni értelmünk adta lelki méltóságunktól a személyes döntésünk lehetőségéből adódó egyéni méltóságunk felismerése felé.*

A középkor folyamán alapvetően az eddig vázolt antik és keresztény felfogások határozták meg az emberi méltóságról alkotott nézeteket. Trinkaus nyomán a problémakör négyféle megközelítési irányát különböztethetjük meg, melyek időrendben követik egymást.⁷⁶

Az első megközelítés a Teremtés könyvének, azon belül is az ember teremtésének különböző magyarázataira épült. A legnagyobb hatást Ágoston De Genesi ad litteram című munkája gyakorolta olyan szerzőkre, mint Bede, Abélard vagy Robert Grosseteste.

A második irányzat a görög egyházatyákra és újplatonista forrásokra támaszkodott. Fő képviselője Scotus Erigena volt, aki De divisione naturae című művében igen eredeti keresztény-platonista teológiát dolgozott ki, mely az embert a kozmikus hierarchiában a szellemi és testi világok közé helyezte. Erigena fordította le a Nyugat számára továbbá Nüsszai Gergely De opificio hominisát, illetve Pszeudo-Dionüsziosz Areopagita írásait is. A XII. századi platonizmus rengeteget köszönhet Erigena fordításainak, hiszen általuk válhatott modellé a görög atyák Isten képmásának tartott emberképe, illetve az a felfogás, hogy *az ember éppúgy felemelkedhet az istenihez, mint ahogy leszállhat az állatvilág szintjére.* Itt különösen *Petrus Lombardus* érdemes megemlíteni.

A késő XII. és korai XIII. században jelent meg a harmadik tematikus irányzat, mely két latin egyházatyára, Arnobius-ra és tanítványára, Lactantius-ra támaszkodott, s az emberi méltóságot, az ember teremtésének nagyszerűségét nyomorúságos életfeltételeinkkel állítja szembe.

Az emberi méltóságról alkotott középkori nézetek negyedik aspektusa Arisztotelész hatására alakult ki a skolasztika fejlődése során. Ez a megközelítés közvetlenül a De animá-t követi és meglehetősen naturalista magyarázatát adja az emberi természetnek és a lélekrészek képességeinek. Az ember világban elfoglalt helyének tárgyalásánál a szabad akaratnak jóval kevesebb szerep jut, mint a keresztény szerzőkre támaszkodó korábbi irányzatoknál. Trinkaus Aquinói Tamást idézi, aki szerint Istenhez való hasonlóságunk főleg intellektuális természetünkben áll: akinél tökéletesebb az intellektuális természet, annál az istenképmasság is kifejezettebb.⁷⁷ A XIV-XV. századi nominalisták szerint viszont a Szentháromsághoz való hasonlatosságunkról eleve csak képletesen lehet beszélni.

Trinkaus azt állítja, hogy a középkorban nem beszélhetünk az emberi méltóságról alkotott konzisztens elméletről.⁷⁸ Mégis voltak bizonyos kora-reneszánsz elemek, melyek segítettek a határozott filozófiai kép kialakulását. Ilyen volt a humanista mozgalom, mely az antik retorikai és költészeti motívumok újjáélesztésével, valamint az antik történetíráshoz és erkölcsfilozófiához való kötődésével igyekezett demonstrálni, hogy nincs konfliktus a keresztény és az antik kultúra között – sőt, az antik munkák még erősíthetik is a vallást. Az emberi méltóságról alkotott antik és keresztény nézetek összeegyeztethetősége tökéletesen megfelelt ennek a követelménynek.

Második helyen magát a méltóság fogalmát kell említeni, mely tökéletesen megfelelt a humanisták retorikai igényeinek. A reneszánsz úgynevezett individualizmusa szorosan

⁷⁵ Trinkaus, id. mű

⁷⁶ Trinkaus, id. mű

⁷⁷ Aquinói Tamás: Commentum in quattor libros sententiarum Parma, 1856 526. o. idézi: Trinkaus, id. mű

⁷⁸ Trinkaus, id. mű

összefügg a humanisták retorikai szemléletmódjával, bár Trinkaus szerint nem egyértelmű, hogy az individualizmus annak oka, avagy inkább következménye.⁷⁹

Végül sokan azt mondják, hogy volt egy belső feszültség a késő középkori Európa terjeszkedő gazdasági, politikai szekularizmusa, illetve azon keresztény mozgalmak között, melyek askétizmust, szemlélődő életmódot, szegénységet, alázatosságot – az evilági ember értéktelenségét hirdették. Ugyanakkor nincs ilyen feszültség a kereszténység által hirdetett emberi méltóság, illetve a későközépkori ember energiáinak dinamikus felszínre törése között. Az emberi méltóság témája ennél fogva tökéletesen alkalmas volt az említett feszültség feloldására – így válhatott a reneszánsz mélyen meghatározó sablonjává.

Az emberi méltóságról alkotott elképzelésekről a középkor végén a maga módján egészen egyedülálló összegzést kaphatunk *Dante Alighieritől*.

Mint Tóth Tihamér írja, Dante az ember nemességéről szóló nézetét a *Convivio*-ban fejti ki⁸⁰ – de az *Isteni Színháték* és az *Egyeduralom* is számos idevonatkozó gondolatot tartalmaz. A *Convivio* szerint „az ember lélekből és testből van megalkotva, de a nemesség a lélekben van, mint az isteni erő csírája.”⁸¹

Amikor az emberi mag behull [...] az anyaméhbe, magával viszi a nemző lélek hatóerejét, az ég hatóerejét [...] és a szervezet hatóerejét, és megérleli és előkészíti az anyagot az alakító erő számára, amelyet a nemző lelke adott; az alakítóerő előkészíti a szervezetet az égi erő számára, amely a magban levő lehetőségekből életre kelti a lelket. A lélek [...] az égi mozgató hatására megkapja az intellectus possibilist, amely lehetőség szerint magában foglal minden egyetemes formát, aszerint, amint létrehozójában megvan, s annyiival kisebb mértékben, minél távolabb van az első Értelemtől⁸²

Ahogy Tóth Tihamér felhívja rá figyelmünket, *Dante a keresztény perszonalizmus jegyében, elkerülve mind a test, mind a lélek szerepének túlhangsúlyozását, test és lélek egységének tanításához kapcsolódik.*⁸³ A lélek a részben testi eredetű magban lévő lehetőségekből alakul ki, megkapja Istentől az értelmi potencialitást, s ha szerencséje van az embernek – egyrészt jó tulajdonságokat örököl, másrészt értelmi potencialitása közel van az első Értelemhez – ezen immár összetett, isteni-emberi magból jóra való hajlandóság (hormen) sarjad. Ha jóra való hajlandóságunk jó megszokással párosul, végül az emberi boldogság édességét árasztó gyümölcs terem. Platón szellemében Dante szerint a tökéletes boldogság az értelmi erények megvalósításában áll.

„Az ember jellegzetessége a potenciális értelem révén felfogó lét” – olvashatjuk a *De Monarchiában* is,⁸⁴ kiegészítve azzal a gondolattal, hogy értelmi potencialitásunk csak az emberi nem egésze révén válhat aktualitássá. Az egyes emberben ugyanis – véges ideje folytán – nincs lehetőség az értelmi potencialitás kiteljesedésére. Mint Entréves írja, ezzel a gondolattal Dante szakít az egész középkori politikai gondolkodással.⁸⁵

Fontos azonban azt is megjegyeznünk, hogy az emberi méltóságról alkotott nézeteivel Dante közvetlenül nem kapcsolódik a reneszánsz felfogáshoz. Az is „csak” a középkori nézetek összefoglalásához köthető, amikor a *De Monarchiában* Cicero nyomán Cato méltóságáról beszél, aki Afrikában a behódolás helyett inkább az önkéntes halált választotta.⁸⁶ Bár, mint Kristeller írja, „a reneszánsz humanizmus ciceroniánus kor volt”,⁸⁷ „az emberre,

⁷⁹ Id. mű

⁸⁰ Tóth Tihamér: *A szabadság teleológiája. Néhány gondolat Dante „De Monarchia” című műve kapcsán in: Dante Füzetek 3., Rubbettino, 2008 4. o. (megjelenés előtt)*

⁸¹ Dante Alighieri: *Vendégség in: Dante Alighieri összes művei*, Magyar Helikon, 1965 318. o.

⁸² Id. mű 319. o.

⁸³ Tóth, id. mű 3. o.

⁸⁴ Dante Alighieri: *Az egyeduralom* Kossuth Kiadó, 2003 10. o.

⁸⁵ A. P. d’Entréves: *Dante as a political thinker* Oxford, Clarendon Press, 1952 47. o.

⁸⁶ Dante: *Az egyeduralom*, id. mű 53. o.

⁸⁷ Paul Oskar Kristeller: *Szellemi áramlatok a reneszánszban* Magvető Kiadó, Budapest, 1979 30. o.

méltóságára és a kozmoszban elfoglalt helyére eső hangsúly⁸⁸ nem függ össze szükségképpen a klasszikus hatásokkal. Cicerónak a kötelességekről írott műve nagy népszerűségnek örvendett a középkorban, s Cicero méltóság-fogalma, mely az ember bátorságával és lelki nagyságával, a férfias virtussal függ össze, nem befolyásolja döntően Dante emberképét.

Az ember méltósága az értelmi potencialitás mellett szabad akaratában rejlik. „Az emberi nem akkor él legjobban, amidőn a leginkább szabad” – olvasható az Egyeduralomban, szabadságunk első alapelve pedig az akarat szabadsága.⁸⁹ A Purgatórium XVI. énekében Marco Lombardi is az ember szabad akaratának fontosságát hangsúlyozza, mely nélkül nem lenne „igazság örülni erényeinkben, sírni bűneinkben”.⁹⁰ Az Ég csak az „első hatást” küldi le, de onnantól adva van számunkra „fény jót és rosszat keresni”, s az *értelem fénye mellett szabad akaratunk is van, mely „győz, ha jól táplálkozik és nem enged”*⁹¹. Ezzel Dante lényegében összefoglalta a teljes középkori antropológiát: isteni értelmünk és szabad akaratunk lehetőséget ad a helyes ítéletalkotásra, mely lelki nagyságunk alapja.

1. 2. Emberi méltóság a reneszánszban – Dantétől Machiavelliig

Bár Danténak az emberi méltóságról alkotott felfogása lényegét tekintve középkori szellemű, két szempontból is annyira végletekig feszíti a középkori fogalmi kereteket, hogy közvetve döntő hatást gyakorol a reneszánsz antropológiára és politika-filozófiára – így egész modern gondolkodásunkra is.⁹²

Egyrészt *Dante említett felfogása test és lélek egységéről a középkori szellem számára még elfogadható, ám egészen egyedülálló perszonalizmust* jelent. Másrészt, az akarat szabadsága problémájának kapcsán olyan politika-elméleti következtést von le, mely – ahogy Gentile fogalmaz – *a Monarchiát a skolasztikus transzcendencia elleni lázadás első aktusává teszi*.⁹³ E lázadás történelmi háttérében két alapvető folyamatot kell felfedeznünk: egyrészt az itáliai városállamok „republikánus” fejlődésének,⁹⁴ másrészt, ezzel szoros összefüggésben, állam és egyház elválásának folyamatát.

Skinner szerint már a XII. század végére a legtöbb itáliai nagyvárosban „egy sajátos republikánus kormányzati rendszer szilárdult meg”.⁹⁵ Skinner ezen egy választáson és az önkormányzatiság elvén alapuló berendezkedést ért, melynek ideológiáját alapvetően a római köztársaság cicerói ábrázolása, illetve Sallustius történeti munkái alapozták meg. A római retorikai hagyományok továbbélése például a bolognai jogi egyetemen, illetve az ide visszavezethető munkák a városok kormányzásáról (Giovanni da Viterbo, Brunetto Latini) egyébként szorosan kötődnek a „grandezza” terminushoz is, mely az itáliai városok nagyságát, jó hírét, dicsőségét hivatott kifejezni⁹⁶ – megelőlegezve Machiavelli „polgári grandezza”-fogalmát.

⁸⁸ Id. mű 33. o.

⁸⁹ Dante: Az egyeduralom id. mű, 23. o.

⁹⁰ Dante Alighieri: Isteni színjáték in: *Dante Alighieri összes művei* id. mű 748. o.

⁹¹ Uo.

⁹² Idevonatkozó észrevételeiért külön köszönettel tartozom Sallay Géza professzornak

⁹³ Giovanni Gentile: *Storia della filosofia italiana* Sansoni, Firenze, 1961 183. o.

⁹⁴ A cambridge-i filozófusok által „republikánizmusnak” nevezett rendszernek nincs köze a köztársasági államforma kérdésköréhez – lásd: Nagy József: *Dante és Marsilius. A transzcendenciától az immanenciáig* Dante Füzetek I. 109. o.

⁹⁵ Quentin Skinner: Machiavelli Beszélgetései és a republikánus eszmék prehumanista eredete. In: *A koramodern politikai eszmetörténet cambridge-i látképe* (Horkay Hörcher Ferenc szerk.) Tanulmány Kiadó, Pécs, 1997 55. o.

⁹⁶ Id. mű 61. o.

Mármost Pierre Manent szerint annak oka, hogy e kialakuló republikánus eszmeiség mellett mégiscsak a monarchia jelentette a történelmi fejlődési utat Európa politikája számára, éppen az egyház kihívása volt.⁹⁷ Manent szerint a városok ideológiailag gyengék voltak a két egyetemessel, a birodalommal és egyházzal szemben, melyek befolyása ellen állandó küzdelmet vívtak, miközben pártjaik rájuk támaszkodtak. Ám éppen „a strukturális ellenségesség és a belső gyengeség vegyülete” magyarázza a keresztény világ első profán civilizációját az itáliai városállamokban, mely nemességének, szilárdságának, függetlenségének hirdetése Dantétől egészen „a kereszténység nagy ellenségéig”, Machiavelliig vezet.⁹⁸

Dante Monarchiá-ja azzal a szándékkal jött létre, hogy megvédje az „Impero” jogait az Egyház igényével és a guelfek ellenségeskedésével szemben – írja a Dante Enciklopédia vonatkozó szócikke.⁹⁹ Giovanni Gentile szerint Dante sikerrel járt, hiszen megszabadította az Államot az Egyháztól – ám azzal, hogy az alattvalók nem választhatják a monarchát, csak erkölcsi, s nem politikai szabadsággal bírnak.¹⁰⁰ Ez azonban csak fenntartásokkal igaz: Dante az egyházzal szembeni egyedüli lehetséges hatalom, a Monarchia igazolását politikai szabadságunkkal is megpróbálja összekötni (bizonyos értelemben Hobbes Leviatánjának igazolásához kerül közel):

[...] csak az szabad, ami a maga kedvéért, és nem mások kedvéért van [...] Az emberi nem csak a monarcha uralma alatt van önmagáért; hiszen csak ez esetben javíthatók meg az eltévelyedett köztársaságok, mint ahol népuralom van, vagy kevesek uralkodnak, vagy esetleg zsarnokok, akik szolgaságra kényszerítik az emberiséget. [...] Aminthogy nem a társas együttélés van a törvényekért, sőt a törvények vannak a társas együttéléstért, ugyanúgy nem a törvény szerint élők vannak a törvényhozóért, hanem az van ezekért.¹⁰¹

A Monarchia szolgálja tehát a rendet, a törvényességet, ami politikai szabadságunk garanciája. E tekintetben feltétlenül csatlakozhatunk Nagy József véleményéhez, aki szerint Dante (*Marsilius mellett*) *jogosan tekinthető az első modern politikai filozófusnak*.¹⁰²

Ugyanakkor Gentile is joggal állapítja meg, hogy az igazi forradalmat a skolasztikához képest a Defensor pacis jelenti.¹⁰³ Alan Gewirth szerint *a marsiliusi forradalom nem pusztán egyház és állam viszonyának radikálisan új felfogásában áll, hanem az egész ember-fogalom forradalmian új felfogásában*.¹⁰⁴ Marsilius ugyanis központi politikai tanításait az emberi cselekedetek biológiai forrásaira építi: az emberek természettől fogva vágyódnak a számukra megfelelő életre, illetve a számukra ártalmas dolgok elkerülésére.¹⁰⁵ Marsiliusnál az állam természetes szükségleteink kielégítését szolgálja, nem etikai vagy teológiai célokat. Mint Gentile írja, a Defensor pacisban az embert először méltatják („é fatto degno”) úgy, mint aki maga alkotja államát és vallását.¹⁰⁶ Ennek alapja, hogy *Marsilius, Arisztotelésszel szemben, emberi természetén nem racionális erényeinket érti, hanem fizikai-biológiai természetünket*.

⁹⁷ Pierre Manent: *A liberális gondolat története*, Tanulmány Kiadó, Pécs, 1994 13. o.

⁹⁸ Id. mű, 17. o. lásd még Benedetti Gábor: *Politika és erkölcs. A liberális eszmerendszer kialakulása* (doktori disszertáció) ELTE filozófia szak, 2007

⁹⁹ Lásd: „Monarchia” in: *Enciclopedia Dantesca* Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, [1971] 1984 Vol III. 993. o.

¹⁰⁰ Gentile, id. mű 199. o.

¹⁰¹ Dante: *Az egyeduralom*, id. mű 26. o.

¹⁰² Nagy József, id. mű 79. o.

¹⁰³ Gentile, id. mű 198. o.

¹⁰⁴ Alan Gewirth: Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy in: Marsilius of Padua: *The Defender of Peace Vol. I.*, Columbia University Press, New York, 1951 50. o.

¹⁰⁵ Marsilius of Padua: *The Defensor Pacis* in: Marsilius of Padua: *The Defender of Peace, Vol II.*, Columbia University Press, New York, 1956 12. o.

¹⁰⁶ Gentile, id. mű 212. o.

Ebből következik a népfelség elve és az arisztotelészi természetes szolgaság elve közti különbség, illetve, ezzel összefüggésben, Dante skolasztika elleni lázadásának kiteljesítése.

A Defensor pacis gondolatmenete abból indul ki, hogy az ember csupaszon és védtelenül születik, ezért kell szövethetnie.¹⁰⁷ Közös biológiai adottságaink sokkal fontosabbak, mint értelmi szintünk eltérései (ahogy majdan Hobbes-nál). „Természetes” urak és szolgák helyett politikai szempontból lényegében egyenlők vagyunk, így az isteni törvénytől megkülönböztetett emberi törvény csak az állampolgárok egészére vonatkozhat.¹⁰⁸ Ennek közvetlen politikai vonatkozása az, hogy – mint Strauss írja – Marsilius szerint egyetlen államban sem a kormány az alapvető politikai hatalom, hanem az emberi törvényhozó, a nép.¹⁰⁹

A – dantei előzmények után – Marsilius által a skolasztikus tanítással szemben meghatározott emberkép a reneszánsz „antropo-centrikussággal” együtt vezet majd az emberi méltóság modern fogalmának kialakulásához. A burckhardti „reneszánsz individualizmus” fogalma helyett tehát számunkra fontosabb a reneszánsz emberközpontúságát hangsúlyozni, hiszen Dante „perszonalizmusa” és Marsilius „biológiai” ember-felfogása után *Petrarca a nyugati gondolkodást Istentől végleg az ember felé fordította*. Ahogy Friedell fogalmaz, a reneszánsz lényege „az ember újjászületése Istenhez való hasonlatosságára”.¹¹⁰

Eugenio Garin ugyanakkor arra hívja fel figyelmünket, hogy „a platonizmus nélkül nem érthető meg a reneszánsz”¹¹¹ – de a „platonizmuson” nem Platón kell érteni, hanem inkább egy léggör: beszédmódot, ízlést. Petrarca, aki először fordította szembe Platón és Arisztotelészt,¹¹² Garin szerint Platón „emberibb”, „humánusabb” filozófiáját hangsúlyozta, amely közvetlenebbül tud válaszolni az ember kérdéseire.¹¹³ Gentile szerint Petrarca mindösszesen három platóni munkát ismerhetett (Timaios, Menón, Phaidón),¹¹⁴ s bár ezek a lélek mibenlétére vonatkozó nézetét,¹¹⁵ illetve ennek nyomán az emberi méltóságról alkotott képét közvetlenül is befolyásolhatták, mégis az igazi hatást az erkölcsfilozófia és a metafizika hierarchiájának megfordításánál kell keresnünk.¹¹⁶

Mint Kelemen János írja, ez a változás már Danténél megjelenik, akinél *a teológiát nem a metafizika, hanem a morálfilozófia követi a hierarchiában*. Az Isteni Színháték szerint „az erkölcsfilozófia világítja meg minden más kutatás célját és értelmét.”¹¹⁷ Petrarcánál a középkori szemlélethez képest nyilvánvalóan a teológia helyzetében történik változás; Cantimori szerint a vallás és a teológia tanai a kulturális élet problémájává válnak – bár a megoldások hasonlóak, a kutatási módszer többé nem teológiai, hanem etikai.¹¹⁸

Az etikai szemlélet előtérbe kerülése a metafizika és teológia rovására az emberi méltóság soha nem látott hangsúlyozását eredményezi. Kardos Tibor a következőképpen fogalmaz: „az ember Petrarcánál válik cselekvő ereje révén sorsát és történelmét alakító lényé, az ő műveiben, leveleiben, verseiben lesz először óriássá az ember, akinek értelme

¹⁰⁷ Marsilius, id. mű 18. o.

¹⁰⁸ Id. mű 48. o.

¹⁰⁹ Leo Strauss-Joseph Cropsey (szerk.): *A politikai filozófia története I.*, Európa kiadó, 1994 385. o.

¹¹⁰ Egon Friedell: *Az újkori kultúra története I-III.*,

¹¹¹ Eugenio Garin: *Reneszánsz és műveltség*, Helikon Kiadó, 1988 77. o.

¹¹² Lásd Francesco Petrarca: *A tudatlanságról*, Lazi Könyvkiadó, Szeged, 2003

¹¹³ Garin, Id mű, 76. o.

¹¹⁴ Lásd Giovanni Gentile: *Le traduzioni medievali di Platone e Francesco Petrarca* in: Giovanni Gentile: *Studi sul Rinascimento*, Sansoni, Firenze, [1936] 1968

¹¹⁵ Lásd Francesco Petrarca: *Kétségeim titkos küzdelme*, Lazi Bt., 1999 62. o.

¹¹⁶ Gentile úgy véli, Petrarca éppen az (arisztotelészi hagyományra épülő) skolasztikus, „lexikális” tudományosság mindenhatósága iránti szkepticizmusával vált a modernitás atyjává. Véleményem szerint azonban ez inkább következménye, mint oka a valódi fordulatnak, az ember megismerése iránti mindenképpől álló váagnak.

¹¹⁷ Kelemen János: *Dante, Petrarca, Vico*, Áron Kiadó-Brozsek Kiadó, Budapest, 2007 40. o.

¹¹⁸ Delio Cantimori: *Umanesimo e religione nel rinascimento*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 1975 146. o.

meghaladja a szerencse tombolását, aki újat hoz az idők végtelenségéig, s állandóan közeledik az igazsághoz.”¹¹⁹ Maga Petrarca a világ első turistaútján arra a megállapításra jut, hogy „a hegy fenséges csúcsa alig könyöknyninek tűnt előttem az emberi méltóság magasságához képest”¹²⁰.

Mármost, *ahogy a morálfilozófia „megelőzi” a metafizikát, úgy tolódik a hangsúly az emberi méltóság mibenlétének az értelemről a szabad akarat felé.* Kelemen szerint ugyanis a (szabad) akarat tárgya, a jóság fontosabb Petrarca számára, mint az értelem tárgya, az igazság.¹²¹ Ennek oka a humanista gondolkodó mély vallásossága: ahogy Trinkaus írja,¹²² „az ember méltósága teológiailag és filozófiailag [...] Isten felé való felemelkedésének szabadságából és képességéből ered.”

Másfelől *akarat szabadságunk, csakúgy, mint Danténál, politikai szabadságunkkal is összefügg.* Trinkaus szerint Petrarca vállalkozásának alapvetően keresztényi karakterét nem zavarja meg a római mintákhoz való fordulása. *Akaratunk szabadságánál fogva vagyunk képesek végrehajtani erkölcsileg és társadalmilag értékes cselekedeteket.*¹²³ Az akarat szabadság egyik eredménye lehet ilyenformán a politikai szabadság, mely életünknek is fontosabb.¹²⁴ Akarat szabadságunk teszi lehetővé, hogy még az élet elvesztésének gondolatát, a sorscsapásokat is elfogadjuk: „a békés és nyugodt lelket hiába fenyegetik kívülről viharfelhők, hiába hangzik fel kívülről mennydörgés” – tanítja Ágoston nevében Petrarca.¹²⁵ Önbizalmat kell szerezni ahhoz, hogy szilárdak maradjunk Fortuna szeleivel szemben, s itt összekapcsolódik az emberi méltóság a hittel: a szellemi önbizalom nem választható el a Teremtőbe vetett bizalommal.¹²⁶ Mint Trinkaus írja, „történetileg és egzisztenciálisan az emberi méltóság azokból az egyéni és kollektív cselekvésekből ered a földön, melyekből földi hírnév és nagyság származik,”¹²⁷ ám ennek lehetőségét ugyanazon szabad akaratunk biztosítja, mely egyúttal Istenhez való felemelkedésünknek is belső feltétele.

Skinner szerint a reneszánsz idején az emberi méltóság mibenlétének kérdésénél *Petrarca követőinél egyre inkább áthelyeződött a hangsúly a halhatatlan lélek birtoklásáról az akarat szabadságára.*¹²⁸ Mint Trinkaus írja, Petrarca kutatásainak közvetlen folytatója, Colluccio Salutati is Szent Ágostonhoz fordult, hogy kibékítse az isteni gondviselést és az egyén döntési szabadságát. Végül addig jut el, hogy az ember éppen akaratlagos működése által válik Isten képmásává. Lorenzo Valla már radikálisan voluntarista, sőt erotikus értelmezését adja Ágostonnak. Az ember ezen a földön a gyönyöröket hajszolva cselekszik, szenvedélyeit próbálja beteljesíteni. Ha van hite és reménykedik az égi beteljesülésben, akkor célja az isteni szeretet lesz, s egészen a fél-isteni létig emelkedhet.¹²⁹

Szabad akaratunk hangsúlyozása mellett mindazonáltal – Platón műveinek egyre alaposabb tanulmányozásával összefüggésben – a halhatatlan lélek birtoklása továbbra is hangsúlyos maradt az emberi kiválóságról szóló értekezésekben. „Platón lelke után jártam minap Elysiumban, s Pythagoras szava szolt: Marsilióban időz”¹³⁰ – írta Janus

¹¹⁹ Kardos Tibor: Előszó in: *Petrarca levelei*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1962 42. o.

¹²⁰ Az első hegyi túra: út a Mont Ventoux-ra (1336) in: *Petrarca levelei*, id. mű 91. o.

¹²¹ Kelemen János, id. mű 140. o.

¹²² Charles Trinkaus, id. mű 142. o.

¹²³ Uo.

¹²⁴ Lásd: Szerencsekívánat és buzdítás Róma város szabadsága kivívóinak in: *Petrarca levelei*, id. mű 128. o.

¹²⁵ Petrarca: *Kétségeim titkos küzdelme*, id. mű 83. o.

¹²⁶ Trinkaus, id. mű 142. o.

¹²⁷ Uo.

¹²⁸ Quentin Skinner: *Machiavelli*, Atlantisz Kiadó, 1996 40. o.

¹²⁹ Trinkaus, id. mű 142. o.

¹³⁰ Mezei Balázs fordítása in: Marsilio Ficino: *Platonikus írások*, Szent István Társulat, Budapest, 2003 7. o.

Pannonius,¹³¹ érzékeltetve az utókor számára, hogy a reneszánsz neoplatonikusokat Platón közvetlen és tökéletesen hű követőinek tartották a kortársak.

Ez a vélemény ebben a formában persze nem állja meg a helyét. Allen szerint *Marsilio Ficino* például bizonyos szempontból úgy tekint Platónra, mint aki – antik szerző léte bámulatos módon – a mózesi igazság megerősítéséről gondoskodott a keresztények számára.¹³² Platón Timaioszában a Démiurgosz kiváló eszköz Ficino számára ahhoz, hogy az embert a Genézis teremtő Istenéhez hasonlíthassa. Ahogy a bibliai Isten – Démiurgoszként értelmezve – az egész világmindenség kézművese, úgy az ember is egyfajta kézművese az alacsonyabb rendű dolgoknak.¹³³ Ugyanakkor a különbség ember és isten között szintén a Démiurgosz kapcsán érthető meg: csak a bibliai isten képes ex nihilo, a semmiből teremteni – az ember azonban, ahogy a Démiurgosz is, csak az isteni ideák mintájára, úgymond azokból képes alkotni valamit. Platón Démiurgosza tehát éppúgy használható Ficino számára az Isten, mint az ember mintájaként.¹³⁴

Ennél is fontosabb számunkra Platón az irányú értelmezése, mely a lélek általános természetéről szóló platóni megállapításokat minden fenntartás nélkül átvezeti az emberi lélek természetére vonatkozó reneszánsz szemléletű megállapításokhoz. „Miközben igaz, hogy Ficino általában beszél a lélekről és nem csak az emberi vagy magasabb rendű lelkekről [...], joggal állíthatjuk, hogy Ficino lélekről szóló diadaléneke egyúttal az Isten képmására teremtett ember egyedülálló lehetőségeinek és helyzetének diadaléneke” – írja Allen.¹³⁵

Az ember ugyanis csak értelmes lélekként meghatározva, a testtől elválasztva értelmezhető több szempontból is Isten képmásaként. (Ficino szerint „az első akadály, mely az elme útjában áll [...] az, hogy össze van kötve a testtel.”¹³⁶) *Trinkausk*¹³⁷ öt alapvető szempontot sorol fel, mely Ficinónál bizonyítja az ember istenhez való hasonlóságát. Ebben az öt szempontban lényegében a teljes reneszánsz emberkép tükröződik: értelem, szabad akarat, uralkodás, teremtés, gondoskodás.

Az ember fő jellemvonása az intelligenciája, ahogy isten is intelligenciája által teremtette a világot. „Az ember, aki az értelme révén az összes, az ég alatt lakó élőlény közül a legtökéletesebb” – írja Ficino.¹³⁸ Továbbá, ahogy isten sem természeti szükségszerűségből cselekszik, úgy az ember számára is azok a cselekedetek a leginkább dicséretre méltóak, melyeket szabad akaratunkból teszünk. Mint Trinkausk rámutat, Ficino szerint az ember akarata egyúttal szabadságát is jelenti: példája szerint a tűz nem képes nem égetni, a kő nem képes nem leesni – csak az akaratlagos cselekvés szabad, a természeti szükségszerűségből eredő nem. Az értelem nélküli, de lelkes lények pedig azért nem rendelkeznek szabad akaratral, mert az akarat az értelem által kínált alternatívák közti döntéseknél nyilvánul meg. Az emberi autonómia minősége az értelem és akarat viszonyában fejlődik. Ezért mondhatja Trinkausk, hogy „a reneszánszban Marsilio Ficino fejlesztette és terjesztette ki leginkább az emberi autonómia ideálját, s ez bizonyosan a legfontosabb hozzájárulások egyike volt az emberi kultúra, a filozófia jövőbeni fejlődéséhez.”¹³⁹

¹³¹ Általánosan elfogadott tény, hogy a reneszánsz gondolkodás Itálián kívül először Magyarországon vert gyökeret, már az 1380-as évektől, Anjou Mária uralkodásától kezdve (lásd például: Benedetti Tibor: *Le relazioni culturali Veneto-Ungheresi in: Umanità dei Veneti*, Società Dante Alighieri, Roma, 1967)

¹³² Michael J. B. Allen: *Plato's Third Eye*, 1995 421. o.

¹³³ Id. mű 401. o.

¹³⁴ Id. mű 438. o.

¹³⁵ Id. mű 401. o.

¹³⁶ Marsilio Ficino bevezetése a platóni teológiába in: *Platonikus írások*, id. mű 91. o.

¹³⁷ Charles Trinkausk: Marsilio Ficino and the Ideal of Human Autonomy in: K. Eisenbichler, O. Z. Pugliese: *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, Dovehouse Editions, Canada, 1986

¹³⁸ Marsilio Ficino: Öt kérdés az elméről in: *Platonikus írások*, id. mű 176. o.

¹³⁹ Trinkausk, id. mű 142. o.

Autonómiánk azonban nem csak értelmes, szabad döntéseinkben, hanem a fizikai és biológiai világ megformálásában is megnyilvánul. Mint Trinkaus írja, Ficino abból indul ki, hogy a lélek az isteni kormányzás mintájára uralja magát, a biológiai világot, de a várost, a művészeteket is. A művészeti tevékenység során az ember istent utánozza, hiszen teremtést végez. Az állatokkal szemben az ember képes átformálni az univerzum anyagait. Végül, de nem utolsósorban az élőlényeket nem csak uralja az ember, hanem istenhez hasonlóan gondoskodni is képes róluk.¹⁴⁰

Mivel a modern nyugati filozófia fő sajátossága az ember központba helyezése, *Ficino – petrarcai előzmények után – a modern nyugati gondolkodás atyjának tekinthető, Platón pedig, lélekről vallott felfogása alapján, modern gondolkodásunk legfőbb ihletője*. Látnunk kell azonban, hogy Ficinónál a platonikus tanok mindig annyiban érdekesek, „amennyiben a gondviselés a keresztény tanítás alá rendelte őket”.¹⁴¹ Kristeller szerint ez annál is inkább kézenfekvő, mert „a platonikus tanítás lényegénél fogva vallási tanítás, ami biztosítja filozófia és vallás összhangját, így egyenesen teológiának hívhatjuk, ahogy Ficino is ezt adta fő műve címének”¹⁴² (Theologia Platonica).

Amikor a lélek Ficinónál az öt szubsztancia sorában a középső, harmadik helyet foglalja el (Isten-angyalok-lélek-minőség-test), a reneszánsz filozófus tökéletesen egyeztetni össze a platóni szemléletet Aquinói Tamás teológiai fogalomkészletével. Ugyanakkor a lélek eme köztes helyzete itt is összefügg az ember világban való köztes helyzetének hangsúlyozásával. Ahogy a lélek szerepe, hogy összekösse a szellem, illetve az anyag által képviselt szélső pontokat,¹⁴³ úgy az ember képes leereszkedni a testi formákhoz és anyaghoz, illetve felszállni az angyalokhoz és istenhez.¹⁴⁴

A lélek közvetítő szerepének hangsúlyozását Ficino közvetlenül Plótinosztól veszi át: a lélek mindenütt jelen van a világegyetemben, mint az ellentéteket kiegyenlítő princípium, s „önmagában véve, de az összes dimenzióra való vonatkozásában is középen helyezhető el”.¹⁴⁵ A lélek a valóság abszolút közepe.

Végezetül fel kell hívnunk a figyelmet arra, hogy Ficino még Dante Monarchiájának első olasz nyelvű fordítása bevezetőjében is Platónra hivatkozik, aki szerinte Vergilius közvetítésével hatott a költőre. Ám Ficino szerint nem pusztán a Monarchia, hanem elsősorban az Isteni Színjáték az a mű, melyre Platón teljes mértékben rányomja bélyegét. Mint fentebb írtuk, Dante szerint a tökéletes boldogság az értelmi erények megvalósításában áll – Ficino azonban Dante-értelmezésénél is összeköti a keresztényi és platóni felfogást, amikor azt mondja, hogy a Commediában Platón a boldogok, a szerencsétlenek és a kiválóak (akik nincsenek örökre száműzve a boldogok városából) hármasságában inspirálta elsősorban Dantét. Az analógia a lélekrészek hármasságára épül: akiben az értelmes lélekrész uralkodik, az tekinthető boldognak Platónnál, ezt követi az, akiben az indulatos lélekrész dominál, s legutoljára maradnak a vágyakozó lélekrész uralma alatt álló szerencsétlenek.

Napjaink általános ismeretterjesztő írásai az emberi méltóságról alkotott reneszánsz nézetek kapcsán rendszerint nem Ficinót, hanem *Pico della Mirandolát* szokták idézni. Ennek oka az Oratio, a Pico 900 tézise elé szánt bevezető, melyet régóta Beszéd az emberi méltóságról címen tartunk számon. Bár az ember méltóságáról szóló alapvető reneszánsz – ha tetszik, modern – gondolatokat minden bizonnyal Ficino fejti ki először szisztematikusan,

¹⁴⁰ Id. m 148. o.

¹⁴¹ E. Blum-P. R. Blum-T. Leinkauf: Marsilio Ficino Platón és platonizmus értelmezése in: Marsilio Ficino: *Platonikus írások*, id. mű 24. o. Nem véletlen, hogy Szent Tamás folyamatosan jelen van Ficinónál. Lásd erről: A. B. Collins: *The Secular is Sacred*, Martinus Nijhoff, Hága, 1974

¹⁴² P. O. Kristeller: *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Sansoni, Firenze, 1953 18. o.

¹⁴³ Marsilio Ficino Platón és platonizmus értelmezése, id. mű 34. o.

¹⁴⁴ Trinkaus: Marsilio Ficino and the Ideal of Human Autonomy, id. mű 144. o.

¹⁴⁵ Marsilio Ficino Platón és platonizmus értelmezése, id. mű 35. o.

tagadhatatlan, hogy az Oratio az emberért való reneszánsz lelkesedés tökéletes kifejeződése.¹⁴⁶ Craven egyenesen kora szimbólumaként tartja számon Picót, ám nem ért egyet azzal az általános nézettel, hogy az Oratio forradalmi tanítás volna az emberről.

Ez valóban vitatható. Kristeller szerint *Ficino helyezte az embert a világegyetem központjába, ehhez képest Pico még inkább piederstálra helyezi, hiszen az ember, szabad akaratánál fogva, kívül áll a világegyetem hierarchiáján.* Ugyanis Kristeller szerint Picót nem elégitették ki a hagyományos nézetek arról, hogy az ember mikrokozmosz, a dolgok közepe, s éppen azt hangsúlyozza, hogy *az ember méltósága a világegyetemben rögzítetlen helyzetében keresendő.*¹⁴⁷ (Az ember természete, hogy nincs természete – mondja majd Rousseau).

Ugyanakkor Craven amellett érvel, hogy az Oratio nem vizsgálható Pico más írásaitól, elsősorban a Heptaplus-tól függetlenül. Márpedig a Heptaplus-ban az ember, mint mikrokozmosz része Pico felfogásának, továbbá az ember a világegyetem része, s erős kapcsolatokkal kötődik hozzá. Az ember csak olyan célt választhat, amely megfelel természetének – *az Oratio azon gondolata, hogy az ember megválaszthatja saját természetét, csakis metaforikusan értelmezhető.*¹⁴⁸

Az Oratio leghíresebb soraiban Isten azt mondja Ádámnak, hogy „téged nem fékez semmi kényszer, téged szabad akaratodra bízlak, az fogja természetedet megformálni”.¹⁴⁹ Ez olyannyira így van, hogy ha a vegetatív dolgokat ápoljuk magunkban, növényekké leszünk, ha az érzékieket, állatokká, ha az ész dolgait, égi lényé, ha a szellem dolgait, angyallá s Isten fiává. Ha szellemünk eggyé válik Istennel, mindenekfölött fogunk állni.

Ugyanakkor az ember, mint mikrokozmosz is megjelenik az Oratióban, hiszen a legtökéletesebb mester eltökélte, „hogy az a lény, akinek semmi sajátosságát nem adhatott, ami egyedül az övé lett volna, együtt bírja mindazt, ami külön-külön lett sajátja az egyes teremtményeknek”.¹⁵⁰

A Heptaplus szerint is „*az ember valamennyi földi lény legfőbb szintézise,*” aki „*szubsztanciájának teljességében gyűjti össze és egyesíti az egész világ valamennyi természetét.*”¹⁵¹ Ebben áll az ember méltósága, nem pedig abban, hogy kívül áll a világegyetem hierarchiáján. A Heptaplus ez utóbbi nézettel kapcsolatban elég egyértelműen nyilatkozik: „*az ember nem annyira egy negyedik világ, mintha valamely új teremtmény lenne, mint inkább a fentebb leírt három világ összessége és szintézise.*”¹⁵² Pico megerősíti Ficino nézetét, miszerint Isten a világ közepébe helyezte az embert, akit saját képmására és hasonlatosságára alkotott meg.

Cravennek tehát igazat kell adnunk, miszerint Pico életműve egészét tekintve nem állítható metafizikai értelemben, hogy az ember valamiféle világegyetemi hierarchián kívül álló teremtmény lenne, hiszen éppen annak közepében áll. Sőt, Craven szerint Picót, mint filozófust nem is érdekelte igazán az ember természete. Mindössze retorikailag fejleszti tovább a Ficino által már kidolgozott reneszánsz ember-képet.

Igaz, bár saját erőnkől, szabad akaratunk által képtelenek vagyunk kibújni emberi természetünkől, az isteni kegyelem segítségével még az angyali méltóság fölébe is emelkedhetünk. „Semmit sem akarhat magának az emberi természet, ha nem segíti valamely

¹⁴⁶ William G. Craven: *Giovanni Pico della Mirandola – Symbol of his Age*, Genève, Libraire Droz, 1981 21. o.

¹⁴⁷ P. O. Kristeller: Introduction (Pico della Mirandola) in: *The Renaissance Philosophy of Man*, id. mű 218. o.

¹⁴⁸ Craven, id. mű 35. o.

¹⁴⁹ Pico della Mirandola: Az ember méltóságáról in: *Reneszánsz etikai antológia*, Gondolat, Budapest, 1984 214. o.

¹⁵⁰ Id. mű 213-214. o.

¹⁵¹ Pico della Mirandola: *Heptaplus*, Arcticus Kiadó, Budapest, 2002 71. o.

¹⁵² Id. mű 63. o.

magasabb, avagy isteni erő” – írja Pico.¹⁵³ Krisztus kereszthalála által azonban megnyílt az út a mennyek fölötti világ felé.

Szabad akaratumk mindazonáltal döntő jelentőségű: a gondolkodó képességgel együtt ez tesz különösen alkalmassá minket a boldogság elérésére. A Heptaplusban Pico éppen azért támadja az asztrológiát, mert nem akarja elfogadni viselkedésünk bolygók általi determinációját. Ahogy Rice fogalmaz, az ember autonóm erkölcsi cselekvő, aki szabad akarata által képes bármely létezőhöz hasonlóvá válni.¹⁵⁴

Szintén Rice hívja fel a figyelmet arra, hogy *az emberi méltóság azonosítása az erkölcsi szabadsággal a középkorhoz képest merőben különböző emberideált ihletett a reneszánszban*. A szent, a szerzetes és a lovag után az ideális ember nemes, de nemessége (Danténál: gentilezza) nem születésén múlik, hanem erényeiben áll, mely erények nem aszketikusak és szemlélődőek. A tökéletességről alkotott humanista ideál éppúgy tartalmazza az értelmet, mint a testet, a szemlélődést, mint a cselekvést, a lélek jóságát és a szerencse javait: az egészséget, a szépséget és a jólétet.¹⁵⁵

Persze az erénynek fontosabb a szerepe, mint a szerencsének: „*nem a szerencse tesz szabaddá, hanem az erény*” – mondja már Petrarca,¹⁵⁶ s őt idézi majd Il Principé-je végén Machiavelli is: „erény a téboly ellen fegyverre kap...”¹⁵⁷ Ám a különbség Machiavelli és Petrarca között igen jelentős: az erény nem egyszerűen fontosabb, mint a szerencse, hanem *az erénynek uralkodnia kell a szerencsén*. Ehhez azonban merőben újszerű erény-felfogásra van szükség, ami már nem a platóni erénytanon nyugszik, hanem a római virtus-fogalmat felhasználó, ám speciálisan „machiavellista”, ha tetszik, patrióta erénytanon.

Skinner szerint *Machiavelli a klasszikus republikanizmus sajátos humanista tradíciója szószólójának tekinthető*.¹⁵⁸ A republikanizmus itt hazaszeretetet, a közérdeknek az egyéni érdekek elé való helyezését implikálja. Mint említettük, Cicero a lelki nagyság fogalma segítségével kötötte össze a római hazaszeretet erényét és a platóni bölcsességet: aki bölcs, az egyúttal bátor is, hiszen megveti a halált – különösen a haza, a közösség érdekében hajlamos önfeláldozásra. Skinner szerint Machiavellinél, Cicero szellemében, a humanista tanulmányok a haza eredményes szolgálatát célozták: „a törekvést a közjónak a magánérdekek fölébe helyezésére, a korrupció és a zsarnokság elleni harc vágyát, valamint az elszántságot, hogy minden célok legnemesebbikéért, hazánk és önmagunk becsületéért és dicsőségéért küzdjünk.”¹⁵⁹

Az emberi méltóság mibenléte tekintetében Ficino és Pico felfogásához képest ez a megközelítés mindenképpen hangsúlyeltolódást okoz. A platóni lélek-felfogás által ihletett méltóság-fogalom közvetlenül nem foglalkoztatja Machiavellit – e helyett egyfelől visszatér a rómaiak decorum-fogalmához, másfelől a petrarcai Fortuna-képtől is visszatér szerencse és bátorság, pontosabban Fortuna és „vir” viszonyának antik római felfogásához.

Mint Skinner írja, Fortuna, mint női istenség számára a legnagyobb vonzerő a férfiaság, vagyis vir: Fortuna a férfias bátorságot jutalmazza, vagyis a szerencse magunk mellé állítható, ha rendelkezünk a kellő virtussal.¹⁶⁰

Petrarca szerencse-felfogása még erősen kötődik a boethius-i, majd dantei felfogáshoz: a szerencse vak hatalom, nem befolyásolható, épp arra jó, hogy a földi lét véletlenszerűségétől

¹⁵³ Id. mű 71. o.

¹⁵⁴ Eugene F Rice Jr.: *The Foundations of Early Modern Europe*, W.W. Norton & Company, New York, 1970 78.o.

¹⁵⁵ Id. mű 79. o.

¹⁵⁶ Petrarca: Orvosságok jó és balsors idejére in: *Reneszánsz etikai antológia*, id. mű 20. o.

¹⁵⁷ A fejedelem in: *Niccolò Machiavelli művei*, Madách Könyvkiadó, 1978 83. o. (Az idézet Petrarca Daloskönyvéből származik CXXVI.II.93.sor)

¹⁵⁸ Quentin Skinner: *Machiavelli*, Atlantisz Kiadó, Budapest, 1996

¹⁵⁹ Id. mű 12. o.

¹⁶⁰ Id. mű 39. o.

a mennyei lét biztonsága felé fordítson minket. Skinner szerint a szerencse-felfogás megváltozásának gyökere ott keresendő, amikor Petrarca után megváltoztak az ember sajátos kiválóságának és méltóságának mibenlétével kapcsolatos nézetek, s a halhatatlan lélek birtoklásáról áthelyeződött a hangsúly az akarat szabadságára.¹⁶¹ *Pico-nál a sors már nem mindenható, hiszen akkor nem beszélhetnénk szabad akaratról.*

Ez az a pont, ahol Machiavelli „egyenes ágon” kapcsolódik az eddig felvázolt folyamathoz: Pico della Mirandolának az asztrológia ellen a szabad akarat nevében történő támadása bizonyos értelemben a Fortunával szembeállított Virtú közvetlen előzményének tekinthető. *Az ember szabad akaratán nyugvó méltóságának reneszánsz hangsúlyozása nem engedheti meg, hogy Fortuna döntő szerepet kapjon sorsunk alakításában.* „A szerencse bizonytalan és nagyon változékony” – véli Machiavelli, amikor A fejedelem hatalomra jutásának és hatalma megtartásának lehetőségeit taglalja.¹⁶² Mint Skinner felhívja rá a figyelmet, már más reneszánsz szerzők, mint Sacchi, Pontano és Patrizi is a virtus birtoklásában látták az uralkodói siker kulcsát,¹⁶³ ám Machiavelli az, aki az új virtú-fogalommal képes kidolgozni a szerencse és az uralkodói célok megvalósítása közti összefüggés mibenlétét.

„A bölcs uralkodónak olyasvalamit kell kitalálnia, hogy bármilyen idő járjon is, alattvalóinak rá és az államra mindig szükségük legyen” – írja.¹⁶⁴ A legfontosabb alapok a jó törvények és a jó hadsereg: ám mindez kevés az üdvösséghez. „A fejedelemnek jól kell használnia az állati természetét, a rókát és az oroszlánt kell követnie”¹⁶⁵ – hangzik a meglepő fordulat, s Machiavelli ezen a ponton egy újabb vonatkozásban szakít az emberi méltóság klasszikus értelmezésével. *Az emberi méltóságnak nem meghatározó eleme az állatvilágból való kiemelkedés, sőt: állati természetünk szabad akaratunkból, célunknak s a körülményeknek megfelelően történő alkalmazása tesz méltóvá minket a hírnévre és megbecsülésre.*

A körülmények meghatározóak: a fejedelemnek „aszerint kell tehát cselekednie, ahogy a szél fúj, ahogy a szerencse változási parancsolják” – ám ez nem a szerencsének való behódolást, hanem annak meglovagolását jelenti.¹⁶⁶ Senki nem kerülheti el a kellemetlenségeket, ám „a bölcsesség abban rejlik, hogy a kellemetlenségek közül a kisebbet vegyük kedvezőnek”¹⁶⁷.

Machiavelli A fejedelem vége felé már egészen messzire megy. Az emberi értelem és szabad akarat hangsúlyozásakor némely kortársa szemében kifejezetten isten-káromló kijelentésekre „vetemedik”.

„[...] sokan úgy gondolták vagy úgy gondolják, a világ dolgait Isten és a szerencse igazgatja, s emberi ésszel ezen mit sem lehet változtatni. Mégis, hogy szabad akaratunkat el ne fojtsuk, úgy ítélem, igaz, hogy a szerencse felerészben ura tetteinknek, hanem a másik felét, vagy majdnem annyit, önnön erőnk mozgatja”¹⁶⁸

Skinner előzetes definíciója szerint a virtus „az a tulajdonság, amely alkalmassá teszi a fejedelmet arra, hogy állja Fortuna csapásait, kivívja az istennő jóindulatát.”¹⁶⁹ Machiavelli azonban nemcsak a fejedelemről beszél, amikor a sorsunk alakításában játszott emberi és isteni erő arányát fele-fele, illetve legfeljebb 40-60 százalékos arányban határozza meg. A

¹⁶¹ Id. mű 40. o.

¹⁶² Machiavelli: A fejedelem, id. mű 24. o.

¹⁶³ Skinner: Machiavelli, id. mű 50. o.

¹⁶⁴ A fejedelem, id. mű 37. o.

¹⁶⁵ Id. mű 58. o.

¹⁶⁶ Id. mű 59. o.

¹⁶⁷ Id. mű 75. o.

¹⁶⁸ Id. mű 80. o.

¹⁶⁹ Skinner: Machiavelli, id. mű 51. o.

virtú már A fejedelem vége felé általában „a morális rugalmasság kívánatos tulajdonságát kezdi jelölni”. Mint Skinner írja, Machiavelli a Ghiribizziben is általában beszél arról, hogy „a bölcs ember a csillagok és a sors ura.”¹⁷⁰ A szerencse „ott mutatja meg hatalmát, ahol nem áll vele szemben átgondolt erő, s oda fordítja hatalmát, ahol gát és töltés nem állja útját” – olvashatjuk A fejedelemben.¹⁷¹

Általánosan igaz, hogy „aki természetét az idő és a dolgok változásának megfelelően cseréli, szerencsését megtartja”: „mivel a sors forgandó, s az emberek szokásaikban megrögzöttek, csak akkor lesznek szerencsések, ha jó egyetértésben élnek vele, mert ha nem, szerencsétlenek”.¹⁷² Itt, A fejedelem vége felé már szó sincs az egyeduralkodóról: Machiavelli általános megállapításokat tesz az emberi viselkedésre vonatkozóan. A következőkben azt a folyamatot fogom felvázolni, melynek során a nyugati gondolkodás Ficino és a reneszánsz antropológia szellemében, ám – Machiavelli nyomán – az ember valós természetéből kiindulva alkotja újra az emberi méltóság alapjait.

1. 3. Emberi méltóság a modern politikai gondolkodásban – Machiavellitől napjainkig

Az ember méltóságának alapjait Machiavellinél a „Beszélgetések” első oldalain kell keresnünk. Machiavelli ugyanis itt olyan, „a történeti-politikai dimenziót megelőző stádiumot vázol fel, amely Hobbes és Spinoza természeti állapotának feleltethető meg.”¹⁷³

„Irgy az emberi természet”,¹⁷⁴ s az emberek „inkább hajlamosak a rosszra, mint a jóra”¹⁷⁵ – írja, így az embert csak az idegenektől és a természeti csapásoktól való félelem készíti együttműködésre. Állandó uralmi vágyuk azonban nem tűnik el a társadalmi lét során sem: „annak, aki államot alapít, eleve rossznak kell feltételeznie minden embert, hiszen az emberek, amint alkalom adódik rá, kiélik lelkük gonoszságát”.¹⁷⁶

Leo Strauss szerint Machiavelli az egész politikafilozófiai hagyományt elutasította azzal, hogy a társadalom helyes rendjének kérdésénél az ember tényleges életéből indult ki.¹⁷⁷ *Ha ugyanis elfogadjuk, hogy az emberi természet a társadalom előtti állapothoz képest lényegében nem változik a civil társadalom kialakulása után, az azt jelenti, hogy a civil társadalom nem tökéletesíti az ember természetét, vagyis a politika célja többé nem az emberi kiválóság biztosítása.*

A politika célja, a „nyugati” politikafilozófiai hagyománynak megfelelően, Machiavellinél is az emberi méltóság biztosítása, ám ennek módja már nem a klasszikus erényeket szem előtt tartó erkölcsnemesítés, hanem, ahogy Plamenatz fogalmaz, a külső és belső szabadság biztosítása.¹⁷⁸

A „külső szabadság”, vagyis az ellenséges támadástól való védelem, a biztonság előfeltétele az erősebb hatalom, melynek biztosítását „A fejedelem” lapjain elemzi Machiavelli. Ha azonban, a biztonság megteremtésével készen állnak a „belső” vagy polgári

¹⁷⁰ Id. mű 55. o.

¹⁷¹ A fejedelem, id. mű 81. o.

¹⁷² Id. mű 82-83. o.

¹⁷³ Nagy József, *Vico és Hobbes politika- és nyelvfilozófiájának összevetése*, Doktori disszertáció, ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskola, témavezető: Dr. Kelemen János akadémikus, egyetemi tanár, Budapest 2003. 218. o. (Christian Lazzeri nyomán)

¹⁷⁴ Niccolò Machiavelli: *Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről*, in: *Machiavelli művei*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1978 91. o.

¹⁷⁵ Id. mű 119. o.

¹⁷⁶ Id. mű 102. o.

¹⁷⁷ Leo Strauss: *Természetjog és történelem*, Pallas Stúdió-Atraktor Kft., 1999 129. o.

¹⁷⁸ John Petrov Plamenatz: *Man and Society*, Volume One, Longman Published Group, New York, 1992 75. o.

szabadság előfeltételei, az egyeduralmat köztársasági formának kell felváltania, ahol a polgárok egyenlő jogokkal bírnak – Cicero szellemében, s a római köztársaságot tekintve mintaképnek.

Machiavellinél, ahogy a reneszánszban általában, méltóságunk alapja a szabadság – ám a szabadság fogalmát Machiavelli legalább három értelemben használja: a külső ellenséggel szemben függetlenségről vagy politikai szabadságról, a zsarnokkal szemben a szolgasággal ellentétes vagy polgári szabadságról, míg Fortuna erejével szemben akaratszabadságunkról beszél.

Erénytana is tükrözi ezt a többértelműséget: „a mi vallásunk [...] az alázatot, az önmegtartóztatást, az emberi dolgok megvetését tartja a legfőbb jónak, a pogánykor viszont a bátorságot, a testi erőt és mindazt, ami növeli az ember cselekvőképességét.”¹⁷⁹ Az „ember cselekvőképességének” hangsúlyozása összhangban áll a szabad akarat azon új értelmezésével, mely később Hobbes-t a következő definícióra készítette: a szabad akarat az ember szabadságára vonatkozik, „amely abban nyilvánul meg, hogy akadály nélkül megtehet mindent, amire vágyódik, vagy ami után vonzódik.”¹⁸⁰

Machiavelli, mint fentebb idéztük, a szabad akaratot azzal a helyzettel azonosította, amikor tetteinket „önnön erőnk mozgatja”. Itt nem az a kérdés, hogy Isten határozza-e meg tetteinket, hanem az, hogy megvan-e a kellő önbizalmunk vágyaink megvalósításához. Amikor Machiavelli azt állítja, hogy az ember legalább felerészben ura tetteinek – ez a felfogás lényegében értelmetlenné teszi a determinizmus kontra indeterminizmus kérdését.

Az akarat szabadsága ebben a teológiai értelmezéstől jelentősen elrugaszkodott átértelmezésben immár összemosódik a politikai szabadsággal: középpontban az emberrel, mint tetterős, cselekvőképes, a sorsát irányítani tudó individuummal.

A polgárjog és a „belső szabadság” összefüggése már Titus Liviusnál is megjelenik: „csak azok érdemlik meg, hogy rómaiak legyenek, akiknek legfőbb gondja a szabadság”.¹⁸¹ Tehát a zsarnokság egyforma gyűlölete előfeltétele az egyenlő jogoknak: aki nem fogadja el a köztársasági formát, nem méltó a római állampolgárságra.

Machiavelli szerint a polgárok egészének úgynevezett virtúval kell rendelkeznie ahhoz, hogy valódi köztársaságról beszélhessünk. A virtú Skinner megfogalmazása szerint abban áll, hogy *a közösség javát a közönséges erkölcsi megfontolások fölé kell emelni.*¹⁸²

Az ember cselekvőképessége, bátorsága, tettereje mind-mind a közösség, a haza felemelkedése miatt számít fontos erénynek Machiavellinél. Az ember méltósága ugyanis alapvetően nem az egyén, hanem a közösség méltóságát jelenti. Constant-t parafrázálva azt mondhatjuk, hogy a szabadság ebben az értelemben Machiavellinél még nem a „modernnek” egyéni, hanem a „régiek” közösségi szabadsága.

Ahhoz, hogy a reneszánsz „individualizmustól” (mely, mint említettük, valójában inkább „emberközpontúságot” jelent), eljussunk a valódi individualizmusig, a természetjog modern eszméjének fejlődési útját kell követnünk.

A grotius-i természetjog-felfogás szerint (Richard Tuck megfogalmazásában) „mindenkinek alapvető joga van önmaga fenntartásához, a másoknak való önkényes vagy felesleges károkozás pedig igazolhatatlan”.¹⁸³

Hobbes a „természeti állapotban” jelenlévő egyetlen természetes jogunkra, az önfenntartás jogára építve próbálja meg újraalkotni a politikai erkölcs építményét, melyet Machiavelli porig rombolt. Erre azért volt lehetőség, mert *míg Machiavelli az emberi*

¹⁷⁹ Machiavelli: Beszélgetések... id. mű 236. o.

¹⁸⁰ Thomas Hobbes: *Leviatán*, Magyar Helikon, 1970 181. o.

¹⁸¹ Titus Livius: *A római nép története a város alapításától*, I. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1982 635. o.

¹⁸² Skinner: Machiavelli, id. mű 75. o.

¹⁸³ Id. mű 36. o.

méltóság biztosítását a közösség szabadságának, ha tetszik, „autonómiájának” biztosításában látta – áthelyezve a hangsúlyt az akarat szabadságáról a polgári szabadságra, s a patriotizmust téve egyedüli erkölcsi mércéül - addig Hobbes az emberi méltóságot az egyén természetes jogára alapozva kívánja biztosítani. Mint Manent írja, „Hobbes a politikai intézményt az egyén jogaiból, s egyedül ebből vezeti le”.¹⁸⁴

Hobbes Machiavellit követi azzal az erkölcsi relativizmussal, mely szerint nincsenek objektív erkölcsi tulajdonságok: ahogy Tuck fogalmaz, „az etikai konszenzushoz a politikán át vezet az út”.¹⁸⁵ „A jó helyét a jog veszi át” – mondja Manent,¹⁸⁶ s a jog Hobbes felfogásában „azt a szabadságot jelenti, hogy megtehetünk-e valamit, vagy sem.”¹⁸⁷ Hobbes ugyanis abból indul ki, hogy „a természetjog [...] mindenki számára azt a szabadságot jelenti, hogy önnön erejét saját akaratának szerint lényének, vagyis életének megoltalmazására használhatja.”¹⁸⁸ Az akarat szabadság ezeréves eszméje tehát végképp átértelmeződik, s közeledik a kanti autonómia eszméjéhez: „szabad embernek az olyan embert nevezzük, akit semmi sem gátol abban, hogy amit észsel és erővel megtehet, azt saját akaratából meg is tegye.”¹⁸⁹

Az önfenntartás joga a társadalmi állapot létrejötte után másfelől azzal a pre-liberális eszmével párosul, mely szerint „amit nem szabályoz törvény, azt mind szabadon megtehetjük.”¹⁹⁰ Ez közvetlenül abból a felfogásból következik, hogy a természeti állapot hadiállapot, ahol élete megvédése érdekében mindenkinek mindenre joga van – s bár egyéni jogainkat átruházzuk az államra, amit nem szabályoz az „átruházási” szerződés, az megmarad.

Leo Strauss kiemeli, hogy Hobbes óta „a civil társadalom funkcióját és korlátait az ember természetes joga, és nem a természetes kötelessége alapján kell meghatározni.”¹⁹¹ Az egyén ugyanis a civil társadalomtól függetlenül is lényegében teljes ember,¹⁹² s a politika azzal biztosítja az ember méltóságát, hogy – a szerződés következtében – minden az akaratának megfelelően történik.¹⁹³ „Az igazságosság többé nem tartalmaz olyan mércéket, amelyek függetlenek lennének az emberi akaratától” – írja Strauss.¹⁹⁴

Manent szerint Hobbes alkotja meg a demokrácia gondolatát azzal, hogy „kidolgozza a minden egyes egyén beleegyezésén nyugvó szuverenitás elméletét.”¹⁹⁵ Ugyanakkor azt is elismeri, hogy a korlátlan jog Hobbes-nál csak a háborús állapot következménye, mely nem elidegeníthetetlen az egyéntől. Locke-ra vár az a feladat, hogy az egyénnek elidegeníthetetlen jogokat tulajdonítson, s ezzel létrehozza a liberalizmus alapjait.¹⁹⁶

A természeti állapot Locke szerint a „természetes szabadsághoz való egyenlő jog”¹⁹⁷, a tökéletes szabadság állapota. A természetes szabadság azt jelenti, hogy az emberek nincsenek más korlátozásnak alávetve, csak a természeti törvénynek. Ahogy Nagy Levente fogalmaz: a locke-i felfogásban „ahol nincs törvény, ott nincs szabadság.”¹⁹⁸ Ennek megfelelően az emberek nemcsak alapvető jogaikat, hanem kötelességeiket tekintve is egyenlők egymással:

¹⁸⁴ Pierre Manent: *A liberális gondolat története*, Tanulmány Kiadó, Pécs, 1994 44. o.

¹⁸⁵ Richard Tuck: *Hobbes*, Atlantisz, Budapest, 1993 78. o.

¹⁸⁶ Manent, id. mű 39. o.

¹⁸⁷ Thomas Hobbes: *Leviatán*, id. mű 111. o.

¹⁸⁸ Id. mű 111. o.

¹⁸⁹ Id. mű 145. o.

¹⁹⁰ Id. mű 182. o.

¹⁹¹ Strauss, id. mű 131. o.

¹⁹² Id. mű 132. o.

¹⁹³ Id. mű 135. o.

¹⁹⁴ Uo.

¹⁹⁵ Manent, id. mű 47. o.

¹⁹⁶ Id. mű 57. o.

¹⁹⁷ John Locke: *Második értekezés a polgári kormányzatról* Polis, Kolozsvár, 1999 76. o.

¹⁹⁸ Nagy Levente: John Locke, a modern jogállam elméletének előfutára in: Locke, id. mű 17. o.

az emberi méltóság alapja Locke-nál az, hogy „minden egyes személy a saját tettéért felelősséget vállalni képes lény¹⁹⁹”:

Mivel az emberek szabadok, maguknak kell gondolkodniuk és ítélniük úgy, hogy mindenben az ész legyen legfőbb bírójuk és vezetőjük. [...] az emberi szabadság értelme pedig az, hogy az embereknek hatalmukban álljon, s *egyben kötelesek legyenek* maguk megítélni, mi valójában jó.²⁰⁰

Locke felfogásának John Dunn-féle értelmezése az emberi ítéletalkotás fontosságáról tökéletesen egybecseng Spinoza idevonatkozó nézetének Manfred Walther-féle értelmezésével: „az egyes polgár hatalma arra, hogy saját véleményt alkosson és saját célkitűzései legyenek, valamint az a törekvése, hogy saját maga adta értelemmel (Eigensinn) élje az életét, soha nem szüntethető meg”.²⁰¹ (Heller Ágnes szerint Spinozánál jelenik meg először a „szabadság, mint a személyiség önkibontakoztatása”)²⁰²

Spinoza szerint az állam célja, hogy az emberek szabadon használják eszüket, „lelkük és testük bizton fejthesse ki erőit” – mely maga a szabadság.²⁰³ Locke szerint pedig „a kormányzat alatt élő emberek szabadsága” „szabadság arra, hogy a saját akaratomat kövessem mindama dolgokban, melyekre nézve a szabály semmit sem ír elő, és hogy ne legyek alávetve egy másik ember változékony, bizonytalan, ismeretlen és önkényes akaratának.”²⁰⁴

Bár jelentős hangsúlyeltéréssel, de végeredményben mindkét esetben az emberi méltóságnak az új, Machiavelli-Hobbes-féle szabadságfelfogásra épülő fogalmával találkozunk. Bár Spinoza a szabad észhasználatot hangsúlyozza inkább, Locke pedig a saját akarat követését, mindkettő az autonóm emberi ítéletalkotáshoz szükségeltetik. Nem véletlen, hogy ebből a szempontból, vagyis az emberi méltóság mibenléte szempontjából, a Constant nyomán fellépő, elsősorban az egyéni jogok védelmét hangsúlyozó szerzők végkövetkeztetései találkoznak majd a Kant nyomán fellépő, elsősorban az emberi autonómiát hangsúlyozó szerzők vonatkozó véleményével.

Locke szerint minden embernek két joga van, amikor megszületik: joga van személyének szabadságához, valamint joga van ahhoz, hogy örökölje testvéreivel együtt apja javait.²⁰⁵ Éppen ezért a kormányzat célja nem lehet más, mint az emberi jogcímek védelme: minden embernek biztosítani életét, szabadságát és anyagi javait.²⁰⁶ Strauss úgy fogalmaz, hogy „az egyén jogainak legjobb intézményes biztosítékait az alkotmány képes megadni”, s a tulajdonhoz való természetes jog az önfenntartás alapvető jogának a kiegészítője.²⁰⁷ Strauss szerint azzal, hogy a polgári társadalom legfőbb célja a tulajdon megőrzése, Locke-nál válik az egyén „az erkölcsi világ középpontjává és forrásává”.²⁰⁸

Az egyén jogai ennek megfelelően idővel az emberi méltóság legfőbb biztosítékáivá válnak. Ludassy Mária például Condorcet kapcsán úgy fogalmaz, hogy „nem az istenhitet, hanem az emberhitet tette a morál alapjává”.²⁰⁹ Bár Thomas Paine az „ember egyenlő jogainak megvilágító erejű és isteni elvéről”²¹⁰ beszélt, a vallásos nyelvezet mögött a tartalom

¹⁹⁹ John Dunn: *Locke*

²⁰⁰ Id. mű 78., 85. o. (kiemelés tőlem)

²⁰¹ Manfred Walther: Emancipáció és kooperáció. In: Boros Gábor (szerk.): *Individuum, közösség és jog Spinoza filozófiájában*, Áron kiadó, Budapest, 2000 43. o.

²⁰² Heller Ágnes: A polgári társadalom racionalista utópiája in: Hobbes, id. mű 628. o.

²⁰³ Spinoza: *Teológiai-politikai tanulmány*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1984 293. o.

²⁰⁴ Locke, id. mű 56. o.

²⁰⁵ Locke, id. mű 170. o.

²⁰⁶ Dunn, id. mű 55. o.

²⁰⁷ Strauss, id. mű 158. o.

²⁰⁸ Id. mű 166. o.

²⁰⁹ Ludassy Mária: A francia felvilágosodás filozófiai végrendelete. In: Marie Jean Antoine Nicolas de Condorcet: *Az emberi szellem fejlődésének vázlatos története*, Gondolat kiadó, Budapest, 1986 9. o.

²¹⁰ Thomas Paine: *Az ember jogai*, Osiris-Readers International, Budapest, 1995

nem áll ellentétben Condorcet megközelítésével. „Az Egyesült Államok alkotmánya nem történelmi tradíción, észellenes tekintélyen és bornírt szokásjogon alapul, hanem az ember természetes jogainak deklarációján”²¹¹ – írja Ludassy.

Az „emberhit” már Paine-nél is a természetes egyéni jogok hangsúlyozásához kapcsolódott:

[...] amikor az ember kikerült Teremtője kezéből. Mi volt akkor? Ember. Ez volt legmagasabb és egyetlen vágya, és magasabbat nem is kaphatott volna.²¹² [...] A természetes jogok azok, amelyek *létezésének jogán* tartoznak az emberhez.²¹³

Óriási hangsúlyt kap azonban az is, hogy *minden ember rendelkezik* az emberi méltóságot magalapozó emberi jogokkal. „A világ ismert vallásai” ugyanis – írja Paine – „amennyiben az emberről szólnak, az ember egységén alapulnak,”²¹⁴ ennek megfelelően az értelmén alapuló kormányzat a közös emberi jogokra épül: „az ember természetes méltósága” nem engedi meg az erőszakos kormányzást.

Thomas Jefferson Locke szellemében azt mondja, hogy „a republikánus kormányzás igazi alapja minden ember egyenlő személyi és tulajdonjoga”.²¹⁵ Ebből következnek a legfőbb politikai alapelvek: az általános választójog, az egyenlő képviselő a törvényhozásban, a nép által választott elnök, a választható és elmozdítható bírák, a választott törvényszéki bírók, esküdtek és sheriffek.

Jefferson elvei mögött persze az a felfogás is meghúzódik, melyet Manent úgy fogalmaz, hogy „a biztonságot, jogegyenlőséget és tulajdont a képviselő és a hatalmi ágak szétválasztása biztosítja”.²¹⁶ Szintén Manent jegyzi meg, hogy hatalom és szabadság eme Montesquieu-nél megjelenő szembeállítás a szabadság azon fogalmára épül, mely szerint „azt teszem, amit akarok, amennyiben ez téged nem korlátoz”. Az egyéni jogokat szem előtt tartó kormányzat esetében a nép, a képviselők, a végrehajtó és a törvényhozó sem teheti azt, amit akar.

Nem meglepő, hogy a locke-i individualizmus követői nem viselhették el a francia forradalom politikai következményeit, az egyén elnyomását a „nép szabadságára” hivatkozva. Ahogy Ludassy Mária fogalmaz Constant kapcsán, „egyetlen ember sem idegenítheti el azon emberi jogokat, melyek emberi méltóságának egyedüli garanciáit jelentik”.²¹⁷ Az egyéni érdekek – folytatja Ludassy – nem kevésbé szentek és sérthetetlenek, mint az állam érdeke. Másutt egyenesen az „emberi méltóság sérthetlenségének eszméjéről”²¹⁸ beszél, mely ez esetben természetesen az egyéni jogokra épülő méltóságot jelenti.

Constant szerint az ókorban az egyén azért volt megfosztható méltóságától, mert kollektív testnek volt alávetve.²¹⁹ Már Condorcet márki úgy gondolta, hogy az ember „természetes méltóságában” semmiféleképp nem alázható meg egy olyan országban, ahol biztosítják az egyéni és polgári szabadságot.²²⁰ A természetes emberi jogok tiszteletben tartása szerinte egy szükségszerű történelmi fejlődés eredménye, mely együtt jár az értelem megvilágosodásával, a szabadság ügyének felemelkedésével, sőt, az erény haladásával is.

²¹¹ Lásd Condorcet, id. mű 11. o.

²¹² Paine, id. mű 38. o.

²¹³ Id. mű 41. o. (kiemelés tőlem)

²¹⁴ Id. mű 40. o.

²¹⁵ Thomas Jefferson: A függetlenségi nyilatkozattól a vallásszabadság dekrétumáig. In: Ludassy Mária (szerk.): *Az angolszász liberalizmus klasszikusai I.* Atlantisz (Medvetánc), Budapest, 1991 74. o.

²¹⁶ Manent, id. mű 104. o.

²¹⁷ Ludassy Mária: Benjamin Constant, a modern szabadságának szószólója. In: Benjamin Constant: *A régiók és a modern szabadsága*, Atlantisz, Budapest, 1997 15. o.

²¹⁸ Id. mű 21. o.

²¹⁹ Constant, id. mű 240. o.

²²⁰ Condorcet, id. mű 190. o.

Condorcet szerint már a görögök „érezték”, hogy vannak természetes jogaik, de a kollektivista szellemiség miatt nem ismerhették meg azokat. Az emberiség az emberi jogok csíráit a római jog középkori továbbélésének, illetve az általános testvériség keresztény eszméjének (közvetlenül a házi rabszolgaság eltörlésének) köszönheti. Az emberi egyenlőség utolsó akadályát pedig egy technikai újdonság, a puska feltalálása hátrította el. Condorcet szerint „az emberek természetes egyenlősége, jogaiknak az ősforrása az alapja minden igazi erkölcsnek”.²²¹ A szabad emberre jellemző legnagyobb méltóságtudat és a nevelés közös tulajdonná teszi ugyanis az igazságosság alapelveit: „a természet szétbonthatatlan láncsal kapcsolja egymáshoz az igazságot, a boldogságot és az erényt.”²²²

Másfelől Condorcet felfogása akár Spinozához is kapcsolható, amikor azt hangsúlyozza, hogy az embernek „joga van szabadon kibontakoztatni képességeit”. Constant később ugyanilyen fontosságot tulajdonít a kérdésnek: a modern korban „ki-ki élvezni kívánja jogait, mások ártalma nélkül, *kedve szerint fejleszteni kívánja képességeit*”²²³

Locke és Spinoza szellemisége tehát egyaránt áthatja a XVIII-XIX. század fordulójának meghatározó politikai-filozófiai nézeteit. Még a francia nemzetgyűlésnek az emberi és állampolgári jogokról szóló nyilatkozata is elismeri az eltérő képességekből eredő különbségeket, melyek alapján megkülönböztetés tehető az emberek között. E képességek kibontakoztatásához azonban elengedhetetlen, hogy az állampolgár bármit megtehessen, ami nem sért másokat. „A természetes emberi jogok gyakorlásának nincsenek más korlátai, csak azok, amelyek annak biztosításához szükségesek, hogy az *összes többi* ember szabadon gyakorolhassa ugyanezeket a jogokat”²²⁴

A „szent” emberi jogok a nyilatkozat szerint a következők: a szabadsághoz, a tulajdonhoz, a biztonsághoz és az elnyomással szembeni ellenálláshoz való jog. Constant ehhez képest a következő egyéni jogokról beszél: „a polgári jogok; az egyén szabadsága, a vallásszabadság, a szólásszabadság, beleértve a vélemény nyilvános kifejezésének jogát, a tulajdonjog és a védelem bármely önkénnyel szemben”²²⁵

Persze a vélemény nyilvános kifejezésének joga a francia forradalom fejleményei után különös fontosságra tett szert – s itt ismét Spinozát említhetjük, aki először hangsúlyozta igazán ennek jelentőségét. Constant szerint még a népnek sincs joga megsérteni a szólásszabadságot – ahogy a vallásszabadságot, a jogi oltalmakat, az óvintézkedéseket sem. Ez abból a felfogásból következik, mely szerint az általános érdek csak az egyéni érdekek egyeztetése lehet. Hiszen valamennyi emberi társulás célja az egyéni szabadság, mely nélkül „az emberek számára sem béke, sem méltóság, sem boldogság nem létezik”²²⁶

A népszuverenitás – Montesquieu szellemében, Rousseau ellenében – nem korlátlan. Egyáltalán: „nincs az a földi hatalom, amely korlátlan volna” – írja Constant.²²⁷ A népszuverenitás terjedelmét az igazságosság és az egyén jogai határolják – ezeket pedig a hatalommegosztás mellett a közvélemény garantálja. A közvélemény fontosságát jelzi az is, hogy Constant szerint „valamennyi polgári politikai szabadságjog illuzórikussá válik a sajtószabadság nélkül”²²⁸

Constant szabadságfogalma egyébként éppúgy elválaszthatatlan a törvényektől, mint Hobbes vagy Locke szabadságfogalma. E szerint az embernek „joga van arra, hogy csak a

²²¹ Id. mű 173. o.

²²² Id. mű 259. o.

²²³ Constant, id. mű 254. o.

²²⁴ Lásd Thomas Paine, id. mű 83. o.

²²⁵ Constant, id. mű 82. o.

²²⁶ Id. mű 180. o.

²²⁷ Id. mű 81. o.

²²⁸ Id. mű 231. o.

törvényeknek engedelmeskedjék, ne tartóztathassák le, ne börtönözthessék be, ne ölhessék meg, semmilyen módon ne bántalmazhassák egy vagy több személy önkényes akaratából”.²²⁹

Kant a szabadságot kifejezetten az erkölcsi törvények előfeltételének tekinti.²³⁰ Akaratunk autonómiája ugyanis „az összes morális törvény és a nekik megfelelő köteleességek egyedüli elve”.²³¹

Ehhez a megközelítéshez a „szabad akarat” fogalmának újragondolására volt szükség. Míg a kereszténységben a szabad akarat problémája a körül forgott, vajon lehet-e az ember saját akaratáról beszélni Teremtőjétől függetlenül, addig Kantnál attól szabad az ember akarata, hogy bármilyen objektumra irányulhat – vagyis nem szab neki korlátot semmi, kivéve saját maga. Szabad akaratunkra nem hatnak az oksági törvények – akaratunk akkor szabad, ha egyedül a maximák pusztán törvényhozó formája szolgálhat törvényül. Akkor vagyunk szabadok és méltók az emberi nemhez, ha önmagunknak szabunk erkölcsi korlátokat, nem valamilyen külső kényszer miatt cselekszünk erkölcsösen.

Az ember szabadságának autonómiája révén lesz a „szent erkölcsi törvény” alanya. „Az ember maga ugyan nem szent” – mondja Kant, - „de a személyében képviselt emberiséget szentnek kell tartania”.²³² Egyedül az ember (illetve minden eszes lény) tekinthető önmagának való célként, melyet a „személyiség” fogalma is kifejez, ami nem más, mint az egész természeti mechanizmustól való szabadság és függetlenség.

Az emberi méltóság alapja immár az ember, mint személyiség. A reneszánsz óta egyre erősödő „emberközpontúság” Kantnál éri el tetőfokát, amennyiben abszolút mértékben kiemelkedik a természetből.

Az emberi méltóság mibenléte a huszadik századi gondolkodásban is nagyban támaszkodik a reneszánsz, Machiavelli és Hobbes nyomdokain kialakult, többek közt Locke-Spinoza-Jefferson-Condorcet-Constant-Kant nevével fémjelzett irányvonalhoz. John Rawls például kifejezetten kanti alapokra épít, amikor az igazságosság elméletében az emberi méltóság alapját az emberek erkölcsi személyekként való felfogásában látja.

„Az emberek természetük szerint szabad, egyenlő és ésszerűen gondolkodó lények”,²³³ s azok az elvek támaszthatják alá felelősségre vonhatóságunkat, amelyek természetünknek a legjobban megfelelnek.²³⁴ Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy „az emberiség erkölcsi természettel rendelkezik”.²³⁵

A kölcsönös tisztelet elve is azon alapszik, mint Kant felfogásában: „megadjuk a személynek, mint erkölcsi lénynek, vagyis mint igazságérzettel és saját életfelfogással rendelkező lénynek az őt megillető tiszteletet.”²³⁶ Egymás életcéljainak tisztelete a garanciája az ember önbecsülésének, mely Rawls szerint talán a legfontosabb az alapvető emberi javak közül.

Az erkölcsi nevelés nem lehet más, mint autonómiára nevelés – az autonómia pedig nem más, mint erkölcsi nézeteink kialakításának teljes szabadsága.²³⁷

Az emberi méltóság alapjait immár hangsúlyozottan nem valamiféle objektív erkölcsi normák követésében kell látnunk, hanem éppen abban, hogy képesek vagyunk magunknak erkölcsi normákat adni. Más kérdés, hogy ezen erkölcsi normákat Rawls szerint a társadalmi igazságosság elvei mentén lehet kialakítani.

²²⁹ Id. mű 239. o.

²³⁰ Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája*, Cserépfalvi kiadó, Budapest, 1996, 10. o.

²³¹ Id. mű 51. o.

²³² Id. mű, 117. o.

²³³ John Rawls: *Az igazságosság elmélete*, Osiris kiadó, Budapest, 1997 598. o.

²³⁴ Id. mű 602. o.

²³⁵ Id. mű 669. o.

²³⁶ Id. mű 401. o.

²³⁷ Id. mű 600. o.

2. Az igazságos államtól a társadalmi szolidaritásig

„A testvérek és rokonok iránti együttérzés és elkötelezettség – amiket Allah helyezett az ember szívébe – (nagyon is) létezik az emberi természetben. Ez szüli a szolidaritást és egymás kölcsönös segítségét.”²³⁸

(Ibn Khaldún)

2. 1. Igazságosság az antik gondolkodásban

Ahogy Bertrand Russell rámutat, a platóni ideatanban az igazságosság nem más, mint a különböző *igazságos aktusok közös természete*: „ha megkérdezzük önmagunkat, mi az igazságosság, a természetes eljárás az, hogy ezt meg azt meg amazt az igazságos aktust nézzük azzal a céllal, hogy felfedezzük, mi a közös bennük”.²³⁹

Hans Kelsen szerint „az igazságosság társadalmi boldogság. Olyan boldogság, amelyet a társadalmi rend biztosít.”²⁴⁰ Minden egyes egyén boldogságát azonban az igazságos társadalmi rend sem képes biztosítani, vagyis a társadalmi rend által biztosított boldogság szükségképpen kollektív. A társadalmi igazságosság a többség által elismert társadalmi érdeket védi.²⁴¹ Kelsen szerint ennek megfelelően az a platóni megfogalmazás, hogy az igazságos (egyes) ember boldog, nem szolgál más célt, minthogy az embereket valamivel a törvények betartására csábítsa.²⁴²

Platónat ugyanis nem igazán érdekli az egyes ember boldogsága az egyébként boldog államban: nehéz lenne azzal vádolni, hogy a társadalmi boldogságot nem kollektív értelemben fogja fel. Az igaz, hogy a lélek igazságossága boldogságot okoz az egyén számára, ám az igazságos lélek analógiájára felépített ideális állam a legkevésbé sem törődik az individuum boldogságával. Sőt: Platónnál az igazságosság még csak nem is a többség érdekének felel meg, hanem a Jó ideájának, melyet csak egy igen szűk társadalmi réteg képes követni.

Az igazságosság fogalma természetesen eredetileg a görögöknél is az egész közösség érdekéhez kötődött – mégpedig a nómosz fogalmán keresztül. Maga Platón azt írja a Törvényekben, hogy az örök körforgás vízözön utáni stádiumában még nem volt szükség törvényhozókra,²⁴³ mert a legidősebb családtag döntött mindenben. Később, már a törzsi szerveződés idején, az egyes családok kiválasztottjai az egész közösség vezetője elé terjesztették a különböző családok szokásait, hogy döntése során válassza ki közülük a legmegfelelőbbet.

Ebből is látszik, hogy a görög nómosz nem feleltethető meg egyértelműen a latin lexnek, mert a görög „jog” nem válik el élesen a szokásoktól és az erkölctől.²⁴⁴ Mai szakértők szerint eredetileg vallásos alapokra épült,²⁴⁵ ahogy Platón ideális államának törvényei esetében is

²³⁸ Ibn Khaldún: *Bevezetés a történelembe*, Osiris Kiadó, Budapest, 1995 133. o.

²³⁹ Bertrand Russell: *A filozófia alapproblémái*, Kossuth könyvkiadó, Budapest, 1991 97. o.

²⁴⁰ Hans Kelsen: *Mi az igazságosság?* In: *Jog és filozófia*, Akadémiai kiadó, Budapest, 1981 269. o.

²⁴¹ Id. mű, 271. o.

²⁴² Id. mű, 273. o.

²⁴³ Platón: *Törvények* in: *Platón összes művei III.*, id. mű 542. o.

²⁴⁴ Földi András: *Antik közjog*, ELTE Jogi Továbbképző Intézet, Budapest, 1997 23. o.

²⁴⁵ Christian Meier: *Bevezetés: ókori alapok* in: *Demokrácia*, id. mű 9. o.

vallási alapú preambulumok magyarázzák el az embereknek a törvényalkotás alapvető célját: „természetszerűen hozzátartozik a törvényekhez a bevezetés.”²⁴⁶

Ahogy Taylor fogalmaz, a törvény alkotójának azzal kell kezdenie, hogy „megpróbálja a becsületes embereket a törvény oldalára állítani”.²⁴⁷ A törvények ugyanis a lelkekhez szólnak: „nincs tehát az embernek egy olyan tulajdona sem, amely természettől alkalmasabb volna arra, hogy a rosszat elkerülje, a legfőbb jót pedig keresse és megragadja, mint a lélek” – írja Platón.²⁴⁸

Heller Ágnes éppen az emberi lélek, illetve az állam igazságosságának analógiája kapcsán állíthatja, hogy Platónnál az igazságosság fogalmának kidolgozása szegényes: az állam akkor lesz igazságos, ha egyetlen ember sem avatkozik a más dolgába, az ember akkor lesz igazságos, ha egyetlen lélekrésze sem avatkozik más dolgába”.²⁴⁹ A platóni igazságosság Heller szerint végeredményben nem más, mint „alá- és fölrendeltség merev és feloldhatatlan harmóniája”.²⁵⁰

A társadalmi hierarchia és a lélek hierarchiája között a nevelés teremt kapcsolatot: ideális társadalmi viszonyok között ugyanis a nevelés az emberi lelket is ideálissá tudja alakítani. „Mert az állam az emberek nevelője, s a helyesen berendezett állam derék embereket nevel” – helyes államon pedig a „tömeg beleegyezésével fennálló arisztokrácia” értendő.²⁵¹

Az arisztokratikus államformában törvény előtti egyenlőség uralkodik. A Menexenosz szerint „születésünk egyenlősége arra készítet, hogy ősi hagyomány szerint a törvény előtti egyenlőségre törekedjünk”.²⁵²

Bár Platón ősi hagyományról beszél az iszonómia, az állampolgári jogegyenlőség eszméje sokkal később alakult ki, mint az eunómia, az isteni nómosz objektív értelmezése – a fent említett vallási alapú szokásjog. Ugyanakkor a kettő a görög gondolkodásban nem áll feltétlenül ellentétben.²⁵³ A demokratikus tendenciák jelentkezésekor az eunómiát, az ősi görög törvényértelmezést éppen a jog, az igazságosság fennmaradása érdekében módosította a törvény előtti egyenlőség igazságossága. A görög nemesség, az arisztokrácia csak úgy őrizhette meg uralkodó szerepét, ha az ősi jogszokások megőrzése mellett bevezette a jogegyenlőséget.

Ha egyáltalán valamilyen értelemben beszélhetünk társadalmi igazságosságról Platónnál, akkor az a törvény előtti egyenlőség eszméjében jelentkezik. A jogegyenlőségen túl azonban Platón nem a társadalom, hanem kizárólag a lélek és az állam igazságosságával foglalkozik. A törvények nem a magánemberek, hanem a város érdekeit védik: „apádnál, anyádnál és minden más ősnél becsesebb a haza és tiszteletreméltóbb és szentebb is” – írja a Kritónban.²⁵⁴ A törvények mintegy a város polgárainak szülei, nevelői. Akkor is el kell azokat fogadni, ha személyes sérelem ér minket – e tekintetben az írott törvények nem különböznek az íratlan isteni törvényektől.

A természettől adott törvényeket és az emberek megegyezése által alkotott törvényeket az athéni demokrácia idején élt szofista filozófusok határolták el egymástól.²⁵⁵ Antiphon a következőket mondta erről:

²⁴⁶ Platón: Törvények, id. mű 625. o.

²⁴⁷ Taylor, id. mű, 651. o.

²⁴⁸ Platón: Törvények, id. mű 630. o.

²⁴⁹ Heller Ágnes: *Az aristotelési etika és az antik ethos*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1966 91. o.

²⁵⁰ Id. mű, 100. o.

²⁵¹ Platón: Menexenosz in: *Platón összes művei I.*, id. mű, 926. o.

²⁵² Platón: Menexenosz in: *Platón összes művei I.*, id. mű, 926. o.

²⁵³ Meier, id. mű, 10. o.

²⁵⁴ Platón: Kritón in: id. mű, 459. o.

²⁵⁵ Földi, id. mű 28. o.

Igazságosság az, ha a polgár nem hágja át törvényeit a városállamnak, amelyben él. Legnagyobb haszna az embernek az igazságosság alkalmazásából származik, ha tanúk előtt cselekedvén tartja a törvényeket; ám egyedül és tanúk nélkül a természet parancsai szerint jár el. *A törvény parancsait ugyanis meghozták, a természet parancsai ellenben szükségszerűek.*²⁵⁶ A törvény parancsai továbbá közmegegyezésen alapulnak, nem pedig természettől fogva vannak; a természet parancsai ellenben természettől fogva vannak, nem közmegegyezésen alapulnak.²⁵⁷

A természeti törvény a szofista filozófiában magasabb rendű, mint az írott törvény. Aki „a természetet akar erőszakot tenni, nem lesz kisebb a vétke akkor sem, ha minden ember előtt rejtve marad is”, „valóságosan árt önmagának, aki így tesz”²⁵⁸ – vagyis a természettörvény megsértésével saját magunknak ártunk. Ugyanakkor Antiphon szerint „a legtöbb dolog, amit [az írott] törvény szerint igazságosnak tartunk, ellenségesen áll szemben a természettel” – „azok a dolgok, amelyeknek hasznos voltát a törvény szabta meg, béklyói a természetnek, míg amelyeknek hasznos volta a természettől való, szabadok”.²⁵⁹ Példaként a szülők iránti feltétlen tiszteletet említi: a természet törvényei, vagyis ez esetben természetes érzületünk szerinte azt diktálná, hogy a mostohán viselkedő szülőkkel szemben mi is mostohán bánjunk, ha nem ezt tesszük, magunknak ártunk vele.

Az emberek közti hierarchia is természeti törvények által meghatározott. „Azokat, akik nemes atyától származnak, tiszteljük és megbecsüljük, míg azokat, akik nem előkelő házból származnak, nem tiszteljük és nem becsüljük meg.”²⁶⁰

S itt mutat rá az athéni demokrácia filozófusaként Antiphon arra is, hogyan következik a természeti törvényekből a jogegyenlőség, az iszonómia. A hierarchikus rend általános elterjedtségéből is látszik ugyanis, hogy a természeti törvények ugyanazok a görögöknél, mint a barbároknál: „hiszen természettől fogva valamennyien egyenlők vagyunk”.²⁶¹

Platón is úgy véli, hogy az államban az alattvalók érdeke nem más, mint az ideális, isteni hierarchia. Ideális esetben márpedig a vezető az alattvalók érdekeit szolgálja a törvénykezésben.²⁶² Ebben áll az állam igazságossága. A törvényhozó, „akiben egy csöpp érték is van, nem másra, hanem mindig a legnagyobb erényre tekintve fogja meghozni a törvényeket [...] amit az ember tökéletes igazságosságnak nevezhetne.”²⁶³ A város törvényei akkor felelnek meg az isteni (vagyis egyfajta „természeti”) törvénynek, ha a belátásra irányulnak: „a józan meggondolás arany, szent vezetése, melyet az állam életében egyetemes törvénynek neveznek”.²⁶⁴

Az állam vezetőinek tökéletesen tisztában kell lenniük a lélek természetével ahhoz, hogy helyes törvényeket hozzanak. Platón éppen az Egész boldogságával indokolja azt, hogy nem foglalkozik sem az egyén, sem a társadalmi csoportok sajátos boldogságával. „nem azzal a céllal alapítjuk államunkat, hogy abban valamely népréteg legyen különösen boldog, hanem hogy lehetőleg az egész állam az legyen.”²⁶⁵ Úgy véli, ha az egyes rétegeket túl boldoggá tesszük, senki nem fogja a maga munkáját végezni – vagyis nem lesz igazságosság az államban, ami maga az állam boldogsága.

Akár államról, akár a lélekről van szó, a gondolkodó résznek kell uralkodnia ideális esetben. Ilyen értelemben a filozófusok hatalomra kerülése a legkívánatosabb, sőt: ha találunk egy ideális filozófus-királyt, aki az isteni törvényeknek megfelelően irányít, akkor a „földi”

²⁵⁶ Kiemelés tőlem

²⁵⁷ *A szofista filozófia*, Szöveggyűjtemény (Összeállította: Steiger Kornél), Atlantisz kiadó, Budapest, 1993 61. o.

²⁵⁸ Id. mű, 62. o.

²⁵⁹ Uo.

²⁶⁰ Id. mű 63. o.

²⁶¹ Uo.

²⁶² Platón: Állam in: *Platón összes művei II.*, id. mű 49. o.

²⁶³ Platón: Törvények in: *Platón összes művei III.*, id. mű 446. o.

²⁶⁴ Id. mű 449. o.

²⁶⁵ Platón: Állam, id. mű 229. o.

törvényekre csak azért van szükség, hogy ne kelljen minden egyes ügyben magának eljárnia.²⁶⁶ Ha nincs ilyen uralkodó, akkor „a törvények legalább közelítő utánezatai azon elveknek, melyek alapján egy valódi, igaz király vezetné az államot”.²⁶⁷

Ideális esetben a törvény határozza meg a helyest, az erkölcsöt. „Mindig össze kell fognunk ezzel a legszebb vezetővel, a törvénnyel: minthogy a meggondolás szép ugyan, de szelíd és nem erőszakos, az ő vezetésének segítőtársakra van szüksége, hogy bennünk az arany alkotórész legyőzhesse a többit”.²⁶⁸ Az államban is az értelmes résznek kell vezetnie, a tudatlannak pedig követnie – ahogy a lélekrészek esetében.

Ezek után talán kissé meglepő Platón összegzése: „a törvényhozónak három célt kell működésében szem előtt tartania, nevezetesen, hogy az általa berendezett állam szabad legyen, testvériség és belátás uralkodjék benne.”²⁶⁹ Am ha figyelembe vesszük, hogy az igazi törvények „az egész állam közös javát tartják szem előtt,” s a vezetők csak a törvények szolgálói, akkor a szabadság, mint nem az egyes egyének, hanem az egész állam szabadsága válik értelmezhetővé:

A helyes egyenlőség ugyanis a különb embernek többet, a jelentéktelenebbnek kevesebbet ad, mindegyiknek azt adva, ami természetes képességüknek megfelel: így nagyobb tisztsegeket azoknak, akiknek érdemük nagyobb, akik viszont az érték és műveltség ellentétes fokán állnak, ezeknek is a megfelelőit juttatja, s így arányosan jár el mindenkivel szemben. És éppen ez az állami életben az igazságosság – az embereknek, akik nem egyenlők, a természetüknek megfelelőit adni minden egyes esetben.²⁷⁰

Aki a kelletténél többre vágyik, az igazságtalan. Az igazságtalanság ebben az értelemben egyfajta mértéktelenség, a Rendtől való elrugaszzkodás: Platón szerint ugyanazt a jelenséget a testben betegségnek, az időjárásban dögvésznek, az államban igazságtalanságnak hívjuk.

Az igazságosság, mint a helyes mértékhez való igazodás Arisztotelésznél kap igazán nagy hangsúlyt, aki a *Nikomakhoszi Etika V.* könyvében foglalkozik legalaposabban az igazságosság kérdésével. Platónhoz képest itt egy sokkal árnyaltabb, összetettebb fogalomelemzést nyújt, előre bocsátva, hogy „az igazságosságról és az igazságtalanságról többféle értelemben beszélhetünk”.²⁷¹ Az igazságos ember először is lehet azért igazságos, mert törvényszerető, és azért, mert egyenlőséget kedvelő. Igazságos dolog ugyanis az, ami törvényes és egyenlő.

A törvény szerinti igazságosság tovább bontható aszerint, hogy a törvények „a mindenkit érintő közérdeket szolgálják, vagy csak az uralkodó réteg érdekét”.²⁷² Arisztotelész meghatározása szerint ugyanis „bizonyos értelemben igazságosnak azt mondjuk, ami a boldogságot s ennek elemeit az állami közösség számára létrehozza és megőrzi”²⁷³ - hiszen a „legfelsőbbrendű közösség az állami közösség”.²⁷⁴

Ez talán első megközelítésben összeeseng Platón igazságosság-felfogásával, de van egy döntő kiegészítés, mely alapjaiban módosítja a platóni megközelítést: az igazságosságnak e formája tökéletes erénynek tekinthető, de *csak a másokkal való viszonylatban*.

Arisztotelész ezzel lényegében elveti az igazságosság lelki alkatként történő platóni nézetet. Ahogy Heller Ágnes írja, „az energieia, a másik emberhez való viszony a karakter minden motívumánál lényegesebb”.²⁷⁵ Az ember „kategorialis lényege” a társadalmi

²⁶⁶ Platón: Az államférfi in: *Platón összes művei II.*, id. mű 560. o.

²⁶⁷ Id. mű, 562. o.

²⁶⁸ Platón: *Törvények*, id. mű 474. o.

²⁶⁹ Id. mű 586. o.

²⁷⁰ Id. mű 671. o.

²⁷¹ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1987 122. o.

²⁷² Id. mű, 123. o.

²⁷³ Uo.

²⁷⁴ Arisztotelész: *Politika*, id. mű 5. o.

²⁷⁵ Heller, id. mű 214. o.

tevékenység: „a tevékenység e prioritása a hexis felett megint csak a platóni etika meghaladása” – írja Heller Ágnes, bár ezt természetesen csak bizonyos nézőpontból tekinthetjük pozitív fejleménynek.

Az igazságosság az állami életben gyökerezik, hiszen a jog az állami közösség rendje,²⁷⁶ ám azonban Arisztotelész nem ért egyet Platónnak a városállam egységéről vallott felfogásával. Sőt: kategorikusan kijelenti, hogy a városállam pluralitás; az összhangzatot nem lehet egyszólamú zenévé tenni. Platón hiábavaló próbálkozása az állam egészét boldoggá tenni: nem véletlen, hogy az örökön kívül semmiféle megállapodás nem vonatkozik a többi rétegre. Márpedig *a boldogság nem lehet meg az „egészben úgy, hogy hiányzik a részekben.”*²⁷⁷

Sir David Ross úgy fogalmaz, hogy „Arisztotelész etikája kétségtelenül szociális”.²⁷⁸ „Az egyedi ember lényegénél fogva a társadalom tagja” – írja Ross. Ez nem egyszerűen abban áll, hogy az állam számára jó nagyobb és tökéletesebb, mint az egyéné, (bár ez kétségtelenül hangsúlyozott Arisztotelésznél is), hanem abban, hogy az egyes egyének elismerik a másik embert: ezáltal az állam és a társadalom boldogsága az igazságosság bizonyos értelmét tekintve egybeesik, általában pedig nagyjából egyforma fontossággal bír.

Arisztotelész „az interszjektív igazságosságnak különös figyelmet szentel, mikor köztudott, hogy ez a relacionalitást, a másik ember elismerését, tehát a «kifelé nyitást» vonzza magával” – írja Frivaldszky.²⁷⁹ Hozzáteszi, hogy ez nem azt jelenti, mintha Arisztotelésznél nem a bölcsesség erénye lenne a legfontosabb, „mégis a Nikomakhoszi Etikában olyan markáns kifejtését adta az igazságosságnak, hogy az mind a mai napig az etikai és a jogi gondolkodás legfőbb kútforrásának számított”.²⁸⁰

„Az igazságosság jóformán az egyetlen erény, amelyet más javának tartanak” – mondja Arisztotelész, sőt, az igazságosság ugyanazt jelenti, mint az erény, bár csupán a másokhoz való viszony alapján.²⁸¹

Az igazságosság „teljes értelmében” az „ideális”, „isteni” vagy „természettörvényeknek” való megfelelésben áll. Ha a törvények ténylegesen a mindenkit érintő közérdeket szolgálják, akkor az igazságosságról, mint törvényességről beszélünk.

„Az állami életben megnyilvánuló jó az igazság, ez viszont az, ami a közösségre hasznos; így tehát mindenki elismeri, hogy az igazság valamiféle egyenlőség [...] ami az egyenlőknek kijár” – írja a Politikában.²⁸² Ha tehát az igazságosságról részleges értelemben beszélünk, akkor az igazságosságról, mint egyenlőségről van szó. „A természettől fogva hasonlókat szükségképpen ugyanaz a jog és ugyanaz az értékelés illeti meg természet szerint” – s az egymással szembeni egyenlőség tartja fenn a városállamokat. A demokráciában viszont rosszul értelmezik az egyenlőséget, hiszen a demokratikus igazság nem más, „mint hogy mindenki egyenlő legyen a száma és nem az érdeme szerint”.²⁸³

Mármint Ross felhívja a figyelmünket arra, hogy az igazságosságot Arisztotelész szerint nem a vallás által hirdetett erkölcsi nevelésnek, hanem a politika, s azon keresztül a törvények által szabályozott nevelésnek kell biztosítania az államban/társadalomban. „Az erkölcsi nevelést, amiről sokan úgy gondolják, hogy az egyház természetes tevékenysége, Arisztotelész habozás nélkül az állam feladatának tartja.”²⁸⁴

²⁷⁶ Arisztotelész: Politika, id. mű 9.o.

²⁷⁷ Id. mű 47. o.

²⁷⁸ Sir David Ross: *Arisztotelész*, Osiris Kiadó, Budapest, 1996, 242. o.

²⁷⁹ Frivaldszky, id. mű 43. o.

²⁸⁰ Id. mű 44. o.

²⁸¹ Arisztotelész: Nikomakhoszi etika, id. mű 124. o.

²⁸² Arisztotelész: Politika, id. mű 103. o.

²⁸³ Id. mű 219. o.

²⁸⁴ Ross, id. mű 309. o.

Az erkölcsi nevelésnek az alkotmány szellemében kell történnie. A legjobb törvények sem pótolják ugyanis az erkölcsi végcélhoz viszonyuló nevelést: „erkölcsi végcél nélkül az állam pusztá szövetkezés, a törvény merő konvenció, a jogbiztonság pedig híján van annak a hatalomnak, amelynek segítségével az embereket erkölcsileg jóvá teszi” – írja Ross.²⁸⁵

A „természettörvénynek” megfelelő igazságosságot az igazságszolgáltatásban a méltányosság gyakorlása biztosíthatja: a „méltányosság, mint az igazságosság egy fajtája fölötté áll a törvény szabta igazságosságnak”.²⁸⁶ Ahogy a Politika írja, „még az írott törvényeknél is egyetemesebb hatásúak, és jelentékenyebb kérdésekre vonatkoznak az erkölcsi törvények.”²⁸⁷

Platónnál – Francesco d’Agostino szerint – az uralkodónak kivétel nélkül ragaszkodnia kell az ideális törvényekhez, így ideális esetben nem lenne helye az epeikeiának, a méltányosságnak.²⁸⁸ A realitásban a méltányosság valójában negatív értelmet kap, hiszen a diké, a teljes igazságosság megvalósulásának lehetetlensége miatt kell alkalmazni.

Ezzel szemben Arisztotelésznél a méltányosság éppen az ember szabadságát jelzi a determináltsággal szemben. Arisztotelész nem áztatja magát a törvény mechanikus alkalmazásának lehetőségével, sőt: a méltányosság kifejezetten az igazságosság „megtestesítője” ott, ahol a törvényeket ki kell igazítani. A méltányosság abban a realitásban jelenik meg, ahol a cselekvő, tevékeny ember található, hiszen az igazságosság Arisztotelésznél az egyes ember etikai-egzisztenciális helyzetétől függően jelenik meg.²⁸⁹

Lényegében a méltányosság „a jogoknak és köteleességeknek egy egyetemesen elismert, természettől fogva igazságos (phüzei dikaiön) rétegéből” szűrődik át a joggyakorlatba.²⁹⁰ Arisztotelész szerint a méltányosság igazságosság, de több is annál. „A méltányos dolog igazságos ugyan, de nem a törvény szerinti értelemben, hanem mintegy kiigazítása a törvény szerinti igazságos dolognak.”²⁹¹

A gyakorlatban úgy jelenik meg, hogy a túl általános törvényt egyedi esetre alkalmazza, mégpedig népgyűlési határozat formájában. A „természeti törvénynek” úgy a legvalószínűbb megfelelni, ha megpróbáljuk megtalálni a helyes középutat. Az arányosság elvének megfelelően igazságos az, ha se több, se kevesebb nem jut valakinek a kelléténél. „Az igazságosság pedig valamiféle középhatár”,²⁹² az igazságtalanság pedig túlzás vagy hiány.

Heller Ágnes azt írja, hogy Arisztotelésznél az igazságosság alapkategóriája a mérték:

A mértéket tartó ember az, aki nem követ el hybrist, azaz nem sérti meg embertársát sem szóval, sem tettel [...] Az átgondolt ítélet s az ezt követő megfelelő jutalmazás és büntetés is a «mérték» kategóriája alá esik [...] Igazságosnak lenni annyit jelent, mint a büntetésben és a jutalmazásban helyes mértéket alkalmazni.²⁹³

Heller szerint tehát a metrios, mint erkölcsi fogalom közvetlenül szociális értelemmel is bír, amennyiben tartalmazza a másik ember tiszteletét. Mégpedig oly módon, hogy „meg kell adni a másik embernek azt, ami őt megilleti.”²⁹⁴

Platónhoz hasonlóan persze – mint az előző részben szó volt róla – Arisztotelész is első helyre teszi a lélek méltóságát: „ahhoz, hogy az ember igazságos legyen, önmagával szemben a közösségi értékek totalitását kell megvalósítania” – írja Heller, de ennek nyomán már a másokhoz való viszonyban jelenik meg az igazságosság.

²⁸⁵ Id. mű 326. o.

²⁸⁶ Id. mű 277. o.

²⁸⁷ Arisztotelész: Politika, id. mű 119. o.

²⁸⁸ Francesco d’Agostino: *Epeikeia*, Milano, Dott. A. Giuffrè Editore, 1973, 57. o.

²⁸⁹ Id. mű 67. o.

²⁹⁰ Frivaldszky, id. mű 44. o.

²⁹¹ N. E., id. mű 151. o.

²⁹² Id. mű 137. o.

²⁹³ Heller, id. mű 297. o.

²⁹⁴ Id. mű 364. o.

Mármost az állami életben megnyilvánuló igazságosságról csak szabad emberek viszonylatában lehet beszélni. Mert „természet szerint szolgál az, aki mástól függővé tudja magát tenni”²⁹⁵ – a szolgák számára pedig a szolgasors kifejezetten igazságos. Az úr-szolga, apa-fiú viszonylatban Arisztotelész szerint csak olyan értelemben beszélhetünk igazságosságról, ahogy a gondolkodó lélekrész uralkodik a nem gondolkodó lélekrészen. Ezt a platóni analógiát azonban szabad emberek viszonylatára már nem vetíti ki Arisztotelész. Az állami életben csak akkor igazságos vagy igazságtalan valamilyen cselekedet, ha saját akaratból teszik a szabad polgárok. Egy szolga, aki parancsra cselekszik, sem igazságos, sem igazságtalan cselekedetre nem képes. Nem büntethető és nem jutalmazható olyan tettért, mely nem szabad akaratából történik.

Ugyanakkor a természeti törvény írott törvény fölé rendelkezésével Arisztotelész is elismeri, hogy van valami természettől fogva közös, azaz általános érvényű jogosság és jogtalanság, melyet mindenki lelkében sejt, még akkor is, ha az embereknek nem lenne egymással semmiféle közösségük vagy szerződésük.²⁹⁶ A római jogi gondolkodás fejlődésekor Marcus Aurelius már úgy fogalmaz, hogy „közös törvény alatt állunk, és ekként valamennyien polgárok vagyunk”.²⁹⁷

„Ha gondolkodási képességünk közös, akkor az értelem is közös, mely eszes lényekké avat”, s az értelem nem más, mint a törvényalkotás készsége.²⁹⁸ „Pártot üt a világ alkotmánya ellen az, aki saját lelkét az eszes lények egy és oszthatatlan közösségéből”, s „kelevény a világ testén az, aki a közös természet szellemétől eltávolodik.”²⁹⁹ – írja a sztoikus császár.

Az egész emberi nem közösségének hangsúlyozásával függ össze, hogy a római lex sztoikus magyarázatának lényege az aequitas, a méltányosság.³⁰⁰ Bár Cicero nem kifejezetten sztoikus gondolkodó, Frivaldszky szerint a jog tudományának legfőbb célja nála is „a polgárok kapcsolataiban és jogvitáiban a méltányosság megőrzése (aequibilitatis conservatio)”.³⁰¹ A jó és a méltányos gyakorlatilag „elsőbbséget élvez” a jog tudományával szemben, mert visszatér a Jog eredeti jelentéséhez: megadni mindenkinek az őt illetőt.

A méltányos először szemben áll a ius-szal, de később integrálódik a római jogtudományba,³⁰² s „az emberközi relációkban járó debitum” a klasszikus jogtudományban a társadalmi viszonyoknak megfelelően határozható meg. Ahogy a természettől fogva igazságos osztozik Arisztotelésznél az emberi viszonyok változó jellegében, úgy a római jogászok feladata, hogy „a természetes méltányosság elveit megjeljék az adott életviszonyokban, s ezen igazságossági, természetes méltányossági elrendezettségi elveket jogi szabályokba átfordítsák s így szabályozzák a tipikus élethelyzeteket”.³⁰³

Frivaldszky szerint a római gondolkodásban a méltányosság köti össze a természetes igazságosságot a jog világával. Az igazságosságnak nincs a méltányosságtól elkülöníthető elvont, a személyközi viszonyoktól elvonatkoztatott absztrakt filozófiai értelme.

„A törvény nem más, mint a gyakorlatban megmutatkozó bölcsesség” – mondja Cicero.³⁰⁴ „Hiszen a törvény a természetben működő erő, ő a gyakorlati kérdésekben bölcsen eligazodó ember értelme és gondolkodásának alapelve, ő a jog és a jogtalanság mércéje” – a jog eredetét tehát a (természeti) törvényből kell levezetnünk. Az emberek a legfőbb törvény

²⁹⁵ Arisztotelész: Politika, id. mű 13-14. o.

²⁹⁶ Arisztotelész: Rhétorika I. 13. L: Simon Endre jegyzete in: Arisztotelész: Nikomakhoszi Etika, id. mű 352. o.

²⁹⁷ Marcus Aurelius: Elmélkedések. In: *Sztoikus etikai antológia*, Gondolat kiadó, Budapest, 1983 62. o.

²⁹⁸ Uo.

²⁹⁹ Id. mű 67. o.

³⁰⁰ Simon Attila lábjegyzete in: Cicero: *A törvények*, Gondolat, 2008 Budapest, 16. o.

³⁰¹ Frivaldszky, id. mű 79. o.

³⁰² Id. mű 98. o.

³⁰³ Id. mű 99. o.

³⁰⁴ Cicero, id. mű 16. o.

révén (is) közösséget alkotnak az istenekkel – a legfőbb törvény sokkal korábban született, mint bármely polgári közösség.

A természetjog a zsinórmérték a jó és rossz törvények elválasztására, ám egyúttal az emberi nem belüli egyenlőség alapja is: „a törvényt [ugyanis] nem az emberi szellem találja ki, nem is a népek akarata hagyja jóvá, hanem az valamiféle örök dolog”.³⁰⁵

Cicerónál, ahogy Platónnál, az állam törvényei csak akkor igazságosak, ha megfelelnek a legfőbb, isteni törvényeknek – ugyanakkor az igazságos és a jogos kiválasztása nem elméleti, hanem gyakorlati kérdés számára. Bírálja a régi Sztoa képviselőit, mert „nem az állampolgárok és a nép gyakorlati hasznát tartották szem előtt”, hanem csupán elméleti síkon értekeztek az államról. Ez a bírálat Cicerót Platóntól is inkább Arisztotelész igazságosság-felfogásához közelíti: az igazságos államtól, mint elvont filozófiai ideáltól az igazságos társadalom, mint gyakorlati cél felé.

Justinianus bizánci kodifikátorai az igazságosság meghatározásánál a klasszikus görög megfogalmazást veszik át: „az igazságosság állandó és örök igyekezet arra, hogy kinek-kinek megadjuk a maga jogát.”³⁰⁶ A jog fő parancsait a következőkben foglalják össze: élj tisztességgel, ne bánts mást, add meg kinek-kinek a magáét.

Ugyanakkor a római jog – többek közt Cicero szellemében – finom megkülönböztetéssel él az igazságosság eltérő „szintjeire” vonatkozóan. A római állam ügyeire vonatkozó közjog és a magánjog megkülönböztetésén túl, a közjogon belül is elválnak a természeti jog, a népek közös joga és a polgári jog igazságossága. A legmagasabb szintű igazságosság természetesen a *ius naturale* igazságossága, hiszen a természeti jogra maga a természet tanítja meg az összes élőlényt. Ezt követi a *ius gentium*, melyet a szintén természetes „célszerűségi belátás” hozott létre minden ember számára – vagyis a népek közös joga olyan természeti (alapú) jog, mely csak az értelmes lényekre vonatkozhat, de lényegénél fogva minden népnél egyformán befogadásra talál. Egy igazságos társadalomnak nyilvánvalóan a szűk értelemben vett természeti jog, illetve a *ius gentium* lehetnek az alapjai – a polgári jog, amelyet a népek saját maguknak alkotnak, már a különböző államok igazságosságának letéteményese.

A természetjog és a polgári jog eltérésére Justinianus kódexe a következő példát hozza: „a szokás hatalma és az emberi szükségletek nyomása alatt valamennyi nép bizonyos szabályokat állapított meg magának, így például háborúk törtek ki és ezt követően hadifogságok és rabszolgaságok keletkeztek, melyek a természeti joggal ellentétesek”.³⁰⁷

A kereszténység elterjedése, mint az első részben szó volt róla, nagymértékben járult hozzá az általános emberi méltóság eszméjének fejlődéséhez. Az emberi méltóság, minden ember méltóságának hangsúlyozása azonban a természeti jog eszméjével is közvetlen kapcsolatban áll: ennek legjellemzőbb megnyilvánulása, hogy szemben a polgári jog rendelkezéseivel, a természeti jog értelmében minden ember szabadnak született. A kereszténység, mint nem egy adott nép, állam, hanem az egész világ, az egész emberiség üdvözítésére igényt tartó (világ)vallás döntő szereppel bír a római *ius naturale* és a polgári jog közti hierarchiában. A minden emberre vonatkozó isteni igazságosság magasabb rendű bármely állam törvényi igazságosságánál, sőt, az állam igazságosságának meg kell felelnie az isteni igazságosságnak.

Pokol Béla a következőképpen ír erről Szent Ágoston kapcsán:

Az igazi állam nem más, mint az Isten állama, a *Civitas Dei*. Vagyis az igaz hívek, az Isten kegyelméből kiválasztottak közössége, a túlvilág fényében a *civitas coelestis* (égi birodalom), mennyei Jeruzsálem; a földi élet zarándokútján pedig a *civitas dei terrena* (Isten földi birodalma) a keret. Vele szemben az elátkozottak közössége áll: a *civitas diaboli* (az ördög birodalma). Amíg tart a földi élet, a két közösségnek együtt kell

³⁰⁵ Id. mű 38. o.

³⁰⁶ *Justinianus császár institúciói*, Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, 1997 13. o.

³⁰⁷ Id. mű 15. o.

léteznie: ez a Civitas permixta (kevert birodalom), és ez nem más, mint az állam. Az államot is Isten, a történelmen is uralkodó Isten hívta létre (...). De ezen állam joga és békéje földi eredetű, nem a civitas coelestisben uralkodó isteni béke, isteni igazságosság igazi tükörképe. Vagyis a földi törvényektől Ágoston nyomán jobban elválasztják az isteni jogot, és nincs is törekvés arra, hogy a földi jogot az isteni jog felé közelítsék, a földi jogot az isteni jog fényében kritizálják és követelik közelítését. Egyszerűen elvetik, megvetik azt, noha szükségesnek fogják fel a nem isteni jogon alapuló földi államot és jogot is.³⁰⁸

Maga Justinianus kódexe pedig így fogalmaz:

A természeti jogok, melyeket mindenütt minden nép követ, mint az isteni gondviselés alkotásai, mindig erősek és megváltoztathatatlanok maradnak; azok a jogszabályok ellenben, melyeket valamely állam a maga számára csinált, gyakran szoktak változni vagy a nép hallgatóságos megegyezésével, vagy más, későbbi törvény által³⁰⁹

A rabszolgaság intézménye mindazonáltal a természetes értelem következménye, s igazságosságának kérdése jól tükrözi a római jog vívódását a keresztény eszmék és a régi szokások között. A rabszolgaság igazságosságát Justinianus kódexe bizonyos értelemben a természeti jog és a polgári jog közé helyezi, vagyis a *ius gentium*hoz: bár nem felel meg a természeti jognak, mégis természetes értelmünkön alapszik. A korábbi római jogszokáshoz képest mégis óriási változást jelent, hogy immár „senkinek sem szabad törvényben elismert ok nélkül és mértéken felül rabszolgáival kegyetlenkednie”, s „a szabadság megadható legyen a ma már egységes római polgárjoggal együtt”.³¹⁰

„Ősibb pedig nyilvánvalóbban a természetes jog, melyet a dolgok természetes rendje magával az emberi nemmel együtt hozott létre, míg a polgári jog csak akkor keletkezett, amikor államokat kezdtek alapítani”³¹¹ – szól a kódex a keresztény szellemiségnek megfelelően.

Az alábbiakban látni fogjuk, hogyan próbálja meg az iszlám gondolkodás mind a szokásjogot, mind a természetes értelem diktálta igazságosságot, mind a természeti (vallás)jogot egységesen a társadalmi igazságosság alapjaivá tenni, a mindenkori állami jog fölé emelve.

2. 2. Igazságosság a középkori iszlám gondolkodásban

Justinianus kódexe a következőképpen fogalmaz a szokásjogra vonatkozóan: „íratlanul jött létre az a jog, melyet a szokás erősített meg, melyet az azt követők közmegegyezése jóváhagy, törvénnyel egyenlő”³¹²

Mármost, Goldziher Ignác szerint „az iszlámon belül a jogtudománytól kezdve a misztikáig és a történetírásig számos mozzanat idegen eredetű, s végső soron késő antik ókori keleti örökség”³¹³ – ahogy az iszlám jogtudományba a bizánci jogi tanok is beszűrődnek.

A kora kereszténység tudományos életének egyik legfontosabb közvetítői az iszlám felé a szíriai nesztorianusok voltak.³¹⁴ Az egyházi üldözések miatt sokan közülük éppúgy

³⁰⁸ Pokol Béla: Természetjog a társadalmi folyamatok pozitívalódása után in: http://209.85.129.132/search?q=cache:zjzWuS6OIAJ:jesz.ajk.elte.hu/pokol8.html+term%C3%A9szetjog&cd=5&hl=hu&ct=clnk&gl=hu&lr=lang_hu

³⁰⁹ Justinianus császár institúciói, id. mű 16. o.

³¹⁰ Id. mű 22. és 19. o.

³¹¹ Id. mű 49. o.

³¹² Id. mű 16. o.

³¹³ Goldziher Ignác: A hadisz kialakulása. In: *Az iszlám kultúrája*, Gondolat kiadó, Budapest, 1981 189. o.

Perzsiában, I. Huszrau Anósiórván uralma alatt találtak menedéket, mint az athéni iskola bezárása után a neoplatonikusok. India, Kína bölcsessége a dzsundisápúri iskolában találkozott a Nyugat bölcsességével – itt dolgozott az athéni akadémia utolsó igazgatója, Damasziosz is.³¹⁵ Különösen az orvostudomány, a csillagászat és a matematika területén érték el jelentős eredményeket az itteni akadémikusok, s a perzsa király ösztönzésére a görög és szír nyelvű tudományos anyagokat lefordították pahlavi (pártus) nyelvre. A muszlim arabok 638-ban megdöntik a Szasszanida-birodalmat, majd amikor Hárún-ar-Rasíd és fia, al-Mámún kalifa, Dzsundisápúr mintájára megalapítja Bagdadban a Bölcsesség Házát (Dár-ul-Hikma, 832), az egyik fő tevékenység a perzsa (pahlavi) szövegek arabra fordítása lesz.³¹⁶

Mint Simon rámutat, az iszlám az „idegen elemek zömét szervesíteni tudta a maga rendszerébe.”³¹⁷ A klasszikus iszlám társadalmi integrációs elve Simon szerint az arab hódítások során alakul ki, alapvetően három elemből: a mohamedi iszlámból, az iráni örökségből és a bizánci elemből.

Az iszlámban a szokásjogot a szunna testesíti meg, „mércejéül mindenekelőtt a Próféta közvetlen utasítása, hallgatólagos beleegyezése vagy félreérthetetlen gyakorlata szolgál”³¹⁸ Az egységes iszlám vallásjog kialakításához feltétlenül szükség volt a szunnára, a Korán magyarázatára, értelmezésére. „Az iszlám nagy hitforrásai” ily módon a Korán és a szunna, sőt, ahogy a Goldziher által idézett mondás tartja, „a szunna a bíró a Korán felett, és nem fordítva.”³¹⁹

Mint Galgóczi írja, „a Korán Medinában keletkezett részeiben már komoly jogi kérdések és útmutatások fogalmazódtak meg: házasság, örökösödés, a böjti hónap, a Ramadán előírásai, az imádkozás vagy az özvegyek és az árvák jogi helyzete. Ezekről a muszlimok részletesen olvashatnak a Koránban, ezért a muzulmánok szent könyve a saría legelső forrása.” Azonban az iszlám jog „második fontos forrása a szunna, Mohamed cselekedeteinek és a hadiszok, azaz a mondásainak gyűjteménye.”³²⁰

Ugyanis nemcsak a vallásjog kialakításához, hanem az új és állandóan változó, egyre nagyobb birodalomban fennálló társadalmi léthez is kevés volt a Koránban fellelhető útmutatás. „Bár a Korán és a prófétai útmutatás örök és megváltozhatatlan, de az időközben megszülető új problémákra a vallás és vallásjog tudósainak választ kellett adniuk. Az embernek hozzá kellett nyúlnia az istenihez.” – fogalmaz Galgóczi.³²¹ Így születtek meg a a mudzstahidok, a jogász-teológusok erőfeszítései (idzstihád) által a saría másodlagos forrásai, a közösség konszenzusa, az idzsmá, illetve a kijász, a sejk egyedüli, analóg esetek alapján megszülető döntése. Végül voltak esetek, amikor a jogtudósnak minden előzmény nélkül kellett új esetre vonatkozó döntést hoznia (ráj) – erre az önálló döntéshozatalra helyezett nagy hangsúlyt például a híres imám, Abú Hanífa is.³²²

³¹⁴ Galgóczi István: *A középkor leghíresebb arab tudósai I. rész* in: Interpress magazin, 2010. szeptemberi szám 108. o.

³¹⁵ Id. mű 109. o.

³¹⁶ „Ennek a nemzetközi híru fordítóintézetnek a legelső vezetője a keresztény Hunajn Ibn Iszháq volt (809–873). Az arabra fordított antik művek nemcsak az iszlám bölcséletet gyarapították, hanem az iszlám uralma alatt lévő al-Andalúzból (Andalúzia) latin fordításban Európába is eljutottak. Sok ókori írás csak ezeknek az arab fordításoknak köszönheti a létét.” Galgóczi, id. mű 109. o.

³¹⁷ Simon Róbert: Mohamed és a Korán. In: *A Korán világa*, Helikon kiadó, 1994 455. o.

³¹⁸ Goldziher, id. mű 206. o.

³¹⁹ Lásd: id. mű 208. o.

³²⁰ Galgóczi István: *Ítélet a Saría* in: Interpress magazin 2011. januári szám 98. o.

³²¹ Uo.

³²² „elfogadottnak tartotta a nem arab nyelven való imádkozást is, és nem látott semmi rosszat abban, ha egy nem muszlim be megy az iszlám két legszentebb városába, Mekkába és Medinába. A későbbi társaival ellentétben még az öngyilkosnak is megadta a végtisztességet. Követői napjainkban Törökországban, a Balkánon, Közép-Ázsiában és Indiában élnek, de a török hódoltság idején hazánkban is ennek a tudósnak a tanai érvényesültek.” (Galgóczi, id. mű 98. o.)

Vele szemben as-Sáfi imám elutasította a rájt, de a kijászt az analogikus úton történő ítélezést elfogadta (egyfajta „precedensjog”). A még nála is ortodoxabb nézeteket valló Ibn Hanbal nyomán a vahhábizmus ma Szaúd-Arábiában uralkodó irányzat, míg a Közel-Keleten as-Sáfi tanait, ha tetszik, „megengedőbb” jogfelfogását fogadják el. Galgóczi ugyanakkor a következőképpen összegzi a saría általános, minden muszlim számára kötelező jellegét:

Mivel a saría alapjai a Koránban már találhatóak, a muszlimok sohasem fogják elfogadni a homoszexuálisok közötti házasságot, a kábítószerek legalizálását, az abortuszt vagy az eutanáziát, melyeket a Korán is eleve tilt. Ahol muzulmánok vannak, ott a saría él. Itt az a nagy kérdés, hogy ezek az iszlám elvárások mennyire egyeztethetők össze egy adott ország joggyakorlatával, ilyen például a kendővita Franciaországban. A muszlimok sosem fogják megtagadni a sariát, mindig abból indulnak ki, és azt igyekeznek az adott joghoz hangolni. A sariából levezetett jog a fikh. A saría doktrinális, gyakorlati és intézkedő rendeletek összessége, amelyeket Isten legalizált Mohameden keresztül. A fikh kivonata a gyakorlati vallási kötelezettségeknek, a részletes forrásokból, az emberi értelmén keresztül.

A saría isteni törvény, míg a többi emberi. A saría a világi és a túlvilági közötti kapcsolatra épít, míg az emberi jogok csak az e világra vonatkoznak. A saría betartásával az ember fejlődik, felemeli magát Isten felé, az emberi törvényekkel csak az embernek felel meg. A saría Isten örök igazsága, míg az emberi jogok egy kisebbség vagy egy többség véleményét tükrözik, ami lehet jó vagy rossz, de nem időtálló.³²³

Simon szerint a klasszikus iszlám olyan egyedülálló eredményt produkált a szerveződő társadalom szabályozásában, „amely radikálisan különbözik minden más birodalom hegemon elvétől”.³²⁴ „A Korán, mint ne varietur isteni szabályozás mellé időközben ugyanis kialakult az előbbivel egyenrangúnak tekintett prófétai hagyomány, a szunna” – melyet a közösség egyetértése szentesített.

A szunna kialakítása ily módon megoldhatta „az állandó, változtathatatlan isteni normának a változó történelmi feltételekkel való egyesítését”.³²⁵ „A változás isteni legitimizációja a kör négyesítésének az a ritka esete, amelyet a muszlim közösségnek sikerült elvégeznie” – írja Simon.³²⁶

Az iszlámban a társadalmi rend tehát a Korán és a szunna isteni útmutatásai szerint kell, hogy felépüljön.³²⁷ Ezek az iszlám közösségi rend elsődleges forrásai: az állam akkor tekinthető stabilnak, ha megfelel a társadalmi rend isteni igazságosságának. Vagyis, a politikai igazságosság is istentől ered, amennyiben megfelel a szunna és a Korán forrására épülő közrendnek. „Isten ösvénye maga az igazságosság” – mondja a Korán, s a politikai igazságosság a prófétán és a törvényhozókon (imám) keresztül nyilvánul meg.

Az a tény, hogy az iszlámban nem a Korán, hanem a szunna, nem a szabály, hanem a gyakorlat lett a legfőbb iránymutató, egy történelmi folyamatnak köszönhető. Ez a folyamat a próféta halálával indult, mely előbb bekövetkezett, minthogy a politikai közösség véglegesen megszilárdult volna. Az alapvető kérdés az volt, ki lesz politikai értelemben a próféta legitim utódja. E kérdésben az iszlám közösségnek konszenzusra kellett jutnia, s a politikai igazságosság jó ideig a politikai közösség által elfogadott normáktól függött.³²⁸

Az iszlám politikai gondolkodásnak a politikai igazságosság forrására vonatkozó nézeteit bizonyos értelemben meg lehetett próbálni összeegyeztetni a legfőbb filozófiai tekintély, Arisztotelész azon nézetével, mely szerint a politikai igazságosság a politikai céloknak felel meg, ahol a társadalmi célokat személyes érdekekkel, a csoport érdekével és fennkölt ideákkal egyaránt ötvözik.

³²³ Uo.

³²⁴ Simon: A Korán világa, id. mű 456. o.

³²⁵ Simon Róbert: A történelemtudomány felfedezése: Ibn Khaldún és az al-muqaddima. In: Ibn Khaldún: *Bevezetés a történelembe*, Osiris Kiadó, Budapest, 1995 26. o.

³²⁶ Bevezetés, Goldziher, id. mű 187. o.

³²⁷ Majid Khadduri: *The Islamic Conception of Justice*, 14. o. Lásd in: <http://books.google.hu/books>

³²⁸ Khadduri, 15. o.

A gyakorlati igazságosság és az elméleti igazságosság összekapcsolása az iszlám politikai gondolkodás egyik fő elemévé válik. Arisztotelész nyomán a törvényhozónak mindig a közép elvére (al-vaszat) kell alapoznia, melyet az iszlám gondolkodók később általános életvezetési elvként fogadtak el magán és közügyekben egyaránt. Miközben a közügyekben a törvényhozónak a közép elve alapján kell minden embert egyenlően kezelnie, és egyformán büntetni mindenkit, aki vét a törvény ellen – az egyenlő bánásmód elve elsősorban bizánci mintára fejlődött, - az állampolgárok a közép elvének megfelelő életvezetéssel érhetik el a legmagasabb erényt, a végső boldogságot.

A Korán és Arisztotelész tekintélye, hit és értelem összeegyeztetésének formájában, már az első jelentős iszlám gondolkodó, al-Kindi életművében összekapcsolódik³²⁹. Al-Kindi az Abbászidák aranykorában élt, s annak a mutazilita mozgalomnak volt a képviselője, mely az ész érveivel igyekezett bizonyítani a hit megkérdőjelezhetetlen tanait.³³⁰

Miközben az értelem szerinte egyedüli és elégséges forrása a tudásnak, végső soron tökéletes összhangban áll a próféciával, amennyiben a világ az egy és örök első ok munkája. Az emberi cselekvő erő al-Kindinél úgy kaphat különös hangsúlyt, hogy az értelem és Isten közt áll a világlélek, s az emberi lélek a világlélek emanációja.³³¹

Az ember tetteirejének hangsúlyozása vezetett al-Kindinek az Arisztotelészhez közeli, gyakorlatias igazságosság-fogalma kialakításához. Ez különösen kitűnik Al-Farabi utópikus igazságosság-fogalma tükrében, mely hit és tudás viszonyáról alkotott egészen sajátos nézeteinek volt köszönhető. Al-Farabi véleménye szerint a tudás ugyanis elsődleges az erkölcsi cselekvéshez képest: inkább ismerje valaki tökéletesen Arisztotelészt, de ne cselekedjen összhangban vele, mint fordítva. Ha nem vagyunk tökéletesen tisztában cselekedeteink elméleti hátterével, nem dönthetünk felelősen tetteinkről. Al-Farabi intellektualista rendszerében az egyetlen igazi létező a Szellem, mely egyedül Istenben található meg tiszta és vegyítetlen formában.³³²

Mint Galgóczi rámutat, „al-Kindivel ellentétben, aki még egy egységes világbirodalomban élt, mi több, annak fővárosában, al-Farabi már a széteső umma (a muszlimok világa) szülötte. Ezért a filozófián belül megalkotta a politikai filozófiát, amelynek végső célja az iszlám egység helyreállítása.”³³³

Al-Farabinál jelenik meg tehát először állam és társadalom, konkrétan a (platóni elvekre épülő) ideális iszlám állam, illetve a közös vallásra épülő, (de több, nem éppen ideális államban) létező iszlám társadalom közötti feszültség áthidalásának filozófiai szükségessége. Mármost, Al-Farabi szerint „a társadalom és az állam egysége a hit, a bölcsesség és a vallás egybehangelésével valósítható meg. Az az erő, amely ezt létrehozhatja, ugyanaz, mint amely az univerzumot is irányítja.” – írja Galgóczi.³³⁴

³²⁹ „Ő volt az első arab, aki a görög filozófiát tanulmányozta, és aki önmagát filozófusnak nevezte.” Galgóczi, id. mű 111. o.

³³⁰ Galgóczi, id. mű 110. o.

³³¹ Tjitze J. de Boer: *The History of Philosophy in Islam*, New York, Dover Publ., 1967 99. o.

³³² de Boer, 122. o.

³³³ Galgóczi István: *A középkor leghíresebb arab tudósai 2.* in: Interpress magazin, 2010. októberi szám 56. o. (Lásd még uo.: „A központi hatalom gyengülésével a különböző tartományok vezetői sorra vívták ki a függetlenségüket. Sőt a 10. század elején a bagdadi kalifa mellett két újabb kalifa is megjelent a történelem színpadán. Az egyik Észak-Afrikában (Fátimidák), a másik pedig al-Andalúzban (Omajjádok). Ezekben a fejedelemségekben sokszor a szunnita iszlámmal ellentétes tanok érvényesültek. A síizmust és a szúfizmust gyakran a másképp gondolkodók inspirálták. Ebben a kaotikus időszakban született a török–perza származású Abú Naszr Muhammed ibn Tarkhán al-Farabi a mai Türkmenisztán területén, Farab tartomány egy kis falujában 872-ben. Bagdadban nyelvészetet, logikát, filozófiát, zenét, matematikát tanult a görög filozófia egyik híres fordítójánál (Abú Bisr Matta bin Júnusz), majd Harránban nesztóriánus mestere az alexandriai filozófiára oktatta. Időskorában a Hamdánidák uralta Szíriában telepedett le (944–1004), és Damaszkuszban halt meg 950-ben.”)

³³⁴ Uo.

Al-Farabi Platón nyomán, „Az eszményi város lakosainak nézeteiről” szóló művében³³⁵ azt írja, hogy „az Első Ok viszonya a többi létezőhöz olyan, mint az eszményi város uralkodójának viszonya a város többi tagjához”.³³⁶

Az anyagtalan közel áll az Elsőhöz, az alatt vannak az égi testek, és az égi testek alatt vannak az anyagi testek. Mindezek azonban az Első Okot utánozzák, feléje irányulnak és törekszenek, és minden létező ezt teszi képességeihez mérten. Minden a fokozatának megfelelően irányul a cél felé. [...] A dolognak egy nemében a vezetőt abból a nemből semmi sem uralhatja, mint például a legfőbb testrészt. Bizony lehetetlen, hogy egy másik testrészt vezesse őt. Így van ez röviden minden vezető esetében, tehát ez a helyzet az eszményi város vezetőjével kapcsolatban is.³³⁷

Ideális vezető csak az lehet, akinek Allah kinyilatkoztatást ad, s így prófétává, vátesszé válik. „Az ilyen ember elérte az emberség legmagasabb fokát és a boldogság legmagasabb csúcsát” – és ez csak a vezetés első feltétele. Tudását tudnia kell közvetíteni is, s testileg is kiválónak kell lennie. Az eszményi város az eszményi vezetőtől függ. Az eszményi vezetőnek tizenkét tulajdonságot kell egyszerre egyesíteni magában – ha ilyen embert nem találnak, úgy az a lényeg, hogy legalább egy ideálisan bölcs embert találjanak. „Ha úgy alakul, hogy továbbra sem találnak bölcseset, és a vezetést nem tudják bölcsességgel kiegészíteni, akkor a város rövidesen elpusztul” – véli az e tekintetben is kifejezetten intellektualista Al-Farabi.³³⁸

Sőt, még ennél is tovább megy: nemcsak a vezetőknek, hanem a lakosságnak is meg kell felelni az Értelem elvárásainak. Az eszményi város lakóinak ismerniük kell az első okot, az anyagtalan létezőket mind, mindegyikük jellemzőit, speciális tulajdonságait, rangsorát, tevékenységét. De ismerniük kell az égitesteket, ezek természetrajzát, az ember létét, a lélek működését, a vezetőket és a potenciális helyetteseiket is. Mindezt vagy elhiszik a bölcsenek, vagy utánzó hasonlatokból értik meg – mivel azt Al-Farabi sem várja el még az eszményi város lakóitól sem, hogy mindent képesek legyenek értelmi belátás révén felfogni.

Az városi közösség rendje akkor igazságos – véli Platón szellemében al-Farabi – ha mindenki a természetes hierarchia számára megfelelő fokán áll. Ugyanakkor az iszlám gondolkodó érvelésében a döntő szerep mégis a társadalmi együttműködésnek, az egymásra utaltságnak jut.

[...] az ember nem érheti el a természetes hajlamai céljával szolgáló tökéletességet, hanem csakis akkor, ha sok emberi csoport egymást kölcsönösen segítve társul, és minden egyes ember minden egyes embernek valamit nyújt, amire annak léte során szüksége van. Ilyen módon összejön a csoport összességének munkájából mindaz, amire közülük mindegyiknek léte megőrzése és tökéletessége elérése céljából szüksége van. Ezért van olyan sok emberi individuum, ezért található mind a Föld lakott övezetében, és ezért jöttek létre az emberi társulások. [...] A legfőbb jót és a tökéletesség csúcsát a városi közösségben lehet elérni, s nem pedig a nála hiányosabb társulási formákban. [...] Ha egy városban a társulás célja a kölcsönös segítségnyújtás azokkal a dolgokkal kapcsolatban, amelyekkel az igazi boldogság elérhető, akkor ez a város az eszményi város. Ha egy társulásban az emberek egymást a boldogság megszerzésében segítik, akkor ez eszményi társulás. [...] Az eszményi város hasonlít a tökéletes, egészséges testre. Ennek tagjai ugyanis együttműködnek, hogy teljessé tegyék az adott élőlény életét és fönntartsák azt. A test különböző tagjai azonban természetük és potenciájuk folytán a kiválóság különböző fokain állnak. Az egyik tag, nevezetesen a szív, a vezető, mások a vezetőhöz közeli fokon állnak, és mindegyiküknek természetűl fogva van valamilyen potenciája, hogy annak révén fejtsse ki aktivitását, mégpedig a vezető testrészt természet adta célja érdekében.³³⁹

³³⁵ Abu Nasr al-Farabi: Az eszményi város lakosainak nézeteiről in: *Arab filozófia, szöveggyűjtemény II.*, PPKE, Piliscsaba, 1997

³³⁶ Id. mű 58. o.

³³⁷ Uo.

³³⁸ Id. mű 61. o.

³³⁹ Id. mű 56-57. o. (kiemelés tőlem)

Al-Kindi és al-Farabi gyakorlati és elméleti, más vonatkozásban kifejezetten idealista megközelítései közül az iszlám gondolkodás fejlődése a gyakorlatiasabb nézetek felé haladt. Ibn Szína szerint például Mohamed eredeti célja alapvetően a beduinok civilizálása volt. Ezért hirdette a Próféta a test feltámadását, hiszen a beduinok soha nem értették volna meg a tisztán spirituális üdvözülést. A közösségi konszenzus iszlámban betöltött hagyományos szerepének megfelelően Ibn Szína úgy vélte, a polgári vagy vallási törvényt csak és kizárólag a sokaság véleménye köti.³⁴⁰ Még nála is gyakorlatiasabb e tekintetben al-Ghazali, aki szerint az igazságosság legfontosabb célja a közösség stabilitása.³⁴¹ Nem meglepő, hogy a filozófiai tanulmányok alapjának a Korán mellett a sariát tartotta.³⁴²

Mai napig érvényes az iszlám gondolkodásban az a megállapítása, hogy a kinyilatkoztatás, az értelem és a miszticizmus együtt vezetnek az igazságossághoz. Értelem és hit szerepe a végső igazság megismerésében meghatározó az iszlám igazságosság-fogalom alakulásában. Al-Ghazali „A tévelygésből kivezető út” című művében kiindulásként az európaiak számára Descartes óta közismert kételyt, az érzékszerveinkkel való megismerésben való kételkedést választja.³⁴³

A legfontosabb, hogy a dolgok valóságát megismerjem. Ehhez viszont meg kell tudnom, hogy micsoda a megismerés maga. Világossá vált előttem, hogy a valóságos megismerés csak az lehet, amiben a megismert dolog úgy tárul fel előttünk, hogy nem fér hozzá semmi kétség, a hibának vagy illúzióknak még a lehetősége sem merül fel, olyannyira, hogy ennek pusztá feltételezése is merő képtelenség volna. [...]

Aztán megvizsgáltam ismereteimet, és úgy találtam, hogy híjával vagyok az imént jellemzett tudásnak, ha nem számítjuk az érzékei észrevételeket és a gondolati szükségszerűségeken alapuló ismereteket. [...] Kétkedő vizsgálódásom aztán odáig juttatott, hogy nem lehetek teljes bizonyosságban az érzékekkel szerzett ismereteket illetően sem. Aztán ez a kétség tovább terjeszkedett ilyenféleképpen: Honnan származik az érzékekkel szerzett ismeretekben való bizodalmam?

[...] az érzékelés ítélőképessége meghozza a maga ítéleteit, de az értelem ítélőképessége meghazudtolja ezeket [...] És akkor megszólaltak az érzékekkel szerzett ismeretek: «Honnan vagy olyan biztos abban, hogy az ésszel szerzett ismeretekbe vetett bizodalmad nem jut-e arra a sorsra, mint az érzékekkel szerzett ismeretekbe vetett bizodalmad, hisz korábban bizonyos voltál bennem, s jött az értelem ítélete és meghazudtolta engem. Ha az értelem ítélete nem volna, még mindig nekem hinnél. *És lehet, hogy az értelem megismerésén túl van még egy másik ítélőbíró, mely ha megjelenik, meghazudtolja az ésszt a maga ítéletében, mint ahogy hazugnak nyilvánította az értelem ítélő bíróját az érzékeket az ítélethozatalban, amint megjeleni*³⁴⁴[...] »

Németh Pál úgy fogalmaz, hogy ugyanarról a kiindulóponttól Descartes „nem jut el idáig, hanem megáll az értelem által való megismerésnél”³⁴⁵ míg Al-Ghazáli a végső bizonyosságot a kinyilatkoztatástól várja, nem az értelemtől. Ugyanakkor szellemi fejlődése során eljut oda, hogy a kinyilatkoztatás mellett a matematika, a logika, a természettudományok és a misztikus élmények is jelentős szerepet játszhatnak bizonyos igazságok megismerésében.

A számtan, a mértan és a csillagászat „nem foglalkoznak vallási kérdésekkel, sem úgy, hogy cáfolnának, sem pedig úgy, hogy állítanának valamit, hanem csak bizonyítható dolgokkal, amelyeket nem lehet többé kétségbe vonni, ha már egyszer megértettük és megismertük”.³⁴⁶ Az értelem általi megismerés szerepe oly fontos al-Ghazáli szerint, hogy „hatalmas bünt követ el a vallás ellen az, aki azt hiszi, hogy az iszlám ezeknek a tudományoknak a tagadásával győzedelmeskedik.”³⁴⁷ Továbbá, „ahogy nem tartozik a vallás

³⁴⁰ de Boer, 144. o.

³⁴¹ Majid Khadduri, 92. o.

³⁴² Galgóczi, id. mű 57. o.

³⁴³ Al-Ghazáli: *A tévelygésből kivezető út*, Budapest, Palatinus Kiadó, 2003 13-18. o.

³⁴⁴ Id. mű 18. o., kiemelés tőlem

³⁴⁵ Németh Pál: Utószó, in: al-Ghazáli, id. mű 153. o.

³⁴⁶ Al-Ghazáli, id. mű 35. o.

³⁴⁷ Id. mű 38. o.

lényegéhez, hogy feltétlenül tagadnia kellene az orvostudományt, ugyanígy nem feltétele a vallásnak a természettudomány tagadása sem”.³⁴⁸ Az egész probléma lényege – írja al-Ghazáli, –, „hogy az ember tudatában legyen annak, hogy a természet a magasságos Istennek van alávetve, nem önmagától működik, hanem teremtője munkálkodik benne”.³⁴⁹

Az értelem és a kinyilatkoztatás viszonyában három jelentős filozófiai irányzatot különböztethetünk meg: Ibn Báddzsa, Ibn Tufajl és Ibn Rusd gondolkodását. Ibn Báddzsa szerint a Fényt az intellektuális erő szabad művelésével és értelem által irányított cselekvéssel érhetjük el. A szabad tett az értelem által irányított tett. Ibn Báddzsa azonban úgy véli, az értelmes ember nem kifejezetten társadalmi lény: minél inkább elvonul a közösségtől, annál inkább közelít a Fényhez.³⁵⁰

Ibn Tufajl szerint a vallás és a filozófia ugyanannak az igazságnak két formája. Ibn Színához hasonlóan úgy gondolta, a sokaság képtelen az igazság megragadására, ezért adott a teljes Fény helyett számukra is érzékelhető formát Mohamed a Koránban. A vallás az átlagembernek szól, aki képtelen ezen a szinten túljutni. A vallási szimbólumok valódi jelentését csak kevesen értik meg, a legmagasabb igazságot pedig még kevesebben.³⁵¹

„A természetes ember” (Hajj ibn Jakzán) című művében egy korai robinzonádban áll ki az értelem, a racionalitás ereje mellett. A mű főhőse egy lakatlan szigeten pusztán értelme erejével ugyanazokhoz a vallási igazságokhoz jut el, amit a később a szigetre vetődő aszkéta hosszas vallási tanulmányok során sajátított el. Ahogy egy mai elemző fogalmaz, „Ibn Tufajl szerint a mindennapi tapasztalat lényegét tekintve racionális lehet”.³⁵² Igaz, ehhez olyan rendkívüli befogadó elmére van szükség, mint Hajj ibn Jakzáné. A gazella által táplált fiú hétéves korára már botokkal védi magát az állatoktól, ruhát készít és rájön, mennyit számít az emberi kezűgyesség az állatokkal szemben.³⁵³ Hét és tizennégy éves kora között a középkor szinte teljes „zoológiai” tudományát elsajátítja, elmélkedik a lélek székhelyéről a testben (a szívben találja meg), megtanul húst sütni, a gyűjtögető életmódról áttér a vadászatra. Mire huszonegy éves lesz, már komplett farmja van szelídített állatokból, házat épít a fecskéfészek mintájára, fegyvereket készít és általában elkezd az iszlám középkor társadalmának ideális polgári mesterségével³⁵⁴, kézművességgel foglalkozni.

Ibn Tufajl szerint azonban az értelmi fejlődés nem áll meg ott, ahol aztán Defoe Robinson-jában – vagyis a teljes önellátásra való képességnél. Sőt. Éppen a természetes kíváncsiság az, amely előbb-utóbb elvezeti az embert a vallás igazságainak kereséséhez, az Isten létéről, végtelenségéről, anyagtalanságáról, mindenhatóságáról való megbizonyosodáshoz. De hogyan érthetjük meg – érhetjük el – az isteni igazságot?

Ha a világot teremtették – folytatta Hajj ibn Jakzán -, szükségszerűen létezik valaki, aki megteremtette. De ez a teremtő miért éppen egy bizonyos időpillanatban teremtette, miért nem korábban? Talán valami külső hatás bírta rá erre? Nem, hiszen rajta kívül semmi sem létezett! Vagy pedig benne ment végbe valamilyen változás? Nem, hiszen mi okozhatta volna ezt a változást? [...] Tegyük fel – fontolgatta -, hogy a világot teremtették, és a semmiből hozták létre. Magától adódik a következtetés, hogy nem keletkezhetett önerejéből, hanem alkotóra volt szüksége. Ez az alkotó pedig az érzéki megismerés útján megközelíthetetlen. Ha érzékeink felfoghatnák őt, testi lény lenne: ha testi lény lenne, akkor ő is az érzéki világ része lenne, tehát teremtmény. [...] Ez pedig képtelenség.³⁵⁵

³⁴⁸ Id. mű 41. o.

³⁴⁹ Uo.

³⁵⁰ de Boer, 180. o.

³⁵¹ Id. mű 184. o.

³⁵² Dominique Urvoy: A mindennapi élet racionalitása: egy andalúz hagyomány? In: (Lawrence I Conrad szerk.): *The World of Ibn Tufajl*, E. J. Brill, Leiden, 1996 46. o.

³⁵³ Abú Bakr ibn Tufajl: A természetes ember In: *Arab filozófia, szöveggyűjtemény I.*, PPKÉ, Piliscsaba, 1997 43. o.

³⁵⁴ Katona Tamás: Utószó id. mű 76. o.

³⁵⁵ Ibn Tufajl, id. mű 54. o.

Hajj ibn Jakzán addig elmélkedik Istenről, amíg megérti, hogy a Hozzá való közelségen kívül minden más másodlagos fontosságú az életben. Mert „Ő maga a Létezés, a Tökéletesség, a Teljesség, a Szépség, a Ragyogás, a Hatalom és a Tudás összessége”.³⁵⁶ Mi értelme akkor mással foglalkozni? Isten azonban már nem értelmi tevékenység útján érhető el. Első lépésben meg kell próbálni megszabadulni a testi kötelékektől, amennyire csak lehetséges (étkezési korlátok, egyszerű életmód), majd meg kell próbálni a személyiség teljes megsemmisítését, a „feloldódást a Valóságos szemléletében”. Ennek módját le sem lehet írni szavakkal, hiszen túl van minden értelmén.

Amikor Ibn Tufajl azonban azt állítja, hogy a természettudományos vagy értelmi vizsgálódás megáll egy ponton, ahol helyét egy egészen másfajta megismerés veszi át, akkor egyúttal ki is jelöli a vallás és a tudomány határát – teret hagyva a tudományos kutatásnak is.

Mert az az értelem, amelyről ő, meg a hozzá hasonlók beszélnek, egyszerűen csak a logika képessége, amely számba veszi az egyedi jelenségeket, hogy kihámozza belőlük az általános fogalmat; az ő józan emberei ezt a megismerési folyamatot gyakorolgták. De az az eljárás, amelyről mi beszélünk, mindezek felül áll. Aki tehát betömi a fülét, hogy ne hallja meg a beszédet, aki az érzéki dolgokon, és azok általános eszméjén túl levő dolgokról nem akar tudni, azt az embert csak az evilági élet érdekli, a másvilágra semmi gondja nincs.³⁵⁷

Ibn Rusd is a harmóniát kereste vallás és filozófia igazsága közt, s Platón Államához írt kommentárjában³⁵⁸ is kiáll az ész által szerzett ismeretek mellett. Szemben olyan vallástudósokkal, mint Ashari, aki szerint minden igazságtalan, amit tilt a saría (vallástörvény), Ibn Rusd szerint az igazság kérdésében nem csak a kinyilatkoztatás dönt – a veritas duplex, az „averroista” kettős igazság elmélete a skolasztikus tanok egyik alapjává vált később.

Egyfajta „materializmust”, de már antropológiájában is mindenféleképp a gyakorlatias gondolkodást szemlélteti, hogy Ibn Színá-val ellentétben Ibn Rusd szerint az emberi lélek éppúgy a testhez van kötve, ahogy a forma az anyaghoz. Test és lélek szoros kapcsolatának egyik ékes bizonyítéka szerinte, hogy Platón Államában a tornagyakorlatok egyrészt biztosítják a testi egészséget, másrészt viszont megmozdítják az indulatos lélekrészt, vagyis növelhetik a bátorságot.³⁵⁹ De csak akkor, ha a testi nevelés zenei neveléssel párosul: a zene testedzés nélkül túlságosan ellágyítja az embert, a torna zenehallgatás nélkül túl indulatosná, vakmerővé tesz. Ha pusztán a lélek szempontjából nézzük a dolgot, akkor a torna határozottá és bátorra tesz, míg a zene erkölcsössé és az értelmes lélekrésznek engedelmessé.³⁶⁰

A muszlimok a természettudományok közül azért az orvostudományt tartották legtöbbre, mert Isten önmaga képmására teremtette az embert, így az ember (emberi test) megismerés egyúttal Isten megismerésének is egyik útja.³⁶¹ Ugyanakkor, társadalomfilozófiai vonatkozásban úgy gondolták, hogy az egészséges emberek egészséges társadalmat alkotnak, s „ami a beteg embernek az orvos, az a beteg társadalomnak a bíró. A bíró az az ember, aki gyógyítja a társadalmat.”³⁶²

Ibn Rusd Platónnál külön hangsúlyozza a nők társadalomban betöltött szerepét. Kiemeli: a közösség java annyira elsőrendű fontosságú Platónnál, hogy még a nőknek is hozzá kell járulniuk. Ugy kell szolgálniuk az államot és a társadalmat, mint a férfiakkal. Sőt:

³⁵⁶ Id. mű 55. o.

³⁵⁷ Id. mű 65. o.

³⁵⁸ Lásd in: E. I. J. Rosenthal: *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, Cambridge, at the University Press, 1956

³⁵⁹ Averroes, id. mű 136. o.

³⁶⁰ Id. mű 162. o.

³⁶¹ Galgóczi, id. mű 60. o.

³⁶² Uo.

a szegénység egyik fő oka az államban, ha a nőket háziállatokként tartják – véli Ibn Rusd.³⁶³ „Mi azt állítjuk, hogy a nők, amennyiben az ember végső célját tekintve egy fajtából valók a férfiakkal, szükségszerűen közösek az érdekeik, és csak fokozati különbség van köztük”.³⁶⁴ Ibn Rusd szerint, hogy a férfiak a legtöbb emberi tevékenységre alkalmasabbak, mint a nők, de ez nem azt jelenti, hogy számos tevékenységre nem lehetnek nők alkalmasabbak – például a zenélésre. Bár a zeneszerzésre a férfiak alkalmasabbak, az a tökéletes, ha az általuk szerzett zenét nők adják elő. Hasonlóan, számos iparágban a nők ügyesebbek, mint a férfiak: ilyen a varrás, a szövés és hasonlók. Sőt: Ibn Rusd még a művészetekben és a háborúskodásban is elképzelhetőnek tartja a nők részvételét – itt a barbárokat és Indiát hozza példaként.³⁶⁵

Valójában mindent alá kell rendelni a közösség érdekének: a józan ész pedig a nők aktivitását követeli. Ráadásul az értelmes cselekedet egyúttal erkölcsi cselekedet is – a közösség vagy állam jólétét kereső értelem cselekedete. Mivel az ember csak államban létezhet, célját csak annyiban érheti el, amennyiben része az államnak.³⁶⁶

A vallás alapvetően erkölcsi célokat szolgál: törvény, nem pedig tanítás, hiszen elvárja, hogy az ember higgyen úgy, ahogy a Könyv diktálja. Ami a Koránon túl van, az rosszhhoz vezet. Ibn Rusd szerint, ami az erkölcs érdeke, az az állam érdeke. A vallás a gyakorlat, a filozófia az elmélet, s míg az igazság legmagasabb formája a filozófia, a legfenségesebb formája a vallás.³⁶⁷

Az iszlám politikai gondolkodás csúcseinak, a társadalmi igazságosság Ibn Khaldún által kialakított fogalmának megértéséhez látnunk kell, hogy az iszlám jogi gondolkodás, s ennek nyomán az iszlám társadalom-elmélet rendkívüli fejlődését csak egy sajátosan iszlám jelenség, a hadisz, a Mohamednek tulajdonított mondások gyűjteménye tette lehetővé. „A jogtudomány Allah törvényeinek az ismerete [...], „ezeknek a törvényeknek a forrása a Korán, a prófétai hagyomány (sunna), és Muhammad tanúbizonyosságai” – olvashatjuk Ibn Khaldúnnál.³⁶⁸

A szunna részei tehát bizonyos hadiszok, a Prófétára vonatkozó szóbeli közlések, elbeszélések, bár, mint Kéri Katalin írja, „egy hadiszba foglalt norma szunnának számít; az azonban *nem szükséges*, hogy a szunnára mindig megfeleljen egy hadisz, amely azt szentesíti.”³⁶⁹ A hadisz, mint jogforrás jelentőségét tükrözi Goldziher azon megállapítása, hogy „a hadisz a késő hellenisztikus-keleti szellemi élet egyfajta pillanatfelvételét nyújtja”.³⁷⁰

Egy hadisz, mely kifejezetten a Próféta tanító jellegű közléseire vonatkozik, elvileg ellentmondhat a szunnának, a szokásjognak is, vagyis Mohamednek az idők során tulajdoníthatnak olyan szent mondást is, mely nem egyezett meg egy adott Korán-értelmezéssel. Sőt, idővel megjelent egy olyan Mohamednek tulajdonított mondás is, mely szerint új Korán-magyarázatokat az idők végezetéig be lehet vezetni.³⁷¹ Ez gyakorlatilag a Korán-értelmezés, ily módon a vallásjog állandó változásának lehetőségét vetítette előre.

A hadisz nélkül a muszlim vallási eszméket nem lehetett volna összhangba hozni a gyakorlati élet folyton változó követelményeivel, s mint Goldziher rámutat, minden elvetendő lett volna, ami Mohamed után jelent meg.³⁷² A hadisz fejlődésével azonban a közösség konszenzusa (idzsma) által legitimizált prófétai hagyomány közvetített a Korán és a praxis

³⁶³ Id. mű 196. o.

³⁶⁴ Id. mű, 164. o.

³⁶⁵ Id. mű 165. o.

³⁶⁶ Id. mű 184. o.

³⁶⁷ De Boer, id. mű 198. o.

³⁶⁸ Ibn Khaldún, id. mű 463. o.

³⁶⁹ Kéri Katalin: A nőtörténet muszlim forrásai, in: *Holdarcú, karcsú ciprusok (Nők a középkori iszlámban)*
<http://www.lib.pte.hu/elektkonyvtar/ekonyvek/elibrary/islam02/27-islam.htm>

³⁷⁰ Goldziher, 189. o.

³⁷¹ Goldziher, id. mű 216. o.

³⁷² Id. mű 215. o.

között, s ennek következtében olyan különleges birodalmi struktúra jöhetett létre, ahol „a társadalmi gyakorlat legitimitását a teokratikus normának és a közösségi konszenzusnak az egysége adja.”³⁷³

Idővel maguk az uralkodók kezdtek el hadiszokat költeni saját intézkedéseik alátámasztására, például amikor Jeruzsálemet Mekkával kívánták egyenrangúvá tenni,³⁷⁴ ám amikor az Omajjádokat az Abbászidák váltották fel, idővel a kalifák teljesen alávetették magukat az isteni törvényeknek. Az uralkodó helyét fokozatosan átveszi a főpap, s a kalifa már nem több eszményített imámnál.³⁷⁵ A kalifa az isteni rend képviselője, akinek a szunna alapján kell szabályoznia az egész államigazgatást. Goldziher Abu Júszufot idézi, aki szerint Isten azért adott fényt a kalifáknak, hogy megvilágítsák vele alattvalóiknak a homályos ügyeket: „ami által azonban a hatalom birtokosa világossággal tud szolgálni, az nem más, mint a jogi rendeletek megtartása és mindenki jogainak megőrzése”.³⁷⁶

A 10. századra a muszlim jog a muszlim társadalom közéletének normájává válik, mégpedig oly módon, hogy gyakran vesznek át meghatározásokat a római jogból. A precedensjog elvét olyan mértékben sikerült alkalmazniuk, hogy az egymásnak ellentmondó hadiszok miatt „még fejlődésének legkorábbi szakaszában sem beszélhetünk egységes szunnáról az iszlámban”.³⁷⁷

Számunkra itt rendkívül lényeges Goldziher azon meglátása, mely szerint „a mindennapi élet tényleges gyakorlatában az a hadisz vert leginkább gyökeret, amely a fennálló állapotok elismerésén alapult”.³⁷⁸ Sőt: ha egy hadisz nagyon eltért a közösség gyakorlatától, akkor életbe léphetett az idzma, az egész közösség konszenzusa. Ez is alátámasztja – Ibn Khaldún értelmezésénél – Simon azon gondolatát, hogy a történelmi fejlődést az iszlám népeinél is a csoportszolidaritás, az asabiya ereje vagy gyengesége határozza meg, az iszlám helye, hatása és szerepe ez után következik.³⁷⁹

Míg a Korán, illetve az isteni jog szerepének erősödése az iszlám népek történetében egészen az Abbászida kalifáig az egyházi hatalomnak az állami hatalom fölé, a vallás tekintélyének a politika tekintélye fölé helyeződését jelzi, addig a szokásjognak az iszlám jogtudományban kezdettől fogva játszott szerepe a társadalmi igazságosságnak a vallási igazságosság fölé helyezését mutatja.

Mint Khadduri írja, az iszlámban a társadalmi igazságosság mindig az aktuálisan fennálló normákkal és értékekkel áll összhangban. A társadalmi igazságosság a szokások és az emberi tapasztalat terméke – sokkal inkább, mint az értelem parancsáé.³⁸⁰

Az iszlám filozófiában az igazságosság fogalma egészen Ibn Khaldún fellépéséig nem kapcsolódott össze a létező társadalmi viszonyok vizsgálatával. A társadalmi feltételeket először a történetírók kezdték el tárgyalni: al-Maszúdi próbálta meg először a történetírást az isteni akarat és eleve elrendelés helyett az idő és a körülmények fényében művelni. Az eseményeket több nézőpontból, induktív módszerrel vizsgálta, ahogy a történészekon kívül más tudományok művelői is alkalmazták az induktív módszert, miközben hittek a kinyilatkoztatásban. Khadduri itt Turtusit említi,³⁸¹ aki az iszlám állam kidolgozott leírását adta „A fényről szóló értekezés királyoknak” című művében. Turtusi szerint az uralkodó

³⁷³ Simon, id. mű 26. o.

³⁷⁴ Goldziher, id. mű 226. o.

³⁷⁵ Id. mű 258. o.

³⁷⁶ Id. mű 260. o.

³⁷⁷ Id. mű 277. o.

³⁷⁸ Id. mű 279. o.

³⁷⁹ Simon Róbert: *Ibn Khaldún: History as Science and the Patrimonial Empire*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 2002, 150. o.

³⁸⁰ Khadduri, 174. o.

³⁸¹ Id. mű 176. o.

igazságossága az állam „alapjainak alapja” – de az állam igazságossága mellett még nem kap hangsúlyt a társadalmi igazságosság.

A jogtudós Ibn Tajmijja alkotta meg a politikai törvény (szijásza saríja) fogalmát, mégpedig egy olyan igazságosság-fogalommal dolgozva, mely egyaránt táplálkozik a Korán írott szövegéből, illetve társadalmi (világi) forrásokból.³⁸² Igaz, szerinte a kinyilatkoztatásból származtatott univerzálék megkérdőjelezhetetlenek, de az értelem és a precedens „termékei” vitathatók. Mégis, ahogy sokan mások, ő is Arisztotelész indukciós logikáját követte, az egyestől az általános felé haladva, pozitív jogforrásokra hivatkozva, szokásra és precedensre építve próbált összhangban maradni a vallástörvény, a saría elveivel: így alkotva meg a politikai törvény fogalmát. A politikai törvény végső célja a hívők általános érdekének szolgálata: az állam ereje nélkül ugyanis a vallás és a törvény veszélybe kerül, ahogy a törvény nélküli állam is csak igazságtalan és türannikus képződmény. Az állam csak az igazságosság követésével tudja teljesíteni célját, amiért alapították. Khadduri szerint Ibn Tajmijja politikai törvényét azért hívhatjuk társadalmi igazságosságnak, mert céljai a közérdeket szolgálják. A társadalmi igazságosság a híd a kormányzó és az alattvalók közt, megjavítja a társadalmi viszonyokat és erősíti az iszlám hatalmát. Ibn Tajmijja történelmi megfigyelése szerint az állam hatalmának csökkenésével csak a politikai törvény, - Khaddurinál a társadalmi igazságosság – tudta helyreállítani a hatalmat.

Egy másik jogtudós, Nadzsm al-Dín al-Taufí szerint is a közérdek (maszlaha) a törvény végső célja. A jogi döntéseknél mindig a közérdeket kell alapul venni – ahogy már al-Ghazali is úgy vélte, hogy a közérdek független minden más jogforrástól. Al-Taufí azonban általánosította ezt az elvet: még az írott forrásokon is át kell gázolni, ha ellentétesek a közérdekkel, hiszen az isteni törvényhozó végső célja nem lehetett más, mint a közérdek védelme.³⁸³

Ibn Khaldún szerint az igazságosság egyenesen társadalmi fogalom, s a társadalmi folyamatokat az ember által ellenőrzött társadalmi erők határozzák meg. Az igazságosságot egy társadalomelmélet kontextusában kell vizsgálni.³⁸⁴

Mint de Boer írja, Ibn Khaldún új filozófiai diszciplínát akart létrehozni, melyről Arisztotelésznek még nem volt fogalma. Úgy vélte, az emberi világról sokkal többet tudhatunk meg, mint a szellemiről. A történelmi folyamatok okait fel lehet tárni, így a történelem önálló tudománnyá, a filozófia részévé válhat. Az alapelv szerint hasonló körülmények, feltételek mellett a történelemben hasonló események következnek be.³⁸⁵ Ebben az értelemben mondhatja Khadduri, hogy Ibn Khaldún társadalomelmélete determinista – a történettudomány tárgya ugyanis a társadalmi élet, a társadalom közös anyagi és szellemi kultúrája. A mai társadalmi körülményeket a múlt feltárásával lehet megérteni, sőt, a jövőre vonatkozóan is lehet megállapításokat tenni, de csak nagy általánosságban.

Hogyan szerzi meg az ember az élelmet, hogyan boldogul egy vezető alatt, hogyan szakít időt a tudományokra és művészetekre, s végül hogyan fejlődik, majd hanyatlak a kultúra a történelem során – ezekre a kérdésekre adhat választ az új tudomány.

Az okok és okozatok láncolata végső soron egyetlen végső okra vezethető vissza, istenre – ám ez a hit egyúttal tudatlanságunk bizonyítéka is. Mindaddig a tudást kell követnünk az okok feltárásánál, amíg csak lehet.

Ibn Khaldún alapvetően három történelmi ciklust különböztet meg: társadalom nomád körülmények közt, társadalom katonai uralom alatt, illetve városi társadalom. Ugyanakkor hangsúlyozza, hogy ez a ciklikusság csak a szűk értelemben vett államokra vonatkozik.³⁸⁶

³⁸² Id. mű 178. o.

³⁸³ Id. mű 181. o.

³⁸⁴ Id. mű 185. o.

³⁸⁵ De Boer, 204. o.

³⁸⁶ Khadduri, 185. o.

Létezik ugyanis egy tág értelemben vett állam-fogalom is (daula amma), mely lényegében a Nagy Iszlám Társadalommal (Khaddurinál: Islamdom) azonos. Ennek fő társadalmi ereje a csoportszolidaritás (aszabíjja) és a vallás. A csoportszolidaritás a társadalmi együttműködés egy kezdetleges formája, mely a nomád társadalmakban működik legerőteljesebben, s háborúskodásra, viszályra készítet. A vallás ugyanakkor egy spirituális testvériség-érzés, és a társadalmi együttműködés üdvösebb formája. Amikor az arab törzsek felvették az iszlám vallást, a kettő kombinációjából alakult ki a Nagy Iszlám Társadalom.³⁸⁷

Az egyes államok igazságosságánál tehát lényegesen nagyobb szerepet kap a társadalmi igazságosság, hiszen annak az egész iszlám világban érvényesülnie kell. Ibn Khaldún a társadalmi igazságosság fontosságának hangsúlyozásánál abból indul ki, hogy az emberiség megőrzése és fennmaradása szempontjából elengedhetetlen a társadalmi együttműködés, sőt: Allah kifejezetten saját isteni hatalmának helyettesítésére rendeli az emberi fajt a világ benépesítésére (itt a Koránt idézi: „bizony én helyettest rendelék a földre”.³⁸⁸)

Igaz, az emberek állati természetében a társadalom létrehozása után is megtalálható az agresszivitás és erőszakoskodás, ezért határt szabó hatalomra van szükség, mely megvédi egyik embert a másiktól – ez a királyi hatalom értelme. Ez a hatalom azonban annál inkább kedvez az ember eredeti természetének, „merészségének”, „erejének”, minél inkább jóságos és igazságos:

Ha az uralom jóságos és igazságos, s nem kell szenvedni a törvényétől, megszorításától és akadályoztatásától, akkor az alattvalók arra a bátorságra vagy gyávaságra hagyatkozhatnak, ami bennük van [...] Ha a törvények csak büntetéssel működnek, akkor teljességgel összeroppantják a merészséget. Ha pedig a törvények nevelő és oktató jellegűek és gyermekkortól kezdve alkalmazzák, akkor bizonyos fokig ugyanezt a hatást érik el, mivel így az ember félelemben és engedelmességben nő fel és nem bízik a saját erejében.³⁸⁹

Az első muszlimok még saját maguknak szabtak határokat a Korán buzdításai és tiltásai alapján. „Merészségük megingathatatlan volt, és még nem kezdte ki azt a nevelés és a törvény” – írja Ibn Khaldún, egyértelműen hangsúlyozva, hogy az isteni törvények felelnek meg leginkább az ember természetének.³⁹⁰ A problémák akkor kezdődnek, amikor az emberek a természetes, szóbeli közlés útján kapott vallástörvények helyett írott, határt szabó törvényeket vesznek magukra. A vallásjog tudomány és mesterség lesz, amelyet tanulással sajátítanak el.

Ezzel párhuzamosan az ember elrugaszkodása a természetességtől a városiasodásban jelentkezik: „a steppelakó vad beduinok sokkal merészebbek azoknál, akiket a törvény tart kordában”.³⁹¹

A városokban az emberek közti igazságtalanságot csak kényszerrel lehet megzabolázni – míg a beduinoknál a sejkék iránti tisztelet és megbecsülés is elegendő az igazságos társadalmi viszonyok fenntartásához. A beduinok ereje a csoportszolidaritásban áll: ez Ibn Khaldún kulcsfogalma annak megértéséhez, mi a társadalmi igazságosság alapja az emberi természetben. „A testvérek és rokonok iránti együttérzés és elkötelezettség – amiket Allah helyezett az ember szívébe – (nagyon is) létezik az emberi természetben. Ez szüli a szolidaritást és egymás kölcsönös segítségét.”³⁹²

Ugyanakkor Ibn Khaldún szerint a közös leszármazástudat idővel feledésbe merül, a városi életmóddal pedig teljesen eltűnik (ezért nem érthette meg szerinte a városlakó Ibn Rusd

³⁸⁷ Id. mű 186. o.

³⁸⁸ Korán, II/30, in: Ibn Khaldún: *Bevezetés a történelembe*, Osiris Kiadó, Budapest, 1995 106. o.

³⁸⁹ Ibn Khaldún, id. mű 130-131. o.

³⁹⁰ Id. mű 132. o.

³⁹¹ Id. mű 131. o.

³⁹² Id. mű 133. o.

a csoportsszolidaritás lényegét). Márpedig a városi életmód kialakulása szükségszerű történelmi fejlődés eredménye. Ezen a ponton az erkölcs megszilárdítása érdekében a csoportsszolidaritást fokozatosan helyettesíti a vallás: a vallás vértzi fel a politikai vezetést a vallásjoggal és törvényeivel, s a dinasztia hatalmát a hittételek biztosítják.

A történelem azonban mégis előnyt biztosít a vallásjog felett a nagyobb csoportsszolidaritással rendelkező népeknek: Ibn Khaldún példája szerint, amikor Andalúzia részfejedelmei elvesztették a csoportsszolidaritást, a tengeren átkelő Almoravidák megdöntötték hatalmukat. (Valójában a Római Birodalom bukása és minden olyan történelmi folyamat kiválóan illusztrálhatja az első történelemfilozófus véleményét, ahol egy vagy több „kevésbé civilizált” nép megdöntött egy „túlcivilizált” városállamot, országot vagy birodalmat).

A társadalmi igazságosságot a csoportsszolidaritás hanyatlásakor csak az iszlám igazságos uralma biztosíthatja. Ibn Khaldún a következő jó tulajdonságokat sorolja fel, melyek a királyi hatalom, a politikai vezetés számára biztosítják a csoportsszolidaritás fenntartását: nagylelkűség, a botlások megbocsátása, az erőtlenség iránti türelmesség, vendégszeretet, a támasz nélkül maradt támogatása, a nincstelen megsegítése, türelem a kellemetlen helyzetben, hűség az adott szóhoz, javaik nem kímélése híruk-nevük megőrzése végett, a vallástudomány mély tisztelete, s azt ismerő tudósok megbecsülése, megállni tudás az általuk megszabott határnál, az öregek és a tanítók tisztelete és nagybecsülése, a helyes követése, méltányos bánásmód a magatehetetlenekkel, alázatosság a szegény iránt, vallási előírások betartása; árulás, ügyeskedés, csalás kerülése.³⁹³

„A vallásos színezet megszünteti a vetélkedést és a kölcsönös irigykedést, amely a csoportsszolidaritással összefűzött emberekben [is] megvan, s egyes-egyedül az igaz felé irányítja őket.”³⁹⁴ A vallási elhivatottság Ibn Khaldún szerint megkettőzi a csoportsszolidaritás erejét, sőt, Al-Mawardira hivatkozva rámutat, hogy a rokonsági kötelék által összefűzött beduin törzseket az iszlám egyesítette, s arab csoportsszolidaritás jött létre.

A korai muszlimok életét teljes mértékben meghatározta a vallástörvény, ahogy az igaz hívőkét Ibn Khaldún korában is. Ugyanakkor a többség a XV. században a vallásjogot csupán az istentisztelet teendőire és általános viselkedési szabályokra alkalmazta, pedig a Korán több helyen is rámutat, hogy az igazságtalanság a civilizáció romlását okozza. Ibn Khaldún itt a történetíró Maszúdira hivatkozik:

A királynak nincs hatalma, ha nincsenek emberei. Ahhoz, hogy emberei legyenek, gazdagság kell. A gazdagsághoz pedig nincs más út, csak (a föld) megművelése. A (föld) műveléséhez pedig csak egy út vezet: az igazságosság. Az igazság az a mérleg, amit az Úr állított föl az emberi nem számára, és felvigyázóul a királyt rendelte mellé.³⁹⁵

Az egyik legsúlyosabb igazságtalanság Ibn Khaldún szerint, az, ha az alattvalókat jogtalan teendőkre és kényszermunkára fogják. A civilizációra nézve azonban ennél is pusztítóbb, ha az emberek javait potom áron felvásárolják, majd kötelezik őket, hogy ugyanazokat az árut magasabb áron visszavásárolják. A kereskedők ily módon történő megsarcolása a piac pangásához, így az alattvalók megélhetésének elvesztéséhez vezet, mivel annak nagy része a termékek cseréjéből származik.

Nyilvánvaló, hogy a korabeli Európában a kereskedők, a szabad piac védelme nem jelenhetett volna meg ilyen tudományos igényű írásban. Ibn Khaldún a piaci folyamatokba való erőszakos politikai beavatkozást a legnagyobb mérvű társadalmi igazságtalanságok közé

³⁹³ Id. mű 154. o.

³⁹⁴ Id. mű 173. o.

³⁹⁵ Id. mű 311. o.

sorolta, s a vallástörvényre hivatkozik, mely az iszlámban törvényesíti az ügyeskedést a csere során, s megtiltja az emberek javainak igaztalan elvételét a politikai hatalom részéről.

A politika, szemben Platón elképzelésével, nem foglalkozhat ugyanis az emberek jellemének, lelki adottságaival: nem büntethet egy kereskedőt azért, ha ügyeskedik, nem lehet célja az emberek nevelése. A társadalmi szervezet ugyanis nem egy ideális város, a politikai vezetés módja pedig nem annak kérdése, hogy „a társadalmi szervezetük minden tagjának milyen lelki és jellegbeli adottságokkal kell bírnia ahhoz, hogy éppenséggel uralkodók nélkül legyenek”³⁹⁶ – ironizál Ibn Khaldún, vagyis szerinte ideális emberek esetén nem is lenne szükség politikai hatalomra.

Ez nem azt jelenti, hogy az embernek nincs módja a tökéletesedésre, csak ez nem a politika dolga. „Allah az embert a többi állattól a gondolkodás képessége révén különböztette meg, amelyet Allah az emberi tökéletesség kezdetévé, s minden létező dolog földi kiválósága és nemessége végévé tett”³⁹⁷ – írja az ember méltóságáról, s mindez tökéletesen összeegyeztethető azzal a modern nyugati szemléletmóddal, mely szerint a politika célja nem az emberi kiválóság, hanem az emberi méltóság kiteljesedéséhez szükséges körülmények biztosítása.

2. 3. A társadalmi szolidaritás fogalma az újkori iszlám gondolkodásban

Ibn Khaldún közvetlen hatása az iszlám gondolkodásban jellemzően az Oszmán Birodalom hanyatlásának okát vizsgáló 17. századi történetíróknál, közvetett, máig tartó hatása ugyanakkor az iszlám megújulást a 18. századtól hirdető szinte összes politikai gondolkodónál jelentkezett.

Ahogy Franz Rosenthal írja a muszlim történetírásról szóló klasszikus munkájában,³⁹⁸ a 17. századtól a nyugati történészek a muszlim történetírók munkáin keresztül kaptak képet arról, milyen a világ (egy jelentős része) idegen szemmel, így a muszlim történetírás „segített közvetve és szerényen kialakítani a jelenkori történeti gondolkodást”. Csak így jöhetett létre egy valódi „egyetemes nézőpont” – erre ragyogó példa, mennyire érdekfeszítő „magyar szemmel” török történetírókat olvasni.

Ám nemcsak a muszlim történeti munkák mennyisége, de minősége is kimagasló: az iszlám történetírás évszázadokig fejlettebb volt a nem-izlám történetírásnál. S a legkiválóbb történetírókat az iszlám világban szorgalmasan tanulmányozták, generációk hosszú során át – Ibn Khaldún műve még akkor is népszerű volt a török államférfiak és tudósok közt, ha közvetlenül nem is vették át gondolkodási modelljét.³⁹⁹

A török történetírók közül Ibn Khaldún hatását leginkább *Kjátib Cselebi* és *Musztafa Naima* munkáin lehet érezni. Szekfü Gyula szerint Kjátib Cselebi „kritikai pillantása határozottabb és biztosabb, mint bármelyik elődjé”, továbbá „a történeti személyek egymáshoz való viszonyát a pasáknak valóságos indítóokait és egymással való összeköttetéseit fel tudja fogni.”⁴⁰⁰ A Hadzsi Kalifa néven is ismert 17. századi történetíró a korábbi hagyománnyal ellentétben a törököket sem feltétlenül isteníti, hanem elismeri emberi gyarlóságukat: Esztergom ostromával kapcsolatban például arról ír, hogy a törökök közül „a

³⁹⁶ Id. mű 334. o.

³⁹⁷ Id. mű 434. o.

³⁹⁸ Franz Rosenthal: *A history of muslim historiography*, E. J. Brill, Leiden, 1968 197. o.

³⁹⁹ Id. mű 117. o.

⁴⁰⁰ Szekfü Gyula: Bevezetés – Kútfőkritikai tanulmány a hódoltság korabeli török történetírókról. In: *Török történetírók III. kötet*, Históriaantik könykiadó, Budapest, 2010 61. o.

legtöbbsen a zsákmányolásra mutattak hajlamot *az emberi természetben rejlő haszonlesés miatt*.⁴⁰¹ Naima történeti munkájában (1734) szinte egészében átveszi Kjátib Cselebi jeles művét, bár az általa vált népszerűvé, gördülékenyebb stílusa miatt. Igazi értéke – hasonlóan Ibn Khaldún munkájához – a remek bevezetés, „mely oly tetszésben részesült, hogy azért külön 500 gurus jutalmat kapott III. Ahmed szultántól”.⁴⁰²

Az 1700-as években Muhammad bin 'Abd al-Wahhab a hanyatló iszlám kultúrában harcot hirdetett a tudatlanság (jahiliyyah) ellen, s e „modern reneszánsz” hatása Arábiából kiterjedt Jemen, Szíria, Irak és Libanon szellemi életére is.⁴⁰³

Az arab sivatagban született al-Wahhabot medinai mestere, al-Sindhi arra bátorította, hogy egyéni módon értelmezze (ijtihad) a szent iratokat, ne fogadja el feltétel nélkül a középkori kommentárokat. Al-Wahhab egész Arábiát bejárta az új jelszóval: „Vissza az iszlámhoz!”, s próbálta a népet eltéríteni a sarlatánoktól és más, az iszlám szellemiségtől eltérő ál-szentségektől. Egy idő után meggyőződésévé vált, hogy az emberek gondolkodásában nem érhető el radikális változás politikai háttér-tevékenység nélkül. Így jutott arra az elhatározásra, hogy egy zászló alatt egyesíti Arábia törzseit. Hamarosan nemcsak a „kisembereket” sikerült a maga oldalára állítani, hanem megnyerte céljának Nedzsd legbefolyásosabb törzsfőnökét a Szaúd-klánból. Mohamed ibn Szaúd, Diriyah város uralkodója 1744-ben egyesítette erejét Muhammad ibn Abd-al-Wahhab vallási vezetővel. Az Arab-sivatag fokozatosan vált egységgé politikai-vallási tekintetben, s al-Wahhab halála után (1787) tanítványa, Szaúd folytatta munkáját. A szunnita iszlám puritán formáját követő állam Riyadh körül alakult ki, de a gyorsan terjeszkedő szaúdi uralmat az Arab-félszigeten 1818-ban megdöntötte az Ottomán Birodalom egyiptomi alkirálya, (az albán nemzetiségű) Mohammed Ali pasa. Az 1824-ben, sokkal kisebb területen újjáalakult szaúdi állam (Nedzsd területén) politikailag leginkább az uralkodóház ellen törő, más törzsfőkkel való harccal, ideológiailag pedig az iszlám megtisztításával, a kívülről egyre erőteljesebben érkező nem-iszlám hatások elleni harccal volt elfoglalva.

Az új államban al-Wahhab szellemében a Korán és a Szunna voltak hivatottak az emberi élet egyedüli szabályozására, az iszlám szellemiségével ellenkező tetteket szigorúan elítélték. A mindennapi gyakorlatban a legmerevebb erkölcsi szabályok léptek életbe, ahogy betiltották a szentek kultuszát, és a középkori teológusok skolasztikus Korán-értelmezéseit is.

Sidqqi szerint ugyanakkor al-Wahhab gondolkodását és annak politikai következményeit nem szabad visszafejlődésnek értelmezni, hiszen célja pusztán a tiszta iszlámhoz való visszatérés volt.⁴⁰⁴ „Szent háborút” hirdetett minden értékromboló újítás ellen, el akarta választani az értéket az értéktelentől („grain from chaff”), visszatérni a hit eredeti szelleméhez. Mindamellet a változást fontosnak tartotta, amennyiben az organikus változás: *nem külső hatásokból ered, hanem belső társadalmi igényből*. Más civilizáció utánzása ugyanis kiszolgáltatottá teszi azokat a kreatív erőket, melyek egy haladó társadalom lényegi elemei – miközben al-Wahhab kész volt bármilyen hatást elfogadni, ami összefér az iszlámmal.

Ugyanakkor, az „Iszlám Három Alapelvé”-t magyarázó munkájában az iszlám hívőknek a nem-iszlám államokban való tartózkodásának több kategóriáját sorolja fel, ahol a külföldön

⁴⁰¹ Kjátib Cselebi Fezlikejéből, *Török történetirók III. kötet*, id. mű 352. o. (Karácson Imre fordítása)

⁴⁰² Karácson Imre: Naima életrajza in id. mű 393. o.

⁴⁰³ Abdul Hamid Siddiqi: Renaissance in Arabia, Yemen, Iraq, Syria and Lebanon: Muhammad Bin 'Abd al-Wahhab in: (M. M. Sharif edited) *History of Muslim Philosophy*, 1446. o. in: <http://www.muslimphilosophy.com/hmp/index.html>

⁴⁰⁴ Id. mű 1448. o.

folytatott tanulmányokat elég veszélyesnek tartja a fiatalok vallási életére nézve.⁴⁰⁵ Ennek oka, hogy a diák alárendeltnek érzi magát a tanárával szemben, s hajlamos elfogadni annak nézeteit, utánozni viselkedését. Továbbá, iskolai barátai is befolyásolhatják, így a külföldön tanuló muszlim fiatalokat különösen óvni kell a veszélyektől. Ráadásul, ha az idegen hatások ellen nem eléggé felvértezett fiatalok hazatérnek, elkezdik „terjeszteni a fertőzést [mérget], amit a hitetlenektől kaptak”.⁴⁰⁶ A hazatérők közül sokan eltértek a helyes vallásgyakorlástól, ami rendkívül káros a társadalomra. Úgy küldjük tehát a fiatalokat Nyugatra, mint „anyajuhot a kiéhezett kutyák közé”. Kivéve, ha a tanuló már itthon kellőképpen elsajátította az igaz és hamis nézetek megkülönböztetését, s véletlenül sem keveri azokat össze. A gyengék nincsenek biztonságban – ezért van nagy szükség az iszlám szellemiségű oktatásra az iszlám államokban.

A legrosszabb azonban egy muszlim számára a vallási életére nézve, ha egész családjával telepedik le hitetlen országban. Itt óriási a kísértés arra, hogy családjával együtt átvegye lakóhelye szokásait: „az a személy, aki ott él, az ő szemükkel lát, együtt hall és együtt örül velük”.⁴⁰⁷

A wahhabita mozgalom kialakulásában alapvető szerepe volt a az egyik ortodox szunnita vallásjogi iskolának, a hanbalita madzhabnak. „Az iskola szerint Mohamed és társainak cselekedetei, életvitele és erkölcsi felfogása minden muszlim számára szigorúan követendő, és csakis ezzel teljesíthetik a Korán parancsát és isten akaratát”⁴⁰⁸ – olvashatjuk az internetes enciklopédiában, bár maga al-Wahhab nem volt rigorózus hanbalita, amennyiben nem tekinthető a racionalistákkal élesen szemben álló gondolkodónak. Sőt: véleménye szerint az értelem, és nem a vak előírások az igazság letéteményesei. Ez megnyitja az utat a (liberális) reformátorok előtt, ami az egyik „fő jellemvonása az iszlám megújulásnak nemcsak Arábiában, de az egész világon”.⁴⁰⁹

Éppen ebben az időben váltak népszerűvé olyan középkori hadisz-kommentátorok, mint al-Nawawi vagy al-Dhahabi, akik az iszlám jog (fiqh) tanulmányozásán keresztül kritikai attitűdöt vittek az iszlám szellemiségbe. Hasonló jelenség figyelhető meg a társadalom-filozófia iránti növekvő érdeklődésnél. Al-Farabi elvont filozófiai spekulációkból eredő elméletei helyett Ibn Khaldún tudományos történelem-elméletén alapuló írásai kerültek az értelmiség figyelmének középpontjába.

„*Ibn Khaldún műveinek tanulmányozása követte ki az utat a pániszlamizmus előtt*” – fogalmaz Siddiqi.⁴¹⁰ Amikor Ibn Khaldún arról ír, hogy a Quraish hatalmának hanyatlása után csak a leghatalmasabb ember, az imám uralmának elfogadása lehetett az alternatíva az ország számára, tulajdonképpen alátámasztja ibn Szaúd igényét az egész iszlám világ vezetésére (mi itt jegyezzük meg: a világ második legnagyobb nemzetközi politikai szervezetének – Iszlám Konferencia Szervezete – ma Riyadh a székhelye). Ibn Khaldún történetfilozófija sokkal inkább megfelelt a modern iszlám politikai eszménynek, mint a skolasztikusok egészen más körülmények közt született írásai.

A tizenharmadik században még a wahabbitáknál is jelentősebb szerepet játszott az iszlám gondolkodásban Shah Wali Allah, aki Indiában mutatta meg a muszlimoknak a helyes utat. Wali Allah 1703-ban született, a hatodik mogul uralkodó, Aurangzeb idejében, aki egész Indiát át akarta téríteni az iszlám hitre, s több ezer hindu templomot romboltatott le. Wali Allah nagyapja egykor jelentős szerepet töltött be a mogul udvarban. A család a híres Quraish

⁴⁰⁵ Lásd online in:

<http://kalamullah.com/Books/Explanation%20of%20the%20Three%20Fundamental%20Principles%20of%20Islam.pdf> 104. o.

⁴⁰⁶ Uo.

⁴⁰⁷ Id. mű 106. o.

⁴⁰⁸ Lásd: http://hu.wikipedia.org/wiki/Madzhah#Hanbalita_madzhah

⁴⁰⁹ Siddiqi, id. mű 1449. o.

⁴¹⁰ Id. mű 1450. o.

törzsből származott, a nagy kalifától, Omártól. Apja kiváló neveltetésben részesítette Wali Allah-t, aki 1731-ben zarándokolt Hidzsába tanulmányozni a hadísz és a fiqh-t, az iszlám jogot, de itt szerzett első kézből információkat a többi muszlim ország állapotáról is.

Ez adott ösztönzést számára, hogy visszavehesse a muszlimokat az iszlám tanításaihoz, megtisztítani a vallást az egészségtelen befolyásoktól, és az új időknek megfelelő friss intellektuális alapokról gondoskodni. Tudta ugyanis, hogy a történelem kerekét nem lehet visszaforgatni, s nem érvényes minden örök időkre. A racionális értelmezés művészetét hirdette, bár az iszlám miszticizmus is nagy hatással volt gondolkodására.

Wali Allah szoros kapcsolatot feltételezett a társadalmi, erkölcsi és gazdasági rendszerek között. Két fő „kutatói területe”: az ember személyes kapcsolata Istennel, illetve embertársaival. Az egyén spiritualitása csak társadalomban fejeződik ki: *az iszlám az individuumot mindig család vagy nagyobb közösség tagjaként feltételezi. A társadalmi igazságosság elérése az egyén fejlődésének előfeltétele.*⁴¹¹

*Az igazságosság (egyensúly – adalah) az emberi faj harmonikus fejlődésének lényegi jellemvonása. Az (igazságos) egyensúly megjelenhet külső jegyekben (öltözködés, viselkedés) – ezzel foglalkozik az etikett, megjelenhet bevételekben és kiadásokban – ez a gazdaság területe, vagy államügyekben – ezzel a politika foglalkozik.*⁴¹²

Az emberi vágyak kielégítése magában foglalja egymástól való kölcsönös függésünket: ebben rejlik a társadalmiság eredete. A kollektív biztonság érdekében jön létre a kormányzat, az anyagi szükségletek kölcsönös kielégítésére a gazdasági rendszer. *De akár társadalmi, akár politikai, akár gazdasági rendszerről beszélünk, a harmónia alapja a különböző társadalmi csoportok tagjai közti kiegyensúlyozott viszony. Ez a kiegyensúlyozottság kétségtelenül összefügg a belső békével és a Teremtővel való harmonikus viszonyal. Előfeltételezi, de igyekszik elő is mozdítani.*

A kultúra és a civilizáció fejlődésének egyik legfontosabb alapja a nyelv. Az élelmet a mezőgazdaság biztosítja az emberek számára, majd a házépítés következik, mint az időjárás viszonyosságoktól való védelem alapja – minden további fejlődést az államalapítás biztosít. Az államnak nemcsak biztonságot kell biztosítani, de az emberi boldogság eszközeit és a társadalom egészének fejlődését is. Fel kell lépnie a társadalmi bűnök ellen, mint a szerencsejáték, házasságtörés, uzsora, vesztegetés, satöbbi. Sőt: az államnak gondoskodnia kell a helyes munkamegosztásról is – ne menjen például a katonáskodás vagy a túlzott kereskedelmi tevékenység a mezőgazdaság rovására. A katonaság és rendőrség után ugyanis az élelmünkről gondoskodó mezőgazdaság a legfontosabb tevékenység.

*A társadalmi igazságosságon alapuló harmonikus gazdasági rendszer a társadalmi boldogság alapja.*⁴¹³ Ma (18. század) az iszlám egyik fő problémája, hogy sokan elhagyták foglalkozásukat és a kormány élőködőivé váltak (katonák, túlképzett udvari költők és bohócok). A másik a mezőgazdaság, földművelés és az utazó kereskedők túlzó adóztatása. Ezek a társadalmi hanyatlás fő okai. A szegénység csak önként vállalva dicséretes: ha az uralkodó réteg elnyomja a népet a magas adókkal, az nem kedves Isten számára. *A társadalmi igazságosság csak osztálykonfliktusok nélkül valósulhat meg, így mindenkinek biztosítani kell a lehetőséget a szegénységből való kiemelkedésre, hogy szabadon és aktívan részesülhessen az anyagi és kulturális javakban. Így járul hozzá a társadalmi igazságosság az individuum megerősítéséhez.*⁴¹⁴

Shah Wali egyetért Arisztotelésszel abban, hogy az állam célja a jó élet elősegítése. Az állam tehát eszköz, nem végcél: a kényszerítő hatalom nem kényszeríthet tekintet nélkül

⁴¹¹ Abdul Hamid Siddiqi: Renaissance in Indo-Pakistan: Shah Wali Allah Dihlawi, in: (M. M. Sharif edited) *History of Muslim Philosophy*, id. mű 1559. o.

⁴¹² Id. mű 1560. o.

⁴¹³ Id. mű 1561. o.

⁴¹⁴ Id. mű 1562. o.

annak céljára. Ha helyes a cél, az egyénnek az állam lojális tagjának kell lenni, ha nem, ez a kötelességünk megszűnik. Az iszlám állam célja, hogy a szent próféta akaratával megegyező sariát kikényszerítse: a muszlim állam legfőbb felelőssége az egyén (erkölcsi) fejlődése.

Siddiqi szerint a társadalmi mozgások minden elmélete végső soron történelem-filozófia. A történész azokat a gondolkodási folyamatokat tanulmányozza, melyek a társadalmi változások okait magyarázzák. Történészként Wali Allah is olyasmit keresett, amit a „történelmi ember metafizikai szerkezetének” nevezhetnénk.⁴¹⁵ Mármost, az emberi faj alaptermészete az elmúlt évezredekben alig változott. Szenvedélyeink, örömeink, politikai problémáink hasonlóak: kétezer éve éppen olyan kegyetlenül gyilkolta az embereket a hódító hatalom, mint ma. Továbbá, minden nemzetnek megvannak a politikai és társadalmi mintái Isten tiszteletéhez. Amikor Isten elküld a népnek egy prófétát, nem valami egészen új rendet vezet be, hanem új megvilágításba helyezi az egyetlen igazságot.

Wali Allah teljes mértékben egyetért Ibn Khaldúnnal abban, hogy a jelen társadalmi folyamatainak megértése a múlt tanulmányozásával lehetséges: a történelem ismerete segít a jelenkori vitorlásnak a sziklák kikerülésében. A nemzetek felemelkedésének és bukásának törvényszerűségei is a történelem tanulmányozásából derülnek ki. Ilyen törvényszerűség, hogy az anyagi javak túlzott szeretete erkölcsi romláshoz vezet. Az önzés, az irigység megbontja a személyiség egyensúlyát. Ahogy a Próféta sem az emberek szegénysége miatt aggódott, hanem éppen a gazdagság vágya miatt, ami már a múltban is romba döntötte őket. A világi gazdagság szeretete a hatalom és osztálykülönbségek szeretetével párosul. Az erkölcstelen uralkodó réteg elnyomása aláassa a társadalmi struktúrát, s végül az egész nemzetet romlásba viszi. *A társadalmi igazságosság tehát a nemzet felemelkedésének alapja.*

Az erkölcsi követelmény az lenne, hogy ne váljunk a világi javak szolgálóivá – de ne is mondjunk le róluk. Wali Allah egyfajta intellektuális önkorlátozást hirdet, ahol az anyagi javakat a megfelelő célra használjuk: az emberi faj megjavítására.

A tizenharmadik század az Ottomán Birodalom politikai és szellemi hanyatlásának időszaka volt, ami egyet jelentett a korábban egységes iszlám világ szétesésével. Ez sürgetővé tette a politikai és szellemi reformokat, az iszlám hit megújítását, ugyanis a vallási életben egyre erősebben jelentkeztek az idegen hatások. Az Ottomán szultán, aki egyúttal az iszlám kalifája is volt, de facto a három szent város uralkodója, elvesztette a hatalmát arra, hogy visszaállítsa az iszlám tisztaságát. Így az Ottomán Birodalmat nemcsak külső erők (Nagy Katalin cárnő), de belső bomlás is fenyegette. A belső szellemi hanyatlás és a külső politikai fenyegetés hozta életre az olyan mozgalmakat, mint az 1837-ben alapított Senussi-rend.

Muhammad Khalil három pontban foglalja össze az észak-afrikai mozgalom célját: 1. helyreállítani az iszlám eredeti tisztaságát és fejlődését a muszlim társadalomban, 2. megújítani az iszlám közösséget, egységet és *szolidaritást teremteni a muszlim országok között*, 3. harcolni az európai imperialista beavatkozás ellen.⁴¹⁶

Muhammad ibn Ali as-Senussi (más átírásban al-Sanusi) 1787-ben született Algériában, vagyis pontosan az arabiai reformer, al-Wahhab halálának évében (vagy legalábbis a körül, hiszen ezzel kapcsolatban megoszlanak az adatok). Őseit egyenesen Fatimáig, Mohamed nővéreig vezette vissza, így ő volt az Abdalla törzs főnöke. Gyermekkorában Algériában már nagyon megrendült a szultán hatalma, a helyi bégek ellen erős ellenállás alakult ki a lakosság körében. Húszéves korára as-Senussi is megelégtelt az ottomán elnyomást és a társadalmi hanyatlást, s elkötelezett volt a muszlim világ újraegyesítése mellett (az átutazó karavánosoktól gyakran hallott más iszlám országok elmaradottságáról is). Algériai iskoláiban nemcsak a Koránt és hadíszt, de az iszlám jog alapjait is elsajátította, majd nyolc évig tanult a marokkói Fez híres teológiai főiskoláján, a világ első egyetemén (Jami al-Qarawiyyin, Al-

⁴¹⁵ Id. mű 1563. o.

⁴¹⁶ Muhammad Khalil: Renaissance in North Africa: The Sanusiyah Movement, in: (M. M. Sharif edited) *History of Muslim Philosophy*, id. mű 1458. o.

Karauin Egyetem, alapították 859-ben). Tanulmányai idején szúfi hatás alá került, s be is lépett a marokkói Tijaniyyah szúfi rendbe, majd további három rendbe. Célja az volt, hogy idővel létrehozzon egy olyan Új Rendet, ami a szúfi elmélet és gyakorlat koronája lesz.⁴¹⁷

As-Senussi nem volt igazán meglegedve Fez oktatóinak merev teológiai értelmezéseivel, mivel elsősorban az iszlám világ társadalmi-politikai hanyatlása foglalkoztatta. Elhatározta, hogy elutazik Mohamed szülőhelyére, Hidzsázbba, s útközben prédikációkat tart az embereknek az egykor oly jelentős iszlám világ feltámasztásáról (egyúttal a kötelező zarándoklatot is teljesíteni kívánta a Kába-kőhöz). Egyiptomba érkezve, az al-Azhar egyetem oktatói már féltették hatalmukat as-Senussi egyre növekvő mozgalmától, melyet politikailag is felforgatónak tartottak az akkori oszmán alkirály, Mohammed Ali hatalmára nézve. Ugyanakkor Mohammed Ali Egyiptoma ez időben már részben függetlenedett az Ottomán Birodalomtól, ami új reményt adott as-Senussinak és tanítványainak (1831-ban Ali háborút indított a szultán ellen, ugyanakkor nagy befolyást engedett az európai szellemiségnek Egyiptomban).

As-Senussi hat évig volt Mekkában, miközben szülőföldjén, Algériában a franciák megverték a törököket, s a lakosság elleni kegyetlen fellépés mellett 1834-ben birtokká nyilvánították. Jemenben as-Senussi csatlakozott Ibn Idris szúfi dervis rendjéhez, akik az ulamával szemben az egyszerű néphez szóltak saját dialektusukon, de a wahabbitákkal is ellentétbe kerültek néhány kérdésben. Idris halálakor as-Senussi megalapította saját alrendjét Mekka közelében, de óriási ellenállásba ütközött a török állami hivatalok és az arab vallásjogi vezetők (ulama) részéről. Hidzsászból 1841-ben tanítványaival Líbiába ment, ahol viszonylag nyugodt körülmények közt alapíthatta meg iskoláját, amit csak 1984-ben rombolt le Kadhafi diktátor).

A sanusita iskola Jaghbubban azt a célt tűzte ki, hogy az egész iszlám világban terjeszti a vallási megtisztulást a külső, idegen hatásoktól – ám a vallási mozgalom már az 1850-es években politikai mozgalommá terebélyesedett. Etikájában a puritán szúfi rend a lélek megtisztulását és Istennel való egyesülését hirdette hét fokozaton keresztül – mint a következő fejezetben is látjuk majd, végső soron erősen újplatonista hatásra. Más szúfi rendekkel ellentétben azonban, a sanusiták nem meditációval, liturgikus recitálással, vagy éppen tánccal, énekléssel és dobolással kívánták elérni az Istennel való egyesülést, hanem racionális módon, értelmi tevékenységgel. A Jaghbubban született líbiai uralkodó (1951-1969), Idris király, as-Senussi unokája 1916-ban lett a Senussi-rend vezetője, s maga is megtiltotta követőinek a többi szúfi rendben alkalmazott testi gyakorlatokat.

Filozófiájukban megpróbálták összeegyeztetni a saría, az iszlám jog követelményeit a szúfi vallási gondolkodással – többé-kevésbé al-Ghazáli szellemében. Még akkor is, ha maga as-Senussi erősen a korábban tárgyalt jogtudós, Ibn Tajmijja hatása alatt állt, aki a *társadalmi igazságosságot tartotta a kormány és az alattvalók közti összekötő kapocsnak*, ugyanakkor elutasított mindenféle szúfi mozgalmat (a hanbalita Ibn Tajmijja azért nem fogadhatta el a szúfikat, mert Istenhez közeledő gyakorlataikra nincs példa Mohamed és társai cselekedeteiben).

As-Senussi éppen a szúfi rendek egységesítése mentén kívánta megteremteni a társadalmi igazságosságra épülő iszlám politikai egységet. Az iszlám jog elsődleges forrásának a szunnát és a Koránt tartotta, az idzsmát (vélemények konszenzusa) és a qijaszt (analógiák) csak másodlagosnak. A hanbalita vallásjogot követő wahabbitákkal szemben, akik felesleges spekulációnak tartják a hadis nem szövegszerű értelmezését, az Észak-Afrikában meghatározó málikita vallásjogi iskola híveként racionalista elveket vallott. Khalil szerint filozófiájának legfontosabb jellegzetessége, hogy az idsztihád, a független értelmezés

⁴¹⁷ Id. mű 1459. o.

módszerét tartotta az iszlám megértése – és a megértés nyomán fejlődése legfontosabb eszközének.⁴¹⁸

Az iszlám reneszánsz jelentős alakja a tizenkilencedik században a Delhiben született Sayyid Ahmad kán. A Brit Kelet-indiai Társaság egykori munkatársát mélyen érintette az 1857-es szípojlázadás, ahol a hatalom a muszlimokat tette felelőssé az eseményekért. Sayyid Ahmad 1864-ben megalapította az első tudományos társaságot Észak-Indiában, s az indiai muszlim megújulás elkötelezett híve lett. Saját lapot indított „Mohamedán Társadalmi Reformer” alcímmel, s urdu nyelvű írásai klasszikussá váltak. Az indiai muszlim szolidaritás jegyében hozta létre 1886-ban az Össz-Indiai Mohamedán Nevelési Konferenciát. A britekkel való együttműködéséért lovaggá ütötték, de az együttműködés fő célja a muszlim közösségnek a hindu nacionalizmusba való beolvadása megakadályozása volt.⁴¹⁹

Sayyid Ahmad az indiai muszlim reneszánszt az európai (brit) tudás megszerzésével kívánta elérni, ennek fő eszköze pedig a modern nevelés, összhangban a muszlim tradíciókkal.⁴²⁰ Ehhez a teljes vallási és kulturális örökség újraértelmezésére van szükség.

Az „igaz vallás” ismertetőjele Ahmad szerint az, ha tökéletesen megfelel az emberi természetnek.⁴²¹ Az ember Isten teremtménye, a vallás pedig Isten szava – a kettő között nem lehet ellentmondás. A tizenkilencedik század szellemében Ahmad azt mondja, hogy az emberi természet mechanikus törvényeknek engedelmessé válik, ahol nincsenek kivételek. Csakhogy a természeti törvényekre épülő emberkép nem egyeztethető össze az élet spirituális értelmezésével. Dar szerint Ahmad, az iszlám vallás és a nyugati gondolkodás elkötelezettjeként, nem törődik az emberi természet kétféle értelmezésének összeférhetetlenségével. Mindenesetre mindenki, aki egyetlen Istenben hisz, az lényegében iszlám vallású, mert Isten egységében hinni a leginkább megfelelő hit az emberi természet számára. Az iszlám a természet, és a természet az iszlám – vallja Ahmad.⁴²² A szó valódi értelmében *minden egyistenhívő muszlim*, függetlenül a vallási rituáléktól.

Az isteni kinyilatkoztatás minden ember számára nyitott, legfeljebb különböző mértékben képesek befogadni. Minden ember képes a természet világán keresztül eljutni Istenhez: mindenki hallgathat a spirituális hívásra. Azonban Mohamed prófétán keresztül Isten szétszította minden ajándékát: az iszlám megjelenése egyúttal az utolsó próféta megjelenését jelentette – ez volt a végső megváltása az emberiségnek. Bár a természet ismerete sokat segít az Istenhez vezető úton, a próféta tanítása nélkül az embereknek óriási nehézséget okozna eljutni a misztérium lényegéhez.

A társadalmi reformoknál tehát az iszlám hagyományokra éppúgy kell építeni, mint az új természettudományos ismeretek oktatására. A saría, az iszlám jog nem megváltoztathatatlan: minden iszlám országnak minden korban újra kell gondolnia a törvényeit, iszlám erkölcsi alapokon, a felmerülő igényeknek megfelelően. A négy iszlám jogi iskola dogmái nem örökérvényűek – Ibn Tajmijja nyomán a törvénynek a mindenkori társadalmi érdekeket kell szolgálnia. A tisztán vallási ügyekben szigorúan követni kell a tradíciót, de egyéb ügyekben nem.⁴²³ *A politikai és társadalmi életben a muszlim közösségnek a Korán szellemében és a Szent Próféta példája nyomán kell cselekednie – nem ősi jogi útmutatások alapján.* Az ember alkotta szabályok ugyanis az idők során érvényüket veszíthetik.

Az Ottomán Birodalom hanyatlását éppen az ősi jogszokásokhoz való merev ragaszkodás okozta. A megváltozott körülményekhez új törvényekre van szükség. A jogászok véleménye

⁴¹⁸ Id. mű 1469. o.

⁴¹⁹ Abdul Hamid Siddiqi: Renaissance in Indo-Pakistan (Continued): Sir Sayyid Ahmad Khan as a Politician, Historian and Reformer, in: (M. M. Sharif edited) *History of Muslim Philosophy*, id. mű

⁴²⁰ B. A. Dar: Renaissance in Indo-Pakistan (Continued): Sir Sayyid Ahmad Khan as a Religio-Philosophical Thinker, in: in: (M. M. Sharif edited) *History of Muslim Philosophy*, id. mű, 1598. o.

⁴²¹ Id. mű 1599. o.

⁴²² Id. mű 1600. o.

⁴²³ Id. mű 1610. o.

nem azonos az iszlámmal: tévedés azt hinni, hogy a jog megváltoztatása iszlám-ellenes tett lenne. Sőt: az iszlámnak arra van a legfőbb szüksége, hogy újragondolja a polgári és büntetőjogot a modern tudás szellemében. A jogászok véleménye, az idzma nem lehet az Iszlám Jog forrása. *Az új jogértelmezéshez vissza kell térni az egyedül érvényes és biztos alaphoz, a Koránhoz.*⁴²⁴

A pán-izlám mozgalom egyik legjelentősebb alakja a tizenkilencedik században Jamal al-Din al-Afghani volt. Napóleon 1798-as egyiptomi expedíciója óriási jelentőséggel bírt a muszlim világ számára: a megcsontosodott középkori arab társadalom először találkozott az európaiak hódító hatalmával, a nyugati imperializmussal. A vezetőknek szembesülniük kellett azzal, hogy nemcsak politikai szabadságuk, de kultúrájuk, intézményeik és hitük is veszélybe került. Az egyetlen lehetőség az iszlám társadalom felélesztése volt, egy új iszlám program meghirdetése. Ha Al-Wahhab Arábiában vagy Shah Wali Allah Hindusztánban az ébredés előfutárainak tekinthetők, akkor al-Afghani mozgalma az első hajnalsugár.⁴²⁵

A tizenkilencedik század legnagyobb keleti gondolkodója Perzsiában és Afganisztánban sajátította el a középkori iszlám tudományok alapjait, a modern európai tudományokkal viszont Indiában ismerkedett meg, majd mekkai zarándoklata után Londontól Párizsig, Indiától Oroszorszáig számos helyen tartózkodott.

Az emberi boldogság igazi forrásának és a nemzetek alapjainak a vallást tartotta, a hitet terjesztő Szent Háborút megkülönböztette az európaiak gazdasági háborújától, ami csak szolgáskodást hoz. Hasonló az alapja *a szeretetre, értelemre és szabadságra épülő „muszlim szocializmus”, illetve a gyűlöletre, önzésre és zsarnokságra épülő „materialista kommunizmus” megkülönböztetésének.*⁴²⁶ A racionalitást egyenesen az iszlám kiváltságának tartja: bármi, amit az iszlám tanít, megegyezik az értelemmel, s boldogságunk az értelem helyes használatán múlik.

Az idegen uralomnak csak az iszlám világ összefogása, egyetlen kalifa uralma alatt történő egyesítése vethet véget. Ehhez nagy lehetőséget ad, hogy az európaiak elkezdtek lerombolni vallási egységüket. A haza védelme a természet törvénye: az igazi áruló nem az, aki pénzért eladja hazáját, hanem az, aki engedi az ellenségnek, hogy „megvesse a lábát” a hazájában. Ha egy pillanatnyi jólétért az ellenség igájába hajtjuk a fejünket, azzal saját romlásunknak leszünk az okozói. A nyugatiak idegen módszerei elnyomják a hazafias szellemet, megfojtják a nemzeti oktatást, lerombolják a keleti kultúrát. Elhittetik a keletiekkel, hogy semmi érdemleges nincs a történelmükben, s egyetlen büszkeségük, ha jól beszélnek a nyugatiak nyelvét. Éppen ezért kell a keletieknek ismerni a saját nyelvüket, irodalmukat, történelmüket, nemzeti örökségüket. E nélkül nincs dicsőség.⁴²⁷

Az iszlám reneszánsz kapcsán szólni kell még az egyiptomi Muhammad Abduról, akit sokan az iszlám modernizmus alapítójának tartanak. Muhammad Abdu 1866-ban iratkozott be a kairói al-Azhar egyetemre, az iszlám oktatás hagyományos központjába. Itt került Jamal al-Din hatása alá, aki az akkori aszketikus, befelé forduló gondolkodót a gyakorlati élet problémái felé fordította. Abdu fokozatosan szakított a vallásos tradicionalizmussal, és az al-Azhar merev szellemiségétől távol álló politikai, erkölcsi tanokkal kezdett foglalkozni. Jamal al-Dintől átvette a szabadság szeretetét, a nemzeti érzést, az alkotmányos rendszer ideáját. Elkezdett Kelet és Nyugat politikai viszonyával foglalkozni, nyugati írásokat arabra fordítani, s a keleti társadalmi-politikai élet megreformálásának lett elkötelezett híve.⁴²⁸ Az al-Azhar

⁴²⁴ Id. mű 1612. o.

⁴²⁵ Osman Amin: Jamal al-Din al-Afghani, in: (M. M. Sharif edited) *History of Muslim Philosophy*, id. mű 1483. o.

⁴²⁶ Id. mű 1486. o.

⁴²⁷ Id. mű 1488. o.

⁴²⁸ Osman Amin: Renaissance in Egypt: Muhammad Abdu and His School, in: (M. M. Sharif edited) *History of Muslim Philosophy*, id. mű 1491. o.

egyetemen „modernnek” nevezett tudományokat oktatott, majd az egyiptomi felszabadító mozgalom támogatója lett – ezért 1882-ben hat évre száműzték (ekkor vették át a britek a gyakorlatban a kormányzást az oszmánoktól).

Még száműzetése előtt tartott kurzust Ibn Khaldún Bevezetőjéről, majd megírta a „Társadalom és történelem filozófiája” című munkáját. Bár a mű elveszett, Osman Amin szerint a kiindulási alap – csakúgy, mint Ibn Khaldúnnál – az emberi természetnek a társadalmi együttélésre való hajlama lehetett.⁴²⁹ A fizikai, intellektuális és morális szükséglete, miszerint az egyes ember nagyon nehéz kölcsönös segítségnyújtás és szimpátia-érzés nélkül élnie. *A szolidaritás szükségletének tudatában Korán-kommentárjában megbélyegezi azt a közömbösséget, amivel a társadalmi csoportok bizonyos tagjai bírnak egymás irányában: ez a hozzáállás vezet a társadalmi kötelek felbomlásához.* Abdu számára a társadalmi szolidaritás nem pusztán elméletben létezett. Egész életében a közjón munkálkodott, számos társadalmi cél érdekében törekedett az együttműködésre (száműzetéséből hazatérve például megalapította az Iszlám Jóléti Társaságot, ami elsősorban a szegényebb rétegek oktatását és felemelését tűzte ki célul – de alapított társaságot a középkori arab mesterek munkáinak publikálására is).

Tudta, hogy kora muszlim társadalmában a szolidaritás korántsem tökéletes. *Erre a célra sokkal alkalmasabb az erkölcsi nevelés, mint az állami jog.* „A (társadalmi) egység az erény fájának gyümölcse”⁴³⁰ - az erkölcsi nevelésnek ezért lényegileg altruistának kell lenni, s már a családban meg kell kezdődnie. A nőket sem tarthatjuk a tudatlanság állapotában, ezért lányainkat ugyanolyan értékesnek kell tekintenünk, mint a fiainkat.

Az emberi társadalom fejlődésének három foka van. Az első a gyermekkor, az érzéki fokozat, a primitív vallások kora, ahol fizikai félelmeink határozzák meg hitünket. Ezt követi az érett kor, a próféták kora, majd a hanyatlás, a hit elhagyásának kora (lásd Ibn Khaldún ciklikus történelem-felfogását). Az értelem és az erkölcs segítségével azonban kilábalhatunk a válságból, és újra felemelkedhet az iszlám társadalom.

Az emberek isteni eredetüket és értelmüket tekintve teljesen egyenlők. Abdu egyetért a sztoikusokkal az egész emberiség közösségében, ami hajlamosít minket egymással békében és harmóniában élni. Az emberiség egy nagy család ugyanazon a földfelszínen, s összekötik őket a hasonló erkölcsök, viszonyok és szokások. Ha az ember valódi természetét, a veleszületett jót követi, biztosítja a békét és egyetértést.

Abdu magára vonatkozóan visszautasítja a „pániszlamizmust”, a nem-muszlimok elleni Szent Háborút pedig végképp. Erkölcsi és vallási reformot hirdetett, nem az iszlám országok politikai egységét. Az igazságos államtól eljutottunk a politikai egységektől független társadalmi igazságosság, a szolidaritás gondolatáig.

3. Az égi boldogságtól a földi boldogságig

„mintha az erény és Isten szolgálata nem épp maga a boldogság és a legfőbb szabadság volna”⁴³¹

(Baruch Spinoza)

⁴²⁹ Id. mű 1501. o.

⁴³⁰ Amin idézi uo.

⁴³¹ Baruch (Benedictus de) Spinoza: *Etika*, Osiris kiadó, Budapest, 1997 157. o.

3. 1. Boldogság és örökkévalóság a görög és ószövetségi gondolkodásban

Whitehead szerint „kétségtelen, hogy a görög, a zsidó és a keresztény gondolkodás intuíciói ugyanúgy egy, a világhoz leereszkedő statikus Isten, illetve egy *vagy* teljesen állandótlan, *vagy* esetlegesen állandó, de végső soron állandótlan - «Az Ég és a Föld elmúlnak...» - világ eszméjében öltének testet”.⁴³² Platón a változó „e világ” és az örök „túlvilág” kettőségét a végletekig hangsúlyozza: boldogságunk éppen az állandótlanágtól való megszabadulásban áll. „A lélek ilyen, önmagához hasonló láthatatlanhoz távozik, az istenihez és *halhatatlanhoz* és bölcshez, *ahova megérkezve boldog lesz, mert elszakadt a bolyongástól és az esztelenségtől és a félelmeiktől és a vad vágyaktól és az összes többi emberi bajjoktól*” – olvashatjuk a *Phaidónban*.⁴³³ Mert „a lélek mindennél inkább halhatatlan és elenyészhetetlen, és lelkünk valóban tovább él a Hadészban”.⁴³⁴

Nem mindegy azonban, milyen életet élt a lélek földi pályafutása alatt: a Hadészban ítélkeznek az odakerültek fölött, ki élt szépen és jámborul, s ki nem. Taylor a következőképpen foglalja össze az idevonatkozó platóni gondolatot: „míg testben élünk, oly mértékben juthatunk közel leghőbb vágyunkhoz és célunkhoz, amennyire a lélek képes saját magára figyelni és elválni a testtől, türelmesen várva az órát, amelyet Isten kijelölt a megszabadulásunkra”.⁴³⁵

Az istenek közé csak az juthat, aki szerette a tudományt és tisztán távozott el. Az *Államban* Platón úgy fogalmaz, hogy „a filozófusok a Boldogok Szigetére távoznak, s ott élnek tovább”.⁴³⁶ Nem véletlen, hogy az igazi filozófus „egész életében a halálra készül”.⁴³⁷ Az igazi – ha tetszik, ideális – Boldogság nem ezen a világon vár ránk: „*miért kellene egy halhatatlan lénynek ilyen kicsinyke idővel törődnie, ahelyett, hogy az örökkévalósággal törődne?*”⁴³⁸

Taylor felhívja rá a figyelmet, hogy ezzel összefüggésben határozza meg Platón (Szókratész) a legjobb élet mibenlétét, mely nem a gyakorlati, hanem a szemlélődő élet. Ez nem jelent tunyaságot, negatív értelemben vett önmegtartóztatást, sőt: társadalmi életet is kell élni, de mindig egy magasabb célra összpontosítva.

„Az ember célja minden tevékenységében a boldogság (eudaimonia) elérése, azaz a legjobb értelemben *sikerrel járni az életben*”.⁴³⁹ A közéletben úgy törekedhet valaki sikerre, ha politikus kíván lenni. A „jó ember” fogalma is ezzel függ össze, amennyiben „jó ember az, aki «a saját, személyes ügyeit, a házáét és a városét jól irányítja»”.⁴⁴⁰ A siker első számú előfeltétele az, hogy az ember lelke jó legyen.

Mármost a lélek egészséges állapota a bölcsesség vagy tudás, a morális belátás. Az ember természetes állapota ugyanis a tudatlanság nyomorúsága, amiből a kijutás módját Taylor szerint csak a „kegyelem” fogalmának bevezetésével tudná megmagyarázni Platón.⁴⁴¹ Ahogy Russell rámutat, „innen könnyű bejutni a miszticizmusba”: „remélhetjük,

⁴³² A. N. Whitehead, id. mű 390. o.

⁴³³ Platón: *Phaidón* in: *Platón összes művei I.*, id. mű 1061. o.

⁴³⁴ Id. mű 1103. o.

⁴³⁵ A. E. Taylor, id. mű 258. o.

⁴³⁶ Platón: *Állam* in: *Platón összes művei II.*, id. mű 516. o.

⁴³⁷ Taylor, id. mű 259. o.

⁴³⁸ Platón: *Állam*, id. mű 686. o.

⁴³⁹ Taylor, id. mű 48. o. (kiemelés tőlem)

⁴⁴⁰ Uo.

⁴⁴¹ Id. mű 50. o.

hogy misztikus megvilágosodás útján *láthatjuk* az ideákat, éppen úgy, amint látjuk az érzékek tárgyait, s hozzáképzeltük, hogy az ideák a mennyben léteznek”.⁴⁴²

„Az erény – írja Taylor – egy boldog irracionális (ész nélküli) isteni megragadottságból ered” – „hacsak egyszer rá nem bukkanunk arra az államférfire, aki másokat is képes mesterségére megtanítani.”⁴⁴³ Ugyanis, „ha létezik olyan speciális tudás, amely képes a boldogság biztosítására, bizonyára az az ember fog rendelkezni vele, aki képes a közösséget kormányozni és vezetni”.⁴⁴⁴

Mi annyiban járulunk hozzá Isten nagy művéhez, a világban létező jó és rend megteremtéséhez, amennyiben személyes életünkben és abban a társadalomban, ahol élünk, elhíntjük a jó és a rend magvát.⁴⁴⁵ „Nem az élet, hanem a jó élet a legfontosabb, és a jó élet nem más, mint az igazságosan leélt élet”.⁴⁴⁶

Bár az igazságos ember már életében is díjakban és jutalmakban részesül – legalábbis az ideális államban – ez semmi ahhoz képest, ami a halál után vár rá. „A jó ember számára a halál csak egy jobb élet nyitánya, oly kaland, amelynek igazi lelki békességgel nézhet elébe.”⁴⁴⁷ A *Phaidroszban* kifejezetten *égi* boldogságról beszél Platón: „mások viszont az ítélet által felmentve és megkönnyebbülve az ég valamely tájára emelkednek, s ott élnek ahhoz méltóan, amilyen életet emberi alakban éltek”.⁴⁴⁸

Hogy miben is áll a halál utáni boldogság? *Az államférfi* szerint egykor az emberek ezerszerre boldogabbak voltak, mint a maiak, s ez nem csak a filozofálás miatt volt, hanem olyan „földi hívságok” okán is, mint a korlátlan enni-innivaló. Ez azonban sokadrangú örömforrás: „a belátás, a megismerés, az emlékezet s az ezzel rokon tehetségek, a helyes vélemény s a következetes gondolkodás a gyönyörnél jobbak és becsesebbek minden élőlénynek, ami csak bennük részesülni képes”- olvashatjuk a *Philéoszban*.⁴⁴⁹ „Ami halhatatlan alkatrész van bennünk, azt kell követnünk a közéletben és egyéni életünkben, s eszerint kell házi és állami életünket igazgatnunk, azt nevezve törvénynek, amit az *ész kiszab és előír*”⁴⁵⁰ – nincsenek tehát a józan észnek ellentmondó isteni parancsolatok: „az kedves közülünk isten előtt, aki józan és mértékletes, mert hasonló hozzá”.⁴⁵¹ De a javak közt a legelső helyet az igazság illeti meg: a boldog élethez ebben kell részesülnünk elsősorban.

A korlátlan étel-ital, a természeti javak bősége nem szükségszerű a boldogsághoz, sőt. Platón szerint, mivel a dúsgazdagok nem jók és nem nemes lelkűek, nem is lehetnek boldogok. „Mintha az ember nem fáradozásra született volna”!⁴⁵² legalábbis ebben az állandóan változó földi létben. A túlvilágon már úgy tűnik, csak szemlélődnünk kell a boldogsághoz – ilyen értelemben a halhatatlanságban, az *égi* boldogságban már a földi életben is részesülhetünk, ha felismerjük a mindenség harmóniáit. „Aki a tanulmányok szeretetében és az igaz gondolatok körül buzgólkodik és lelkének ezeket a tehetségeit gyakorolja, szükségképpen halhatatlan és isteni dolgokon gondolkodik, amennyiben az igazságot ragadja meg, és amennyiben lehetséges emberi lénynek halhatatlanságban részesednie, abban nem hagy semmi kívánnivalót”.⁴⁵³

⁴⁴² Russell, id. mű 98. o.

⁴⁴³ Taylor, id. mű 206. o.

⁴⁴⁴ Id. mű 143. o.

⁴⁴⁵ Id. mű 221. o.

⁴⁴⁶ Id. mű 243. o.

⁴⁴⁷ Taylor, id. mű 252. o.

⁴⁴⁸ Platón: *Phaidrosz* in: *Platón összes művei II.*, id. mű 748. o.

⁴⁴⁹ Platón: *Philéosz* in: *Platón összes művei III.*, id. mű 153. o.

⁴⁵⁰ Platón: *Törvények* in: *Platón összes művei III.*, id. mű 608. o.

⁴⁵¹ Id. mű 614. o.

⁴⁵² Id. mű 701. o.

⁴⁵³ Platón: *Timaios* in: *Platón összes művei III.*, id. mű 407. o.

Míndez azonban csak alkalmi részesedés a boldogságból (ez volna az esetleges állandóság), nem maga a valódi, örök boldogság, ami majd az ideák világában vár ránk, az égfölötti helyen, a Boldogok Szigetén, vagy ahogy tetszik – de semmiképpen nem itt a Földön, ebben az örökké változó, állandótlan világban.

„A platonizmus a görög szellemi élet csúcspontja [...] és mivel ez vallásos természetű, jól egybevethető az izraelita gondolkodásmóddal, amely ugyancsak mindenestől vallásos meghatározottságú”⁴⁵⁴ – írja *Thorleif Boman*, ám Whitehead-del ellentétben mindjárt szembe is állítja a görögök *statikus* világképét (ideálok világa), illetve a héber *dinamikus* világképet. Valójában Whitehead és Boman állításai nem ellentétesek, mindössze két különböző oldalról világítják meg a problémát. Míg Whitehead arra hívja fel a figyelmet, hogy a zsidók és a görögök egyaránt megkülönböztetik a statikus égi és a dinamikus földi világot, addig Boman arra mutat rá, hogy az emberi létezés célját a görögök (Platón) (inkább) az égi, míg a zsidók (inkább) a földi világhoz kötik.

Boman alapvetően az ószövetségi izraelita szemlélettel állítja szembe Platón nézeteit – nem véletlen, hogy a késő ókori és középkori zsidó filozófiában komoly nehézségekkel kellett szembenézniük azoknak a gondolkodóknak, akik Platón és a judaizmus istenképét megpróbálták összeegyeztetni. „Míg a filozófus Philón Istent távol tartja az anyagi, változó, romlandó világtól, addig jámbor zsidóként nem tudja és nem is tudhatja elválasztani Istent az emberrel való kapcsolatától.”- olvashatjuk Bambergernél.⁴⁵⁵

Boman úgy fogalmaz, hogy Platónnál „a látható világ *függvénye* a teljesen biztosan és bizonyosan létező, *realis* és örök szellemi világnak”⁴⁵⁶- vagyis a mi földi világunk még realitását tekintve is elmarad az égi szféráktól. Az ideák világának örökkévalósága, az az örök nyugalom, amit Platón az ideák világának tulajdonít, a bibliai zsidó gondolkodástól abszolút idegen. Az izraeliták számára „a létezés nem valamilyen objektív tény, nem nyugvó adottság [hanem] valamiféle élő, tevékeny, hatással együttjáró *folyamat*”. Sőt: „a létezés az Ószövetség általános szemlélete szerint elsősorban személyes létezést jelent.”⁴⁵⁷

A *személyes* létezés a személyes élettörténet fontosságát is jelenti: a történelem az ószövetségi gondolkodásban egy végső cél felé halad – ez szöges ellentétben áll a görögök ciklikus időszemléletével. Az örök körforgás gondolata és a platóni örök és érzékek feletti világ gondolata egyaránt ahhoz a görög felfogáshoz kötődik, miszerint a létezés az örök nyugalommal azonos – míg a hébereknél az örök mozgással.⁴⁵⁸ Boman szerint, míg Platón

⁴⁵⁴ Thorleif Borman: *A héber és a görög gondolkodásmód egybevetése* Kálvin János kiadó, Budapest, 1998 6. o.

⁴⁵⁵ Bernard J. Bamberger: *The Story of Judaism* Schocken Books, New York, 1964 91. o.

⁴⁵⁶ Boman, id. mű 38. o. (kiemelés tőlem)

⁴⁵⁷ Id. mű 30. o. (kiemelés tőlem)

⁴⁵⁸ Itt érdemes megjegyezni, hogy Mircea Eliade úgy tekint Platónra, mint akinek sikerült filozófiai rangra emelnie az archaikus emberiség életmódját és viselkedését. A „primitív” lételméleti felfogásban ugyanis „egy tárgy vagy cselekvés csak akkor válik valóságossá, ha archetípusát utánozza vagy ismétli.” (Ez odáig vezet, hogy „a hagyományos kultúrában élő ember akkor látja önmagát valóságosnak, ha megszűnik önmaga lenni”). Eliade szerint ebből következik az örök visszatérés gondolata, hiszen az archetípusok utánzása során mintegy visszahelyezkedünk az őseredeti állapotba, *megszűntetve az időt*:

[...] a szertartás ugyanabban az őseredeti mitikus pillanatban zajlik le most is. [...] ha egy cselekvés vagy tárgy – bizonyos paradigmaticus cselekvések ismétlése következtében, és csakis annak következtében – valósággá lesz, akkor az magában hordja a profán idő, a tartam, sőt maga a „történelem” felszámolását is. S aki a példaadó cselekedetet megismétli, átkerül a kinyilatkoztatás mitikus korszakába. [Lásd: Eliade: *Az örök visszatérés mítosza*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1998 61. o.]

Ezzel szemben a zsidó prófétáknak a történelemben először sikerült „felülemelkedniük a hagyományos körkörös felfogáson (ezen alapul az örök visszatérés gondolata), és felfedezniük az egyirányú időt”. Eliade szerint a történelmi események azért kaptak vallási jelentést a zsidóságnál, hogy valamiképp igazolni lehessen a rengeteg rájuk mért szenvedést: „a történelmi csapásokat a haragvó Jahve róttá ki büntetésként”, a zsidók hitlensége miatt:

számára a mi tapasztalati világunk pusztán leképezése az ideális formák világának, addig „az izraelitákat a legkevésbé a forma foglalkoztatja”: „a forma oly mértékben közömbös, hogy egyáltalán nincs is szavuk rá”.⁴⁵⁹

Ugyanakkor, „a görögök menekülésének a nyomorúságos evilágiságból az üdvösséges túlvilágba megfelel a zsidók menekülése a mulandó jelen próbatételeiből egy a végső időkben eljövő dicsőség reménységének”.⁴⁶⁰ Az evilági létezés tehát nemhogy reális, de döntő szerepe van abban, hogy az emberiség elérje végső célját – ugyanis a héber gondolkodás szerint „Isten a történelemben jelentette ki magát, nem pedig eszmékben”.

Boman szerint „a héber eszkhatólógia éppolyan szükségszerű konzekvencia, mint a görög gondolkodás számára a változhatatlan túlvilágé”. A héberek szerint „a teremtés a történelem nyitánya”, miközben „minden görög filozófus a világ örökkévalóságát tanította”.⁴⁶¹

Platón szerint [...] az ember akkor éri el léte teljességét, ha amennyire csak lehetséges, magába fogadja és önmagában megvalósítja az örökkévaló világot. A Biblia szerint viszont akkor, ha olyanná lesz, mint amilyen kezdetben, vagyis a teremtéskor volt.⁴⁶²

Mármost, David Novak szerint, a zsidóság már a görög filozófiától függetlenül is rendelkezett filozófiai hagyománnyal.⁴⁶³ Bár a filozófiai reflexió itt nem közvetlenül a természet tanulmányozására vonatkozik, Novak szerint az isteni kinyilatkoztatást is lehet hasonló értelemben vizsgálni, mint a természetet. A filozófia lényegét (és eredeti jelentését) tekintve a bölcsesség szeretete, függetlenül attól, a bölcsesség természeti, avagy kinyilatkoztatott.

A Talmudban a „ta'am” kifejezés jelentése: az (isteni) kinyilatkoztatás értelme. Márpedig, amikor egy talmudista arra kérdez rá, miért van valami így és így kinyilatkoztatva – másképpen és pontosabban, mi egy bizonyos isteni rendelés célja a zsidóság gyakorlati élete

[...] a történelemben először itt találkozhatunk azzal a ma már bevett gondolattal, hogy a történelmi eseménynek, ha Isten akarata rendeli, önálló, belső értéke van. A zsidók Istene tovább már nem az archetipikus cselekedeteket teremtő, keleti istenség, hanem egy történelemben folyton-folyvást beavatkozó személyiség, aki az eseményekben (az ellenség betöréseiben, ostromaiban és a csatákban) nyilvánítja ki akaratát. [...] A zsidók ismerték föl először a történelem értelmét Isten epifániájaként, s e felfogást azután a kereszténység is átvette, és ki is egészítette. [Eliade, id. mű 154. o.]

Eliade azonban rámutat arra, hogy a messianizmus sem tudta az időt teljes mértékben felértékelni: „amikor a Messiás eljön, a világ egyszer s mindenkorra megszabadul, és a történelemnek vége szakad.” Bár a történelem már nem örök körforgásként jelenik meg, hanem visszafordíthatatlan események láncolataként, de a jövőben mégiscsak az eredeti tisztaság és teljesség valósul majd meg – vagyis nem évente, de a jövőben egyszer mégis visszatérünk az őseredeti állapothoz:

A világ végső megújulásáról vallott messianisztikus hiedelmek is a *történelemellenes szemléletről* vallanak. Az izraelita, mivel már képtelen nem venni róla tudomást vagy időről időre semmissé tenni, annak a reményében túri el a történelmet, hogy az végül majd, valamely többé vagy kevésbé távoli jövőben, megszűnik. A történelmi események és az idő visszafordíthatatlanságát számára az ellensúlyozza, hogy a történelem az időre korlátozódik. [...] Így számolódik fel a történelem, de nem az örök jelenben való létezés tudata révén [...] hanem az eljövendőben. A teremtés időszakos megújítását felváltja az egyetlen megújulás [...] [Eliade, id. mű 163-164. o.]

⁴⁵⁹ Boman, id. mű 134. o.

⁴⁶⁰ Id. mű 141. o.

⁴⁶¹ Id. mű 147-149. o.

⁴⁶² Id. mű 152. o.

⁴⁶³ David Novak: *The Talmud as a source for philosophical reflection*. In: (Daniel H. Frank and Oliver Leaman szerk.) *History of Jewish Philosophy*, Routledge, London-New York, 2003 65.o.

szempontjából – akkor filozófiai kérdést tesz fel. E tekintetben a legjelentősebb talmudista gondolkodó Rabbi Akiba volt.⁴⁶⁴

Akiba szerint a Tóra egészében koherens és érthető, még akkor is, ha a véges emberi értelem ezt csak részben képes megragadni. Bár értelmünk efféle dogmatikus korlátozás filozófia-ellenesnek tűnhet, Novak szerint az akibai szövegértelmezési iskolának mégis filozófiai értéke van. A Tóra szavainak ugyanis ontológiai státusza van, s ilyen értelemben vizsgálhatók hasonlóan, mint a természeti entitások. Kapcsolatuk az emberi cselekedetekhez hasonló a platóni bilaterális viszonyhoz a teoretikus és a praktikus értelem között. A bibliai szövegek teoretikus értelmének gyakorlati alkalmazása van.⁴⁶⁵

A Tóra Istentől van, de nem az Égben (nem transzcendens): a Biblia szövege „földi halandók” által is értelmezhető, nincs rejtett, orákulum-szerű vonatkozása.⁴⁶⁶ A szövegértelmezés mintegy hidat alkot a Tóra és az emberi szituációk között.

A későbbi rabbinikus gondolkodásban már nemcsak isteni törvényeket, hanem isteni autoritással bíró, úgymond „Isten kedvére való” emberi törvényeket is elismernek a Bibliában. Rava, a babilóniai rabbi már a zsidó hagyományok teleologikus megközelítését alapozza meg azzal, hogy az egyes törvényeknél rákérdez, mi való Isten kedvére, vagyis mi a Tóra célja egy adott törvénnyel. Amikor az alexandriai zsidók megismerkednek a görög filozófiával, már a Talmudból ismerik a teleologikus analízist, mely alapvetően az emberi törvényeket érinti, hiszen az emberi értelem elsősorban az emberi célokat képes kifürkészni – Isten „útjait” kevésbé.

Rava szerint Isten ítélőszéke előtt felelnünk kell majd azért, bölcsen gondolkodtunk-e életünk során, következtettünk-e egyik dologról a másikra. Mint Novak rámutat, amikor a legnagyobb zsidó gondolkodó, Maimonidész a filozofálást vallási kötelességgé teszi (legalábbis azok számára, akik képesek és hajlamosak erre), a rabbinikus tradíció követőjének tekinthető.⁴⁶⁷

Mármost, a görög filozófiai gondolkodás a Biblia szövegében elsősorban a Kóheletben (Prédikátor könyve) jelentkezik. Winston szerint a személyes megfigyelések, tapasztalatok közvetítése kifejezetten görög hatást tükröz.⁴⁶⁸ Másfelől az a szemlélet, mely szerint a végső kérdésre nincs válasz, a szókratikus dialógusok szemléletére emlékeztet: az emberiséggel kapcsolatos isteni terv valódi természete rejtély („*Mikor azt gondolám, hogy bölcs vagyok, én tőlem a bölcsesség távol vala*”).⁴⁶⁹

Jellemző, hogy a görögöknél általános „minden” kifejezés (héberül „kol”) csak a Prédikátor könyvében szerepel: „minden hiúság (hevel)”. Winston itt a cinikus filozófiával való párhuzamot hangsúlyozza, s például szirakúzi Monimosra utal, aki szerint minden emberi vélekedés „füst (typhos)”, illúzió. Menandrosz egyik komédiájában a következőképpen ír róla:

Bölcs férfiú volt Monimosz bizonytal, ó, Philón,
de híre nem nagy. – Az aki tarisznyát cipelt?
– Három tarisznyát mégpedig! De nem beszélt sokat.
Zeuszra is! Ez sohasem mondott bölcs dolgokat,

⁴⁶⁴ Id. mű 66. o.

⁴⁶⁵ Id. mű 72. o.

⁴⁶⁶ Novak mindezt az arisztotelészi etikával állítja szembe, mely a metafizika által megalapozva transzcendenssé válik

⁴⁶⁷ Id. mű 79. o.

⁴⁶⁸ David Winston: Hellenistic Jewish philosophy. In: (Daniel H. Frank and Oliver Leaman szerk.) *History of Jewish Philosophy*, Routledge, London-New York, 2003 39. o. (Winston egyik példája: „És találtam *egy dolgot*, mely keservesb a halálnál; tudniillik az olyan asszonyt, a kinek a szive olyan, mint a tör és a háló, kezei pedig olyanok, mint a kötelek. A ki Isten előtt kedves, megszabadul attól; a bűnös pedig megfogattatik attól” - Prédikátor könyve, 7:26)

⁴⁶⁹ Winston példája, lásd Prédikátor könyve 7:23

mint az „Ismerd meg tenmagad”, s a többi szép beszéd.
Éppen hogy megvetette ezt és koldusmódra járt,
hitvány ködnek becsülve mind az ember-véleményt.⁴⁷⁰

A Kóhelet 9:7-10 pedig a görögöknél népszerű egyiptomi énekekben, illetve a Gilgames-eposzban is olvasható „ragadd meg a napot”- felfogást tükrözi: „No azért egyed vígassággal a te kenyeredet, és igyad jó szívvel a te borodat; mert immár kedvesek Istennek a te cselekedetid!”. (Ahogy Winston írja, Hengel szerint a Kóhelet gondolatai a Ptolemaiosz-kori katonák, kereskedők, hivatalnokok jeruzsálemi jelenlétével függnék össze⁴⁷¹ – a Ptolemaida-dinasztia i. e. 305-től 30-ig uralkodott Egyiptomban.)

A hedonizmus a görög gondolkodásban először egy szókratikus filozófusnál, kürénéi Arisztipposznál (kb. 435-355) jelent meg, aki szerint az élet célja a gyönyör (hédoné).⁴⁷² Diogenész Laertiosz szerint Arisztipposz kifejezetten a testi gyönyöröket tekintette a boldogság forrásának, ezeket a lelki gyönyörök fölé helyezte. Long szerint tanítása jórészt etikai volt, amire Arisztotelész Metafizikájának soraiból következett.⁴⁷³

A hedonizmus nagy jelentőségű képviselője, Epikurosz szintén a gyönyörökkel teli élettel azonosította a boldogságot, de nála „a gyönyör nagyságának végső határát valamennyi fájdalom kiküszöbölése jelenti”.⁴⁷⁴ A „jó” fogalma valamire vonatkoztatva azt jelenti, hogy „vagy maga a kérdéses dolog gyönyör, vagy gyönyört okoz”.⁴⁷⁵ Platónnal szemben a hedonizmus szerint az erény nem a boldogság lényegi összetevője, pusztán elérésének eszköze. Long szerint Epikurosz „valószínűleg azt tartotta, hogy nincs olyan egészséges felépítésű lény, amelyik képes volna [a gyönyörön kívül] más célt maga elé tűzni”.⁴⁷⁶

Amikor a Kóheletben azt olvassuk, hogy „immár kedvesek Istennek a te cselekedetid”, nagyon úgy tűnik, mintha az ember éppen az élet élvezetére lenne teremtve – hasonlóan az epikureista felfogáshoz.⁴⁷⁷ Igaz, az evés-ivás, bár a gyönyör forrásainak tekinthetők, semmiképp sem jelentik az ember végcélját Epikurosz szerint. A cél ugyanis a hedonizmusban nem az étvágyunk kielégítése, hanem a fájdalommentesség – a borivással kapcsolatban ráadásul nem feledkezhetünk meg a másnaposság fájdalmairól. „Ennélfogva Epikurosz az egyszerű életforma védelmezőjévé válik, abból kiindulva, hogy szükségtelenül sok fájdalmat okozunk magunknak, ha vágyainkat fényűző eszközökkel igyekszünk kielégíteni”⁴⁷⁸ – ez a felfogás egészen közel áll a Biblia mértékletességre vonatkozó általános nézeteivel.

A bölcs mértékletesség mindazonáltal sokkal jellemzőbb volt a cinikusokra, mint az epikureistákra. A cinizmus megalapítója, Antiszthenész magától Szókratésztól tanulta az emóciómentességet, s ebben sokkal tovább ment Epikurosznál, hiszen nemcsak a fájdalomtól, hanem a gyönyörtől, reménytől és félelemtől való mentesség hirdetését is neki tulajdonítják.⁴⁷⁹ „Inkább legyen bolond az ember, semmint gyönyörérzete támadjon” – mondta

⁴⁷⁰ Lásd in: *Görög gondolkodók – a cinikus és a megarai filozófia* (Steiger Kornél vál.), Kossuth könyvkiadó, Budapest, 1994 55. o. (kiemelés tőlem)

⁴⁷¹ Winston, id. mű 40. o.

⁴⁷² A. A. Long: *Hellenisztikus filozófia*, Osiris kiadó, Budapest, 1998 21. o.

⁴⁷³ Uo., lásd: Metafizika 996a 29, illetve Ferge Gábor kommentárja: „A kyrénéiekről azt mondják, hogy «haszontalanságuk» miatt utasították el a fizikát és a logikát csakúgy, mint a matematikát. [...] Ebben mind a cinikusok, mind pedig az epikureusok megegyeztek velük” (Aristotelész: *Metaphysica*, Logos kiadó, Budapest, 1992 606. o.)

⁴⁷⁴ Long, id. mű 86. o.

⁴⁷⁵ Uo.

⁴⁷⁶ Id. mű 87. o.

⁴⁷⁷ „A gyönyör epikurosz elemzése azon a föltevésen alapul, hogy az élőlények természetes vagy normális állapota egyfajta testi és szellemi jó közérzet, és ez az állapot *ipso facto* kielégítő” – írja Long (id. mű 88.o.)

⁴⁷⁸ Long, id. mű 92. o.

⁴⁷⁹ Lásd: Steiger Kornél jegyzete, in: *Görög gondolkodók*, id. mű 113. o.

Diogenész Laertiosz szerint.⁴⁸⁰ Long viszont arra mutat rá, hogy a cinikus Antiszthenész olyan morális természetű állításokat dolgozott ki, melyek a sztoikus elmélet előfutárává teszik: az erény tanítható, és aki szert tett rá, nem veszítheti el; az erény az élet célja; a bölcs senkire nem szorul rá, mert azáltal, hogy bölcs, minden ember gazdagsága a birtokában van.⁴⁸¹

A színopéi Diogenész Arisztotelész kortársa volt, de nem sok közös vonást mutatnak: míg Arisztotelész mindig a közösség érdekét vizsgálja, a cinikus Diogenész számára az egyes ember a fontos, „valamint a boldogság, amelyre az ember természetes adottságainál fogva képes szert tenni”.⁴⁸² A boldog és nyugodt élet alapja pedig az értelem, „az ember belső erőforrása”.⁴⁸³

Mint Long írja, a sztoikus Zénón a cinikusoktól kapta örökül azt az alapvető meggyőződést, hogy „az ember valóságos természete (phüszisz) az értelmében rejlik”.⁴⁸⁴ Bár Platón és Arisztotelész is ezt vallották, a cinikus Diogenész szigorú és szélsőséges értelmezése aszketikus irányba fejlesztette tovább a gondolatot.

Ezzel a cinikus (és nyomában a sztoikus) filozófia éles ellentétbe kerül a hedonista gondolkodással. Miután a sztoicizmus a hellenista filozófiák legfontosabb fejleménye, nem meglepő, hogy a legnagyobb zsidó hellenista gondolkodó, Alexandriai Philón, egyedül a sztoicizmussal leginkább ellentétben álló epikureizmust utasította el határozottan.⁴⁸⁵

Diogenész szerint az embernek ahhoz, hogy megvalósítsa önmagát és a természettel összhangban éljen, csupán testi és lelki önfegyelemre van szüksége. *A közmegegyezés szerinti javak – a magántulajdon, az ápolat külső, a társadalmi rang – irrelevánsak, ha nem éppen kártékonyak az emberi boldogság szempontjából. Az igazi boldogságnak semmi köze sem lehet olyasmihhez, ami nem állja ki a következő kérdés próbáját: „Összhangban van-e ez természetemmel, azaz eszes lény voltommal?” [...] Csak így érhető el a szabadság. Az ilyen életformát nevezhetjük természetesnek abban az értelemben, hogy – némi minimális természeti szükségletek kielégítésétől eltekintve – semmit nem igényel a külvilágtól.*⁴⁸⁶

Mint Long rámutat, a sztoikus Zénón és tanítványai mindvégig fontosnak tartották a külső tényezők közömbös voltát. Egy ember boldogsága, morális értéke szempontjából például teljesen közömbös, gazdag vagy szegény-e az illető. „A gazdagság értéke a szegénységhez viszonyított, de a gazdagságnak nincs értéke az erényhez viszonyítva”.⁴⁸⁷ Márpedig valódi, abszolút értéke a sztoikusok szerint csak az erénynek van. Igaz, a közömbös dolgok „osztályán” belül is léteznek előnyben részesítendő és elutasítandó dolgok, mégpedig természetüknél fogva. Ami összhangban áll a Természettel, az előnyben részesítendő: ilyen a gazdagság is a szegénységgel szemben – de semmiképp nem tartozik az értelmes lény speciális funkciói közé.⁴⁸⁸

A cinikus örökséget leginkább hordozó sztoikus, Arisztón tagadja, hogy az erényen és vétken kívül bármiről is értékítéletet alkothatnánk.⁴⁸⁹ Long azt a sztoikus állítást, miszerint *az emberi természet átfogó célja, az erény alkotja az eudaimóniát*, szembeállítja Arisztotelész „reálisabb” nézetével, aki elismeri, hogy a boldogsághoz az erényes élethez szükség van bizonyos „földi javakra”: például vagyoni és egészségre.⁴⁹⁰

⁴⁸⁰ Id. mű 18. o.

⁴⁸¹ Long, id. mű 21. o.

⁴⁸² Id. mű 17. o.

⁴⁸³ Uo.

⁴⁸⁴ Id. mű 145. o.

⁴⁸⁵ Lásd: Bollók János jegyzete in: Alexandriai Philón: *Mózes élete*, Atlantisz kiadó, 1994 148. o.

⁴⁸⁶ Long, id. mű 145. o. (kiemelés tőlem)

⁴⁸⁷ Id. mű 245. o.

⁴⁸⁸ Uo.

⁴⁸⁹ Id. mű 246. o.

⁴⁹⁰ Id. mű 251. o.

Mármost Arisztotelész boldogság-definíciója szerint a *cselekvés* által elérhető javak közt a legfőbb jót nevezzük boldogságnak.⁴⁹¹ Az etika ugyanis, Mint Ross rámutat, Arisztotelésznél kifejezetten a legmagasabb rendű *praktikus* tudomány, a politika része. Nem önmaga végett tanulmányozzuk az emberi jellemet, hanem, végeredményben politikai célból: az emberek vezetésének eszközeként.⁴⁹²

Platónnal szemben Arisztotelész szerint a jó nem lehet olyasmi, ami egyetemesen közös és egységes volna az emberiség számára, hiszen jóról egyaránt beszélhetünk a lényeg, a minőség, vagy a viszony kategóriájában is – s e javaknak nem lehet közös ideájuk.⁴⁹³

Az erény, a moralitás, a sztoikusok legfőbb java Arisztotelésznél csak eszköz: olyan cselekvések végrehajtásában áll, melyek közelebb visznek minket az ember számára jóhoz.⁴⁹⁴ A jó minden cselekvésben és elhatározásban a *végcél*, aminek érdekében minden egyebet cselekszenek: a boldogság ebben a teleologikus megközelítésben olyan tökéletes és önmagában elégséges valami, ami minden cselekvésnek a végcélja.

A boldogság döntő tényezője mindazonáltal a lélek erény szerinti tevékenysége – de ez nem azonos magával a boldogsággal. Bár a külső, testi és lelki javak közül „a lelkieket tartják a legfőbbeknek és a valóságos javaknak”, a boldogságnak szüksége van külső javakra is.⁴⁹⁵ Arisztotelész szerint például nem lehet boldog, akinek nincsenek gyermekei, aki förtelmes, aki nemtelen származású, akinek elvetemült gyermekei vannak, akinek meghaltak a gyermekei és barátai. Sőt: a boldogsághoz hozzátartozik a beteljesült élet is – Szolont idézve: «az embert tulajdonképpen csak halála után lehet biztosan boldognak nyilvánítani». Ugyanakkor, aki erényesen él, az a sorscsapásokat is a legméltóbban viseli: úgymond a véletlen balszerencsén is átragyog az erkölcsi szépség.⁴⁹⁶ Az erényes ember sohasem lehet nyomorult, de egészen boldog sem, ha nagy sorscsapások érik. A boldogság mibenlétéhez mindazonáltal az erényt kell elemeznünk.

Az ember négy fő életforma közül választhat.⁴⁹⁷ Legtöbben az élvezetre, a gyönyörre törekszenek, ám az ő esetükben Arisztotelész „rabszolga-lelkületű” nagy tömegről beszél.⁴⁹⁸ Vannak, akik kitüntetésre törekednek, de a kitüntetés nem annyira tőlünk függ, mint inkább azoktól, akiktől kapjuk. A gazdagság eleve nem értelmezhető életcélként, csak a boldogság eszközeként. A legmagasabb rendű életcél ugyanis a szemlélődő élet: az elmélkedés a jól-lét legfőbb alkotórésze, hiszen legjobb részünk, mégpedig az eszünk erény szerinti tevékenysége.⁴⁹⁹ Szemben az erkölcsi erényekkel, az elmélkedéshez nincs szükségünk más emberekre, mint tevékenységünk tárgyaira. Az isteneknek is elmélkedő életformát kell folytatniuk, ezért is vélheti Arisztotelész, hogy aki ezt az életformát választja, túl magasra teszi a lécet. Ugyanakkor, ha nem is érhetjük el a halhatatlanságot, mindenképpen törekednünk kell rá a bennünk lévő isteni elemmel. Aki a halhatatlan lélekrészünknek megfelelő életre törekszik, az a legboldogabb ember. Arisztotelész ebben a vonatkozásban inkább csak módosította a sztoikusok nézetét az erényre, mint eudaimóniára vonatkozóan, nem helyezkedett teljes mértékben szembe vele.

Bár a platonizmus csak az i. e. I. században érkezik Alexandriába, a sztoicizmus már az i. e. 3. században jelen volt, Kleanthész tanítványai jóvoltából.⁵⁰⁰ Philón a sztoikus Homérosz-értelmezések mintájára próbálta a mózesi szövegek rejtett jelentését feltárni

⁴⁹¹ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, Budapest, Európa kiadó, 1987 8. o.

⁴⁹² Sir David Ross: *Arisztotelész*, Budapest, Osiris kiadó, 1996 242. o.

⁴⁹³ Arisztotelész, id. mű 11. o.

⁴⁹⁴ Ross, id. mű 243. o.

⁴⁹⁵ Arisztotelész, id. mű 19. o.

⁴⁹⁶ Id. mű 26. o.

⁴⁹⁷ Ross, id. mű 246. o.

⁴⁹⁸ Arisztotelész, id. mű 10. o.

⁴⁹⁹ Ross, id. mű 300. o.

⁵⁰⁰ Winston, id. mű 41. o.

(például név-etimológiákkal). „Tartalmilag” a sztoikusok közül talán Poszeidóniosz volt a legnagyobb hatással Philónra.⁵⁰¹

Poszeidóniosz etikáját, legalábbis szenvedélytanát érdemesnek tűnik Szoboszlai-Kiss Katalin nyomán egy másik sztoikus, Khrüszipposz nézeteivel összevetve vizsgálni. A lélek szenvedélyeinek első oka a korai sztoa szerint az ember késztetése.⁵⁰² Khrüszipposz szerint az emberi késztetés racionális ítélettel párosul, szemben az állat ösztönös késztetésével. Szervedély, pathosz többnyire akkor jön létre bennünk, ha a késztetés téves ítélettel párosul – az értelem ilyenkor „nem gátolja meg a szenvedély tomboló mozgását”.⁵⁰³ Ezek a szenvedélyek a jellemünkből fakadnak, s nagyon nehéz megküzdeni velük. Khrüszipposz a téves ítélettel hozza összefüggésbe a négy alapszervedélyt. A vágy és a gyönyör egy tőlünk nem függő dolog jónak minősítéséből, a félelem és a lelki fájdalom pedig ugyancsak tőlünk független jövő vagy jelenbeli dolog rossznak minősítéséből ered.

Mármost, Poszeidóniosz szerint ezzel szemben az individuális lélek nem feltétlenül racionális, így nem feltétlenül a racionális késztetés téves ítélettel való párosulásából alakulnak ki a szenvedélyek. Valójában, Platón felfogásához hasonlóan úgy véli, hogy a lélek eleve három természetes törekvéssel rendelkezik, melyek közül csak a gondolkodás tartozik az értelem funkciójához, a vágy és az indulat azonban nem. „Az emotív mozgások a lélek irracionális képességeiben keletkeznek törekvések formájában: a vágy tárgya a gyönyör, az indulat pedig a győzelem és a jó erőnlét” – ezek az irracionális képességek erényei (a lélek irracionálisképességének feltételezése Szoboszlai-Kiss szerint „egyértelmű eretnek sztoikus megoldás”).⁵⁰⁴

A lélek szenvedélyei azonban nem azonosak a lélek értelem nélküli képességeivel – valójában „emotív mozgásokkal” van dolgunk.⁵⁰⁵ Ezek felnőttekben könnyedén szenvedélyekké alakulhatnak, emotív lökés hatására, ami már lehet akár a khrüszipposzi hibás vélekedés, de például gyakorlatlanság is. Az emotív mozgás azonban nem azonos a szenvedéllyel, épp ezért nem is káros: a gyermekek iránt érzett szeretet, vagy egy versenyző győzelmi vágy még nem káros szenvedély, sőt, kimondottan pozitív mozgásról van szó.⁵⁰⁶

Mivel a szenvedély oka a lélek értelem nélküli tevékenységével összefüggésben keresendő, így gyógyítása és enyhítése is itt található meg. Poszeidóniosz etikájában a sztoikus hagyomány tehát ötvöződik Platón és Arisztotelész tanításával az értelem nélküli lélekrészekről.⁵⁰⁷ Miközben a sztoa alapvetően az értelem parancsainak meghatározásával magyarázta a szenvedélyek csillapítását, Poszeidóniosz a szomorúság csillapítására például a bölcsék írásainak olvasását javasolta. Ugyanakkor, erősebb lelki zavarok gyógymódként a hasznos és erkölcsös szokások gyakorlását javasolta, ami összhangban állt a régi sztoáival. Az emotív mozgásokat mindazonáltal leginkább az idő gyógyítja.⁵⁰⁸

A boldog élethez Poszeidóniosz szerint éppúgy nem elég az erény, mint Arisztotelész szerint – ahhoz a vagyon, az egészség és a jó erőnlét is szükségeltetik. „A vagyon ugyanis önmagában nem rossz, de azzá válhat, mivel közvetve alkalmat ad az utána való sóvárgásra, a vagyonosoknak pedig gögös és kevély viselkedésére”.⁵⁰⁹ A vagyon és az egészség nem önmagukban rosszak, legfeljebb közvetett módon – s bár például a későbbi sztoikus Seneca szerint nem jók, sőt, a vagyon egyenesen rossz – hiányuktól a lélek szenvedni fog. Poszeidóniosz szerint a rossz okát nem magukban a dolgokban kell keresnünk, hanem a

⁵⁰¹ Long, id. mű 153. o.

⁵⁰² Szoboszlai-Kiss Katalin: *Poszeidóniosz*, L'Harmattan kiadó, Budapest, 2009 123. o.

⁵⁰³ Uo.

⁵⁰⁴ Id. mű, 151. o.

⁵⁰⁵ Id. mű 155. o.

⁵⁰⁶ Id. mű 158. o.

⁵⁰⁷ Id. mű 166. o.

⁵⁰⁸ Id. mű 171. o.

⁵⁰⁹ Id. mű 194. o.

hozzájuk fűződő viszonyainkban, választásainkban – vagyis magunkban. A kozmosz minden egyes eleme jó, a rossz eredete a bennünk lévő értelem hiányos és zavaros működésével, valamint az értelem nélküli képességek erőteljes mozgásával van összefüggésben.⁵¹⁰

„A sztoikus etika szerint a legfőbb jó, a boldogság; a végső cél, a természettel összhangban élni” – írja Szoboszlai-Kiss. Ez az élet szemlélődő élet, az igazságról, lehetőleg a megmutatkozó kozmikus rendről. Minden bekövetkező eseményt el kell fogadnunk, az értelem vezetése által. A kontemplatív életforma ilyen egyértelmű hirdetése Poszeidónioszt már az újplatonizmus előfutárává teszi, de előbb lássuk, hogyan jelenik meg az általa megújított sztoikus etika Alexandriai Philón *De vita contemplativa*-jában.

Amikor Philón a kontemplatív életről ír, látnunk kell, hogy gondolkodásmódjában „összekapcsolódik az Istennek való szolgálat és a therapeuta (gyógyító, illetve gyógyuló) életvitel”.⁵¹¹ Ez nem csoda, hiszen egész fiatalkorát a filozófia tanulmányozásának szentelte, s csak kényszerből lépett később politikai pályára. De egész életében az örök, isteni dolgokkal szeretett leginkább foglalkozni, itt tudott igazán boldog és aktív lenni. A filozófiát mindazonáltal csak bevezetésnek tekintette az Istennek tetsző életvitelhez, az igazi bölcsességhez.⁵¹² Az Alexandria melletti therapeuta közösség meditatív életvitelének magasztalása is jelzi Philón vonzódását az aszketikus, ugyanakkor kontemplatív életvitelhez. Sőt, a kutatók szerint úgy tűnik, Philón egyenesen a hellenisztikus „zsidó filozófia” két iskoláját kívánta bemutatni az esszénusokról és a terapeutákról írott kétrészes munkájában. De az is lehet, hogy ugyanannak az iskolának egy gyakorlatiasabb és egy elmélkedő ágáról van szó, s a terapeuták is esszénusok voltak.⁵¹³

A terapeuták alapvetően nem a test, hanem a „nehezen kezelhető betegségektől fogva tartott lelkek” gyógyítói, „amikor kitör azokon öröm és érzéki vágy, kedvtelenség és félelem, követelőzés és esztelenség, hamisság s más szenvedélyek és szerencsétlenségek sokasága”.⁵¹⁴ A szélsőséges érzelmek, a mértéktelenség, a feltörő szenvedélyek mind-mind ellenkeznek a terapeuták aszketikus etikájával. A terapeuták életmódja megkövetelte a testi igényektől való elfordulást, s ez elsősorban Isten szolgálatával függött össze: lehetetlen Istent szolgálni a szenvedélyek kiiktatása nélkül.⁵¹⁵ Mint Adorjáni rámutat, Philón szerint például Áron, de különösen Mózes nemcsak egyszerűen önmérsékletre törekedett, de teljes mértékben kiirtotta magából az indulatos lélekrészt, s a tökéletes szenvedélymentességet, az apátiát tűzte ki célul. Az „apatheia”(απαθεια) kifejezetten sztoikus erény, mely feltehetően püthagoreus közvetítéssel jutott el Philónhoz.⁵¹⁶ A tökéletes szenvedélymentesség nem érhető el serdülő, de még ifjúkorban sem, csak érett, sőt, idősödő korban – a boldog életvitel tehát nem a test követeléseitől szenvedő fiatalok, hanem az idősebbek sajátja.

Akár esszénusokról, akár terapeutákról beszélünk, Philón szerint „a lelki és erkölcsi gyógyulást kontemplációval, Isten szemlélésével lehet elérni”.⁵¹⁷ Kifejezetten sztoikus hatást tükröz, miszerint a terapeutákat a *természet* tanítja a Valóságosan Létező szolgálatára: „természeten” ugyanis nem ösztönt, hanem – sztoikusok nyomán – magát Istent érti. A „Valóságosan Létező” kifejezés Istenre vonatkozóan ugyanakkor parmenidészi-platóni fogalomhasználatot tükröz: Isten transzcendens létezését kívánja hangsúlyozni, mely örökkévaló, téren és időn kívüli. Egészen más létrendbe tartozik, mint az ember, s nem azonos

⁵¹⁰ Id. mű 196. o.

⁵¹¹ Adorjáni Zoltán kommentárja in: Alexandriai Philón: *De vita contemplativa* Pápai Református Teológiai Akadémia, Pápa – L'Harmattan kiadó, Budapest 2008 54. o.

⁵¹² Adorjáni Zoltán: Alexandriai Philón in: Alexandriai Philón: *De vita contemplativa* id. mű 20. o.

⁵¹³ Id. mű 24. o.

⁵¹⁴ Philón, id. mű 34. o.

⁵¹⁵ Adorjáni, id. mű 60. o.

⁵¹⁶ Id. mű 61. o.

⁵¹⁷ Id. mű 62. o.

a kozmoszsal vagy a kozmoszt átható világlélekkel.⁵¹⁸ Szemben a görög materialisták felfogásával, Philónnál Isten léte megelőzi az anyagi és szellemi valóságokat. Magasabban áll a Jónál, a Szépnél és a monádnál is.⁵¹⁹

Aki Istent másképp képzei el, gyógyíthatatlanul fogyatékos (tulajdonképpen látássérült), hiszen nem rendelkezik a lelki látással. „Mert a valódi, illetve hamis kizárólag ezzel a látással ismerhető fel” – írja Platón nyomán Philón.⁵²⁰ Platónnál a megismerés, a tiszta látás értelmi úton mehet végbe, amiből következik a görög lélek kontemplációra hajlása.⁵²¹ „Ez a látás még a napfénynél való érzékelésen is túltegyen, és soha el ne hagyja ezt a tökéletes kegyességre vezető rendet” – s „*a halhatatlan és boldog élet utáni vágyakozásnak már a földi élet alatt teljességre kell jutnia*”.⁵²² A terapeuták előre szétosztják javaikat rokonaik, barátaik közt, mert a gazdagok – úgymond – „látván vakok”. Az esszénusokhoz hasonlóan vagyonszövetségben (pontosabban vagyontalanság közösségben) élnek, a városoktól távolabb, a világtól elkülönülten, mert minden idejüket az elmélkedésre kívánják fordítani, s nem utolsósorban meg kívánják szüntetni a társadalmi igazságtalanságokat.⁵²³

Philón mindenképpen ésszerűbbnek tartja, hogy Démokritoszsal vagy Anaxagorasszal szemben a terapeuták nem vadidegenekre tékozzák javaikat, hanem ismerős rászorulókon segítenek vele. Ezzel örömet okoznak másoknak, de maguknak is, hiszen „a méltányosság nagyobb boldogságot jelent a földi gazdagságnál, amelyet hiú dicsvágyak határoznak meg”.⁵²⁴ Mindazonáltal a terapeuták felfogása egyértelműen „gyakorlatiasabb” gondolkodást tükröz a görögök által oly nagyra becsült püthagoreus bölcseknek az anyagi javak teljes megvetését jelképező tetteihez képest.

Mint Adorjáni rámutat, a terapeuták a teremtéskor adott rend felborítását látták a társadalmi-gazdasági egyenlőtlenségekben: elsősorban ez készítette őket a pusztába vonulásra, nem a földi javak teljes megvetése: „a méltánytalanságokra épülő életviszonyokat haszontalanoknak és károsaknak látják” – írja Philón, a társadalmi igazságosság iránti igénnyel magyarázva a terapeuta életvitelt.⁵²⁵ Ez a magyarázat inkább csak összeegyeztethető a sztoikus gondolkodással, de nem feltétlenül annak következménye – sokkal inkább a korabeli zsidó, illetve kora-keresztény vallási mozgalmak tartalmával áll rokonságban.⁵²⁶

Az askétizmus a táplálkozás, a test igényei tekintetében természetesen már nem a méltányossággal, hanem az elmélkedő életmóddal, Isten keresésével függ össze.

Így hát az Istenről való megemlékezést sohasem tévesztik szem elől, amiképpen még álomban sem tűnődnek más dolgok felől, mint az isteni tökéletességek szépségeiről és hatalmáról [...] Mivel számukra az önmegtartóztatás olyan, mintha valami lelki fundamentumot fektetnének le, erre a lelki fundamentumra építik a többi erényt.⁵²⁷

A hetedik napon azonban, „mint ami ősrégiségénél fogva kiemelt”,⁵²⁸ felfüggesztik az önsanyargatást: a kenyér és só mellé akár még fűszert (izsópot) is használhatnak. A hétszer hetedik napokon aztán nagy lakomát csapnak, ahol nem rabszolgák szolgálnak fel: a terapeuták ugyanis a szolgatartást természetellenesnek tartották. („Tudniillik a természet

⁵¹⁸ Uo.

⁵¹⁹ Id. mű 65. o.

⁵²⁰ Philón, id. mű 36. o.

⁵²¹ Adorjáni, id. mű 71. o.

⁵²² Philón, id. mű 36. o. (kiemelés tőlem)

⁵²³ Adorjáni, id. mű, 73. o.

⁵²⁴ Philón, id. mű 37. o.

⁵²⁵ Uo.

⁵²⁶ Adorjáni pl. a qumráni tekercsekre és Máté evangéliumára hivatkozik

⁵²⁷ Philón, id. mű 38-39. o.

⁵²⁸ Mint Adorjáni megjegyzi, „a terapeuták közösségét nemcsak zsidó jellegűnek kell tekintenünk, hanem szigorú és ortodox zsidó irányzatnak [...] Ezért is nevezték magukat Mózes tanítványainak.” (Id. mű 111. o.)

mindenkit szabadnak teremtett” – írja Philón⁵²⁹ - hiszen ellentmond a teremtés utáni állapotnak). A kényesebbek langyos vizet kapnak, a fiatalok jéghideget, húsról, borról pedig szó sem lehet, hiszen „a bor az esztelenség varázsszere, a költséges finomságok pedig a legtelhetlenebb fajzatok egyikét tüzelik fel, a kívánságot”.⁵³⁰ A lakoma során az „elnök” a szent iratok allegorikus magyarázatával szórakoztatja a néma csendben hallgató tanítványokat, „akik a látható dolgokban a láthatatlant képesek meglátni egy csekély emlékezés által” (itt Philón Platón nyomán az ideák világára való emlékezéssel magyarázza a tanulás folyamatát). A lakomát követő közös éneklés során a terapeuták „olyanképpen ittassodnak meg Isten szeretetének színtiszta borától, mint azok, akik a bakkhanáliákon dőzsölnek”.

A terapeuták Philón szerint „egszersmind mennynek és világnak polgárai, de erényük révén valójában a mindenség Atyjához és alkotójához csatlakoztak”, sőt: „az Atya még azzal is megajándékozta őket, ami az erkölcsi jóságához leginkább illik, s ami többet ér minden földi jónál: maga az elérhető legmagasabb fokú boldogság.”⁵³¹

A sztoikusok mellett Philón másik előfutára (paneászi) Arisztobulosz volt, aki elsősorban platonikus és püthagoreus fogalmakat használt, s először próbálta meg igazolni, hogy a Tóra tanítása egybeesik a filozófia igazságával.⁵³² Isten antropomorf leírásait allegorikusan értelmezte (Isten keze például Isten hatalmát jelenti nála).

„Az újplatonizmus alaptétele, miszerint a valóság az egység mértéke szerint hierarchiába rendeződik, a püthagoreus-platonikus hagyomány rendszerezett változata, amely a jót és a rendet a formával, a mértékkel és a határral (határoeltsággal) azonosította” – írja Wallis.⁵³³ Legjelentősebb alakja, Plótinosz sztoikus érvet is követ: „ahhoz, hogy bármely dolog egyáltalán létezzék, egységre van szüksége”.

A valóság alacsonyabb szintjei az Egyből jönnek létre emanáció révén, az Egy saját magára irányuló kontemplációjával. A teremtés hajlam, akarat és mozgás nélkül történik, hiszen „a tökéletesen boldog lényeknek elég, ha megmaradnak önmagukban, és azok, amik”.⁵³⁴ Plótinosz szerint „a szellem az önmagában maradó Jó első megnyilvánulása, [...] a lélek pedig a szellemre tekint, és amikor azt szemléli, ami a szellem belsejében van, őrajta keresztül látja az Istent”.⁵³⁵

„Ha valaki cselekszik, annak is a szemlélődés a célja, mintegy az történik, hogy amit nem tudott közvetlenül megragadni, megpróbálja körbejárva mégis elejteni”.⁵³⁶ Az erény Plótinosznál a lélek megtisztítása a szemlélődésre, e nélkül nem érheti el a lélek az Istenhez hasonulást. „A szemlélődés felemelkedik a természettől a lélekig, innen pedig a szellemhez” – mondja Plótinosz, az igazi létezés ugyanis a szellemi világban van. Ott az egyes szellemek nem különülnek el egymástól „és az összes lelkek is együtt vannak az örökkévaló világban”.⁵³⁷

A lélek képes azonban eltávozni onnan és testbe költözni, de csak a lélek alsó része lép közvetlen érintkezésbe a testtel. A szenvedélyek székhelye a lelkes testben van, s azok nem tulajdoníthatók csak a testnek vagy csak a léleknek. Ezt bizonyítja, hogy a testnek lélek nélkül nem lenne szüksége például ételre-italra. Maga a lélek „egésze”, mivel felső része az örökkévaló szemlélődésben van, nincs kitéve tévedésnek vagy véteknek, mint a sztoikusok

⁵²⁹ Philón, id. mű 46. o.

⁵³⁰ Id. mű 47. o.

⁵³¹ Id. mű 50. o.

⁵³² Long, id. mű 49. o.

⁵³³ R. T. Wallis: *Az újplatonizmus* Osiris kiadó, Budapest, 2002 74. o.

⁵³⁴ Id. mű 93. o.

⁵³⁵ Plótinosz: *Az Egyről, a szellemről és a lélekről* Európa kiadó, Budapest, 1986 21. o.

⁵³⁶ Id. mű 71. o.

⁵³⁷ Id. mű 89. o.

gondolják. Ám az irracionális léleknek erkölcsi nevelésre van szüksége a szenvedésmentesség (apátia) eléréséhez.

Az újplatonikus etika szerint csak a filozófia szabadíthatja meg a lelket a testi újjászületéstől: ha vissza akar térni az intelligibilis világba, fel kell számolnia minden érdeklődést az érzékelhető világ iránt. Mint Wallis rámutat, Plótinosznál az anyagi világról való tudásunk csak gátol a boldogságban.⁵³⁸ A boldogság az ember saját erényének következménye: meg kell edzeni lelkünket a sors csapásaival szemben. A boldogság a földön is lehetséges, és szemben az arisztotelészi felfogástól, független a külső javaktól. Csak a legszükségesebb örömezzetekkel kell törődnünk, a fájdalmat elmulasztani, az indulatokat kioltani, a félelmet teljesen megszüntetni. Mindazonáltal „a platonikus bölcs nem veti meg a testet, inkább türelmesen várja a halál általi megszabadulást”. „A morális erényt gyakorolnunk kell itt a földön, de *a valódi jó másutt van.*”⁵³⁹

A középkori zsidó filozófia az arab filozófia közvetítésével jelentős újplatonikus hatásokat mutat, különösen Ibn Gabirol tanításaiban. Ám az újplatonizmus hatása a filozófia fejlődésére még ezen is messze túlmutat: mint Wallis írja, a zsidó filozófiai tradíció „egyik fő jelentősége az volt, hogy közvetítette az újplatonikus eszméket Spinoza felé”.⁵⁴⁰ „A 17. században Spinoza monizmusa és Leibniz monadizmusa ugyanannak az újplatonikus szubsztátumnak két különböző továbbfejlődését jelenti.”⁵⁴¹

3. 2. Boldogság és örökkévalóság a középkori zsidó gondolkodásban

Az újplatonikus filozófia az arab gondolkodást több irányból is befolyásolta: egyrészt az újplatonikusok által (át)értelmezett arisztotelészi filozófián keresztül, másrészt, a peripatetikus filozófia külső formáiban jelent meg.⁵⁴² A Basrából indult „tisztaság testvérei” (ihwan as-safa) szerint a lét célja a „lélek kiszabadítása földi börtönéből, a megtisztult egyéni lélek visszatérése égi honába, az értelmi világ birodalmába, beolvadása a világlélekbe, amelyről levált”.⁵⁴³ Mint Goldziher írja, az arab újplatonikusok szerint, Plótinosz nyomán „az embernek e végső teremtménynek az lehet a legmagasztosabb célja, hogy visszatér a világintektushoz, hiszen az ember a maga testi-szellemi létezésének elemeiben az univerzum kicsiben: *mikrokozmosz.*”⁵⁴³ A „tiszták” életvitelére jellemző volt az aszkézis, mely „hathatós eszköz ama fátyol felfedésében, amelyet az anyagiság szőtt, hogy beborítsa a lelket, elrejtse előtte igaz lényegét”. A valóságos élet ugyanis a szférák világában van, a földi teremtmények csak utánezai az égi mintaképeknek.

Egészen más szemléletet képviseltek a zsidó gondolkodásra szintén óriási hatást gyakorló mu'taziliták, akik kutatásaikban a kalám nevű dialektikus módszert alkalmazták. Gondolkodásmódjuk a görög természetfilozófusokéhoz állt közel, de meglehetősen eklektikus volt, s az iskola számos irányzatát különböztethetjük meg, köztük a sztoikus elemekre építő an-Nazzam filozófiáját.⁵⁴⁴ Erre a zsidó teológusok gyakran hivatkoznak, mivel szerinte Isten minden elemet egyszerre teremtett meg, s ebben a kezdetben „a sorjában felbukkanó összes egyedi lény lehetőségként létezett”.⁵⁴⁵

⁵³⁸ Wallis, id. mű 117. o.

⁵³⁹ Id. mű 120. o. (kiemelés tőlem)

⁵⁴⁰ Id. mű 223. o.

⁵⁴¹ Id. mű 232. o.

⁵⁴² Goldziher Ignác: Az iszlám kultúrája in: *Arab filozófia*, szöveggyűjtemény I., III. Az újplatonikus filozófia. Elektronikus változat: <http://mek.niif.hu/03400/03418/03418.htm#55>

⁵⁴³ Uo.

⁵⁴⁴ Uo.

⁵⁴⁵ Georges Vajda: *Bevezetés a középkori zsidó gondolkodásba*, Logos kiadó, Budapest, 2002 32. o.

A kalámot alkalmazó mutakallimok Istent, mint a világ teremtőjét és hatékony urát összeférhetetlennek tartották az újplatonikusok Legfőbb Lényével, aki az örökös és szakadatlan kiáramlás ősforrása, és nem rendelkezik akaratlagossággal.⁵⁴⁶ Ahogy Vajda felhívja rá a figyelmet, a mutakallimok az okság helyébe egyedül Isten akaratától függő megszokásokat teszik, így elméletük „1. szentesíti Isten önkényuralmát a természet fölött, valamint egyetemes gondviselését; 2. lehetővé teszi, hogy a csoda, a «a megszokás megszakadása» a dolgok normális menetébe illeszkedjék”.⁵⁴⁷ Isten, „amint megteremtette az embert, hogy boldogságot adjon neki, el kellett küldenie a prófétákat, hogy megmutassák az embereknek az odavezető utat”.⁵⁴⁸ Ha Isten a dolgok helyes rendje érdekében szükségesnek látja, hogy valakit érdemtelenül sújtsa szenvedéssel, a másvilágon fogja érte kárpótolni. A bűnösök és hitetlenek ugyanakkor a Korán szerint természetesen büntetést érdemelnek.

A bűnre és fölösleges dolgokra vonatkozó önmegtartóztatás a szúfizmusból kifejezetten aszkézisbe torkollik, a teremtettől való elszakadásba és lemondásba. Ez azonban már ismét újplatonista hatásra történik. Ahogy Goldziher írja: „míg kifelé ellenszenves dervisszervezetek meg tétlen szerzetesek kolostorközösségei köntösében jelentkeznek, alapjait az újplatonikusok mély elméleteiből meríti: így az érzéki világ lényegtelenességét, amely az egyedül valóságos, mindent átfogó isteni realitásnak pusztán visszatükröződése; az isteni ősforrástól messze eltávolodott anyagot, s a lélek újraegyesítése az Istennel aszkézis és ekstázis útján.”⁵⁴⁹

Az első ismert középkori zsidó filozófus mutakallim volt: Dávid al-Muqammissz, aki a világ semmiből való teremtését összevonta az Első Mozgató arisztotelészi tanával: a világ nem örökkévaló, s teremtettsége a bizonyíték az egyedüli Teremtőre.⁵⁵⁰ Ugyanakkor, a kalám megfogalmazásaiból kiindulva végül újplatonikus tanokhoz érkezik: Istenről szólva ugyanis kiküszöböli a pozitív attribútumokat, ami tipikusan az újplatonikus teológia jellemzője.⁵⁵¹

Al-Qumisi szerint a semmiből teremttség bizonyítéka a teremtett lények határoltsága. Ahogy később a kalám legnagyobb követője a zsidó gondolkodásban, Szaadjá Gáon érvel, a korlátozott testeknek korlátozott hatalma (és ideje) van, vagyis kezdete és vége. További bizonyíték az ex nihilo teremtésre, hogy a testek részekből állnak, vagyis valaki megalkotta azokat a részekből. Végül, Szaadjá szerint, ha a világ örökkévaló lenne, végtelen sorozat vezetne a mostani állapothoz – ami lehetetlen.⁵⁵²

Szaadjánál, szemben al-Muqammisszal, nincs nyoma, hogy kapcsolódott volna a neoplatónizmushoz,⁵⁵³ „filozófiai háttére a rabbinizmus és a karaitizmus párviadala”.⁵⁵⁴ A mu'tazilita kalámból kisarjadt karaita mozgalom a rabbik tanításaira épülő szóbeli törvények helyett a zsidó vallási életet kizárólag az írott törvényre kívánta alapozni, így nagy lökést adott a tiszta exegézisnek.⁵⁵⁵

Mármost Szaadjá, a rabbiniták vezére, a karaitákkal szemben alkotta meg a judaizmus racionális teológiáját, „az ógörög filozófiai logika érveléstechnikáján alapuló zsidó «istentudomány»”.⁵⁵⁶ Mint Ben-Shamnai írja, ő vezeti be a zsidó gondolkodásba a racionális tudás, illetve a kinyilatkoztatott törvények megkülönböztetését. A racionális vizsgálódás „a

⁵⁴⁶ Id. mű 33. o.

⁵⁴⁷ Uo.

⁵⁴⁸ Id. mű 35. o., an-Nazzam nyomán (kiemelés tőlem)

⁵⁴⁹ Goldziher, id. mű

⁵⁵⁰ Haggai Ben-Shamnai: Kalam in medieval Jewish philosophy In: (Daniel H. Frank and Oliver Leaman szerk.) *History of Jewish Philosophy*, id. mű 126. o.

⁵⁵¹ Georges Vajda: *Bevezetés a középkori zsidó gondolkodásba*, id. mű 61. o.

⁵⁵² Kalam in medieval Jewish philosophy, id. mű 131. o.

⁵⁵³ Lásd erről: Staller Tamás: *Zsidóság és filozófia*, Logos kiadó, Budapest, 2006 59. o.

⁵⁵⁴ Staller, id. mű 60. o.

⁵⁵⁵ Vajda, id. mű 40. o.

⁵⁵⁶ Staller, id. mű 62. o.

próféták tanításában virtuálisan bennfoglalt igazságok naprakész és még világosabb felfogásával ruház fel bennünket, és eszközt ad hitünk védelmezéséhez” – a vallás tehát egyenesen megköveteli e szellemi tevékenységet.⁵⁵⁷ A kinyilatkoztatás szerepe ugyanakkor a nevelés: az önálló gondolkodásra képtelenek számára is hozzáférhetővé teszi az igazságot.

A kinyilatkoztatás célja az erkölcs bevétele, legfontosabb elemei a parancsok és tiltások, ígéretes és fenyegetések, jutalmak és büntetések (al-Qumisi és Szaadjá szerint a jutalom a testre és a lélekre is vonatkozik, ezért lesz testi feltámadás is a messiási korban).⁵⁵⁸ Szaadjá erkölcsi eszménye elsősorban a túlvilági fizetségre koncentrál: ahogy Vajda fogalmaz, „az erkölcs végső soron még isteni nézőpontból sem szolgál egyebet, mint az *emberi boldogság érdekeit*” – bár Szaadjá etikája az értelmén alapul, semmi „evilági” nincs benne.⁵⁵⁹ Az ember üdvösségét szolgálja a parancsoknak való engedelmség: a boldogságot saját tevékenységünknek köszönhetjük. Mivel az evilági életben sokan szenvednek ártatlanul (például a kisgyerekek és az állatok), így az isteni igazságosság csak a túlvilág létének elfogadásával hihető. „Az itteni világ előkészíti az eljövendőt, az itt tett erőfeszítéseknek köszönhetően kapjuk majd a *túlvilági boldogságot*: ez az összefüggés ad értelmet a mostani életnek”.⁵⁶⁰

Szaadjá tizenhárom olyan „evilági” vonzalmat vizsgál részletesen, melyeket az emberek minden más dologgal szemben előnyben részesíthetnek.⁵⁶¹ Az első az önmegtartóztatás, amely „csak akkor tartható helyesnek az ember e világi viselkedésében, ha azzal [megfelelő] kereteken belül él”⁵⁶² – vagyis legyünk önmegtartóztatóak az önmegtartóztatás gyakorlásakor. Szaadjá elveti a társadalomból való kivonulást, sőt, a házasságtól való tartózkodást is, amivel megszakítjuk az utódok láncolatát. „S amennyiben ezt [az életmódot] tartaná követendőnek, s így cselekedne, akkor vége szakadna az emberi nemnek, s kihalásával *nem lenne többé sem bölcsesség, sem törvénykezés, sem feltámadás, sem ég, sem föld.*”⁵⁶³ Ha jobban belegondolunk, az utódnemzés ad lehetőséget egyáltalán bármiféle spekulációra az ember boldogságával kapcsolatban: ilyen értelemben minden etika előfeltétele.

Az evés-ivással kapcsolatban Szaadjá szerint az a helyes, ha annyit fogyasztunk étel-italból, amennyi testünk fenntartásához szükséges. A nemi vágy csak akkor tekinthető helyénvalónak, ha ezáltal utódokat hozunk létre – egyébként uralkodnunk kell rajta. A szerelem „kizárólag férfi és felesége viszonyában helyénvaló, akik közeli kapcsolatban állnak egymással, *hogy a világ benépesülhessen.*”⁵⁶⁴

A vagyonyűjtés egyrészt nem válhat az ember szenvedélyévé, másrészt egy bizonyos vagyona azért szükség van, hogy általa megőrizhessük azt, amivel Isten nagylelkűen ellátott bennünket – a teljes vagyontalanság, mint a világtól elvonulóknál rámutat Szaadjá, elállatiasíthatja az embert.

Sokan a gyermekekben látják az élet értelmét, de ez önmagában nem állja meg a helyét. „Mi hasznuk van a gyermekeknek, ha nem tudnak számukra élelmet, ruházatot és szálláshelyet biztosítani? S mi a jó abban, ha úgy nevelik fel őket, hogy nem részesülnek a bölcsességből és a tudásból?” – mint Szaadjá írja, a gyermek sok mindent pótol, a szülő általa kevesebbel is megelégszik, de sok teherrel is jár.⁵⁶⁵

⁵⁵⁷ Vajda, id. mű 50. o.

⁵⁵⁸ Ben-Shammái, id. mű 127. o.

⁵⁵⁹ Vajda, id. mű 57. o. (kiemelés tőlem)

⁵⁶⁰ Id. mű 58. o.

⁵⁶¹ Szádjá Gáon: *Hittételek és vélemények könyve*, Goldziher Intézet – L'harmattan Kiadó, Budapest, 2005 263.

o.

⁵⁶² Id. mű 265. o.

⁵⁶³ Uo. (kiemelés tőlem)

⁵⁶⁴ Id. mű 271. o. (kiemelés tőlem)

⁵⁶⁵ Id. mű 273. o.

Sokak szerint a föld lakhatóvá tétele a legnemesebb feladat az ember számára, de e tevékenység csak szükségleteink kielégítése mértékében lehet kívánatos: a munka egyébként nagyon fáradságos és eredménye nagyon ki van szolgáltatva külső körülményeknek.

A hosszú élettel kapcsolatban mondja ki Szaadjá a már említett legfontosabb tételét a boldogságról: *az erényes ember nem önmagáért szereti az evilági életet, „hanem kizárólag azért, mert lépcsőfok az, amelyen átlépve a másvilágba emelkedik”*.⁵⁶⁶ Ezt szolgálja a hatalomvágy is a lélekben: az ember ezáltal is a túlvilági jutalomra törekszik. A bosszúvágy szintén csak akkor lehet kívánatos, ha a gonosztevők ellenében Istennek szerzünk vele igazságot. A világi tudományok csak a vallási tudományok elősegítésére szolgálnak – és persze nem mehetnek a házasság rovására, ahogy Isten szolgálata sem. A nyugalom földi világunkban ugyancsak a túlvilág, a túlvilági nyugalom megkedveltetése miatt lett kívánatos az ember számára.

Az első zsidó újplatonikus filozófus, Iszaak Iszráéli elsősorban az Isten természetére vonatkozó tanok miatt foglalkozott filozófiával, hiszen az idevonatkozó újplatonikus nézeteket össze tudta egyeztetni a judaista felfogással. Orvosként elsősorban „kollégája”, Al-Kindi filozófiája ihlette.

A semmiből való teremtést is megpróbálta összeegyeztetni az újplatonikus emanációtannal, amikor beiktatja az Értelmet a Teremtő és az összetett létezők közé (az egyszerű elemek közvetlenül Istentől származnak). Isten az első anyag és az első forma egységéből hozta létre az Értelmet, melyből az emanáció során kiáramlanak a létezők.⁵⁶⁷ Ebből is kitűnik, hogy Iszráéli az Istenhez való közeledést inkább intellektuális, mint erkölcsi értelemben gondolja.⁵⁶⁸

A lélek, megtisztulás során nem közvetlenül Istenhez, hanem az Értelemhez emelkedik fel: *az emberi létezőket a filozófia viheti legközelebb Istenhez*.⁵⁶⁹ A filozófus és a próféta szerepe így nem különülhet el élesen: mindketten Isten kiválasztott teremtményei, akik az igazság felé vezetnek minket, mindketten megszabadítják a lelket az anyag béklyójától. Csak más módon: a próféták allegorikusan magyarázzák az isteni igazságot, nem logikai úton.

Egy másik 10. századi orvos, Sabbatáj Donnolo ugyanakkor azt hangsúlyozza, hogy „Isten valóját még az angyalok sem ismerik, nemhogy az emberek, legyenek akár próféták vagy szentek.”⁵⁷⁰ Az ember egyszerre hasonlít Istenhez és a világhoz, de véges volta miatt Istenhez csak analogikus módon. Igaz, hogy az ember bölcsessége tükrözi Isten mindentudását, bizonyos értelemben képes a teremtésre, a világ ura – ám a kinyilatkoztatott Törvény előbb létezett, mint a világ.

Az újplatonizmus legjelentősebb arab nyelvű művelője a zsidó Ibn Gabirol (Avencebrol) volt. Alapelve szerint az ember a teremtés csúcsa, az emberi létezés végső célja pedig a tökéletesség, amikor úrrá leszünk a lélek szenvedélyein, hogy elérjük a lélek boldogságát.⁵⁷¹ Eredetisége abban áll, hogy összekapcsolja az ember erkölcsi és fiziológiai tulajdonságait: miután mind a hús személyes jellemvonás összeköthető öt érzékünk valamelyikével, Ibn Gabirol az újplatonizmusban addig egyedülálló módon feltételezi, hogy *test és lélek egyaránt részt vesz az ember boldogságra való törekvésében*.⁵⁷²

Az érzékekkel kapcsolatban éppúgy, mint az erkölcsi cselekedetekben a középúton kell maradni, nem szabad túlzásba esni semmilyen irányban. Az emberi létező egy teljes mikrokozmosz, s bizonyos értelemben a világegyetemmel, mint makrokozmoszsal állítható

⁵⁶⁶ Id. mű 276. o.

⁵⁶⁷ T. M. Rudavsky: Medieval Jewish neoplatonism In: *History of Jewish Philosophy*, id. mű 153. o.

⁵⁶⁸ Vajda, id. mű 65. o.

⁵⁶⁹ Rudavsky, id. mű 155. o.

⁵⁷⁰ Vajda, id. mű 69. o.

⁵⁷¹ Rudavsky, id. mű 157. o.

⁵⁷² Rudavsky, id. mű 158. o. (Schlanger nyomán)

párhuzamba: saját mikrokozmoszunk ismerete tartalmazza a makrokozmosz ismeretét. A végső metafizikai elv ugyanakkor mégsem a megismerő értelem, hanem az akarat. A világot Isten akarata teremtette – Ibn Gabirol szerint az akarat, amíg nem cselekszik, azonos Istennel. Vajda szerint amikor „Ibn Gabirol az akaratot Isten bölcsességével vagy szavával azonosítja, [...] a Logosz elméletéhez kapcsolódik és Philónt idézi, anélkül, hogy mai ismereteink mellett történetileg bizonyítható kapcsolat lenne az alexandriai zsidó gondolkodó és a malagai újplatonikus között.”⁵⁷³ Rudavsky ugyanakkor arra mutat rá, hogy Ibn Gabirol voluntarizmusa a későbbi kaballisztikus gondolkodásban lesz fontos motívum.⁵⁷⁴ (Goldziher szerint a szúfi miszticizmus és a Kabbalah egyaránt az újplatonizmusból fejlődött ki).⁵⁷⁵

Bahjá Ibn Paqúdá a Szaadján keresztül kapott kalámot ötvözi a Tisztaság Testvéreitől megismert újplatonikus tannal. Isten bölcsessége szerinte éppúgy kiragogy a makrokozmoszból, mint „a csodálatos mikrokozmoszból, az emberből”.⁵⁷⁶ Az emberi lélekben azonban Isten két sajátosságot egyesített: *a bujaság célja az egyén és a világ fennálló rendjének megtartása* – vagyis testi szükségleteink kielégítése is felsőbb célokat szolgál – míg az értelem, egy bizonyos életkor után, megpróbálja az embert elfordítani a világtól – „ami a civilizáció rombadőlését vonja maga után”.⁵⁷⁷ Míg a bujaságot a táplálék és a testi örömök támogatják és erősítik, az értelemnek idelelni nincs se barátja, se oltalmazója”.⁵⁷⁸ A lélek ugyanakkor, a test segítőjeként, hozzájárul az Isten által berendezett világmindenség rendjének fenntartásához.

A vallási törvények és az értelem egyenrangúan nevelik az embert, amíg lényünk legjobb része el nem éri az érettséget. A kinyilatkoztatott törvény nélkül az izraeliták nem lennének képesek engedelmeskedni Istennek, ezáltal eleget tenni az iránta való hála kötelességének. Ahogy Vajda fogalmaz, Bahjánál a törvény „Izrael kiválasztottságának adománylevele”.⁵⁷⁹

Az ember azonban, összetett lényként, majdnem szükségszerűen elbukik az Isten iránti engedelmisségben. Hibáinkat bűnbánattal javíthatjuk ki, de csak akkor, ha tudatában vagyunk vétünknek, és elhatározzuk a hibák kijavítását. Ha felkészültünk a belső életre, le kell mondanunk a romlandó világi javakról, s a spirituális értékekhez kell ragaszkodnunk. Ám Bahjánál az igazak életmódja, az aszkézis nem jár együtt szüzességgel, túlzott önkínzással és remeteséggel, *mert ezek szakítást jelentenek a Teremtő által akart világrenddel*.⁵⁸⁰

Sokáig Bahjának tulajdonítottak egy, „A Lélekről” szóló művet, de ebben egyáltalán nem vehető észre a kalám hatása, szintisztán újplatonikus írás. Érdekessége, hogy az erkölcsi tökéletesség elnyerése az értelmi tökéletesség nélkül a léleknek „csak” a földi paradicsomba való jutásához elegendő.⁵⁸¹ A testet tisztátlanul elhagyó lélek viszont vándorolni fog az ég alatti világban, anélkül, hogy bejutna oda, ahová egyébként folyton vágyakozik.

Bar Hijjá munkásságáról megoszlanak a vélemények: míg Guttman szerint az ő életművében található a zsidó gondolatiság első igazi hozzájárulása a filozófia történetéhez,⁵⁸² addig Vajda szerint alkotásai inkább buzgalomról, mint elmélyültségről tanúskodnak.⁵⁸³ Ugyanakkor Guttman mellett szól már az a tény is, hogy Bar Hijjá az első

⁵⁷³ Vajda, id. mű 79. o.

⁵⁷⁴ Rudavsky, id. mű 159. o.

⁵⁷⁵ Goldziher, id. mű, A. A muszlim filozófia. III. Az újplatonikus filozófia, illetve B. A zsidó filozófia. II. Az újplatonikus hatások

⁵⁷⁶ Vajda, id. mű 83. o.

⁵⁷⁷ Uo.

⁵⁷⁸ Id. mű 84. o.

⁵⁷⁹ Uo.

⁵⁸⁰ Vajda, id. mű 87. o.

⁵⁸¹ Vajda, id. mű 90. o.

⁵⁸² Lásd: Rudavsky, id. mű 167. o.

⁵⁸³ Vajda, id. mű 91. o.

héberül író filozófus – hiszen a héber nyelvi keretek nyilván jobban teret adnak az eredeti zsidó gondolatosság tolmácsolására, mint az arab nyelv. Másfelől, mint Boman nyomán már említettük,⁵⁸⁴ az ószövetségi gondolkodás időszemlélete, mely egy végső cél felé halad, tökéletesen szembeállítható a görögök – jelen esetben az újplatonizmus időszemléletével – s ez a szembenállás először Bar Hijjánál jelenik meg. A barcelonai egyházi vezető (nasi) nemcsak az ex nihilo teremtésnél tér el Arisztoteléstől és a görög gondolkodástól, hanem, az újplatonikusokkal szemben, az időtlen létezés helyett a messiás eljövételével határolt történeti időfelfogást hirdeti (könyve halála után „A felfedező könyvecskéje” címet kapta). Sem a világ, sem az idő nem örökkévaló, hiszen az időt csak a mozgás kezdetétől számítjuk,⁵⁸⁵ amikor a Teremtő a potenciálisan (az isteni gondolkodásban) létező anyagot felruházta (az isteni gondolkodásban már szintén meglévő) formával, ezzel aktualitást adva neki.

Az embert közvetlenül Isten teremtette, így isteni szellemmel bír, s uralkodik az összes teremtményen. Őt típusa: az abszolút igaz szent, a hajlamaival harcoló, a bűnét megbánó, az újra bűnbe eső, és a bűneit soha meg nem bánó ember. A szent csak a túlvilágnak kötelezi el magát, Istennek szenteli az életét; az igaz hívők, bár az evilági dolgokkal is foglalkoznak, engedelmeskednek az isteni parancsolatoknak; míg a kiválasztott nép többi része örökdió a valláson a kívülállókkal szemben.⁵⁸⁶ Bar Hijjá „A felfedező könyvecskéjében” elutasítja a lélekvándorlást (első könyvében még bizonyos lelkeknél megengedi): a bűnösök lelke tudás nélkül elenyészik a testtel együtt, tudással együtt pedig bűnhődni fog. Az igazak jutalma viszont nem tudásuktól, hanem kizárólag érdemeiktől függ – ezzel a felfogással is távolabb kerül Bar Hijjá az intellektualista újplatonikus megközelítéstől. Mint Vajda rámutat, embertana inkább teológiai, mint filozófiai, hiszen szinte kizárólag a hívő izraelita érdekli, aki elkülönül az emberiség többi részétől. A tiszta lélek kizárólagos birtokosa ugyanis a zsidó nemzet, mely először az özönvíz által, majd a Sínai-hegyi kinyilatkoztatáskor szabadult meg végleg az eredendő büntől. A Messiás eljövételének időpontjára vonatkozó, keresztény ihletettségű számítások során Bar Hijjá úgy véli, hogy a föld egyszer teljes egészében Izrael fiaié lesz, mégis, – kissé következtlenül – lesz, aki a pokolba és lesz, aki a mennyországba kerül.⁵⁸⁷

Ibn Caddiq, aki Halévi és ibn Ezra levelezőtársa volt, egyszerre merített az újplatonizmusból, a peripatetikusoktól és a Kalámból, bár ibn Gabirol újplatonista hatása a legerősebb. A világmindenség és Isten megismerésének kulcsa az *önismeret* – mondja a Mikrokozmoszban,⁵⁸⁸ hiszen az ember testi és lelki felépítése pontosan tükrözi a világegyetem felépítését. Minden egyéni lélek az egyetemes lélekből ered, s ahogy a nap fénye másképp tükröződik az egyes testeken, úgy a lélek is más és más az embereken. Bár az ember végcélja a bölcsesség, az érzékfeletti világ megismerése, ez az ismeret határozza meg *a cselekvés helyességét, ami az örök boldogsághoz vezet. Az értelmi tökéletesség tehát csak szükséges előfeltétele az emberi tökéletességnek, mely nem a szemlélődő, hanem a cselekvő Isten utánzásában áll, vagyis az erkölcsös életben.*⁵⁸⁹

Rudavsky nyomán talán Ibn Gabirol és Ibn Caddiq tekinthetők a legeredetibb zsidó újplatonikusoknak, akik legalább két fontos ponton módosították – a mi szempontunkból, közelebb hozták a „földhöz” – a görög és iszlám szemléletet. Az egyik fontos elem az anyag szerepének a korábnál jóval nagyobb hangsúlyozása azáltal, hogy a testetlen létezőknek is anyagot tulajdonítanak. A másik Ibn Gabirolnál a teremtés dinamikus voltának hirdetése,

⁵⁸⁴ Lásd ugyanitt, 51. o.

⁵⁸⁵ Rudavsky, id. mű 165. o.

⁵⁸⁶ Rudavsky, id. mű 166. o. (mint Vajda írja, ez a felfogás al-Farabi a tökéletes városokról szóló gondolatának teológiai átültetése – lásd Vajda, id. mű 94. o.)

⁵⁸⁷ Vajda, id. mű 93-95. o.

⁵⁸⁸ Vajda, id. mű 98. o.

⁵⁸⁹ Vajda, id. mű 101. o.

mely kifejezetten az ősi judaista felfogást tükrözi. Az emanáció itt nem az istenségből való kiáramlás, mint inkább a formától az anyag felé tartó folyamat – a teremtés Bar Híjjánál és Ibn Tzaddiknál is alapvetően ex nihilo, a semmiből történik, nem emanáció által. Végül megemlíthető az isteni akaratnak az értelem fölé emelése is, mint az újplatonista tanok módosított értelmezése.⁵⁹⁰

Jehúda Halévi életműve már nem sorolható egyértelműen a zsidó újplatonikusokhoz. Igaz, amikor – al-Gazzali nyomán - az egyre jobban terjedő arisztotelészi filozófia ellenében a vallási hagyományt védelmezi, gyakran használ újplatonikus elemeket. Mint Goldziher írja, „művének döntő gondolata: az isteni logosz (amr ilāhī) hatása az emberiség kiválasztott részére - az emanáció tanából sarjadt”.⁵⁹¹

A „Kuzári” ötödik könyvében a következőket olvashatjuk:⁵⁹²

Az isteni világ nem zsugori, ezért az emberre rá is *áraszt* egy magasabb formát, ezt nevezik hülikus vagy passzív értelemnek. [...] ha az ember kiegyensúlyozott természetű [...] szíve föltétlenül üres a szélsőséges vágyaktól, de egyszersmind a rangjánál magasabb, azaz isteni rangra vágyik. Az ilyen ember megzavarodva áll látva azt, hogy mi fenyegeti legyőzéssel természetét és jellemét. Nem enged a haragvó, sem a vágyódó lélek potenciája kívánságának, sem semmi másnak, csakis megfontoltan, az igaz utat keresve, hogy Isten sugallata vezesse őt a helyes irányba. Az ilyen ember az, akire *kiárad* Isten prófétai lelke, ha ugyan kiérdemli a prófétaságot, sugalmazó (lelke), ha eléri azt a fokot. Az ilyen ember szent lesz, nem próféta, mivel Isten nem zsugori vele szemben, hanem ellenkezőleg, mindennek megadja azt, ami megilleti.

A prófétai ihlet azonban nem magyarázható az emberi értelem isteni voltával. *Az Istennel való egyesülés nem az értelem révén valósul meg, kizárólag isteni kinyilatkoztatás révén.* Mint Vajda írja, „ez a kinyilatkoztatás a forrása nemcsak az egyetlen igaz, de *az egyetlen igazi vallásnak is.* Az igazi vallás istene „odahajol az emberhez, magához vonja; feléje a vágyakozás, a belső élmény, a megérzés hajtja a hívőt, akit tapasztalata arra szólít, vesszen bele Isten szeretetébe, ha kell, haljon meg érte”.⁵⁹³ Ez a vallási képesség csak Izrael népéhez tartozik, és ahogy a szőlő csak bizonyos talajon terem, úgy a vallás számára is csak a Szentföld éghajlata kedvező. „Míg az emberiség többi része a természet törvényeinek, az «általános gondviselésnek» van alávetve, Izraelt egyedi, természetfölötti gondviselés kormányozza, amely a jutalomban és a büntetésben fejeződik ki, s amely a mostani szétszórásban éppoly aktív, mint a régmúltban volt, amikor Izrael még egy nemzetet alkotott.”⁵⁹⁴

Mint *Staller Tamás* írja, „a judaizmus története akkor kezdődik el, amikor a zsidó népben «tudatosul» az «otthon», a «haza» egzisztenciája.”⁵⁹⁵ Cion földje a zsidók számára egyszerre materiális és ideális: „a judaizmus megszentelt országa, benne *a sohasem csak virtuális Jeruzsálemmel*”.⁵⁹⁶ Ahogy *Daniel J. Elazar* tökéletesen megfogalmazta: a zsidók a „mennyei királyságot” (malkhut shamayim – jó közösség) hagyományosan itt a földön kívánják megteremteni.⁵⁹⁷ A világ megváltása ugyanis Izraelnek, a világ szívének sorsától függ. Halévi számára Palesztina *természetfeletti tulajdonságokkal rendelkező Szent Föld*,⁵⁹⁸ vagyis, amennyiben a földi Zion iránti vágy „a lélek legmélyén foglal helyet”,⁵⁹⁹ e

⁵⁹⁰ Rudavsky, id. mű 172. o.

⁵⁹¹ Goldziher, id. mű B. A zsidó filozófia III. Az arisztotelészi filozófia

⁵⁹² Jehúda Halévi: Kuzári in: Arab filozófia. Szöveggyűjtemény II. Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Piliscsaba, 1997 Online változat: <http://mek.niif.hu/03400/03419/03419.htm>

⁵⁹³ Vajda, id. mű 106. o.

⁵⁹⁴ Id. mű 107. o.

⁵⁹⁵ Staller Tamás: *Zsidóság és filozófia*, Logos kiadó, Budapest, 2006 88. o.

⁵⁹⁶ Id. mű 89. o.

⁵⁹⁷ Daniel J. Elazar: Kinship and Consent: The Jewish Political Tradition and Its Contemporary Uses in: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:Z0rs9I-CosJ:www.jpca.org/dje/articles2/kinshipconsent.htm+kingdom+daniel+elazar&cd=3&hl=hu&ct=clnk&gl=hu>

⁵⁹⁸ Bernard J. Bamberger: *The Story of Judaism*, Schocken Books, New York, 1964 172. o.

vágy beteljesülése szempontjából az égi és földi boldogság elválaszthatatlan a tradicionális zsidó gondolkodásban. Mint *Goodman* írja, Halévi egyenesen Izrael törvényeinek teljes helyreállításáról beszél Cion földjén – politikai, erkölcsi, társadalmi, gazdasági, intellektuális és spirituális újjászületésről.⁶⁰⁰ Izrael célja nem a túlvilágiság, hiszen szereti az életet, és annak minden javát. A „jó ember” fogalmának (arabul: „al-khayr”) magában kell foglalnia az örökös hazáját. Az emberi jóság politikai értelemmel is bír, ahogy Platón filozófuskirálya esetében. A megfelelő ember ugyanolyan igazságosan fogja vezetni az államot, ahogy a saját testét és lelkét kormányozza. A jó ember a Templom szolgálatát tartja szeme előtt, miközben civil, társadalmi és politikai életét az értelem szabályozza.⁶⁰¹

A 12. századtól virágzó zsidó arisztotelizmusban erőteljesen jelentkezik az intellektualizmus: „az Istennel való egyesülés *boldogságát* elsősorban *az istenismeret eudaimóniájában való részesülésként* fogják föl”.⁶⁰² A lélek, amint eljut egy bizonyos tudásszintre, azonnal elnyeri a boldogságot. Az üdvösség tehát inkább az értelmi, mint az erkölcsi szinttől függ.⁶⁰³ Nem véletlen, hogy Halévi ebben a „peripatetizmusban” látta a hit legnagyobb ellenlábását. Ugyanakkor már az első zsidó peripatetikus, *Ábrahám Ibn Dá’úd* kísérletet tett a judaizmus és az arisztotelészi filozófia, ha tetszik, hit és tudás kibékítésére. *Isten ismerete nála az istenszeretet alapja*: „az ember akkor éri el a boldogságot, ha tudásnak és szeretetnek e kettős végpontjához eljutott”.⁶⁰⁴

A görög tudományos szellem és a rabbinikus judaizmus szellemének szintézise azonban – mint *Vajda* megfogalmazza, – egyedülálló teljességében nem *Ibn Dá’úd*, hanem *Mose ben Maimon* (Maimonidész) életművében valósul meg. A legnagyobb középkori zsidó gondolkodó szerint a hit a tudás egyik formája, „mi több, a kinyilatkoztatás tartalmának befogadásához a filozófia *az egyetlen eszköz*.”⁶⁰⁵ Fő műve, „A tévelygők útmutatója” *Staller* szerint egyetlen gondolat körül szerveződik: „a zsidó istenfogalom intellektuális megélésének filozófiai rekonstrukciója” körül.⁶⁰⁶

Maimonidész tehát a filozófiának adja az elsőbbséget a vallási törvénnyel szemben, melynek elsődleges funkciója, hogy „előmozdítsa az ember testi és erkölcsi tökéletesedését”.⁶⁰⁷

Mózes tanítónk törvénytana azért származott át reánk, hogy mind a kétféle tökéletességül szolgáljon nekünk, már tudniillik az emberek kölcsönös viszonyainak javulásával, amennyiben mellőzi az igazságtalanságot, s elsajátíttat jó és nemes és hasznos erkölcsöket, úgy, hogy a föld lakosainak fennállása és fennmaradása lehetségessé váljék oly rend alapján, hogy közülök mindegyik az első tökéletességet elérje.⁶⁰⁸

Miközben a Törvény tartalmát csak a filozófián keresztül lehet befogadni, a Mindenható megismerésének egyetlen útja „a zsidó népnek adott Törvényen át vezet”.⁶⁰⁹ Az Örökkévaló ugyanis egyetlen gesztussal kötődik csak a világhoz, a Törvény adásának gesztusával. A filozófia csak a Törvény tartalmának megértésében segít, a Teremtő Isten az ember által nem megismerhető. „A középkori gondolkodás centrális kérdésére, Ész és Kinyilatkoztatás viszonyának kérdésére Maimonidész a *mindenség* – végső soron Platontól

⁵⁹⁹ *Staller*, id. mű 89. o.

⁶⁰⁰ *Lenn E. Goodman*: *Judah Halevi*, in: *History of Jewish Philosophy*, id. mű 209. o.

⁶⁰¹ Id. mű 210. o.

⁶⁰² *Vajda*, id. mű 112. o.

⁶⁰³ Id. mű 115. o.

⁶⁰⁴ Id. mű 120. o.

⁶⁰⁵ Id. mű 122. o. (kiemelés tőlem)

⁶⁰⁶ *Staller*, id. mű 119. o.

⁶⁰⁷ *Vajda*, id. mű 134. o.

⁶⁰⁸ *Maimonidész*: *A tévelygők útmutatója*, Logos kiadó, Budapest, 1997 859. o.

⁶⁰⁹ *Staller*, id. mű 125. o.

származó, de az arab arisztotelizmustól sokszorosán átítatott – *kettéosztásával válaszol*⁶¹⁰ – írja Tatár György.

Isten megismerhetetlensége egyúttal Isten útjainak kifürkészhetetlenségét is jelenti:

Valamint ne keressük Isten létének célját, úgy ne keressük Isten akaratának célját, mely által minden, ami keletkezett és keletkezni fog olyan, amilyen [ebből következik] az emberek viszonyaiban első látszatra feltűnő rendszertelenség, mert míg némely erényes embernek az élete rossz és fájdalommal telt, más emberek rosszak lévén szerencsés és kellemes életet élnek.⁶¹¹

Ugyanakkor, Maimonidész szerint „a Hold alatti világban egyedül csak az ember az, aki a gondviselésben *egyénileg* részesül”.⁶¹² Az isteni gondviselés újplatonikus értelemben vett emanáció: „az ember annyiban áll a gondviselés oltalma alatt, amennyiben részesül az isteni értelem hatásában” (Maimonidésznél a leginkább ez a prófétákra igaz).⁶¹³ A próféta adománya azonban az isteni akarattól függ, nem valamiféle természetes képességtől. A próféta maga is filozófus, hiszen az igazságot ragadja meg. Elmélkedő jellegű jámborsága „a boldogító látomásban ér a csúcra”: az evilági életnek Maimonidésznél csak viszonylagos értéke van- hiszen „*a közösség Istennel, amelyet az ember a megismerésnek köszönhetően nyer el, biztosítja az örök életet*”.⁶¹⁴

„A tévelygők útmutatóját” *Ibn Tibbon* fordította arabról héberre, kimagasló színvonalon. Mint Vajda írja, „intellektualizmusa talán még Maimonidészt is felülmúlja”, legalábbis, mai az ember végső céljainak szemléletét illeti.⁶¹⁵

[miután az ember lelke] tökéletessé vált és elszakadt az anyagtól, csatlakozik a Cselekvő Értelemhez [...] és *egyetlen dologgá lesznek*, mert ekkor a lélek istenivé válik, halhatatlan és magasabb rendű természetűvé, amilyen az Értelem [az írásban olykor Elóhim], mellyel egyesült, az az Értelem, melynek létezése elkülönül az anyagtól.⁶¹⁶

A gondviselés *Ibn Tibbon*nál elsősorban az ember végső állapotára vonatkozik, „áttevődik a földöntúli létezés síkjára”, s „vitathatatlanul a szellemi tökéletesség állapotának bekövetkezése, amelyet nevezhetünk halhatatlanságnak, igen nagy örömmel, boldogságnak, vagy a középkori zsidó gondolkodók sajátosabb szóhasználatával «összekapcsolódásnak», «hozzákötődésnek», vagy «egyesülésnek» (debeqút)”.⁶¹⁷

Nem sokkal *ibn Tibbon* álláspontjának megjelenése után megszületett a kabbalista *Geronai Jákob ben Séset* „cáfolata”. Az emberi boldogság mibenlétével kapcsolatban *ben Séset* természetesen *Ibn Tibbon* intellektualista eudaimonizmusát ítéli el, mely úgymond „teljesen összeegyeztethetetlen a személyes isten tiszteletének értelmében vett vallási étellel”.⁶¹⁸ Egyik fő kérdése még akkor is alapvető problémát vet fel, ha nem is kapunk megoldást: ha Isten nem megismerhető, mi az imádság értelme? – a Talmud szerint ugyanis, ha imádkozol, tudd, ki előtt állsz.⁶¹⁹

⁶¹⁰ Tatár György: Előszó, in: Guttmann-Husik-Scheiber: *Maimonidész, zsidó filozófia*, Logos kiadó, Budapest 1995 7. o. (kiemelés tőlem)

⁶¹¹ Maimonidész, id. mű 767. o., 777. o.

⁶¹² Isaac Husik: Maimonidész vallásbölcseleti rendszere in: Guttmann-Husik-Scheiber: *Maimonidész, zsidó filozófia*, id. mű 57. o.

⁶¹³ Id. mű 58. o.

⁶¹⁴ Vajda, id. mű 133. o.

⁶¹⁵ Georges Vajda: *Kutatások a filozófiáról és a kabbaláról a középkori zsidó gondolkodásban*, Logos kiadó, Budapest, 2000 24. o.

⁶¹⁶ Vajda idézi *ibn Tibbon*t, in: *Kutatások...* id. mű 24. o.

⁶¹⁷ Vajda: *Kutatások...* id. mű 23. o.

⁶¹⁸ Uo. 90. o.

⁶¹⁹ Uo.

A 14. században *Ibn Waqár* megpróbálja kibékíteni a filozófiát és a kabbalát. Mivel Isten lényege azonos a tudásával, ami azonos a gondviseléssel, tudása éppúgy megismerhetetlen számunkra, mint Ő maga. Így a gondviseléssel kapcsolatban *csak remélhetjük, hogy Isten „méltónak talál bennünket arra, hogy megvilágosítson a belőle származó fény kiáramlásával, fölemelve minket az állatiság sötétjéből az értelem világosságába, ami megismerteti velünk az igazságot, amelyet hinni már hiszünk”*.⁶²⁰

Lévi ben Gerson (1288-1344) Isten akaratlagos cselekvését hangsúlyozza: a Teremtő nem egy „szükségszerű kisugárzás ösforrása”, hanem saját akaratából árasztja ki magából az ösformákat. Ugyanakkor itt véget is ér a tevékenysége: „Isten csak az általánosat gondolhatja el”, vagyis, miután megteremt több *anyagtalan* lényt, és meghatározza, hogy a formák hogyan sugározzanak ki az anyagi világra, egyedi dolgokkal már nem foglalkozik. Mint Vajda írja, Gersonnál „az isteni tevékenység az így felfogott teremtési műveletre korlátozódik”.⁶²¹ A teremtés után a világ kormányzását az elkülönült értelem veszik át, ők uralják a csodát, a gondviselést, a próféciát és a természetet. A Cselekvő Értelem szerepe földi világunkban ugyanaz, mint Istené a világmindenségben. De még a Cselekvő Értelem sem hat az egyedi dolgokra, csak az általa meghatározott rendben ható csillagok. Az egyedi események előrejelzéséhez így asztrológiai ismeretekre van szükség: ez a próféta jövendömondás alapja. Minél tökéletesebb a próféta, annál inkább részesül (asztrológiai ismeretek által) a Cselekvő Értelem kiadásából. A csillagoktól való meghatározottságot azonban – Gerson szerint – *az ember szabad akarata* képes megtörni.

Szabad akaratunk azonban logikailag szemben áll Isten mindenhatóságával. Gerson szerint a jövő eseményei, döntései még Isten számára sem láthatóak előre. Isten csak azt tudhatja, ami tudható. Ismeri a világ irányításának általános törvényeit, beleértve az emberi viselkedés törvényszerűségeit, de nem ismeri az egyes egyének döntését. Ábrahám és Izsák története esetében például tudta, hogy az apák általában nem áldoznák fel a gyerekeiket, sőt, azt is tudta, hogy vannak kivételek: de Ábrahám áldozatkészsége nem lenne erkölcsileg magasztalható, ha nem saját elhatározásából származna.⁶²²

Ugyanakkor Gerson azt is hirdeti, hogy aki a Tórával él, mégiscsak kiérdemli az egyéni gondviselést még ebben az életben – az emberi halhatatlansághoz szükséges erkölcsi és értelmi tökéletesség mellett.⁶²³

Haszdáj Crescas szerint „az igazsághoz egyedül a Tóra vezethet el bennünket, nem a filozófia”.⁶²⁴ Filozófián pedig elsősorban az arisztotelianizmust érti, a vallás intellektualizálását. A világ egészére vonatkozó ex nihilo teremtésnek így nála természetesen nem a Cselekvő Értelem a létalapja, hanem közvetlenül Isten. Isten lényege sem az értelem, hanem a *jóság*. Ahogy Vajda fogalmaz:

*Az öröm nem az értelemhez, hanem az érzelmekhez tartozik, semmi keresnivalója tehát egy kizárólag értelemként elgondolt Istennél. Isten örömeiről csak akkor beszélhetünk, ha nemcsak gondolkodó, hanem akarattal, tehát érzékenységgel is rendelkező lénynek képzeljük. [...] Isten, lényegénél fogva a Legnagyobb Jóság a Jót árasztja magából; öröme a teremtésben rejlik [nem önmaga ismeretében], amely nem egyszeri aktus, hanem folyamatosan létezésben tartja a világot. Isten szereti teremtményeit, és ez a szeretet, amely végtelenül nagyobb, mint az, amellyel teremtményei fordulnak feléje, örvend annak, hogy jót tesz. [...] Crescas a szeretetet nem tekinti érzelmi felindulásnak, hanem úgy néz rá, mint ami Isten spontaneitásában gyökerezik. Isten pedig nem csupán úgy örvend a jónak, ahogyan az tevékenységéből fakad, hanem szeretete személyes módon irányul teremtényeire, különösen az emberre.*⁶²⁵

⁶²⁰ Idézi Vajda, *Kutatások...* id. mű 174. o.

⁶²¹ Vajda, *Bevezetés...* id. mű 152. o.

⁶²² Seymour Feldman: Levi ben Gershom in: *History of Jewish Philosophy*, id. mű 388. o.

⁶²³ Id. mű 395. o.

⁶²⁴ Vajda, *Bevezetés...* id. mű 157. o.

⁶²⁵ Id. mű 162-163. o. (kiemelés tőlem)

Az ember végcélja a kinyilatkoztatás alapján *nem lehet a múlandó evilági boldogság*. „A Tóra végcélja csak az ember számára legnagyobb jó, a túlvilági boldogság lehet.”⁶²⁶ A túlvilági boldogság azonban nem az arisztotelészi „tudás boldogsága”, hiszen az ember öröme, boldogsága éppúgy nem az értelemre tartozik, mint Istené. Ehelyett *az ember számára a legnagyobb jó Isten szeretete*. A szeretet révén érjük el az Istennel való egyesülést és az örök boldogságot. „*Isten szeretete a maga örökkévalóságában magában foglalja az ember egész végcélját*”.⁶²⁷ Vajda Crescánál az örök élet csaknem, ha nem teljesen „anti-intellektualista” felfogásáról beszél. Az erkölcsösség fontosabb lesz a tudásnál:

Az örök boldogság Istennel való belső közösség, ami az ember Isten iránti szeretetének szükségszerű következménye. Márpedig ez a szeretet a lélek Istennek adott örömteli áldozatából keletkezik, ami a Tóra parancsainak teljesítését jellemzi. [...] *Az emberi cselekvésnek morális értéke van*, tehát az embert közelíti Istenhez vagy távolítja tőle.⁶²⁸

Ábrahám áldozatkészsége és a zsidók körülmetélése Izrael népet különösen közel hozza Istenhez, ahogy kiemelt gondviselésben részesül Izrael földje is. Ugyanakkor, Isten mindenhatósága miatt, Crescánál az embernek nincs szabad akarata, döntéseit az okok láncolata determinálja. Hogyan lehet akkor mégis erkölcsileg értékelné az emberek döntéseit? Crescas válasza nem túl meggyőző: ha valaki kényszer hatására követ el bűnt, az nem fog bűnhődni – csak az, aki örömet érez a bűn elkövetésekor.⁶²⁹

Egy biztos: *a platóni-újplatonista, értelem-centrikus boldogságfelfogás mellett a középkori zsidó gondolkodásban helyet kap a tradicionális judaizmusra épülő, Istenszeretet-központú boldogságfelfogás, bár mindkét álláspont az ember túlvilági boldogságára koncentrál – az evilági boldogság mulandóságával szemben a túlvilági boldogság örökkévalóságára*.

3.3. Boldogság és örökkévalóság az újkori zsidó gondolkodásban

Az eddigiekben számos kísérletet láttunk arra, miként próbálták a középkori zsidó gondolkodók összeegyeztetni a görög filozófiát a judaizmus hagyományos tanításaival. Ugyanakkor világosan látszik, hogy egy valamit biztosan nem sikerült semmiképpen összehangolni a tradicionális zsidó felfogással: ez pedig a platóni-újplatonista alapokra épülő, transzcendens boldogság-felfogás.

Staller szerint a zsidóságot legfeljebb egyetlen jellemvonás különbözteti meg más népektől: „a vallásából következő racionalizmusa és a belőle fakadó *pragmatikus és realista* társadalom-építkezése volt.”⁶³⁰ Moses Mendelssohn ennél is sokkal többet állít. Éppen azért, mert számára a zsidó vallás az Ész vallása,⁶³¹ judaista alapon nem engedhető meg a filozófiában a fogalmak összezavarása. Márpedig mi más lenne *az ember időbeli jólétének és örök boldogságának szembeállítás?*⁶³² Hiszen ez a szembeállítás „elmozdítja az ember képességeinek hatókörét, és olyan célra összpontosítja erejét, mely túl van azon, amit a Gondviselés oly bölcsen kitűzött számára.”⁶³³

⁶²⁶ Id. mű 163. o.

⁶²⁷ Id. mű 164. o.

⁶²⁸ Id. mű 167. o.

⁶²⁹ Daniel J. Lasker: Chasdai Crescas in: *History of Jewish Philosophy*, id. mű 408. o.

⁶³⁰ Staller Tamás: *Baruch vs. Benedictus*, Logos kiadó, Budapest, 2008 23. o.

⁶³¹ Staller, 2006 147.o.

⁶³² Moses Mendelssohn: *Jeruzsálem*, Atlantisz kiadó, Budapest, 2001 252. o.

⁶³³ Uo.

Itteni életünk nem állítható szembe a jövőbenivel – hiszen itteni jólétünk azonos természetű jövőbeli örök boldogságunkkal: (a zsidó gondolkodásban) ugyanaz a dolog időbeli és örök javunkról gondoskodni.

Az „égi” boldogság a „földi” folytatása: *az emberek közös java „éppúgy magában foglalja a jelenbelit, mint a jövődőt, a lelket éppúgy, mint a földit”. [...] Egyik a másiktól elválaszthatatlan. [...] A ránk háruló feladatok elvégzése nélkül sem itt, sem ott, sem a földön, sem az égben nem remélhetünk boldogulást.*⁶³⁴

A zsidó gondolkodásban – mint Staller rámutat – valamikor a Jézus fellépése körüli időkben erősödött fel a platonizmus dualista szemlélete, ami aztán meghatározóvá vált a középkori filozófiában. A Római Birodalom hanyatlásakor „a kozmosz földi világából menekülő ember” már nem látta biztonságosnak jövőjét, s csak a halálon keresztül várhatott kivezetést a létbizonytalanságból.

Ezekben a nehéz időkben „*az égi a földihez képest jelentősen felértékelődik*”. [...] És itt lép be az üdvözülés problémája. Ami lényegében egyéni dolog. Mondjuk *a judaizmus törvény-centrikus realitás-diagnózisa kollektivitás-szükséglete helyébe lép.*⁶³⁵

A későbbi keresztény-újplatonista felfogással szemben a judaizmusban a földi létnek kiemelt jelentősége van – mégpedig a vallási törvények betartásának jelentőségével összefüggésben:

A zsidó lélek a Seolban eléri azt az állapotot, ami úgy biztosítja számára az örökkévalóságot, hogy többé nem kell szenvednie. Hogy az a fajta nyugalom, ami körülveszi, nem más, mint az Örökkévaló „világa”. *Hogy mindaz, ami innen, ebből a földi világból hiányzik, az ott, az „Öröklétben” [...] megvan.* Hogy a Törvény igazsága minden halandó lélek nyughelyévé szelídül. A Törvényt adó a „lenti” világból érkezőt nem fogadja (sic!) felelősségre-vonó arccal. *A Törvénynek ugyanis ott lent van értelme.* Mert ott kell betölteni a rendeltetését. Ami mindig – közösség rendeltetés.⁶³⁶

Mindezek fényében még világosabbá válik, miért vetették el a középkori zsidó gondolkodók talán kivétel nélkül (de már Philón is) a teljes aszkézist vagy a szüzességi fogadalmat: a judaizmus szellemisége nem tűri meg a földi dolgok teljes megvetését.

A vallásos zsidó észjárás számára „ebben az Isten által jól berendezett világban [...] pontosan kijelölt helye van az embernek.” Sőt: „a számára meghatározott teret és időt [...] a halállal sem lépi túl”- írja Staller,⁶³⁷ Mendelssohnál pedig a következőket olvashatjuk: „Az ember alapján véve sohasem részesül az örökkévalóságban, örökkévalósága szüntelen időbeliség csupán. [...] időbelisége sohasem ér véget, tehát megmaradásának lényegi része.”⁶³⁸

A test elenyészése után is *örökké élő*, halhatatlan lélek platonista hangsúlyozása a zsidóság körében különösen az esszénusoknál kerül előtérbe, akiknél a boldogság (mint Philón és a terapeuták kapcsán beszéltünk róla) nem más, mint a test börtönéből való kiszabadulás. A szellemiségükben idővel „nem-zsidóvá váló esszénusok”⁶³⁹ szerint a jók úgy élnek tovább az óceánon túl, mint a görögöknél a „Boldogok Szigetén”: éppen *a halál utáni jutalom reményében leszünk jobbak földi életünk alatt.* Az esszénusoknak már csak egyik ága engedi a házasságot az emberiség kihalásának elkerülése végett, a többség már nem erre a világra koncentrál.

⁶³⁴ Id. mű 253-254. o. (kiemelések tőlem)

⁶³⁵ Staller, 2008 51. o.

⁶³⁶ Id. mű, 56. o.

⁶³⁷ Id. mű 59. o.

⁶³⁸ Mendelssohn, id. mű 252. o.

⁶³⁹ Staller, 2008 68. o.

Akár jelképesnek is tekinthetjük, amikor Jézus a zsidókkal szemben fogalmazza meg a következőket:

Az én országom nem e világból való. Ha e világból volna az én országom, az én szolgálaim vitézkednének, hogy át ne adassam a zsidóknak. Ámde az én országom nem innen való.⁶⁴⁰

Miközben, mint Staller fogalmaz, Jézus a judaizmus elkötelezett reformere akart lenni. Akárcsak Spinoza.⁶⁴¹

Mármost, Roothaan szerint Spinozánál „*mintegy vezérfonalként húzódik végig minden egyes művén az a kérdés, hogyan érheti el az ember a boldogságot, a jólétet, vagy a XVII. század nyelvén: az üdvöt*”.⁶⁴²

Az eddigiek alapján talán világossá válik, hogy Spinozának az emberi boldogságra vonatkozó nézetei nemcsak, hogy mélyen gyökereznek a zsidó gondolkodásban, de bizonyos értelemben – az evilági lét fontosságát tekintve – annak lényegét testesítik meg. Ha tetszik, Spinoza azáltal, hogy eltávolodik az újplatonista hatás alatt álló középkori zsidó gondolkodóktól, egyúttal *visszatér* egy, a középkori, illetve rabbinikus zsidó gondolkodásban halványan mindvégig jelenlévő, de sokkal inkább a „*hétköznapi*” zsidó gondolkodásra jellemző tradícióhoz. Ahol az elmének nem kell felszámolnia a testhez való viszonyait, ahol nem válik el egymástól a földi és égi boldogság, *mert a boldogságot vagy most, e földi életünkben ériük el, vagy soha*.⁶⁴³

Spinoza etikája nem érthető meg a Zourabichvili által „a spinozai filozófia legkülönösebb tájékának” nevezett „gondolkodó univerzum” tételezése nélkül.⁶⁴⁴ Ebben az univerzumban az individuális elme és test „csak” a gondolkodó világegyetem (Spinozánál: természet) „végtelen oksági hálózatának része”: „minden individualitás, *avagy* közösség, azaz a természetben megtalálható minden összetétel *egy immanens és cél nélküli ésszerűségnek* a beteljesítése”.⁶⁴⁵

Az emberiségnek nemcsak a boldogsága, de egyenesen a léte múlik azon, képesek-e az egyes emberek eljutni az ésszerűségig, ami nem más jelent, mint képesnek lenni „ésszerű összetételt” alkotni: „mi, individuumok [logikailag] csak annyiban vagyunk nevezhetők «embereknek», amennyiben egymással megegyezünk, akár affektusban, akár intellektusban”.⁶⁴⁶

Az ember számára tehát semmi sem hasznosabb az embernél. [...] Az emberek, mondom, nem kívánhatnak becsebbet létük fenntartására, mint azt, hogy mindnyájan úgy megegyezzenek minden dologra nézve, hogy *valamennyiük elméje és teste szinte egy elmét és egy testet alkosson*, s mindnyájan tőlük telhetőleg együttesen törekedjenek létük fenntartására, s mindnyájan együttesen keressék mindnyájuk közös hasznát.⁶⁴⁷

„Az embereknek saját boldogulásuk érdekében van szükségük egymásra” – írja Roothaan, s „nem az a fontos, hogy az emberek tökéletesen egyetértsenek, hanem hogy gyümölcsöző kapcsolatokat alakítsanak ki egymással”. Ahogy ezzel kapcsolatban rámutat: „Spinoza elméletének legnagyobb érdeme a földhözköttetés”.⁶⁴⁸

S valóban. Az Etikában ezt olvashatjuk az állam alapjairól: „az embert csak a nagyobb kártól való félelem tartja vissza attól, hogy kárt okozzon másoknak”: „hogy tehát az emberek

⁶⁴⁰ Staller idézi János evangéliuma 18:36-ot, itt Károli Gáspár fordításában idézzük

⁶⁴¹ Id. mű 147. o.

⁶⁴² Angela C. M. Roothaan: Egyén és közösség: a lélek spinozai fogalmáról in: Boros Gábor (szerk.): *Individuum, közösség és jog Spinoza filozófiájában*, Áron kiadó, Budapest, 2000 145. o.

⁶⁴³ Lásd Francois Zourabichvili: *Spinoza – a gondolkodás fizikája*, Göncöl kiadó, Budapest, 2010 196. o.

⁶⁴⁴ Id. mű 9. o.

⁶⁴⁵ Id. mű 41. o.

⁶⁴⁶ Id. mű 40. o.

⁶⁴⁷ Spinoza: *Etika*, Osiris kiadó, Budapest, 1997 277. o.

⁶⁴⁸ Roothaan, id. mű 164. o.

egyvetértésben élhessenek s egymásnak segítségére lehessenek, szükséges, hogy lemondjanak természeti jogukról, s egymásnak kölcsönösen biztosítékot nyújtsanak, hogy nem tesznek semmi olyat, ami másnak kárára lehet”.⁶⁴⁹

A Teológiai-politikai tanulmány is hasonlóan érvel:

[...] ha elvész az állam [...] minden válságba jut. [...] Az államnak [...] végső célja [...] minden egyesnek megszabadítása a félelemtől, hogy amennyire csak lehetséges, biztonságban éljen. [...] Az állam célja tehát valójában a szabadság.⁶⁵⁰

De mi teremti meg „a morális társadalom létének lehetőségét”? Roothaan szerint Spinozánál „a ténylegesen jó és igazságos erkölcsi gyakorlat”.⁶⁵¹ Am, mint Boros Gábor rámutat, a morál és a közösség Spinozánál elválaszthatatlanok: „*az igazi jó fogalma magában foglalja az őt élvezők közösségét*”.⁶⁵²

Ez vitathatatlan. Az ember csak közösségben képes a létfenntartásra, márpedig Spinozánál „az erény alapja a saját létünk fenntartására való törekvés”. Maga *a boldogság is – bizonyos értelemben – „abban áll, hogy az ember fenn tudja tartani a maga létét*”.⁶⁵³ Más értelemben – vagy legalábbis első megközelítésben más értelemben – *legfőbb boldogságunk egyedül Isten ismeretében áll*.

A közösségi létforma és Isten ismerete ideális esetben egybeesik: „azok az emberek, akik az ész vezetése mellett keresik a maguk hasznát, nem vágyódnak semmi olyasmire, amit nem kívánnának a többi ember számára, s ezért igazságosak, hűségesek és becsületesek.”⁶⁵⁴ Isten országa ott van, ahol az igazságosság és a szeretet törvényerőre emelkedett⁶⁵⁵ - vagyis egyfajta földi mennyországot álmodik, mint Halévi a Szentföldön – ám Roothaan szerint Spinozánál az állam csupán segédeszköz a saját boldogulását kereső ember számára.

Úgy tűnik, az ember közösségi léte és Isten megismerése közt az értelem (követelése) az összekötő kapocs. Az értelem az, ami az egyes embert létfenntartása érdekében társulásra kényszeríti, s az értelem az, ami Isten megismerésére ösztönöz:

[...] az elme, amennyiben ésszerűen gondolkodik, egyedül az értelem általi megismerésre vágyakozik, s csak azt ítéli magára nézve hasznosnak, ami ehhez a megismeréshez vezet”: „a legfőbb, amit az elme értelmével megismerhet, Isten, azaz a feltétlenül végtelen létező, amely nélkül semmi sem lehet és nem fogható föl. [...] Az elme legfőbb haszna, vagyis legfőbb java: Isten ismerete.”⁶⁵⁶

Spinoza szerint az emberi elme Isten végtelen értelmének része. Zourabichvili egy furcsa jelenségre hívja fel figyelmet ezzel kapcsolatban: bár „értelmünk soha nem vetekedhet a végtelen értelemmel”, „mégis elménk alkotja meg a végtelen értelem fogalmát”.⁶⁵⁷ Az ember részesedik az isteni bölcsességben, s ezáltal ismerheti meg Istent: „minden ember szerencséje és boldogsága egyedül a bölcsességben és az igaznak megismerésében van” – írja Spinoza.⁶⁵⁸

Értelme tekintetében nincsenek kiválasztott népek: „a héber népet sem értelme és lelki nyugalma tekintetében választotta ki Isten a többiek közül, hanem társadalma és ama sorsa tekintetében, hogy megalapította birodalmát és oly sok éven át megtarthatta”. Isteni

⁶⁴⁹ Spinoza: Etika, id. mű 297. o.

⁶⁵⁰ Spinoza: *Teológiai-politikai tanulmány*, Akadémiai kiadó, Budapest, 1984 282. o., 293. o.

⁶⁵¹ Roothaan, id. mű 164. o.

⁶⁵² Boros Gábor: Az ész egysége tartományai sokféleségében: etika, vallás és politika Spinoza rendszerében in: Boros, id. mű 15. o.

⁶⁵³ Spinoza: Etika, id. mű 276. o.

⁶⁵⁴ Id. mű 277. o.

⁶⁵⁵ Boros idézi a Teológiai-politikai tanulmányt, in: Boros, id. mű 16. o.

⁶⁵⁶ Spinoza: Etika, id. mű 284. o.

⁶⁵⁷ Zourabichvili, id. mű 181. o.

⁶⁵⁸ Spinoza: *Teológiai-politikai tanulmány*, id. mű 53. o.

„adomány”, ha az emberek képesek ésszerűen közösséget alkotni, de ez nem jelenti azt, hogy értelmi tekintetben a teljes közösség minden tagja kimagasló képességekkel rendelkezne. Ennek megfelelően különösebb jutalom sem vár a „kiválasztottakra”: „a zsidók kiválasztása nem vonatkozott egyébire, mint az *időleges testi boldogságra*, s a szabadságra – mert értelem és erény, azaz *boldogság* tekintetében Isten egyformán kegyes valamennyihez”.⁶⁵⁹ A zsidók Spinoza szerint újra visszazerezhetik országukat, ha vallásuk alapjai el nem puhítják őket, de az újbóli kiválasztás is csak országukra és testi jólétükre vonatkozik majd.

A zsidók lelkét épp azzal „puhíthatja el a vallás”, ha folyton csodákra, „természetfeletti jelenségekre” várnak – miközben a spinozai univerzumban semmi nem lehet „természetfeletti”: „a csodák nem természetfeletti események, hanem olyan események, amelyek meghaladják a fölfogóképességünket.”⁶⁶⁰ Ennek kapcsán mondhatja Zourabichvili a Teológiai-politikai tanulmányról, hogy az a Biblia exegézisének, ami a Don Quijote a lovagregényeknek. „A tudatlan ember mentális élete végső soron nem több folyamatos ébren álmodásnál”, s „az emberi alvajárás a vallásgyakorlás gesztusaiban éri el a csúcspontját”.⁶⁶¹

Ugyanakkor, Zourabichvili szerint a politika Spinozánál éppen „annak technikája, hogy az emberi álmokat a lehető legjobban összehangolják egymással”.⁶⁶² Bár a világon minden egy ésszerű szükségszerűségnek engedelmessé válik, az állampolgárok akkor tudnak épp az ésszerűségnek megfelelő békés közösséget alkotni, ha az államban mindenkinek megvan a „szabadsága” arra, hogy azt gondolhassa, amit akar, és kimondhassa azt, amit gondol.⁶⁶³ „Az igazi béke feltétele az egyéni különbségekkel szembeni tolerancia”.⁶⁶⁴

Spinoza szerint „semmi sem biztosítja jobban az állam fennmaradását, minthogyha a jámborság és a vallás a felebaráti szeretet és a méltányosság gyakorlásában áll”.⁶⁶⁵

A szertartások semmivel nem mozdítják elő a boldogságot [...] a történetekben való hit, bármilyenek is ezek a történetek, nem tartoznak az isteni törvényhez, magában véve nem is teszi boldogabbá az embereket. [...] minden embert csak cselekedeteiből tudunk megismerni. Aki tehát ilyen gyümölcsökben bővelkedik, mint szeretet, öröm, békesség, türelem, szívesség, jóság, hűség, szelidég és mértékletesség [...] az egészen boldog.⁶⁶⁶

Ám „a legtökéletesebb és legfőbb boldogságban az részesül leginkább, aki Istennek, azaz a legtökéletesebb lénynek *értelmi megismerését* szereti mindenekfelett s benne gyönyörködik a legjobban”. Ennek módja a spinozai univerzumban a következő: „minél jobban ismerjük meg tehát a természeti dolgokat, annál nagyobb és tökéletesebb lesz Istenről való ismeretünk”.⁶⁶⁷

„Isten szeretete az ember legfőbb boldogsága és üdvössége, végső célja és minden emberi cselekvés végpontja”⁶⁶⁸ – ám nem jár érte túlvilági élet. Mint Zourabichvili rámutat, Spinozánál „az elme és a test csak annyiban örökkévaló, amennyiben része az egyetemes rendnek”.⁶⁶⁹

[...] mi lehet a jelentése annak az örök résznek, mellyel Spinoza azokat az elméket kecsegteti, akik életük alatt ki tudták fejleszteni magukban az értelmet? [...] Itt nem a halhatatlanságról, erről az ál-örökkévalóságról

⁶⁵⁹ Id. mű 59. o.

⁶⁶⁰ Zourabichvili, id. mű 254. o.

⁶⁶¹ Id. mű 260. o., 266. o.

⁶⁶² Id. mű 280. o.

⁶⁶³ Spinoza: *Teológiai-politikai tanulmány*, id. mű 301. o.

⁶⁶⁴ Zourabichvili, id. mű 58. o.

⁶⁶⁵ Spinoza: *Teológiai-politikai tanulmány*, id. mű 301. o.

⁶⁶⁶ Id. mű 83., 93., 95. o.

⁶⁶⁷ Id. mű 72. o.

⁶⁶⁸ Uo.

⁶⁶⁹ Zourabichvili, id. mű 193. o.

van szó, ami nem egyéb, mint a tartambéli lét korlátlan meghosszabbítása. [...] amennyire csak tudjuk, fejlesszük az értelmünket, hiszen a boldogságot vagy most érzük el, vagy soha.⁶⁷⁰

Az örökkévalóságot csak jelen életünkben tudjuk megízlelni. Az elme örökkévaló része itt, az időbeli létben érti meg a dolgokat: „a tartam és az örökkévalóság e megélt szétnyílásának valamiképpen magában az örökkévalóságban kell beleíródnia [...] aszerint, hogy aktívan részt veszünk vagy sem az isteni gondolkodásban, s gondolatok létrehozójaként, szerzőjeként tudunk-e fellépni a természetben.”⁶⁷¹ Mármost, „minél inkább örökkévalók vagyunk az e világi életben – vagyis az életben – annál inkább rajtunk keresztül gondolkodik Isten” – még akkor is, ha „a véges gondolkodás örökkévaló része abban az egyetlen létezésben, ami az övé, maga is véges” – összegez Zourabichvili.⁶⁷²

Az erényes életnek tehát nincs túlvilági jutalma – ám éppen erényessége által részesül az örökkévalóságból. Mint Spinoza írja:

A boldogságnak bizonyára abban kell állnia, hogy az elme magának a tökéletességnek birtokában van [...] az elmének Isten iránti értelmi szeretete maga Isten szeretete – az elmének Isten iránti értelmi szeretete része annak a végtelen szeretetnek, amellyel Isten önmagát szereti.⁶⁷³

A fentiekből már könnyen érthető, hogy az Etika II/49. tételében a következőt olvashatjuk: „mennyire eltávolodnak az erény igaz értékelésétől azok, akik azt várják, hogy erényükért és jócselekedeteikért akárcsak a legsúlyosabb szolgáért, Isten őket a legfőbb jutalmakkal fogja kitüntetni, *mintha az erény és Isten szolgálata nem épp maga a boldogság és a legfőbb szabadság volna.*”⁶⁷⁴

Moses Mendelssohn szerint „Hobbes-nak ugyanazt az érdemet tulajdoníthatjuk a morálfilozófiában, mint Spinozának a metafizikában”⁶⁷⁵ Itt „első szándékként” a két terület modern filozófiai fogalmainak megalkotásáról van szó („járhatóvá tenni a vadonon keresztül vezető ösvényt”), ám számunkra többről is szólhat az összehasonlítás: mind Hobbes, mind Spinoza gondolkodásában – más-más módon, de legalábbis másodlagos szerepet vagy egészen új értelmet kap a „túlvilági boldogság”. „Hobbes a legfőbb boldogságot a nyugalomban és biztonságban látta, jöjjön bár, ahonnan jönnie kell; és sehol másutt nem találta meg, mint az állami főhatalom egységében és oszthatatlanságában” – írja Mendelssohn.⁶⁷⁶

Staller Tamás a „méltatlanul elfeledett” Cassirerrel egyetértve azt mondja, hogy Mendelssohn hasonlóan semmissé nyilvánítja az ószövetségi Kinyilatkoztatott Törvényt, mint Spinoza.⁶⁷⁷ Ez már Spinozára nézve is érdekes megjegyzés, hiszen Babits Antal szerint például „Spinozát éppen az teszi zsidó filozófussá, hogy összhangban marad a Szentírás tanításával”.⁶⁷⁸ Anélkül, hogy belemennénk a Spinoza zsidó gondolkodói voltáról való több évszázados vitába, egyet kell értenünk Stallerrel abban, hogy „a judaizmus álláspontjáról, Isten és az általa teremtett világot, még ha annak valamiféle rendjébe magát Istent képzeljük is el, nem lehet azonosnak gondolni.”⁶⁷⁹ Lehet, hogy Spinoza számos vonatkozásban összhangban marad az Ószövetség tanításával, ennek oka a korábbiakban tárgyaltak alapján

⁶⁷⁰ Id. mű 194., 196. o.

⁶⁷¹ Id. mű 196. o.

⁶⁷² Uo.

⁶⁷³ Spinoza: Etika, id. mű 383., 385. o.

⁶⁷⁴ Id. mű 157. o.

⁶⁷⁵ Mendelssohn, id. mű 248. o.

⁶⁷⁶ Id. mű 247. o.

⁶⁷⁷ Staller: Zsidóság és filozófia, id. mű 132. o.

⁶⁷⁸ Babits éppen Staller idézett Spinoza-kötetének (Baruch vs. Benedictus) ajánlójában írja mindezt...

⁶⁷⁹ Staller: Zsidóság és filozófia, id. mű 132. o.

nem szigorú értelemben, betű szerint vett judaizmus, hanem a judaizmus általános szellemiségének követése.

Egészen hasonló a helyzet Mendelssohnál, akinél a Kinyilatkoztatott Törvény bizonyos értelemben szintén „történelmileg meghaladott”,⁶⁸⁰ még akkor is, ha ezt alátámasztandó egyfajta ószövetségi zsidó szellemiségre hivatkozik:

A zsidóság nem dicsekedhet azon örök igazságok kizárólagos kinyilatkoztatásával, melyek az üdvösséghez nélkülözhetetlenek. [...] A zsidóság szerint a csoda és rendkívüli jel nem bizonyíték sem az örök észigazságok mellett, sem azok ellenében. [Mózes könyve törvénykönyv, s] minden törvény örök észigazságokra vonatkozik vagy alapozódik – hitre nem kényszerítnek.⁶⁸¹

Mindent az ész, a ráció alapján kell megérteni – nem véletlen, hogy Mendelssohn oly hevesen kel Spinoza védelmére. Mint Staller írja, Mendelssohn szerint „a zsidó törvényteológiát a filozófiai etikába beleszövő Spinoza a világegyetem koherenciájának nyitját a *Tóra adta univerzális értelem harmóniájában* vélte felfedezni.⁶⁸² Mintha Spinoza filozófiája nemhogy nem lenne ellentétes a Tórával, de egyenesen következne belőle. Mendelssohn rehabilitálni akarja Spinozát, amikor azt mondja, hogy a világegyetem teremtést megelőző isteni rendjének tételezése csak a megértést segítő „szimptomatikus” leírás – Spinoza célja valójában épp az volt, hogy Európa visszaforduljon az ószövetségi tanítások lényegi üzenetéhez.⁶⁸³ Ami nem más, mint „Isten és az Ő teremtésének az Ész előtti bizonyágtétele”⁶⁸⁴

Miközben az értelem szerepét a legmesszebbmenőkig hangsúlyozza, Mendelssohn etikájában Spinozához képest jelentősen visszalép a platóni dualizmus. A „zsidó Platónnak” is nevezett Mendelssohn több bizonyítékot is keres a lélek halhatatlanságára. Az emberi lélek éppen azért nem halhat meg, mert a világlélek egy darabja – s ahogy Staller fogalmaz: „az átlépés pillanata egyben a személyes élet Isten általi megmértetésének pillanata”.⁶⁸⁵ Másrészt a létezők sohasem lesznek semmivé, így a lélek sem semmisülhet meg, hanem át kell mennie egy másik létformába:⁶⁸⁶ az ember lelke az Öröklétbe, a Seólba kerül.

A magunk részéről úgy is értelmezhetjük Mendelssohn filozófiatörténeti szerepét, mint aki *Spinoza felfogását próbálja valahogyan összeegyeztetni a zsidó gondolkodásban meglévő platonikus hagyománnyal*. Stallernél ezt olvashatjuk:

Gondoljuk csak meg: ez egy olyan metafizika, amely az individuális lélekrészek együtteseként, az Emberiség egységes lelkiületét a Világlélek, és így, a személyes Isten lelkének gondolja el. [...] A léleknek az a képessége, hogy saját magát képes ítélet tárgyává tenni, egyúttal bizonyítja Isten létezését. Egész egyszerűen azért, mert Isten a világ teremtésével egy *morálisan működő Mindenséget* hozott létre. *Az ember lelke, éppen azáltal, hogy Isten «világlelkének» egy darabja, és a halál után visszatér Hozzá, a legtökéletesebb bizonyítéka az Isten által teremtett világ etikai természetének.* Isten tehát olyan világot teremtett – mondhatnánk – amelyben a «saját képmására és hasonlatosságára» bele teremtett ember, éppen *azáltal emelkedik ki a létezők közül és válik a létezők legfőbbikévé és irányítójává, - hogy a fizikai létezését, a cselekedeteit, az isteni etikum felől érzékeli, és tartja irányítása alatt.*⁶⁸⁷

Ahogy Spinozánál, úgy Mendelssohnál is, Isten nem áll a világ felett, hanem az emberen keresztül közvetlenül maga a *személyes Isten* (világlelke) működik a világban. *Nincs két*

⁶⁸⁰ Uo.

⁶⁸¹ Mendelssohn: Jeruzsálem, id. mű 314., 315., 316. o.

⁶⁸² Staller, id. mű 136. o.

⁶⁸³ Id. mű 137. o.

⁶⁸⁴ Id. mű 138. o.

⁶⁸⁵ Id. mű 141. o.

⁶⁸⁶ Uo.

⁶⁸⁷ Id. mű 141., 142. o.

teljesen külön világ, mint az újplatonista hagyományban, de nincs teljes azonosság sem Isten és természet között, mint Spinozánál.

Az „égi” boldogság, lelkünk halál utáni boldogsága teljesen ugyanolyan természetű, mint a „földi”. Mendelssohn nem elégszik meg Locke azon nézetével, hogy „az államnak egyáltalán nem kell törődnie a polgárok örök boldogságra vonatkozó meggyőződéseivel”, „hanem meg kell túrnie mindenkit, aki polgárként jól viseli magát, aki tehát az időbeli boldogság tekintetében nem akadályozza polgártársait.”⁶⁸⁸ Mendelssohn tovább megy állam és egyház hatáskörének pre-liberális locke-i elválasztásánál, és némileg spinozai metafizikai alapokon gondolja tovább a „hatásköröket”:

[...] vajon milyen alapon korlátozzuk a társadalom célját pusztán arra, ami időbeli? [...] Ha az emberek képesek örök üdvösségüket közös intézkedésekkel előmozdítani, akkor az egyszersmind természetes kötelességük is. [...] Ha az állam mint állam pusztán az időbelivel kíván foglalkozni, akkor felvetődik a kérdés: kire kell bízunk az örökkévalóságról való gondoskodást.⁶⁸⁹

Ha az egyház gondoskodik az örökkévalóságról, akkor az állam alárendelődik az egyháznak. Akkor igaza volna Bellarmino bíborosnak, aki szerint „az egyház feje az örökkévaló előmozdítása érdekében minden időbeli dologban parancsolhat, tehát legalábbis indirekt felségjoggal rendelkezik a világ összes jószága és lelke felett.”⁶⁹⁰

Hobbes és Locke nyomán Mendelssohn is leszögezi, hogy az embernek kötelessége „a hozzá hasonlóval társadalmat alkotni, hogy egymás kölcsönös segítségével elégítsék ki szükségleteiket, s közös intézkedésekkel mozgítsák elő közös javukat”, „*közös javuk vizont éppúgy magában foglalja a jelenbelit, mint a jövődőt, a lelket éppúgy, mint a földit*”.⁶⁹¹

Egyik a másiktól elválaszthatatlan. [...] *A ránk háruló feladatok elvégzés nélkül sem itt, sem ott, sem a földön, sem az égben nem remélhetünk boldogulást.*⁶⁹²

Az emberi tökéletességhez cselekvésekre és meggyőzésekre van szükség. A társadalom *kormányzással* tudja előmozdítani, hogy cselekvéseink mindannyiunk közös javára irányuljanak, az erre irányuló meggyőzéseket pedig *neveléssel* éri el. Ha cselekvéseink és meggyőzéseink forrása az emberek egymás közti viszonyaiból adódóan tehető közhasznúvá, az az *államra* tartozik – ha az emberek istennel való viszonyaiban lelhető fel, akkor az egyházra (a zsinagógára és a mecsetre). Állam és egyház tehát Mendelssohnnál nem időbeliségünkre vagy örökkévalóságunkra vonatkozó hatásköre alapján válik ketté, hanem azon az alapon, honnan erednek közösségalkotásra irányuló cselekvéseink és meggyőzéseink.

Az ember a társadalmi életben akkor boldog, ha önként hoz áldozatot a közjó érdekében. Ha nem hoznak áldozatot az emberek, akkor nem valósul meg a *társadalom belső boldogsága*, de ettől még az állam kikényszerítheti a külső nyugalmat és biztonságot, mely Hobbes szerint ugyebár maga a legfőbb boldogság. Ám Mendelssohn szerint „*az ember nem lehet boldog jótettek nélkül*”.⁶⁹³ Nem válhat másképp tökéletessé, csak egymás kölcsönös támogatása nélkül. Éppen ezért, ha létünk fenntartáshoz nem feltétlenül szükséges javakkal rendelkezünk, akkor *kötelesek vagyunk jótékonykodni*. A szülő-gyermek viszonyra vonatkozóan ezt írja Mendelssohn: „*aki egy boldogságra képes lény megszületésében segédkezik, az a természet törvényei szerint köteles e lény boldogulását is előmozdítani*

⁶⁸⁸ Mendelssohn: Jeruzsálem, id. mű 251. o.

⁶⁸⁹ Uo.

⁶⁹⁰ Uo.

⁶⁹¹ Id. mű 253. o.

⁶⁹² Id. mű 254. o.

⁶⁹³ Id. mű 261. o.

mindaddig, míg az olyan helyzetbe nem kerül, amelyben előrehaladásáról már maga képes gondoskodni”.⁶⁹⁴

Állam és egyház közt van egy további fontos különbség. Míg a társadalmi állapotba lépve „minden egyes individuum köteles képességei és a képességei révén szerzett jogok egy részét a köteleket alkotó társadalom javára fordítani, addig Istennek nincs szüksége támogatásunkra. Az egyháznak tehát nincs joga jószágra és tulajdonra, hiszen Isten csak a mi javunkat akarja.”⁶⁹⁵

A halál utáni élet ígéreteré – némileg platonista felfogásban – tulajdonképpen azért van szüksége az államnak, hogy az emberek valódi meggyőződésből jótékonykodjanak:

[*az állam számára*] „csupán azon fő alapelvek fontosak, amelyekben valamennyi vallás egyetért, és amelyek nélkül a boldogság csak álom, és még maga az erény sem erény. Isten, gondviselés és eljövendő élet nélkül az emberszeretet velünk született gyengeség, a jóakarát pedig alig több majomkodásnál.”⁶⁹⁶

„Az állam és egyház kötelessége nyilvános intézkedésekkel előmozdítani az emberi boldogságot *ebben és ama másik életben*”: „az állam a föld halhatatlan fiaként, a vallás a Teremtő képmásaként kezeli az embert.”⁶⁹⁷ A nevelés fontosságáról Mendelssohn ezt írja: „az állam köteles olyan tanítókat állítani, akik képesek a *bölcsesség és erény tanítására* és azon *hasznos igazságok* terjesztésére, amelyek *az emberi társadalom boldogságának közvetlen támaszai*.”

A felvilágosodás szellemében természetesen mindent a józan ész szellemének kell áthatnia: „az ész előírásaival szembeni vétségek egyike sem maradhat következmények nélkül”. „Nem hiszem tehát” – írja Mendelssohn, „hogy az emberi ész erői elégtelenek lennének ahhoz, hogy meggyőződjék az emberi boldogsághoz elengedhetetlen örök igazságokról, és hogy Istennek természetfeletti módon kellene azokat kinyilatkoztatnia számára.”⁶⁹⁸ Ahogy Staller fogalmaz: „az emberi ész teljes egészében alkalmas arra, hogy az Örökkévaló kinyilatkoztatott Törvényét fölfogja és értelmezze.”⁶⁹⁹

Mendelssohn a judaizmusban az istenhit lehető legtermészetesebb megélését gondolja el. A «természetfölötti mód», ahogyan Isten az ember számára a «boldogsághoz vezető utat» mutatja, jelzi azt, hogy az emberi lénynek megvan a természetfölötti fölfogásának képessége is.⁷⁰⁰

A racionalitás nem elegendő önmagában az ember üdvözüléséhez és/vagy boldogságához. De ahhoz igen, hogy fölfogja a Kinyilatkoztatást, a kinyilatkoztatott Törvény igazságát.⁷⁰¹ Az isteni gondviselés és jószág megtapasztalásához még különösebb értelemre sincs szükség. Mendelssohn költői megfogalmazásában az együgyűségben élő ember „az Istenség mindent megelevenítő erejét látja és hallja mindenütt: a napfölkeltében, a záporozó esőben, a nyíló virágban s a bárányban, mely a mezőn legelészik, létezésének örvendő.”⁷⁰²

Spinozával ellentétben azonban Mendelssohn úgy gondolja, hogy a zsidóknak szóló kinyilatkoztatás örök érvényű és egyetemes, így valóban ez alapján tekinthető a zsidó nép kiválasztottnak. Stallernél:

A Mózes által átvett törvények – univerzális törvények. Az emberi közösségek lehetséges törvényei. Ahhoz, hogy valóban (!) emberi módon és jelleggel jelenítsék meg önmagukat. [...] A zsidó nép, vagy inkább: az

⁶⁹⁴ Id. mű 264. o.

⁶⁹⁵ Id. mű 272., 274. o.

⁶⁹⁶ Id. mű 279. o.

⁶⁹⁷ Id. mű 286. o.

⁶⁹⁸ Id. mű 310. o.

⁶⁹⁹ Staller, id. mű 145. o.

⁷⁰⁰ Uo.

⁷⁰¹ Uo.

⁷⁰² Mendelssohn, id. mű 311. o.

óhébernek, az isteni elrendelést lesznek hivatottak véghezvinni. Ez a «providencia» már előttük jóval elkezdődött, *de nélkülük a folytatás elképzelhetetlen.*⁷⁰³

Isten a zsidókon keresztül mutatja meg hatalmát és mindenhatóságát. Staller szerint ez adja a filozófiai megalapozását a judaizmus etikájának. Csak a judaizmus törvény-vallása adhatta meg az embernek a morális öntudatot, „mint az emberi élet egyetlen lehetséges paradigmáját”.⁷⁰⁴

„Az igazi zsidóság fogalmi szerint a föld valamennyi lakója boldogságra hivatott, a boldogulás eszközei pedig oly mértékben elterjedtek, mint maga az emberiség, oly kegyes adományt képeznek, mint az éhség vagy más természeti szükséglet csillapításának eszközei” – írja Mendelssohn.⁷⁰⁵ Ugyanakkor, bár történelmileg a zsidóság kapta a kinyilatkoztatást, „nem dicsekedhet azon örök igazságok *kizárólagos* kinyilatkoztatásával, melyek az üdvösséghez nélkülözhetetlenek.”⁷⁰⁶ Az örök igazságok valójában az „ésszerű megismerés számára kínáltak”, nem kinyilatkoztatásra vagy fenyegetésekre. Bár számos népet arra rendelt a Gondviselés, hogy akár többször is bejárja az etikai fogalmak körívét, „erkölcsiségük mértéke és súlya a sokféle korszak mindegyikében egészében véve nagyjából ugyanaz marad”. Nem csoda, hogy Hillél rabbi egy tanítványa kérésére egyetlen mondatban össze tudta foglalni az összes erkölcsi törvényt: „Amit magadnak nem kívánsz, azt ne tedd másnak”.⁷⁰⁷

Mendelssohn követően Spinoza „rehabilitációja” több vonalon is lassan, de biztosan halad a zsidó közösségben. Seymour Feldman szerint Mendelssohntól Buberig a zsidó gondolkodók úgy tekintettek Spinozára, mint aki meghatározó a modern zsidó filozófia fejlődésére nézve. Még akkor is, ha a judaizmus tanításával ellentétes módon állítja Spinoza a természet örökkévalóságát. „Amennyiben, mint Maimonides állítja, a teremtésben való hit a Biblia sarokköve, úgy Spinoza metafizikája nyilvánvalóan ellentétes a bibliai vallással.”⁷⁰⁸ Ugyanakkor Feldman arra is rámutat, hogy a természet örökkévalóságának tételezése *logikailag* nem összeférhetetlen a judaizmussal. Jelen tanulmányban is említettük például Crescas felfogását, aki szerint a teremtés nem egyszeri aktus, hanem folyamatos – ilyen értelemben akár az idők végtelensége óta tarthat.

Feldman szerint Mendelssohn mindazonáltal „korrekten és becsületesen” elismerte, hogy a zsidó dualista világfelfogás, vagyis Isten „természetfelettsége” és Spinoza monista naturalizmusa közt lényegi különbség van.⁷⁰⁹ Számunkra ez a különbség valóban jelentős, de nem lényegi. *A mi szempontunkból nem az a lényeg, hogy Isten a természet felett vagy a természetben működik, hanem az, hogy a zsidó gondolkodásban az emberi boldogság szempontjából nincs különbség földi és égi boldogság között.*

Erre kiváló bizonyíték az is, ahogyan *Spinoza a modern cionista mozgalom hivatkozási alapjává vált.* Mégpedig legelső sorban azzal a korábban már említett szöveghellyel, miszerint „ha vallásának alapjai el nem puhítják [a zsidók] lelkét [...] *ismét visszaszerzik országukat és Isten újból kiválasztja őket*”.⁷¹⁰

Moses Mendelssohn számára a zsidóság Cionba való visszatérése még idejétmúlt váagnak számított,⁷¹¹ később pedig sokan a zsidóság emancipációját féltették a cionizmustól (például Hermann Cohen). Nem csoda, hogy a zsidó nacionalizmus, a cionizmus kezdeteiről csak a

⁷⁰³ Staller, id. mű 146. o.

⁷⁰⁴ Uo.

⁷⁰⁵ Mendelssohn, id. mű 311. o.

⁷⁰⁶ Id. mű 315. o.

⁷⁰⁷ Lásd: id. mű 320. o. lábjegyzet Kisbali Lászlótól, (er.: Talmud, Sábát, 31)

⁷⁰⁸ Seymour Feldman: Spinoza in: *History of Jewish Philosophy*, id. mű 618. o.

⁷⁰⁹ Id. mű 628. o.

⁷¹⁰ Spinoza: Teológiai-politikai tanulmány, id. mű 67. o.

⁷¹¹ Feldman, id. mű 628. o.

XIX. században beszélhetünk. Bár Don Josef Nasi, zsidó diplomata már az 1500-as években erősen szorgalmazta a török uralom alatt álló Palesztinában nagyszámú zsidó telep létesítését, a kísérlet akkor kudarcot vallott. Több száz év telt el, mire a komlódi születésű Natonek József rabbi Konstantinápolyban újra tárgyalt a török nagyvezírrrel a szentföldi kolonizációról, de a gyakorlatban még ő sem tudta keresztülvinni elképzeléseit. Ugyanakkor 1870-ben Budapesten szerkesztette az első cionistának nevezhető lapot, a *Das einige Israel-t*, s Rothschild és az Alliance az ő nyomán kezdték meg a palesztinai kolonizációt. Szintén a zsidóság Izraelbe való visszatérését sürgette a bosnyák születésű zimonyi rabbi, Jehuda Alkalai, aki Jeruzsálemben tanult és kabbalista volt. Herzl Tivadar nagyapja, Simon Lőb Herzl is látogatta zimonyi előadásait, s megőrizte egy feljegyzését 1857-ből, ahol Alkalai a Szentföldre való visszatérésről és az új dicsőségről beszél – ahogy a középkorban Jehuda Halévi a Cion énekeiben.

Szintén cionista előfutár a Lengyelországban működő Kalischer rabbi, aki pre-cionista ideáit 1836-ban a berlini Rothschild-ág fejével osztotta meg levélváltásban. Később csatlakozott a Frakfurtban, Hayim Lurie által 1860-ban alapított cionista társasághoz, majd az Alliance-t támogatta a palesztinai mezőgazdasági fejlesztések megvalósításában – hogy lehetővé tegyék Erec Jiszroelt.⁷¹²

Filozófiai szempontból a cionizmus legfontosabb előfutára Moses Hess volt. Marx és Engels barátját metafizikailag Spinoza panteizmusa ihlette meg, amit nem tartott összeegyeztethetetlennek a zsidó ortodoxiával. Róma és Jeruzsálem című munkáját 1862-ben publikálta, s amellet érvel, hogy a zsidóság egy nemzetet alkot, így helyre kell állítani nemzeti létét.

A zsidóság nemzet voltát Ze'ev Levy szerint Spinoza egy fontos megállapítása nyomán kezdték el értelmezni. Ez pedig arra vonatkozik, hogy hiába tért át valaki Portugáliában a keresztény vallásra, továbbra is üldöztetésben részesült zsidó volta miatt.⁷¹³ Vagyis nem vallási, hanem etnikai alapon – Spinoza szerint a körülmetélés éppúgy jellemző a zsidókra nemzeti jellemvonásként, mint a kínaiakra a hajfonat. Önmagában örökre megőrzi a nemzetet. Nachman Krochmal 1844-ben a történelmi ciklikussággal indokolta az örök zsidó újjászületés lehetőségét.⁷¹⁴ Vico és Herder nyomán minden nemzet esetében elfogadja a hármastörténelmi ciklust (felemelkedés, virágzás, hanyatlás), de a zsidóságnál ezt örök ciklikusságnak véli, ahol a hanyatlást nem bukás, hanem idővel újabb felemelkedés követi.

Hess szerint a zsidó nemzet felemelkedése része a nemzetek természetes fejlődésének, ahol minden népnek ki kell fejleszteni azt a különleges karaktert, ami leginkább megfelel a körülményeinek. Minden népnek teljesítenie kell küldetését az emberi faj organizmusában – a zsidóknak éppúgy, mint a Népek Tavaszának az olaszoknak. A teljes történelem elsősorban fajok (nála „rasszok”), másodsorban osztályok harcának a története. A zsidóságnak azonban küldetése van az emberiség számára, ezért nem tűnt el a történelem süllyesztőjében.

⁷¹² A cionizmus előfutáiról lásd például: <http://zionism-israel.com/bio> ahol Spinoza cionista szemléletű életrajza is jelentősebb terjedelemben olvasható: „In many ways, Spinoza was a precursor of the European enlightenment, and as such, a precursor of the Jewish enlightenment. Spinoza was the first Jewish thinker to envision the secular state, and by implications, the problems of identity that would arise for Jews who were not religious. As such, he made the idea of Zionism possible and provided a philosophical framework for secular, universalistic Judaism. Spinoza spurned what he called historical religion, and believed that the misadventures of the Jewish people were due to the vicissitudes of natural law, rather than the workings of the divine will. For that reason, he also envisioned the possibility that there could be a secular reconstitution of the Jews in their own state, without subscribing to Messianism. However, Spinoza did not take any stand on the desirability of restoration of the Jews.”

⁷¹³ Ze'ev Levy: *Jewish Nationalism in: History of Jewish Philosophy*, id. mű 763. o.

⁷¹⁴ Lásd: id. mű 765. o.

Küldetése beteljesítéséhez a zsidó népnek meg kell alapítania saját államát.⁷¹⁵ Marxhoz hasonlóan Hess is szocialista társdalomban gondolkodik, amellyel a zsidóság csatlakozik az emberiség nagy történelmi mozgalmához.

Húsz évvel Hess munkájának megjelenése után publikálja Leo Pinsker *Autoemanzipation* című művét, melyben a zsidó állam szükségességét alapvetően az antiszemitizmussal magyarázza. Ahogy Spinoza, úgy Pinsker is a zsidógyűlöletet tartja a zsidók elkülönülés fő okának, ami tulajdonképpen nem más, mint az egyébként „természetes” idegengyűlölet egy formája. Csak saját hazában élhetnek a zsidók békében és méltóságteljesen, mint más népek. Pinsker támadja az ortodox zsidók passzív messiás-várását, ahogy a zsidó liberális ideát is, miszerint a zsidók éppen szétszóródásukkal teljesítik be küldetésüket a világban. Az régi-új zsidó állammal kapcsolatban közvetlenül Spinoza említett szöveghelyére hivatkozik,⁷¹⁶ bár élete vége felé (1891-ben halt meg) arra hajlik, hogy Palesztina csak a szellemi központja lehet a judaizmusnak.

A tizenkilencedik század legvégén születik a politikai cionizmus legfontosabb műve, Herzl *Tivadar Der Judenstaat*-ja (1896). A bécsi *Neue Freie Press* újságírója a Dreyfus-ügy előtt egyáltalán nem volt biztos zsidóságához való viszonyában, s hajlott a zsidóság tömeges kikeresztelkedésének elfogadására. A párizsi események azonban új állásfoglalásra készítették: *a zsidó politikának nem az asszimilációra, hanem a nemzeti újjászületésre kell irányulnia.*⁷¹⁷

Az antiszemitizmus fő ösztönzője szerinte a gazdasági verseny: ha a zsidók tömegével visszavonulnak e verseny európai területeiről egy saját államba, kihúzzák a zsidógyűlölet méregfogát. A diaszpórában maradtak számára könnyebb lesz az élet, s a zsidó állam léte erkölcsi méltóságot ad számukra.

Herzl hatása óriási volt: a bécsi újságírók pillanatok alatt prófétává és államférfivá avatták, a kelet-európai zsidóság pedig egyenesen messianisztikus jegyekkel ruházta fel – miközben nyugaton többen támadták, mint ahányan elfogadták nézeteit.⁷¹⁸ Herzl tana ugyanis a nyugati zsidóság harcának megtagadását jelentette számukra, amely a zsidók teljes jogú állampolgárságáért folyt, ahol csak vallásukban különböznek a többségi társadalomtól. Még az ortodox zsidóság is vádolta, mégpedig azzal, hogy idő előtt erőlteti Isten országának eljövételét. Mások azzal vádolták, hogy a „világi” politikai harc ellentétes a judaizmus vallási karakterével.

Herzl mindazonáltal 1897-ben kitűzte a célt a Cionista Világkongresszuson: megalapítani a zsidó nép számára egy nyilvánosan és törvényesen biztosított hazát Palesztinában. Nos, a zsidó filozófiatörténet e rövid, sajátos szempontú áttekintése alapján azt mondhatjuk, hogy Herzl törekvése – függetlenül a megvalósíthatóságától – semmiképpen sem volt ellentétes a zsidó szellemiséggel. Sőt. *A cionizmus törekvése tökéletesen összhangban állt a zsidó gondolkodásban mindig is meghatározó, más nagy ideológiákkal összehasonlítva sajátosnak is tekinthető meggyőződéssel, miszerint az embernek itt, ezen a világon kell keresnie a boldogságot.*

4. Méltóság, szolidaritás, örökkévalóság

⁷¹⁵ Ze'ev Levy: *Zionism in: History of Jewish Philosophy*, id. mű 777. o.

⁷¹⁶ Lásd fentebb: 88. o.

⁷¹⁷ Bamberger, id. mű 342. o.

⁷¹⁸ Id. mű 343. o.

„A szabadságot nem csupán egyetlen kultúra tartja értékesnek, és nem csak a nyugati hagyományok teszik lehetővé, hogy a társadalmat a szabadság szempontjából értelmezzük”⁷¹⁹

(Amartya Sen)

4. 1. Egyéni méltóság és társadalmi szolidaritás

A „társadalmi szolidaritás”, mint társadalomfilozófiai fogalom, az európai gondolkodásban először *Émile Durkheim* 1893-ban megjelent, A társadalmi munkamegosztásról szóló művében kap központi szerepet. A durkheimi „solidaires” az emberek kölcsönös függésére utal, mely kezdetektől meghatározó az emberiség számára. „Ha az ember [...] értelmes állat, ennek az az oka, hogy szociális állat”.⁷²⁰ Szemben az utilitaristák álláspontjával, nem indulhatunk ki egymástól elszigetelt és független individuumokból, hiszen „a kollektív élet nem az egyéni életből született, éppen ellenkezőleg”.⁷²¹ Az ember történelmi fejlődésével az egyén, a személyiség egyre inkább elkülönül, a kollektív tudat pedig egyre inkább csökken. Az Ibn Khaldún-féle aszabíjja vagy „csoportszolidaritás”, ami vallási színezetet öltve az iszlám társadalom fő politikai-erkölcsi erejét képezi, s egyúttal a történelmi felemelkedés záloga, a pozitivistáknál a szolidaritás kezdetleges történelmi formájának felel meg („mechanikus szolidaritás”).

Az első történelmi csoportoknál, a hordákban még mindenki teljesen egyenlőnek számított: a csoportban meglévő szolidaritás éppen a hasonlóságból eredt. A későbbi, magukat közös ősről visszavezető klánokra épülő társadalmakban a vallás, a közös hiedelmek és szokások hatják át a társadalmi életet (itt Durkheim, érdekes módon, az ószövetségi zsidók és a „néger” mellett a nomád kabilokat említi, akik szokásaik tekintetében közel állnak Ibn Khaldún beduinjaihoz). *Ugyanakkor Durkheimnél, Ibn Khaldún felfogásával szemben, szó sincs arról, hogy a vallás valamiféle magasabb erkölcsi értékkel ruházná fel a mechanikus szolidaritást.* Sőt. Durkheim individualista gondolkodásában kifejezetten hátrányt jelent, hogy e kommunizmusra (itt: kollektív tulajdonbirtoklásra) hajlamos társadalmak feloldják az egyént a csoportban.

Még az abszolút hatalom, a barbár zsarnokok és római családapák társadalma is a mechanikus szolidaritásra épült, ahol a kollektív tudat a mindenkor hatalom képviselőjére hárul. A közös tudat központi területe Rómában azonban már nemcsak a vallás, hanem a jog birodalma is. Ám, míg Durkheim szerint a vallás a történelemben fokozatosan visszahúzódik (még akkor is, ha bizonyos értelemben maga az egyén válik vallás tárgyává, a személyiség tiszteletének kultuszával), a jogrendszer a modern korban is kiválóan tükrözi a társadalmi szolidaritást. „Egy cselekedet akkor bűn, ha sérti a kollektív tudat erős és határozott állapotait.”⁷²²

Durkheim szerint az egyéni és a kollektív tudat ma is kölcsönösen függnek egymástól, de már nem annyira a mechanikus, mint sokkal inkább (és egyre inkább) az organikus szolidaritás köti össze az egyént a társadalommal. Az organikus szolidaritás alapja a munkamegosztás, mely a mechanikus szolidaritáshoz hasonlóan szintén az individualitással szemben hat, a történelemben mégis együtt fejlődik az egyéni személyiséggel. Ennek oka a történelem kettős mozgása: egyfelől, a társadalmi munkamegosztás az egyre növekvő

⁷¹⁹ Amartya Sen: *A fejlődés mint szabadság*, Európa kiadó, Budapest, 2003 368. o.

⁷²⁰ Émile Durkheim: *A társadalmi munkamegosztásról*, MTA Szociológiai Kutató Intézet, Budapest, 1986 166.

o.

⁷²¹ Id. mű 151. o.

⁷²² Id. mű 57. o.

népsűrűség, az emberek városokban való koncentrációjának következménye – másfelől, a társadalom terjeszkedése, az emberiség létszámának növekedése egyúttal a kollektív tudat csökkenését is eredményezi, az individuum szakadatlan fejlődését implikálva. A kollektív tudat visszaszorul, de egy tudattalan erő (itt a láthatatlan kéz-elmélet lehet a legjobb hasonlat) mégis erősíti a kollektívizmust a munkamegosztás fejlődésével.

Ezt a nem tudatos, *spontán* társadalmi fejlődést nem szabad akadályozni, mert *egyszerre erősíti az egyén önmegvalósítását és a társadalmi szolidaritást*. Durkheim elmélete itt egyrészt nagyon egybeesik Adam Smith és Friedrich Hayek gazdasági liberalizmusával, másrészt, különös módon Ibn Khaldún idevonatkozó nézetével.⁷²³ Az állami beavatkozás a piaci folyamatokba legalábbis korlátozandó – ha már beleavatkozik, legfeljebb azt szabad elősegíteni, hogy a munkamegosztásnál minden egyén a neki leginkább megfelelő feladatot végezhesse.⁷²⁴

Különös módon itt Platónat halljuk, ahol az igazságosság – akár a lélek, akár az állam esetében – abban áll, ha mindenki úgymond a maga munkáját végzi. Ugyanakkor a különbség óriási: Platónnál szó sincs arról, hogy az egyes ember azért végezze a maga munkáját, mert abban örömet leli.

Márpedig Durkheimnél a munkamegosztás csak abban az esetben hoz létre társadalmi szolidaritást, ha az egyén boldogságát leli benne. Ennek az a feltétele, hogy az egyén átlássa a közös művet, amin dolgozik. A specializáció nem jelentheti egymástól teljesen elkülönült egyének munkáját, hanem a szomszédos munkaterületek közti átláthatóságot, együttműködést is kell, hogy jelentse – ezzel együtt a teljes műbe való betekintést is.

A munkamegosztás tehát kétféleképpen járul hozzá a társadalmi szolidaritáshoz: egyrészt az egyének kölcsönös függése által, másrészt a közös munkán való együtt működés által. Az első szolidaritás-fogalom még közös a mechanikus (vagy Ibn Khaldúnnál csoportszolidaritással), a második viszont csak a legfejlettebb társadalmak sajátja, ahol a feladat „az igazságosság megvalósítása”.⁷²⁵ A társadalmi igazságosság tehát Durkheimnél a fejlett munkamegosztáson alapuló szolidaritás és ezzel együtt az egyéni boldogság biztosításának függvénye.

A szintén francia, de Algériában született, az arab és berber őslakosok társadalmi problémáit és az iszlám tanokat jól ismerő Albert Camus-nál a társadalmi szolidaritás fogalma sokkal inkább összeegyeztethető az Ibn Khaldúnnál található erkölcsi értékekkel – az együttérzéssel, egymás iránti elkötelezettséggel, az elesettekkel való méltányos bánásmóddal. Ugyanakkor az egyén méltósága, az egyéni boldogság követelménye legalább akkora szerepet játszik filozófiájában, mint Durkheim gondolkodásában.

Az individualizmus fejlődését Camus is a nyugati társadalom egyik legfontosabb (és speciális) folyamatának tartja,⁷²⁶ de a szolidaritással kapcsolatban az ő kulcsfogalma nem a munkamegosztás, hanem a *lázadás*, mai nem szociológiai, hanem elsősorban filozófiai fogalom: „a lázadásban az ember meghaladja önmagát másokban és ebből a szemszögből nézve metafizikai az emberi szolidaritás”.⁷²⁷

A lázadással egyszerre fejezzük ki, hogy tisztában vagyunk egyéni jogainkkal, illetve, hogy éppen a szolidaritás révén egyre jobban tudatában vagyunk az egész emberi fajhoz való tartozásunknak. Camus Schelerre hivatkozva állítja, hogy a politikai szabadság elmélete révén fejlődött ki bennünk „az ember” fogalma – bár a szabadságtudatunk sokkal gyorsabban fejlődött, mint a valódi szabadságunk.

⁷²³ Lásd: jelen dolgozat 48. o.

⁷²⁴ Durkheim, id. mű 189. o.

⁷²⁵ Id. mű 200. o.

⁷²⁶ Albert Camus: *A lázadó ember*, Bethlen Gábor könyvkiadó, 1993 30. o.

⁷²⁷ Id. mű 27. o.

A kollektív tudat kifejezetten az emberiség kollektív szenvedésére irányul: „a lázadó nem hajlandó belenyugodni a sorsba, ami ránehezedett”.⁷²⁸ Durkheim elméletével szemben a társadalmi problémák nem pusztán gazdasági jellegűek, hanem általános metafizikai gondról van szó: „a metafizikai lázadás olyan követelés, mely a sors ellen tiltakozik, az ellen, ami a halál miatt befejezetlen, a rossz miatt meg szétforgácsolt benne”.⁷²⁹

Mármost, Martin Heidegger megfogalmazása szerint „a halál a létnek egy módja, amelybe a jelenvalólét nyomban belép, mihelyt van”, ám „a halálban a jelenvalólét nem teljesül be”.⁷³⁰

A jelenvalólét létezőként van, önmaga «teljességét» soha nem éri el. Ha mégis elnyeri, akkor a nyereség egyenesen a világban-benne-lét elvesztésévé válik. [...] A jelenvalólét teljességének elérése a halálban egyszersmind a jelenvalóság létének elvesztése.⁷³¹

A camus-i „befejezetlenség”, ami ellen lázad az ember, Heideggernél éppen a jelenvalólét lényege. A metafizikai lázadás ilyenformán a jelenvalólét tulajdonképpeni értelme elleni lázadás: „a lázadó nem hajlandó beleegyezni a sorsba, ami ráméretett”.

A metafizikai lázadással az ember sorsa és az egész teremtés ellen fordul. [...] a széttöredezett világ fölé magasodik, hogy egységét követelje.⁷³²

Míg Camus az ember sorstragédiájáról beszél, miszerint „az egyetemes halálbüntetés határozza meg az ember sorsát”⁷³³ – addig Heideggernél „az egzisztencia megragadott végessége [...] a jelenvalólétet sorsa egyszerűségébe helyezi”.⁷³⁴ „A halál igaznak-tartása a világban-benne-lét bizonyossága”,⁷³⁵ s az „előrefutás” eloldja az „akárkit” illúzióitól, az „önmagától szorongó halálhoz viszonyuló szabadságban”.⁷³⁶

A halálhoz való „előrefutásunk” egyenesen szabadságot ad számunkra az „örök igazságokra”, illetve egy „idealizált abszolút szubjektum” illúziójára való támaszkodás önbecsapásával szemben. „A szorongás visszarántja a jelenvalólétet a «világ»-ban való hanyatló feloldódásából”,⁷³⁷ mely ugyanakkor a mindennapiság létének az alaplómódja. A szorongásban feltárul a világ „jelentéktelensége-jelentéstelessége”.⁷³⁸

Camus ezzel ellenkező előjellel mutat rá Byron kapcsán, hogy a romantikus lázadó számára „a sorsunkra nehezedő halálos fenyegetés mindent meddővé tesz.”⁷³⁹ Dosztojevszkij „kollektivistá” lázadója már egyenesen *igazságtalannak* tartja az Isten által az emberekre rótt halálos ítéletet. Az isteni „igazságosság” valójában igazságtalan, hiszen ártatlanok szenvedését is „magyarázza”.

A lázadás ezen a ponton kapcsolódik az *ártatlanul szenvedőkkel való együttérzéseként értelmezett* társadalmi szolidaritás-fogalomhoz. Iván Karamazov még az ígért örök életből sem kíván részesülni ártatlanok szenvedése árán.⁷⁴⁰

Camus és Durkheim egészen más módon ugyan, de a társadalmi szolidaritás modern formáját mindketten a hagyományos vallás ellenében állítják. *Bár Camus megtartja a*

⁷²⁸ Id. mű 37. o.

⁷²⁹ Uo.

⁷³⁰

⁷³¹ Id. mű 275-276. o.

⁷³² Camus, id. mű 37. o.

⁷³³ Id. mű 38. o.

⁷³⁴ Heidegger, id. mű 441. o.

⁷³⁵ Id. mű 308. o.

⁷³⁶ Id. mű 309. o.

⁷³⁷ Id. mű 222. o.

⁷³⁸ Id. mű 396. o.

⁷³⁹ Camus, id. mű 65. o.

⁷⁴⁰ Id. mű 72. o.

szolidaritás-fogalom „klasszikus” (Ibn Kahlún által is tételezett) erkölcsi vonatkozásait, ezt határozottan elválasztja annak vallási kötődéseitől. A társadalmi szolidaritás nem a krisztusi szeretetre épül, ami a keresztény teológiában az általános emberi szenvedés elfogadásával, beletörődéssel jár („ha Krisztus szenvedett, akkor mindenkinek el kell fogadni a szenvedést⁷⁴¹”), hanem arra, amire a krisztusi szeretet maga is épül: az egymás iránti együttérzésre.

Durkheim munkamegosztásra épülő organikus szolidaritás-fogalmát a vallás által is diktált szolidaritás-fogalom meghaladásaként tételezi: Camus lázadásra épülő szolidaritása kifejezetten a zsidó-keresztényi szolidaritásfogalom ellenében értelmezhető. A „seregek könyörtelen istenét” Camus szerint csak a hellenista görög szellem szelídítette meg a kereszténység hajnalán, amikor Krisztust közvetítővé tette Isten és ember között. De az emberiség vallása továbbra is emberek véréből és fájalmából áll össze, s a keresztény szolgálja a halál elől a másvilághoz menekül: „az örök élet ígérete fölöslegessé teszi a lázadást”⁷⁴².

A XVIII. század végétől azonban az ember modern szellemiségű lázadása a „személyes, teremtő, tehát mindenért felelős isten-fogalom” ellen irányul.⁷⁴³ A kereszténység alárendelődik az ész kritikájának, s az örök élet ígérete nélkül csak a kétségbeesés marad. A lázadó mégis „a boldogságra fogad az emberi fájdalommal szemben: alapelvében a lázadás tiltakozás a halál ellen.”⁷⁴⁴

Az első következetes lázadó Sade márki volt, kinek lázadása „Káin halhatatlansága után sóvárog”.⁷⁴⁵ Lázadása éppúgy individualista, mint később a romantikusoké, akik szintén a rosszat és az egyént részesítik előnyben – bár a gyakorlatban nem az egyén, sokkal inkább az egyéniség kultuszát honosították meg.⁷⁴⁶ „Lázadás-történeti” áttekintésében Camus-nél talán a legfontosabb állomás a nihilizmus megjelenése, mely idővel szocializmushoz vezet: az ég királyságát szeretné elhozni a földre, de emberek fognak uralkodni benne.

Nietzsche kapcsán azonban arról ír Camus, hogy *a szocializmus éppúgy nem létező értelmet kényszerít az életre, mint a kereszténység*. Ennek alapja az, hogy (a vallásos emberhez hasonlóan) a nihilista sem hisz abban, ami van. A kereszténységgel szemben állítja Nietzsche, hogy az ember egyetlen valósága a Föld, itt kell élni és üdvözülni. Ám az emberen túli emberiségről vallott gondolataiban éppúgy „az eljövendőt használta a túlvilág pótlására,”⁷⁴⁷ mint Marx az osztály nélküli társadalom ígéretével.

A lázadó nem talál megnyugvást Istenben, de a történelmi jövőben sem – ugyanakkor, ha semmi nem igazolódik valamilyen (transzcendens) módon, akkor sem a halálnak, sem a világ fájalmának nincs magyarázata. Mint Heidegger rámutat, „a halál, mint a jelenvaló lét vége, semmit nem mond arról, mi van a halál után.”⁷⁴⁸

Az ember tehát folyton lázad: metafizikai értelemben Istennel szemben a halál ellenében, történelmi értelemben az elnyomókkal szemben a szenvedés ellenében. Az első nagy történelmi lázadás Spartacusé volt, még pusztán az egyenlő jogokért. A francia forradalom már istenné akarta tenni a népet – amivel a lázadás túllépett a mértéken, s már nem is nevezhető valójában lázadásnak.

„Tanuljunk meg élni és meghalni, s ne akarjunk isten lenni, hogy emberek lehessünk” – írja Camus minden mértéktelen lázadás ellenében. A metafizikai lázadás halhatatlanság iránti vágya éppúgy mértéktelenség, mint az abszolút igazságot követelő – s ezért bármit és

⁷⁴¹ Id. mű 48. o.

⁷⁴² Id. mű 31. o., lábjegyzet

⁷⁴³ Id. mű 42. o.

⁷⁴⁴ Id. mű 327. o.

⁷⁴⁵ Id. mű 61. o.

⁷⁴⁶ Id. mű 66. o.

⁷⁴⁷ Id. mű 93. o.

⁷⁴⁸ Heidegger, id. mű 288. o.

bárkit faláldozó – történelmi lázadás. A történelemtől teljesen elválasztott Isten földi képviselője a jogi, a transzcendenciától megfosztott történelemé a komisszár.

Heidegger *naivnak* nevezte azt a felfogást, amikor át akarják hidalni az «időbeli» létező és az «időfeletti» örökkévaló közti «szakadékot»,⁷⁴⁹ miközben a jelenvalólet nem is ragadhat meg időfelettit, csak időbelit. A Camus-féle jogi ennek értelmében vagy tévúton jár, vagy másik létformában él közöttünk – de a komisszár lázadása sem értelmezhető a jelenvalólet számára, hiszen az idők végtelenjébe helyezi az elérendő történelmi igazság eljövételét. A gyakorlatban ez azt is jelenti, hogy bármit alárendel a végtelenben megvalósuló célnak.

A metafizikai és a történelmi lázadás Camus szerint Hegel nyomán találkozott, akinél „az igazság a világ jövőjében öltött testet”.⁷⁵⁰ Mivel az ember csak a társadalomban nyeri el értékét, az egyes embernek el kell tudnia fogadnia a halált – ám nem önmagáért, hanem a transzcendens túlvilág helyett az emberiség igazságos történelmi jövőjéért. Ahogy aztán Feuerbach kapcsán írja Camus: „Krisztus helyébe az ember lépett, az ég helyébe a föld”.⁷⁵¹ Feuerbachnál csak egy pokol van, a világ pokla: ha leküzdik majd a nyomort, az állam lesz az igazi isten, az ember-isten.

A történelemben az oroszok tették történelmivé a német ideológusok nézeteit: a jövő „az isten nélküli emberek egyetlen transzcendenciája”,⁷⁵² idővel minden terrort igazol. A nyomor elleni lázadás jegyében már Bakunyin, Kaljajev és a többi anarchista is szinte mindent alárendel a forradalomnak: hajlandók ölni érte, de még csak saját életük feláldozásával akarnak halhatatlanokká válni. Halálukkal az egyház által elárult küldetést, a szeretetet és igazságosságot akarják felvállalni, megteremteni a testvériséget: ezért mondja Camus, hogy ők az utolsó igazi lázadók, akik értéket teremtenek. Ölnek, de fel is áldozzák magukat a könny és vér világa ellen.

Nyecsajev, aki akár a nyomort is hajlandó növelni a forradalom érdekében, már Marxszal együtt a hanyatlást készíti elő: a nyomukban fellépő militáns szocialisták már az emberek leigázást igazolják az emberszeretettel (Tkacsov minden 25 év alatti oroszot ki akart irtani). Kínózzák az embereket, így akarnak istenné válni.

Marxnál egyértelmű a szocializmus és a vallás közti lényegi hasonlóság: az eszmét a jövőbe helyezi, a történelemben, ami a kezdettől a vég felé halad. E historizmus közös nevezőre hozza a szocializmus a kereszténységgel még akkor is, ha látszólag az örökkévalóság elválasztja őket. Camus rámutat, hogy már Comte pozitívizmusa a történelem végére helyezte az Édenkertet, megalkotva ezzel az emberiség transzcendencia nélküli vallását. Itt kell megjegyezni, hogy Durkheim is Comte nyomán helyezi a társadalmi szolidaritás – és ezzel együtt az individualizmus – haladásának végcélját, az „Édenkertet” a történelem végére (ha tetszik, a jelenvalólet számára az értelmezhetetlen végtelenbe). *A durkheim-i szolidaritás alapja, a munkamegosztás éppúgy a történelem végéig fejlődik, mint a marxi szocializmus a kommunizmusig – a kettő közti nagy különbség az individualizmussal együtt járó, vagyis az egyén méltóságát fontosnak tartó kollektívizmus, illetve az individualizmus ellenében megnyilvánuló, az „emberiség méltóságát” középpontba helyező „tisztá” kollektívizmus ellentétén alapul.*

Camus úgy fogalmaz, hogy Marx a munka – így a munkások – méltóságáért száll síkra: ebben rejlik etikai igényessége, szemben a későbbi szocialista komisszárokkal. Marx „az ember minőségét követelte”,⁷⁵³ de követői a gyakorlatban a munkást éppen emberi méltóságától fosztották meg. A durkheim-i munkamegosztás éppen azáltal emeli fel az

⁷⁴⁹ Heidegger, id. mű 34. o.

⁷⁵⁰ Camus, id. mű 159. o.

⁷⁵¹ Id. mű 173. o.

⁷⁵² Id. mű 194. o.

⁷⁵³ Id. mű 240. o.

egyént, hogy mindenki a neki leginkább megfelelő munkát végzi: a „létező” szocializmusban azonban ez nem volt fontos szempont. Pedig „az a munka, amely érdekli az embert, még ha rosszul fizetik is meg, nem alacsonyítja le az életet” – írja Camus.⁷⁵⁴

Az igazságosság harca a valóság ellen idővel a hatalom akarásához vezetett az igazságosság akarása helyett. Leninnel megszületett az igazságtalan eszközökkel hódító igazságosság imperializmusa, melynek végén a teljes szolgásgot nevezik szabadságnak.⁷⁵⁵ A szovjet birodalom, mint eszme, eleve tagadja az emberi természetet, hiszen az ember, mint egyén, ellentétben áll a hatalommal: a birodalomban az emberiség testvériességre épülő álma magányos emberek hangyabolya lesz.

A történelmi lázadás tehát a XX. századra egyáltalán nem vezetett társadalmi szolidaritáshoz, sőt, annak ellenében működött. Az ötvenes évek perei világában (itt Camus a Rajk esetéről is ír: előfordul, hogy aki ítélkezik, egy szép napon maga is sorra kerül), minden ember bűnöző: ha az ember Istenné akar válni, ember alatti ember lesz, a halál ocsmány szolgája.⁷⁵⁶

Pedig gyilkosság és lázadás ellentmondanak egymásnak: a gyilkosnak nincs többé joga az emberek közösségére hivatkozni. Ugyanis a lázadó „nem csupán szolga az úr ellenében, hanem ember, az úr és a szolga világa ellenében”.⁷⁵⁷ *A társadalmi szolidaritás pedig nem kerülhet szembe az egyén méltóságával, hiszen éppen azt védi:*

A «vagyunk» paradox módon, új individualizmust határoz meg. [...] Bizonyos értelemben én egyedül hordozom vállaimon a közös méltóságot, s nem engedhetem, hogy akár tőlem, akár a többi embertől elragadják. Ez az individualizmus nem gyönyörűség, harc, örök harc, és néha, a büszke részvét magasán, páratlan öröm.⁷⁵⁸

Az igazságos társadalomhoz Camus szerint politikai úton a szakszervezeti mozgalmak közelíthetnek leginkább. A szakszervezetek alapsejtje a szakma - ahogy Durkheim munkamegosztása is, mint a társadalmi szolidaritás alapja, a különböző szakmák közti együttműködésre épül. John Rawls éppúgy, mint Durkheim, individualista szempontok alapján különbözteti meg a munkamegosztás különböző formáit. A jól berendezett társadalom szerinte nem szünteti meg a legáltalánosabb értelemben vett munkamegosztást, de leküzdheti legrosszabb vonásait.

[Az igazságos társadalomban] „senkinek sem kell szolgaként másoktól függeni, vagy olyan egyhangú és unalmas foglalkozások között választani, amelyek elsorvasztják a gondolkodást és a fogékonyságot. Mindenkinek jut olyan feladat, amelyben megfelelően kifejezésre juttathatja természetének különböző elemeit. Ám amikor a munka senkinek sem értelmetlen, akkor sem tudjuk *és nem is szabad legyőznünk másoktól való függésünket.*⁷⁵⁹

A kölcsönös függés Durkheimnél maga a társadalmi szolidaritás – melyet a modern korban a munkamegosztásban vélt felfedezni. Ahogy Rawls, aki szerint még az igazságos társadalomban is lehetetlen, hogy mindenki teljes mértékben kibontakoztassa képességeit, s akár csak egyesek is tökéletes emberi lényekké váljanak.

Az ember társas hajlamát az jellemzi, hogy önmagunkban csak részben vagyunk azok, amik lehetnénk. A kiválóságokért, amelyeket nem tudunk elérni, vagy amelyek teljesen hiányoznak belőlünk, *másokhoz kell fordulnunk.* [...] A munkamegosztás nem úgy eredményez többletet, hogy mindenki teljessé válik önmagában,

⁷⁵⁴ Id. mű 248. o.

⁷⁵⁵ Id. mű 267. o.

⁷⁵⁶ Id. mű 280. o.

⁷⁵⁷ Id. mű 324. o.

⁷⁵⁸ Id. mű 338. o.

⁷⁵⁹ Rawls, id. mű 613. o.

hanem az önkéntes és értelmes tevékenykedés, a társadalmi uniók olyan igazságos társadalmi uniója révén, amelyben mindenki szabadon, hajlandósága szerint vesz részt.⁷⁶⁰

Rawls tehát nem helyezi a történelem végére a munkamegosztás végtelen tökéletesedését, ahol végül az individuum a társadalommal együtt válik tökéletessé. A társadalmi uniók igazságos társadalmi uniója jól berendezett, de nem tökéletes individuumok tökéletes egyenlőségén alapuló társadalmat eredményez. A rawls-i „társadalmi szerződést” megelőző eredeti helyzetben az emberek elutasítanák a tökéletesség elvét, hiszen „a tökéletességnek nincs olyan egyezményes kritériuma, amit a felek az intézmények közötti választás elvéként alkalmazhatnának.”⁷⁶¹ Mivel nincs közös felfogásuk a jóról, „az eredeti helyzetben a felek egyedül abban érthetnek egyet, hogy *mindannyiuknak a lehető legnagyobb egyenlő, másokéval összeegyeztethető szabadsággal kell rendelkezniük*”.⁷⁶²

Bár a szerződéses tan minden szerződőt erkölcsi személynek tekint (ilyen értelemben az emberek egyenlő méltóságát feltételezi), ez csak annyit jelent, hogy mindannyian „a célok összefüggő rendszerével és *az igazságérzet képességével* rendelkező, ésszerűen gondolkodó egyének.” Az igazságérzet képessége azonban nem feltétlenül jár együtt az egymás iránti együttérzéssel, amire Ibn Khaldún vagy Camus szolidaritás-fogalma épül.

Az igazságérzet Rawls szerint az az erkölcsi képesség, mely alapján meg tudjuk ítélni és okolni, hogy valami igazságos-e vagy sem.⁷⁶³ Mármint, „ahogy a gondolatrendszereknek az igazság, a társadalmi intézményeknek az igazságosság a legfontosabb erénye”⁷⁶⁴. A társadalmi intézmények igazságosságának alapja pedig éppen az lehet, hogy az eredeti helyzetben a feleket *nem együttérzés, hanem az egymás érdekei iránti közömbösség – vagy pozitív olvasatban inkább kölcsönös elfogulatlanság – jellemzi*.⁷⁶⁵

Az emberi együttérzés magában foglalja az igazságosság vágyát, de „*az emberiség szeretete átfogóbb, mint az igazságérzet*, és azzal ellentétben kötelességen túli cselekedetekre is sarkall”.⁷⁶⁶ „A felek egymás érdekei iránti kölcsönös közömbösségének feltételezése nem akadályozza meg *a méltányosságként felfogott igazságosság keretein belül a jóakarát és az emberiség szeretetének indokolt értelmezését*”.⁷⁶⁷ Bár Rawls az eredeti helyzetben a szerződő feleket *egyéneknek* (vagy folytonos leszármazási ágaknak) tekinti, ez nem akadályozza meg abban, hogy megmagyarázza a magasabb rendű érzelmeket, „*amelyek a személyek közösségének összekötésére szolgálnak*”.

Az igazságosság elméletének harmadik részében Rawls megpróbálja összehangolni az egyén méltóságára épülő⁷⁶⁸ társadalmi igazságosságot a társadalmi szolidaritás alapjául szolgáló „magasabb rendű” érzelmekkel. Abból indul ki, hogy a jó vagy erkölcsileg értékes ember az átlagosnál magasabb szinten áll azokat az erkölcsi vonásokat illetően, amelyeket az eredeti helyzetben a felek ésszerűen kívánnának meg egymástól.⁷⁶⁹ Sőt: Rawls szerint a jó ember olyan erkölcsi vonásokkal rendelkezik, „amelyeket egy jól berendezett társadalom tagjai *ésszerűen akarnak társaikban vizontlátni*”.⁷⁷⁰ Az igazságosság elmélete ezen a ponton találkozik a jó (teljes, tehát nem az alapvető javakra, hanem az erkölcsi jóra vonatkozó)

⁷⁶⁰ Uo.

⁷⁶¹ Id. mű 389. o.

⁷⁶² Uo.

⁷⁶³ Id. mű 70. o.

⁷⁶⁴ Id. mű 21. o.

⁷⁶⁵ Id. mű 229. o.

⁷⁶⁶ Id. mű 234. o.

⁷⁶⁷ Uo.

⁷⁶⁸ Lásd: jelen mű, 27. o.

⁷⁶⁹ Id. mű 511. o.

⁷⁷⁰ Uo.

elméletével – a mi szempontunkból az individualizmus a kollektívizmussal. Ám ez a találkozás korántsem látszik szükségszerűnek.

Tallár Ferenc Machiavellivel (és majdnem szó szerint ugyanúgy Vicóval) kapcsolatban azt írja, hogy „az ember vadságát, fősvénységét és nagyravágását, azaz az *eredendő szolidaritásviszony hiányát*” úgy mutatják be, mint egy megalkotandó kultúra és világrend neutrális előfeltételét.⁷⁷¹ Hobbes számára az ember „atomizálása” az abszolutista állam igazolására szolgált. Az természeti állapotban az embert úgy mutatja be, ahogyan szerint „van”: „gonoszként, önzőként, állatias szenvedélyek rabjaként, *következésképp fegyelmezésre ítéltként*”.⁷⁷² Az igazságosság a természeti állapotban nem létező fogalom, illetve éppen annak végét jelzi, amikor a közösségi élet természetes hajlamát nélkülöző emberek megegyeznek arról, hogy kölcsönösen ne ártsanak egymásnak.⁷⁷³ Ez a megegyezés Hobbesnál maga az állam létrehozása, vagyis igazságosságról csak az államalapítás után beszélhetünk.

E felfogásban tehát az állam igazságossága és a társadalmi szolidaritás nemhogy nem járnak szükségszerűen együtt, de szolidaritásról tulajdonképpen nem is beszélhetünk az ember esetében. Tallár szerint a hagyományos emberi közösségek kötelekeit azonban nem a modernkori individualizmus próbálta először figyelmen kívül hagyni, hanem a kereszténység: először a kereszténység, és nem a modernitás „szakította ki a személyt partikuláris közösségének tradicionális identitásstruktúrájából”.⁷⁷⁴ Az általános emberi szolidaritás hirdetése egyúttal a kisebb közösségi szolidaritások ellenében történt, s „az Újszövetség világában egy nagyszabású individualizációs folyamat képe bontakozik ki.”⁷⁷⁵

Tallár rámutat, hogy Kierkegaard egyenes a kereszténységnek tulajdonítja „a kötöttségektől mentes individuum születését”, a görögséggel szembeállítva. Ugyanakkor, – mint jelen írás első fejezetében is taglaltuk⁷⁷⁶ – már a hellenizmus idején, de Cicerónál kifejezetten, a minden emberben meglévő közös „csírák”, illetve ezek alapján egyfajta általános jogegyenlőség tételezése együtt jár bizonyos individualizációs tendenciák erősödésével. Úgy tűnik, a „birodalmi lét” a kisközösségi szolidaritás háttérbe szorulásával, ugyanakkor egyfelől az individualizáció, másfelől egy „egyetemes emberiség-eszmény” erősödésével járt – a kereszténység, mint az „általános emberszeretetet” hirdető vallás ilyen értelemben nyilvánvalóan megfelelt a Római Birodalom „multikulturális” társadalmának.

Tallár a „Félelem és reszketés”-ből idéz, mely szerint „«az egyes nem értetheti meg magát senkivel», és a «a hit egyik lovagja egyáltalán nem képes a másíknak segíteni».”⁷⁷⁷ Az általa használt magyar kiadás utószavában Balassa Péter egyenesen ember és Isten individuális dialógusának nevezi a hitet, elválasztva az etikumtól: Kierkegaard a „hit földi lehetetlenségét, abszurditását mutatja meg”.⁷⁷⁸ *Az individualizmus azonban Kierkegaardnál nem jelent egoizmust:*

[...] az embernek Istennel folytatott dialógusa nem egoista életformát feltételez (semmilyen életformát nem feltételez), hanem *azon az etikai általánoson vezet túl, mely egyáltalán fölveti az egoizmus-altruizmus ellentétét.* [Kierkegaard azt kérdezi,] miként menthető meg az etikai általánosban [...] felmorzsolódó egyedi?

⁷⁷¹ Tallár Ferenc: *...és... - Struktúra és communitas*, L'Harmattan kiadó, Budapest, 2006 10. és 102. o.

⁷⁷² Id. mű 106. o.

⁷⁷³ Tallár itt Hobbes-szal kapcsolatban az epikuroszai gondolatot idézi

⁷⁷⁴ Id. mű 139. o.

⁷⁷⁵ Id. mű 147.o.,

⁷⁷⁶ Lásd jelen mű 6. oldal: „A polgárok közötti jogegyenlőség eszméje, az aequitas aztán – *éppen a görög filozófia hatására* – a Római Birodalomban fejlődik ki igazán.”

⁷⁷⁷ Tallár, id. mű 123. o.

⁷⁷⁸ Lásd: Balassa Péter utószava, 244. o., in: Sören Kierkegaard: *Félelem és reszketés*, Európa könyvkiadó, Budapest, 1986

*Arra az egyedire irányítja figyelmét, amelynek megvalósítása minden ember egyenlő joga, így tehát apológiája nem független a korszak liberális individualizmusától sem.*⁷⁷⁹

Tallár szerint azonban, „az Istenben lehorgonyzott, következésképpen önmaga bizonyosságát önmagán és a világon kívül fellelő individuumnak semmi köze nincs a modernitás emotivista individuumához”.⁷⁸⁰

Richard Rorty ugyanakkor a modernitás általános humanizmusát egyértelműen a kereszténység hatásának tulajdonítja:

A keresztények szerint nem érhetjük el a szentséget mindaddig, amíg Isten egyik gyermeke iránti kötelességérzésünk erősebb, mint a másik iránti; az egyedi összehasonlítások elvileg kerülendők. *A szekuláris etikai univerzalizmus átvette ezt az álláspontot a kereszténységtől.* Kant számára nem azért kell valaki iránt kötelességet éreznünk, mert az egy milánói vagy amerikai polgártársunk, hanem mert racionális lény.⁷⁸¹

Rorty teljes mértékben elutasítja mind a kereszténység, mind a modernitás univerzaliztikus álláspontját. Mivel a szolidaritásérzés, Rorty szerint „szükségszerűen azon múlik, mely hasonlóságok és különbözőségek feltűnőek számunkra”, teljes mértékben esetleges, vagyis nem lehet univerzális igényű.

Az egyéni méltóság tisztelete nem jelenti azt, hogy minden emberben felismerjük a közös emberi lényezetet. Ugyanakkor, ha nem is beszélhetünk az egyéni méltóság tiszteletével együtt egyúttal általános emberi szolidaritásról, mégis, a morális „fejlődés valóban a nagyobb emberi szolidaritás felé halad”.⁷⁸² A liberális demokráciákban egyre nagyobb a képességünk arra, „*hogy egyre több hagyományos (törzsi, vallási, faji, szokásbeli és más hasonló) különbséget lényegtelennek tartsunk a szenvedés és megalázás tekintetében meglévő hasonlóságokhoz képest – hogy a tőlünk nagyon különböző emberekre is úgy gondoljunk, mint «közülünk» valóra*”.⁷⁸³

Rorty nyomán elmondhatjuk, hogy *a szolidaritás tehát abban az irányban mozdult el az idők során a nyugati gondolkodásban, hogy az ibn khaldún-i értelemben vett, vérségi kötelékre épülő csoportszolidaritás mellett vagy helyett egyre inkább erősödik a camus-i értelemben vett, szenvedőkkel és megalázottakkal való együttérzésre épülő szolidaritás.*

Mármost, ahogy Ibn Khaldún érvelt, a vérségi kötelékből eredő szolidaritás új színezetet kap a vallás által; s akár a kereszténység, akár az iszlám általánosabb (a gyakorlatban az azonos vallású emberekre kiterjedő) szolidaritás-fogalma valóban egy lépcsőnek tekinthető az egyetemes emberi szolidaritásfogalom felé. *Rorty pragmatista alapon utasítja el azt a szolidaritás-eszményt, mely szerint minden ember emberi méltóságának elismerése együtt jár minden embernek minden más emberrel való azonosulásával.*

Összefoglalva, meg akarom különböztetni «az emberiséggel, mint olyannal» való azonosulásként felfogott emberi szolidaritást [és] a kételkedést abban, hogy elég érzékenyek vagyunk mások megaláztatására és szenvedésére, mint kételkedést abban, hogy intézményeink alkalmasak e megaláztatás és szenvedés elhárítására, és mint fogékonyságot a lehetséges alternatívák iránt. A szolidaritás mint azonosulás szerintem lehetetlenség – egy filozófus találmánya, esetlen kísérlet az Istennel való egyévválás eszméjének szekularizálására.⁷⁸⁴

Rawls igazságosság-elmélete, mely minden ember egyenlő méltóságára épül, szándékait tekintve nyilván az elesettekkel szolidáris társadalom kereteit próbálja megadni, ám ezt nem bízta a szerződő felek „liberális”, egymás egyéni méltóságát tiszteletben tartó

⁷⁷⁹ Balassa, id. mű 245-246. o.

⁷⁸⁰ Tallár, id. mű 146. o.

⁷⁸¹ Richard Rorty: *Esetlegesség, ironia és szolidaritás*, Jelenkor kiadó, Pécs, 1994 211. o.

⁷⁸² Id. mű 212. o.

⁷⁸³ Uo.

⁷⁸⁴ Id. mű 219. o.

beállítottságára. A felek az eredeti helyzetben elsősorban nem a másik ember, hanem a saját lehetséges rossz helyzetbe kerülésük következményeit próbálják meg racionális módon, a lehető legjobban enyhíteni. Az, hogy a felek – saját szempontjukból nyilván ésszerűen – elvárják egymástól a „jóságot”, nem jelenti azt, hogy Rawls épít is az emberek „jóságára”. Úgy is mondhatjuk, hogy *az igazságosság elmélete nem a Rawls által tételezett szerződő felek jósága (szolidaritásérzése) miatt vezet igazságos társadalmi intézményekhez, hanem az elméletet felépítő filozófus által felállított alapelvek miatt, melyek minden ember egyéni méltóságának tiszteletére épülnek.*

Boros János szerint Rawls elmélete nem olvasható a szolidaritás elméleteként, hanem legfeljebb az igazságosság, mint a szolidaritás lehetőségének elméleteként.⁷⁸⁵ Ugyanakkor, például éppen azért, mert nem lehet a társadalom minden tagjával szolidárisnak lenni, Boros szerint „racionálisan nem kényszerítő erejű” a szolidaritás fogalmát az igazságosságra redukálni.

Györfi Tamás szerint Rawls elmélete nem más, mint az állam semlegessége elvének legbefolyásosabb modern kifejtése.⁷⁸⁶ A semlegesség elve Rawls-nál azt jelenti, hogy „az állam nem foglalhat állást polgárainak a jó életre vonatkozó versengő felfogásai között, s nem részesítheti előnyben e felfogások egyikét sem azon az alapon, hogy az lényegénél fogva értékesebb, vagy magasabb rendű más felfogásoknál.” Ugyanakkor, Györfi szerint „a rawlsi értelemben vett eszmény nem kíván semleges lenni (a) sem az igazságosság versengő felfogásai tekintetében, (b) sem a jó élet olyan felfogásaival szemben, melyek sértik az igazságosság elveit.”

Az egyes liberális politikafilozófusok által képviselt semlegesség-elvvel szemben, kommunárius oldalról az a fő kritika fogalmazódott meg, hogy „a semlegesség nem hagy helyt a közjó fogalmának, és a semlegesség elmélete nem képes számot adni arról, mi tartja össze a politikai közösséget.” Itt alapvetően arról a kérdéstről van szó, vajon elég-e pusztán az igazságosság elveit „betartani” a közjóhoz és a politikai közösség egyben maradásához, vagy ehhez az igazságosság elveire épülő intézményeken túli társadalmi szolidaritásra is szükség van. Györfi szerint egyrészt eleve szükség van a szerződő felek közt valamilyen „speciális kötelekre” – másképp miért éppen az adott személyekkel szerződnének -, másrészt, Michael Sandelre és Charles Taylorra hivatkozva problematikusnak tartja, hogy „*a liberalizmus (legalábbis annak egalitárius felfogása) olyan fokú szolidaritást kíván az állampolgároktól, melyeket a semlegesség-elvű liberalizmus önmagában nem tud biztosítani*”.

Mármost, Michael Sandel szerint *a liberális etika (nem csak a rawls-i elmélet) a jogok elsőbbőségét hirdeti, s az igazságosság olyan elveit kívánja megfogalmazni, amelyek nem előfeltételezik a jó valamely felfogását.*⁷⁸⁷ Sandel olvasatában a következő kanti gondolatban keresendő a mai liberális politikai filozófiai felfogás magja: az erkölcsi törvény alapját a gyakorlati ész szubjektumában, s nem tárgyában kell keresnünk. Innen ered az a rawls-i gondolat, hogy csak akkor tekinthetem magam szabad és független, választani tudó cselekvőnek, ha identitásom sohasem kötődik azokhoz a célokhoz és érdekekhez, amelyekkel egy adott pillanatban rendelkezem. Az eredeti helyzetben az igazságosság elveit kiválasztó lények minden szándékhoz és célhoz képest elsődlegesek és függetlenek. A „tehermentes én” nem lehet olyan közösség tagja, amelyet az igazságosság elveinek kiválasztását megelőzően már erkölcsi kötelek fűznek össze. Sandel szerint *a liberális vízió megalapozásához identitás-nélküli, érdektelen lényeket kell elképzelnünk.*

Ugyanakkor szerinte az egyik legfontosabb rawls-i elv, a „különbségelv” erkölcsi elkötelezettséget feltételez a társadalom iránt. A különbségelv szerint ugyanis csak olyan

⁷⁸⁵ Boros János: *Liberalizmus és kommunitarizmus*, lásd: <http://bukasz.c3.hu/0801/04bir.boros.pdf>

⁷⁸⁶ Györfi Tamás: *Az állam semlegességének elve az alkotmányjogban* lásd: <http://jesz.ajk.elte.hu/gyorfi15.html>

⁷⁸⁷ Michael Sandel: „A procedurális köztársaság és a „tehermentes” én” In: Huoranszki Ferenc (szerk.): *Modern politikai filozófia*, Osiris Kiadó, Budapest 1998 163. o.

társadalmi és gazdasági egyenlőtlenségek fogadhatók el, melyek kedveznek a társadalom leghátrányosabb helyzetben lévő tagjainak. Ez azonban identitást feltételez, vagyis annak elismerését, hogy egy közösség, egy közös vállalkozás tagja vagyok. A liberális vízió tehát erkölcsileg nem független, hanem azon a közösségfelfogáson élösködik, amelyet hivatalosan elvet. A liberális politikai gyakorlatnak ezért egy olyan közösségi érzésre kell támaszkodnia, amelyet maga nem képes megteremteni, sőt, esetleg alá is aknáz.⁷⁸⁸

Tanyi Attila, Hayek nyomán árnyaltabban ítéli meg a liberális „vízió” és a kollektívizmus viszonyát.⁷⁸⁹ Szerinte a liberalizmus megfér a kollektívizmussal, de *a két szemlélet más-más szinten érvényesül: az állam az individuumok érdekeit védi, míg a társadalom a kisközösségekét.* A liberális republikanizmus képviselői szerint pedig ahhoz, hogy erkölcsileg megalapozzuk a liberalizmust, a *liberális individualizmust össze kell egyeztetni bizonyos tradicionális kollektivistá értékekkel.*

Mint a liberális republikanizmus egyik legmarkánsabb képviselője, Charles Taylor nem sorolható a liberalizmus kommunikatív bírálói közé. Igaz, miközben a humboldti (vagy holista) individualizmus hagyományára épít, ezt összeköti az állampolgári-humanista hagyománnyal, mely azt tartja, hogy az állampolgári kötelességeknek csak a polisszal való önkéntes azonosulás lehet az alapja.⁷⁹⁰ Erre a felfogásra épül a *patriotizmus: a közérdeknek az egyéni érdekekkel szembeni állandó előtérbe helyezése.* Ami az embereket összeköti, az részben épp közös történelmük. Az olyan „atomista” gondolkodók, mint Hobbes, Locke vagy Bentham, eszközként tekintik a közös intézményi struktúrákat: a cselekvés kollektív, de a cél individuális marad. Ez önmagában Taylor szerint kevés lenne a működő köztársaságokhoz. A Hobbes-Locke-féle hagyomány klasszikus példája, a *közösen biztosított védelem nem közjó, hanem valójában csak az egyének javainak találkozása.* A biztonság csak azért közösségi cél, mert egyedül nem tudjuk elérni.

Ezzel szemben például a *barátság* valóban közjó: egy önkéntes hadsereg alapja például csak a *republikánus szolidaritás* lehet. A „köztársasági tétel” szerint a szabadság feltétele a hazafiság - *a republikánus szolidaritás nélkülözhetetlen a szabad rendszer számára, mert bizonyos cselekedetekre a kormányzat csak a szolidaritásra támaszkodva bírhatja rá az állampolgárait.*

Taylor szerint azonban a patriotizmus életben tartásának közös célja többet jelent a jogszerűség uralmára vonatkozó pusztá konszenzusra. Az egyedire vonatkozik: közös állampolgári hűség egy adott történelmi közösség iránt. A procedurális liberális állam sem maradhat semleges a patriotizmus érzése iránt: ez magát a rendszert ásná alá.

Kis János ugyanakkor abból indul ki, hogy az etikai individualizmus tézise szerint a dolgok végső soron csak az egyének számára jók vagy rosszak – *közjóról* csak származtatott értelemben beszélhetünk.⁷⁹¹ Az etikai individualizmus egyik következménye az *erénytakarékoság tézise*: mindenki szabadon választhat a saját érdekét szem előtt tartva, a rendszer mégis úgy kapcsolja össze a sok egyéni választást, hogy az eredmény a közösség lehető legnagyobb java legyen.

A demokrácia *etikai modellje* abból indul ki, hogy a polgár közvetlenül az egész közösség számára választ. A közjó nem az, amit a többség véletlenül preferál, hanem *azt indokoltan közösen preferálni, ami a közjó.* Az a választó, aki a közjó kívánalmaitól teszi függővé, mikor adhat elsőbbséget személyes érdekeinek, a honpolgári erény megtestesítője.

⁷⁸⁸ Id. mű 170. o.

⁷⁸⁹ Tanyi Attila: *Piac és igazságosság? - A piaci társadalom erkölcsi követelményei*, Budapest, Napvilág kiadó, 2000 62-63. o.

⁷⁹⁰ Charles Taylor: in: Horkay Hörcher Ferenc (szerk.): *Közösségelvű politikai filozófiák*, Századvég, Budapest, 2002, 153-183. o.

⁷⁹¹ Kis János: *Közjó és honpolgári erény*. In: *Alkotmányos demokrácia. Három tanulmány*, Indok, Budapest 2000

Kérdés megfér-e a liberalizmus etikai individualizmusa a demokratikus politika etikai modelljével? Kis szerint a liberális intézményrendszer arra támaszkodhat, hogy a polgárok nagy része hajlandó áldozatot vállalni a köz javáért, *ha az erényes magatartás költségei nem aránytalanul nagyok.*

Ugyanakkor az etikai individualizmus *önmagában* alapvetően szemben áll a honpolgári erényre építő politikával. *Csak a demokratikus szellemiséggel karöltve érhető el a honpolgári erény biztosítása: nem azért van szükség a republikánus szolidaritásra, mert a liberalizmus nincs meg nélküle, hanem azért, mert a liberális demokrácia nincs meg nélküle.*

Rawls meggyőződése azonban, hogy csak elnyomó hatalom képes egyetértést fenntartani egy általános és átfogó erkölcsi eszmét illetően az emberek között. Az igazságosság politikai eszméjének tehát nem ilyen jellegű egyetértésre kell épülnie, hanem egy „átfedő közmegegyezésre” („overlapping consensus”).⁷⁹² A közmegegyezés abban az értelemben politikai közösséget képez, amennyiben tárgya az igazságosság politikai koncepciója, mely maga egy erkölcsi eszme. Nem különböző magán- vagy csoport-érdekek kiegyensúlyozásáról van szó, mert a méltányos igazságosság alapján működő társadalom polgárainak *közös erkölcsi céljuk van.* Továbbá a közmegegyezés eleve morális alapokra épül, mégpedig az igazságosság elveire és a kooperatív erényekre, melynek elvei az emberek jellemében és a közéletben egyaránt manifesztálódnak. *A közös erkölcsi cél, az igazságosság éppen a különböző erkölcsi (vallási, filozófiai) célok közti részleges konszenzus révén érhető el.* Ugyanakkor a *pluralista demokrácia Rawls szerint is működésképtelen valamilyen más eszmerendszer támogatása nélkül: erre pedig a toleranciát hirdető liberalizmus a legalkalmasabb.*

Judith Skhlar a „félelem liberalizmusának” nevezi azt a nézetet, mely szerint a liberalizmus lényege a félelem mindenféle közösségi visszaéléstől: ennek egyik legfontosabb eszköze a pluralizmus.⁷⁹³ Ugyanakkor nem lehet azt mondani, hogy a liberalizmus a pluralizmus talaján nyugszik: Skhlar nem úgy fogja fel a pluralizmust vagy a toleranciát, mint legfőbb jót, hanem mint a kegyetlenség elkerülésének eszközeit. A liberális társadalom célja a gyengék védelme az erősebbek – általában valamilyen közcéljal indokolt – kegyetlenségétől.

Ezzel újra eljutottunk Ibn Khaldún, és „nyomában” Camus klasszikus szolidaritás-felfogásához, ám ezúttal az egyén méltóságának elvére építő liberális tolerancia-igény alapján. A magánszférába való állami beavatkozás korlátozásának erkölcsi alapja minden egyes egyén méltóságának elismerésében, a toleranciában rejlik. A tolerancia azonban egyúttal társadalmi szolidaritást is követel azokkal kapcsolatban, akiknek sérül az emberi méltóságuk.

4. 2. Társadalmi szolidaritás és földi örökkévalóság

Ahogy Boros János felhívja rá a figyelmet, „a «kommunitarizmust» a szélesebb közönség előtt Amitai Etzioni tette ismertté *The Spirit of Community* című, kommunitárius manifesztumnak is tartott művével.”⁷⁹⁴ Mármost, Etzioni egy másik jelentős művében (*The Active Society*) egyenesen abból indul ki, hogy „az ember csak mint társadalmi lény létezik”.⁷⁹⁵ Nincs ember társadalom nélkül: saját önmegvalósításunk együtt jár társadalmi létünkkel. „Az egyéni cselekvés csak a társadalmi cselekvéssel a háttérben érhető meg: vagy

⁷⁹² John Rawls: „The Idea of an Overlapping Consensus” (1987) in: *Collected Papers*, Harvard University Press, 1999, 421-449. o.

⁷⁹³ Judith N. Skhlar: „The Liberalism of Fear”, in: Rosenblum, Nancy L. (szerk.): *Liberalism and Moral Life*, Harvard University Press 1989 21-39. o.

⁷⁹⁴ Lásd Boros, id. mű

⁷⁹⁵ Amitai Etzioni: *The Active Society*, The Free Press, New York, 1968 2. o.

annak részeként, vagy arra épülve, vagy annak ellenében cselekszik”.⁷⁹⁶ A döntő kérdés az, aktívan részt veszünk-e a társadalmi cselekvésben, vagy sem. Az csak másodlagos megkülönböztetés, hogy cselekvésünk során a másik embert eszközként vagy célként tekintjük-e (Etzioni szerint például Durkheim „mechanikus” és „organikus” szolidaritásfogalma is e másodlagos jelentőségű megkülönböztetésre épül).

Társadalmilag „aktívnak lenni annyi, mint szociálisan érzékenynek lenni”.⁷⁹⁷ A posztmodern társadalmak közül a hatvanas években Etzioni szerint a skandináv országok, de még inkább Izrael került viszonylag közel egy aktív társadalomhoz, ami érzékeny a társadalom tagjainak „változásaira”, s emiatt elkötelezett önmaga folyamatos és intenzív alakításának irányában.

Etzioni az ember társadalmiságának hangsúlyozásánál Martin Buber zsidó egzisztencialista gondolkodóra hivatkozik (Ich und Du), mint akinél a kölcsönösség „létezésünk kapuja”. Staller úgy fogalmaz Buber kapcsán, hogy „az Ich und Du az ember létbe taszítottságát, ennek sivárságát és kilátástalanságát” a „találkozásokkal” kompenzálja:

Az ember nincs magára hagyva. A „Te” megszólításával az „Én” határai kitágulnak. Sőt, határtalanná válnak. Mondhatnánk: az „Én” egyé válik a mindenséget betöltő szellemmel.⁷⁹⁸

Staller szerint *a zsidó egzisztencializmus lényege az ember és a másik ember közti kapcsolat, amiben az ember az Örökkévalóra ismer.* „A beavatottság pedig abban van, hogy a kapcsolatok Én-világának fogalmi misztikájába utazó az emberiség hittitkát keresőkkel közösségben halad egyre beljebb az Örökkévalóval való találkozás felé.”⁷⁹⁹

Ahhoz, hogy egyáltalán értelmezhesük egy egzisztencialista gondolkodó viszonyát az Örökkévalóhoz, úgy tűnik, érdemes (Schwendtner Tibor nyomán) felhívni a figyelmet bizonyos hasonlóságokra és bizonyos fontos különbségekre Husserl és tanítványa, Heidegger gondolkodása között.

Husserl „emberképénél” a transzcendentális ego, mely a transzcendens világ tapasztalására van vonatkoztatva, „az e tapasztalatot megelőző, ezt lehetővé tevő dimenziót jelenti”.⁸⁰⁰ „nem tekinthető a világ részének”, „létében viszont lehetetlen kételkednünk”. Mármost, a transzcendentális ego „létmódjának egyik legalapvetőbb meghatározottsága, hogy idői természetű” – „emberként történő önonobjektívációja a halállal befejeződik”.

Am Husserl szerint *énünk legmélyebb szintje halhatatlan.*⁸⁰¹ Halhatatlan abban az értelemben, amennyiben az istenségben részesedik, avagy előrehaladásában minden valódiban és jóban. „A lét metafizikai akarása, illetve az örökkévalóság akarása nem más, mint az isteni áthatás módja” – írja Schwendtner.⁸⁰² az a transzcendentális ösztönökben megnyilvánuló törekvés, amely istenre, mint póluseszmére irányul.

A husserli „fenomenológia célja éppen e végtelen törekvés tudatosítása”, és akaratként való kimunkálása, hogy *ezáltal az emberiség magasabb szintre léphessen:* „Husserl a véges felől a végtelen irányába próbál haladni, az emberi végesség meghaladása az alapvető célja”.⁸⁰³

⁷⁹⁶ Id. mű 3. o.

⁷⁹⁷ Id. mű 7. o.

⁷⁹⁸ Staller, id. mű 179. o.

⁷⁹⁹ Id. mű 180. o.

⁸⁰⁰ Schwendtner Tibor: *Husserl és Heidegger*, L'Harmattan - Magyar Daseinanalitikai Egyesület, 2008 135. o.

⁸⁰¹ Id. mű 235. o.

⁸⁰² Id. mű 240. o.

⁸⁰³ Id. mű 261. o.

Ezzel szemben Heidegger olyan (Schwendtnerél: „escheri”) metafizikát javasol, „amely tud arról, hogy a szabadságon, végességen, történetiségen «alapuló» metafizika nem képes egységesen bejárható térben a problematikája egészét kibontakoztatni.”⁸⁰⁴

Az emberi ittlét három alapvető jelentésrétege a következő:

- az ember társadalmi lény,
- elszigetelt, szabad egzisztencia,
- metafizikai lény.⁸⁰⁵

Itt kell megjegyeznünk a fentebb említett, az ember lényegére vonatkozó Etzioni-gondolat, illetve a heideggeri emberkép kiindulási pontjának egybecsengését. Ugyanakkor, míg Etzioni szerint az ember *csak* mint társadalmi lény létezik, addig Heideggernél az ember *elsődlegesen* a másikkal való együttlét. „Az ittlét társadalmi lény, amennyiben társadalmilag konstituált viszonyokban egzisztál” – fogalmaz Schwendtner, *ugyanakkor „legsajátabb lennitudása éppen abban nyilvánul meg, hogy szemben áll a társadalmilag konstituált világgal.”*⁸⁰⁶

A Lét és időben a következőket olvashatjuk:

Az arról való gondoskodásban, amit az ember másokkal együtt, mások számára és mások ellenében megszerzett, állandóan benne rejlik *a gond, hogy különbözzön másoktól.* [...] Úgy élvezünk és szórakozunk, ahogy *akárki* élvez: úgy olvasunk, úgy ítélünk irodalomról és művészetről, ahogy akárki lát és ítél: a „nagy tömegeből” is úgy vonulunk azonban vissza, ahogy akárki visszavonul: felháborítónak” találjuk, amit akárki felháborítónak talál. *A mindennapiság létmódját az akárki írja elő.* Az akárki létében lényege szerint az átlagosságra megy ki a játék. [...] Minden kiemelkedőnek csendes elnyomás a sorsa. [...] *Akárkinek lenni annyi, mint az önállótlan és a nem-tulajdonképpeniség módjában lenni.* [Ugyanakkor] *a jelenvalólét ebben a létmódban ens realissimum.* [...] Az akárki egzisztenciálé, és eredendő fenoménként a jelenvalólét pozitív szerkezetéhez tartozik.⁸⁰⁷

Vagy a mű egy másik helyén:

A mindennapiság létének az az alapl módja, melyet a jelenvalólét hanyatlásának nevezünk. [...] A „világ”ra hanyatlottság *az egymássalében való feloldódást jelenti, amely egymássalétet a fecsegés, a kíváncsiság és a kétértelműség irányítja.* [Ám a jelenvalólét hanyatlottságát] nem szabad „bukásként”, valami tiszta éteri „őállapot” megszűnéseként felfognunk.⁸⁰⁸

Az általunk idézett sorok alapján nem meglepő, hogy Schwendtner Heideggernél egyenesen „az ember társadalmi mivoltához, illetve az elszigetelt szabad egzisztenciához kapcsolódó elképzelések összeegyeztethetlenségéről” beszél.⁸⁰⁹ Miközben az ember mindenekelőtt társadalmi lény, „a szorongás, a halál felé való autentikus előrefutás során, illetve a lelkiismeret hívása révén *a társadalmi kötöttségek értelmüket és relevanciájukat veszítik.*”⁸¹⁰

Husserlnél, „*a Lét és idő túlnyomó részét meghatározó [...] radikálisan individualista felfogással*”⁸¹¹ szemben „a fenomenológia feladata szerint «előreható etikai szocializálás» folyamatának irányítója”⁸¹² Schwendtner szerint „olyan utópiáról van itt szó, amelynek egy végtelen történetben, a benne rejlő ész önmagára találásának történetében kellene megvalósulnia.” Ám „*az emberiség újfajta közösségének létrejöttében nem csupán az ésszerűség, hanem etikai mozzanatok, sőt, a szeretet is fontos szerepet játszanak.*”⁸¹³

⁸⁰⁴ Id. mű 272. o.

⁸⁰⁵ Id. mű 153. o.

⁸⁰⁶ Id. mű 155. o.

⁸⁰⁷ Heidegger, id. mű 153-157 (kiemelések tőlem)

⁸⁰⁸ Id. mű 207-208. o. (kiemelések tőlem)

⁸⁰⁹ Schwendtner, id. mű 158. o.

⁸¹⁰ Id. mű 156. o.

⁸¹¹ Id. mű 229. o.

⁸¹² Id. mű 202. o.

⁸¹³ Id. mű 199. o.

A zsidó egzisztencializmus legnagyobbjainak, Franz Rosenzweignek és Martin Bubernek a társadalmi létünkre vonatkozó nézetei nyilvánvalóan nem köthetők a heideggeri, radikálisan individualista egzisztencializmushoz – ugyanakkor úgy tűnik, több ponton is találkoznak Husserl felfogásával.

A radikális individualizmus gyökereit tekintve, mint az első részben láttuk, a nyugati gondolkodásban történetileg erősen kötődik a keresztény szellemiséghez. Így azért nem lehet a zsidó egzisztencializmus kiindulási pontja, mert – mint Rosenzweig írja, – *a zsidó gondolkodásban a személyiség problémája „nem nyerhette el azt a központi jelentőséget, amellyel a keresztény dogmatika számára természetszerűleg bírt”*⁸¹⁴ A zsidóságnak „olyan elméletre volt szüksége, amely lehetővé teszi, hogy már *a nép merő meglétét*, annak minden teljesítménye előtt, *az emberiség örök szükségszerűségéeként* értelmezhesse”⁸¹⁵

A zsidó nép, mint „a hit szíve legmélyének” megértéséhez Istent annak kell gondolni, „aki hidat ver nép és emberiség között”. Rosenzweig egzisztencializmusának azonban túl kell lépnie a végestől az örökkévalósághoz, hiszen a nép és az emberiség közti híd alapja a „a zsidó átszökkenés az időből az örökbe”⁸¹⁶

Ahogy Ibn Khaldún is megfigyelte, a népek általában történelmi korszakaikban vándorolnak gyermekkoruktól férfikorukon át az aggkor és a halál felé. Rosenzweig szerint azonban a zsidóság, „egyetlenként a népek között, a népek közt egy örök nép”⁸¹⁷ Történetük száműzetéssel indul, hiszen Egyiptomban lettek néppé, ahonnan visszamentek az ősök földjére, mely azonban mindig Isten földje marad. A második, babilóniai száműzetés óta élnek diaszpórában, melynek központja azonban nem a politikai értelemben vett Palesztina, hanem a jeruzsálemi szentély. (Rosenzweig szerint már a legnagyobb zsidó „politikuskok”, a próféták meg akarták tiltani a zsidóknak a világ politikai csatározásaiban való részvételt.)

A héber nyelv idővel szent nyelvvé, ezáltal örök nyelvvé vált, ahogy a törvények és a szokások is: az időbeli emberi törvények helyett a zsidóságnál örök isteni törvények működnek. Ezek az alapjai a zsidó nép örökkévalóságának: „minden, amit a zsidó tesz, számára nyomban kiszökken az idő feltételei közül, az örökkévalóba” – írja Rosenzweig.⁸¹⁸

Az örökkévalóság népének mintegy mintául kell szolgálnia az emberiség számára. Ezt még a politikai cionisták, mint Herzl is elismerik, aki szerint *a zsidó államnak a szociális igazságosság államává, a mintaállammá, eszményi állammá kell válnia*. A zsidók visszatérése országukba „az emberiség visszatérésének jelévé és kezdetévé lesz az elveszett paradicsomba”⁸¹⁹.

Ám Rosenzweig szerint nemcsak a cionista, hanem az asszimilációs törekvések is az öröknek a követeléséhez vezetnek – az idő közepette: a zsidó a többiekkel a tiszta emberiségben talál majd egymásra: az ideális emberben. A zsidó szellem örök, és örök az, amit akar, ezért *tagadja az idő mindenhatóságát*.

A zsidó nem ismeri el az idő követelését. Sajat örök voltába burkolózva olyan örökkévalóságot szegez az idővel szembe, amelyen annak nincsen hatalma.⁸²⁰

Tatár György „a történelmi időn belüli örökről” beszél: a zsidóság, „mint istenközeli nép már a célnál van, *az eljövendő örökkévalóságban már részesül.*”⁸²¹

⁸¹⁴ Franz Rosenzweig: Ateista teológia in: *Nem hang és füst*, Holnap kiadó, Budapest, 1990 29. o.

⁸¹⁵ Id. mű 31. o.

⁸¹⁶ Rosenzweig: A zsidó történelem szelleme és korszakai id. mű 60. o.

⁸¹⁷ Id. mű 53. o.

⁸¹⁸ Id. mű 60. o.

⁸¹⁹ Id. mű 61. o.

⁸²⁰ Id. mű 62. o.

⁸²¹ Tatár György: Utószó in: Rosenzweig, id. mű

„Mert nép, de szabad attól a hatalomtól, melynek különben minden más nép alá van vetve, az idő hatalmától” – írja Rosenzweig. E különlegesség oka Istennél keresendő: „az a gondolat, mely egyedül képes a zsidó nép fennmaradását megmagyarázni, *Izrael kiválasztottságának gondolata*.”⁸²² (Rosenzweig szerint ez annyira magától értetődő, hogy Maimonides meg sem említi Tizenhárom Hittételében, egyedül Jehuda Halévi Kuzárijában jelenik meg a kiválasztottság filozófiai gondolata).

Ugyanakkor, Rosenzweig szerint nem csak a zsidóság, de más módon a kereszténység is kicsikarja az időtől a maga örökkévalóságát: a zsidóság a nép tényéből, a kereszténység pedig a „gyülekezetalapító eseményből”.⁸²³

Staller Rosenzweig és Buber közös bibliafordítása kapcsán is az örökkévalóságról beszél: a Tanach „örökéletű, örökérvényű, és az élet minden helyzetében párbeszédet termő «könyvek könyve»” – a szövetség a zsidó néppel pedig a többi nép számára való példamutatást kezdeményezi.⁸²⁴

Martin Buber, Rosenzweighez hasonlóan, sokkal inkább elvi, humanitárius és irodalmi zsidó reneszánszban gondolkodott, mint politikai cionizmusban. Ahogy Staller írja, a hivatalos cionista vonallal szemben a Demokratikus Cionista Frakció tagja volt, mely a kulturális cionizmus felvilágosító politikáját hirdette. Buber szerint „egy zsidó nemzetállam újralföltámasztása” több problémát jelent az adott világpolitikai rendben, semmint megváltást a zsidók számára.⁸²⁵ Leginkább a Jehuda Halévi-féle elképzelés állt közel hozzá: „a zsidók felszabadítását a zsidók szellemi-kulturális önfelszabadításában gondolta el”.⁸²⁶

Staller szerint sem Rosenzweig, sem Buber nem tudott „csak zsidó nemzetben, vagy csak zsidó nemzetköziségben” gondolkodni. Amikor Buber 1914-ben megalapította a Zsidó Nemzeti Bizottságot, a zsidóság emberjogi emancipációját szabad individuumok közösségeként képzelte el. Egyén és közösség a szabadság fogalmával kapcsolódik egymáshoz – és Istenhez: „*mind egyénileg, mind közösségileg, a zsidók érzésvilágában a szabadság, azaz: annak elvesztése és visszaszerzése, mindig az Örökkévaló, az Egyetlen egy által, az egyetlen in mente igazodási pont*”.⁸²⁷ Ez az egyaránt individualista és kollektivista nézőpont magyarázza Buber szociálliberalis politikumát, illetve szindikalista álláspontját. Staller szerint az 1923-as *Ich und Du* „nyelvi relációs játék, mint filozófiai paradigma, nyilvánvalóan a filozófiai mű számos szociális eredőjének summázása”.⁸²⁸

Ugyanakkor „Buber az Ember-Isten és az Ember-Ember dialogikus viszonyát” sem akarja egymástól elválasztani.⁸²⁹ „az Örökkévaló szeretete az emberek közti, és mindig kétszemélyes szeretetben van”.

[Bubernél] a Mindenható és az ember között partneri kapcsolat van, amely a teremtés kontinuitásában valósul meg. [Az ember a teremtő segítője és társa] a teremtés egyre markánsabban isteni tökéletesedésében játszik meghatározó szerepet [...] ami viszont az emberek, mint személyek közti kapcsolatokon keresztül lehetséges.⁸³⁰

Buber abból indul ki, hogy az ember két alapszót képes kimondani: Én-Te és Én-Az/Ő szópár – de a két Én nem ugyanaz.⁸³¹ Ahogy Etzioni kizárja az embert, mint társadalom-

⁸²² Rosenzweig: Apologetikus gondolkodás id. mű 68. o.

⁸²³ Rosenzweig: Az új gondolkodás. Néhány utólagos megjegyzés *A megváltás csillagához* id. mű 139. o.

⁸²⁴ Staller, id. mű 172. o.

⁸²⁵ Id. mű 174. o.

⁸²⁶ Uo.

⁸²⁷ Id. mű 177. o.

⁸²⁸ Id. mű 178. o.

⁸²⁹ Id. mű 180. o.

⁸³⁰ Id. mű 170. o.

⁸³¹ Martin Buber: *Én és Te* Európa kiadó, Budapest, 1994 5. o.

nélküli lényt, úgy Buber szerint sincs Én önmagában, csak az Én-Te vagy az Én-Az alapszó Én-jeként.

Mármost „a világ mint tapasztalás az Én-Az alapszóhoz tartozik” – ugyanakkor „minden szférában, minden által, ami jelenvalóvá lesz számunkra, az örök Te nyomába tekintünk”.⁸³²

Ha egy emberrel, mint a nekem rendelt Te-vel állok átellenben, s az Én-Te alapszót mondom neki – Ő immár nem dolog a dolgok között. [...] Az embert, akinek azt mondom: Te, nem tapasztalom. De viszonyban állok vele, a szent alapszóban.⁸³³

Bubernél „a jelen csak annyiban létezik, amennyiben jelenlét, találkozás, viszony létezik”.⁸³⁴ Márpedig „minden valóságos élet – találkozás”. Ugyanakkor a „Te kegyelem által találkozik velem – hiába keresném, hogy megtaláljam”. „És ahogyan az ima nem az időben van, hanem az idő van az imában [...] ugyanígy nem találok azt, akinek ezt mondom: Te, semmilyen valamikorban, semmilyen valaholban”.

Ahogy Rorty a szolidaritás fogalma kapcsán veti el a teljes emberiséggel való szolidaritást, úgy Buber szerint az Én a szeretet érzését nem tudja kivetíteni az egész emberiségre: „az Az-emberiségnek, melyet valaki elképzelt, tételez és növekedéshez segít, semmi köze a hús-vér emberiséghez, melynek az ember igazán azt mondhatja: Te”.⁸³⁵ Az ember „a szeretetében lakik”, de ez a szeretet kizárólagos: az Én felelőssége a Te iránt. Aki nem Te, az nem kéznél levő, csak jelenvaló.

Buber úgy véli, hogy a természeti ember elemi benyomásai éppen azok, amelyek viszonyfolyamatokból származnak. „Kifürkészhetetlenül bennefoglaltatva élünk az egyetemes kölcsönösség áramában”, így nem csoda, hogy az önfenntartási ösztön eredendő működéséhez „éppoly kevésbé tartozik hozzá az Én-tudat, mint bármely más ösztön működéséhez”. Kölcsönösségbe születünk, még ha ez nem is feltétlenül szeretettel teljes – ám a gyűlölet is közelebb áll a viszonyhoz, mint a szeretet- és gyűlöletelenség:

Az ősemler találkozásélményei nem lehetnek jámbor jóérzéssel teljesebbek; de még mindig jobb, akár erőszakot tenni is egy valóságos lényen, mint kísérteties módon gondoskodni arctalan számokról. Amattól Istenhez vezet út, emettől csak a semmibe.⁸³⁶

Fejlődésünk során egyre inkább vágyódunk a Te után: de *a Te „nem segít, hogy életben maradj, csak abban segít, hogy megsejtsed az örökkévalóságot”*.⁸³⁷

[...] minden Te érintése által az örök élet lehelete érint meg mindent. [...] csak a különválasztottság varázsát kell megtörmölnünk. [...] *Ha az életet megszenteled, az eleven Istennel találkozol*.⁸³⁸

Az örökkévalóságot ezen a világon kell „megsejtenünk”. „Mi azonban szent gondoskodással akarjuk ápolni valóságunk szent javát, mely erre az életre adatott, s talán más, az igazsághoz közelebbi életre nem is adatott nekünk” – vagyis „*mi nem hosszabbítjuk meg ezen életen túlra emez idődimenzió egyenesét*”.⁸³⁹ Buber itt mintha Wittgensteinnel folytatna párbeszédet, aki szerint „a térben és időben élt élet rejtélyének megoldása téren és

⁸³² Id. mű 8-9. o.

⁸³³ Id. mű 12. o.

⁸³⁴ Id. mű 16. o.

⁸³⁵ Id. mű 18. o.

⁸³⁶ Id. mű 31. o.

⁸³⁷ Id. mű 42. o.

⁸³⁸ Id. mű 77. o., 92. o., 94. o.

⁸³⁹ Id. mű 111. o.

időn kívül van.”⁸⁴⁰ Ám, bár „Isten nem nyilatkozik meg a világban”,⁸⁴¹ „kétségkívül létezik kimondhatatlan”. „Ez megmutatkozik; ez maga a misztikum”.⁸⁴²

„Csak aki hisz a világban, csak annak lesz dolga magával a világgal; s ha átadja magát a teendőjének, már nem maradhat Isten-telen” – írja Buber, s hogy mindez mennyire túlmutat egy speciálisan zsidó gondolatvilágon, azt jól jelzi, hogy *az Én, a világ és Isten autentikus viszonyának érzékeltetéséhez a keresztény középkor legnagyobb költőjére, Dante-ra hivatkozik:*

A Vita Nuova-beli szerető helyesen és jogosan mond többnyire Ellá-t, és csak néha Voi-t. A Paradiso látoka, amikor Colui-t mond, költői szükségből nem-autentikusan beszél, és tudja is ezt. Akár Ő-ként, akár Az-ként beszélünk Istenről, mindig allegóriában beszélünk. De *ha Te-t mondunk neki, akkor halandó értelem és jelentés által a világ töretlen igazságát emeljük szóvá.*⁸⁴³

„Mert igazság szerint csak akkor létezik kozmosz az ember számára, ha a Mindenség otthona lesz, szent tűzhellyel, melyen áldoz; s erősz csak akkor létezik a számára, ha a lények az örökkévaló képmására lesznek a számára, a velük való közösség pedig kinyilatkoztatássá”: *Buber szerint tehát az embereket alapvetően egymás Isten-képmasságának felismerése kötheti össze. Így kapcsolódik össze egymás emberi méltóságának elismerése az egymás iránti szeretettel – ami nem jelent ugyanakkor „egyetemes emberszeretetet”.*

Másfelől, *az ember Isten-képmasságának folyományaként, „az emberhez való viszony valóságos hasonlata az Istenhez való viszonynak”.*⁸⁴⁴

A közösség fényes épülete, melybe még a «társadalmiság» pincebörtönéből is elvezethet a kiszabadulás útja, ezen épület ugyanazon erő műve, mely az ember és Isten közötti viszonyban működik. [...] *Ez az egyetemes viszony.*⁸⁴⁵

Kierkegaard-al szemben Buber szerint nincs átlépés az erkölcsi stádiumból a vallásiba: „igaz, aki Isten színe elé lép, immár kötelesség és tartozás fölé emelkedett – *de nem azért, mintha eltávolodnék a világtól, hanem azért, mert igazán a közelébe került.*” A zsidó gondolkodás nem engedi tekintetünket folyton a túlvilágra szegezni:

*Az élet értelme nem «egy másik élet» értelme, hanem ezé a mi életünké, nem valamiféle «odaát» értelme, hanem ezé a mi világunké [...] Az ajándékként elfogadott értelmet minden egyes ember csak lényének egyetlenségével és életének egyetlenségével tanúsíthatja.*⁸⁴⁶

„Mi, a Föld fiai Istent soha nem szemléljük a világ nélkül, hanem csak a világot Istenben szemlélvén örökké Isten alakját formáljuk” – írja Buber Isten képmásairól.⁸⁴⁷

4. 3. Méltóság, szolidaritás, örökkévalóság

Ember és Isten kapcsolata, mint az ember méltóságának, illetve az erre épülő társadalmi szolidaritásnak az alapja, a zsidó egzisztencializmus mellett éppúgy meghatározó mind a keresztény egzisztencialisták, mind az iszlám gondolkodók számára. Az alábbiakban amellet fogunk érvelni, hogy *a XXI. században éppen ember és Isten viszonya lehet a kiindulási alap*

⁸⁴⁰ Wittgenstein, id. mű 101. o. (6.4312)

⁸⁴¹ Uo. (6.432)

⁸⁴² Id. mű 102. o. (6.522)

⁸⁴³ Buber, id. mű 120. o.

⁸⁴⁴ Id. mű 125. o.

⁸⁴⁵ Id. mű 130. o.

⁸⁴⁶ Id. mű 135. o.

⁸⁴⁷ Id. mű 144. o.

az egyén méltóságát leginkább hangsúlyozó nyugati, a társadalmi szolidaritást leginkább hangsúlyozó iszlám, valamint a „földi örökkévalóságot” leginkább előtérbe helyező zsidó gondolkodás közti feszültségek feloldásához.

Az ember méltóságáról szóló értekezésében⁸⁴⁸ a malaysiai iszlám egyetem jogászprofesszora, Mohammad Hashim Kamali Korán-idézetekkel támasztja alá Isten és ember viszonyán alapuló méltóságunkat. Amikor emberi méltóságról beszélünk, az iszlámban két alapvető szempontot kell figyelembe vennünk: egyrészt, iszlám jogi szempontból, széles értelemben az ember méltósága a személy sérthetetlenségét jelenti. Másrészt, iszlám vallási szempontból, a Korán az emberi lények méltóságát børszínre és felekezetre való tekintet nélkül ismeri el.

„Méltóságot adtunk Ádám fiainak” – szól a Korán-idézet (17:70), „és teremtményeink nagy része fölé emeltük őket”.⁸⁴⁹ Az ember tehát kiemelt helyet foglal el a teremtésben, éppúgy, ahogy a zsidó-keresztény felfogásban, illetve ennek nyomán a reneszánsz gondolkodóknál. Mint Kamali írja, Mahmud al-Alusi Korán-kommentárja ezt kiegészíti azzal, hogy a méltóság nemcsak a jámbor, hanem a bűnös embert is megilleti: *a méltóság nem érdemeink elismerése, hanem az isteni kegyelem kifejeződése*. Egyetlen egyén vagy állam sem veheti el tőlünk az Isten-adta, természetes méltóságunkat.

A létezők közti szellemi sorban az ember a Koránban még magasabb helyre kerül, mint Ficinónál, ahol a lélek az Isten és az angyalok után a harmadik helyet foglalja el a szubsztanciák közt, s az ember az értelme révén csak az *ég alatt lakó élőlények* közül a legtökéletesebb. A Korán szerint ugyanakkor az ember az angyalok fölött áll, ami „picói” magaslatokra helyezi:

Ezután azt mondtuk az angyaloknak: „Boruljatok le Ádám előtt” [Korán, 7:11] [Egyedül a sátán nem borul le, amiért meg is bűnhődik] „Iblis” –mondta Allah. „Mi tartott vissza attól, hogy leborulj az előtt, amit a kezemmel teremtettem? Fennhéjázol-e, avagy kevély vagy a kevélyek között?” „Én jobb vagyok, mint ő” –mondta az „engem tűzből teremtettél, őt pedig agyagból”. „Pusztulj innen” – mondta Allah. „Bizony, megkövezett leszel!” [Korán, 38:75-76]

Isten és ember kapcsolata már a teremtésnél sem csak abban áll, hogy Isten a „kezével teremtette” az embert, hanem életet is lehelt belé a lelkéből (Korán 38:72) és remekbe szabta az alakját (Korán, 64:3, 95:4). Kamali rámutat továbbá, hogy a szúfi gondolkodás szerint Isten és ember kölcsönös viszonyban állnak egymással. Az iszlám jogtudósok ugyanakkor Istennek az embertől való távolságtartását hangsúlyozzák, s az emberrel való viszonynál alapvetően Isten igazságosságát: a saríjában sokkal fontosabban a kötelességek, mint a jogok. Ugyanakkor, az isteni igazságosság éppúgy értelmezhető Isten ember iránti szeretete megnyilvánulásaként, mint az Ádám gyermekeinek adott általános emberi méltóság. Az isteni igazságosság Kamali értelmezésében a isteni gondviselés része, mely nemcsak túlvilági, de evilági életünkben is fontos: „törekezdj a túlvilági életre, de ne feledkezz meg az osztályrészedről az evilágon sem!” (Korán 14:34, 28:77).

Isten és ember viszonyának kölcsönösségét támasztja alá a következő idézet: „Ha a szolgálaim kérdeznak téged felőlem, akkor én közel vagyok hozzájuk és felelek annak a fohászára, aki hozzám fohászkodik.” (Korán, 2:186). Isten emberhez való közelségéről pedig ezt olvashatjuk: „Megteremtettük hajdan az embert, és tudjuk, hogy milyen gondolatokat sugall néki a lelke. Mi közelebb vagyunk hozzá, mint a nyaki ütőere.” (Korán 50:16).

Al-Bukhari hadisz-gyűjteményéből (6502.) Kamali a következőt idézi:

⁸⁴⁸ Mohammad Hashim Kamali: *Human Dignity in Islam* in:

<http://www.iais.org.my/en/publications/articles/item/download/74.html>

⁸⁴⁹ A Korán-idézetek magyar fordításának helye: <http://www.egvistenhit.com/Ouran/default.php>

Aki bárkit megsért a barátaim közül, az olyan, mintha háborút hirdetne ellenem. [...] Aki jó tetteket cselekszik, annak fülévé válok, amivel hall, szemévé, amivel lát, kezévé, amit kinyújt és vele együtt járok; ha kér, adok, ha védelmet kér, megvédelmezem.

A Korán szerint „Allah szereti a jótékonykodókat” (2:195), „Allah szereti azokat, akik méltányosan járnak el” (5:42), „Allah szereti azokat, akik állhatatosak” ((3:146), „Allah szereti az óvakodókat” (9:4). Továbbá „Allah szereti azokat, akik készek a megbánásra, és szereti azokat, akik megtisztulnak (2:222), „Allah szereti azokat, akik reá hagyatkoznak” (3:159), „Allah minden bűnt megbocsát. Ő a Megbocsátó és a Könyörületes.”(39:53). A könyörületesség azoknak jár, akik megadják a zakátot, hisznek Allah jeleiben és óvakodnak tőle.

Az ember méltósága szempontjából Kamali rendkívül fontosnak tartja, hogy *Isten biztosítja az ember számára a szabadságot és az erkölcsi autonómiát*. A Korán a következőket írja erről:

Nincs kényszer a vallásban! [2:256] Aki akar, az higgyen, és aki akar, az ne higgyen! [18:29] Aki pedig tévelyeg, annak mondd: „Én csupán intő vagyok az intők között” [27:92]

Amartya Sen több helyen is felhívja a figyelmet az iszlámnak a vallásszabadságra vonatkozó toleráns nézeteire. Kirekesztés és beillesztés című cikkében⁸⁵⁰ Samuel P. Huntingtonot bírálja, amiért egyoldalúan kategorizálja, ezáltal eleve ütközteti a civilizációkat – mielőtt még megindokolná elméletét. Huntington vallási alapon különbözteti meg a civilizációkat, teljesen háttérbe szorítva minden más megosztottságot a társadalmakban, például az azonos vallású emberek közt meglévő politikai, nemzetiségi vagy éppen szociális különbségeket. Holott például a szegénység olyan forrás lehet az általános emberi szolidaritásnak, „mely felülkerekedik más elválasztó vonalakon”. A világ népeit valójában nem lehet egyetlen szempontból kategorizálni: „különböző módon vagyunk különbözőek”.

A bangladesi származású Sen alapvető példája a „hindu India” kategóriája, ahol 125 millió muszlim él (1999), vagyis Pakisztán és Indonézia után a „hindu Indiában” él a világon a legtöbb muszlim. Hogy India mennyire nem csak hindu civilizáció, arra jó példa egyrészt a buddhista Asóka, másrészt a muszlim Akbar szekularizmust előlegező törekvése.

Asóka kapcsán Sen A fejlődés mint szabadság című könyvében beszél arról, hogy a buddhista tradíció milyen nagy jelentőséget tulajdonít a szabadságnak. „Méltóságteljesen csak az tud viselkedni, aki szabad”⁸⁵¹ – írja, s Asóka szerint „más emberek szektái valamilyen okból mind megérdemlik a tiszteletet”.⁸⁵²

Az 1590-es években az iszlám Akbár mogul hasonló szellemben adott ki rendeletet a vallási türelemről: senki sem avatkozhat be mások vallásgyakorlatába, s mindenki követheti azt a vallást, mely neki tetszik. Miközben ugyanebben az időszakban Európában tombolt az inkvizíció, s 1600-ban Giordano Brunót elégették a Campo dei Fiorin... – Huntington mégis „kiemelkedő szerepet tulajdonít a nyugati civilizációnak az egyéni szabadság és tolerancia támogatásában”.⁸⁵³ De Sen példaként hozza fel az iszlám toleranciára azt is, hogy „Majmonidész, a XII. századi nagy zsidó tudós is az intoleráns és zsidóüldöző Európából (ahol egyébként született) a toleráns és urbánus Kairóba és Szaladin szultán pártfogásának biztonságába menekült”. Továbbá al-Bíruni iráni matematikus, egyben a világ egyik első antropológusa, aki indiai műveket is fordított arabra, „életének nagy részében azon fáradozott,

⁸⁵⁰ Amartya Sen: *Kirekesztés és beillesztés*, Esély, 1999/2. szám

⁸⁵¹ Amartya Sen: *A fejlődés mint szabadság*, id. mű 360. o.

⁸⁵² Id. mű 362. o.

⁸⁵³ Sen: *Kirekesztés és beillesztés*, id. mű

hogy XI. századi világában az emberek nagyobb megértést és toleranciát tanúsítsanak egymás iránt”.⁸⁵⁴

„Huntington civilizációs tudatlanságával” szemben Sen szerint a hit tradíciója nem határozza meg minden döntésünket, nem teszi szükségtelessé a választás szabadságát. Sőt: az ember választási szabadsága adhat választ arra a kérdésre is, miért hagyja Isten, hogy annyi nyomorúság legyen a világban:

Ha a világrend tényleg olyan könyörületes volna, hogy kerül ide annyi szegény, éhező, nyomorgó és nélkülöző ember, és miért halnak éhen, pusztulnak el gyógyellátás és szociális gondoskodás híján évente ártatlan gyerekek milliói. [...] Jelentős tudományos támogatottságot is élvez az érv, hogy *Istennek oka van arra, miért akarja, hogy mi magunk oldjuk meg ezeket a problémákat.* [...] tudom értékelni azt a követelményt, hogy az embereknek maguknak kell felelősséget vállalniuk világuk fejlődéséért és megváltoztatásáért. Mint – tág értelemben – együtt élő embereknek fel kell ismernünk, hogy azok a szörnyűségek, amelyek körülöttünk történnek, csakis a mi problémáink. A mi felelőségünk, hogy megoldjuk őket, attól függetlenül, hogy másokat is érintenek-e, vagy sem.

*Mint értelmes lények, nem bújhatunk ki a feladat alól, hogy megítéljük az adott helyzetet és eldöntsük, mit kell tenni. Mint gondolkodó teremtmények, képesek vagyunk arra, hogy elgondolkodjunk mások életén. Nemcsak azokkal a szenvedésekkel kapcsolatban kell felelősséget éreznünk, amelyeket esetleg tulajdon magatartásunk okozott (habár ez is nagyon fontos lehet), hanem azokkal a nyomorúságokkal kapcsolatban is, amelyeket magunk körül látunk, és amelyeket hatalmunkban áll orvosolni. [...] mint embereknek közösen kell döntenünk.*⁸⁵⁵

A döntés szabadsága (illetve az ezzel járó felelősség), mint emberi méltóságunk alapja, különös hangsúlyt kap természetesen a keresztény egzisztencialista gondolkodóknál. Nyikolaj Bergyajev szerint „a szabadságban élő ember útja a szélsőséges individualizmussal, az elmagányosodással, a külső világrenddel szembeni *lázáddal* kezdődik”.⁸⁵⁶ Az ember számára a legdrágább kincs személyisége és egyénisége, így szabadsága még a jólétnél is többet ér: „az eudémonizmus összeegyeztethetetlen a személy szabadságával és méltóságával” – írja.⁸⁵⁷

A szabadságunkból adódó emberi méltóság végső alapja a keresztény gondolkodásban éppúgy Isten és ember kapcsolata, mint az iszlámban, de itt elsősorban az ember Istenhez való hasonlatossága kap kiemelt szerepet. „Mert az Istenhez való hasonlatosság mindenekelőtt szabadságban rejlik”.⁸⁵⁸

Bergyajev szerint a kereszténység különleges jelentőségű az emberi méltóság, mint a személy méltósága tekintetében.⁸⁵⁹ Egyedül a keresztény vallás veszi figyelembe az embert, mint személyiséget (különösen a görögkeleti hagyomány). Krisztus Istenemberségében ugyanis „*az emberi szabadság egyesül az isteni szabadsággal, az emberi kép az isteni képpel.*”⁸⁶⁰

A keresztény vallásban „Isten nem nyeli el az embert, az ember nem tűnik el Istenben,”⁸⁶¹ hanem az örökkévalóságához tartozik. Az ember halhatatlansága szükségszerű feltétele szabadságából eredő felelőségének: ha nem felelnénk tetteinkért halálunk után, nem lenne értelme döntési szabadságunkat. Bergyajev tehát nem elégszik meg az isteni örökkévalóságban való evilági részesedéssel, hanem szükségszerűnek tartja a lélek halhatatlanságát. Halhatatlan lelkünk éppúgy méltóságunk alapja, mint Platónnál, de egy döntő különbséggel: *míg Platónnál az egyetemes emberi lélek halhatatlan, addig a kereszténységben az individuális lélek.*

⁸⁵⁴ Amartya Sen: *A fejlődés mint szabadság*, id. mű, 367.o

⁸⁵⁵ Id. mű 430-431. o.

⁸⁵⁶ Nyikolaj Bergyajev: *Dosztojevszkij világszemlélete*, Európa kiadó, 1993 58. o.

⁸⁵⁷ Id. mű 65. o.

⁸⁵⁸ Id. mű 106. o.

⁸⁵⁹ Nyikolaj Bergyajev: *Önmegismerés*, Európa kiadó, Budapest, 2002, 402. o.

⁸⁶⁰ Bergyajev: *Dosztojevszkij világszemlélete*, id. mű 93. o.

⁸⁶¹ Id. mű 77.o.

Ebben az értelemben a „lélek méltóságától” az „egyén méltóságához” vezető úton nem a reneszánsz humanizmus, hanem a kereszténység megjelenése a fordulópont. Georg Simmel szerint „a kereszténység hatalmas paradoxonainak egyike, hogy lebontja az élethez való kötődést a halálról, s az életet eredendően saját örökkévalósága szempontjának rendeli alá”⁸⁶² Ilyen módon földi tetteink – az egyház ellenkező értelmű következtetéseivel szemben – egyáltalán nem másodlagosak: „a földi létben is Isten gyermekeiként élünk”.⁸⁶³ *Evilági szabad döntéseink határozzák meg sorsunkat az örökkévalóságban*: a kereszténységben éppen a túlvilági boldogságra koncentrálnak, kap különös hangsúlyt a földi élet.

A zsidó gondolkodással a keresztény gondolkodás nem állítható szembe abban az értelemben, hogy a földi, avagy a túlvilági létre helyeződik-e nagyobb hangsúly. A keresztény individualizmus, az egyén szabad döntéseinek hatalmas felelőssége egyúttal földi életünknek és halálunknak is sajátos jelentőséget ad: *a személyes létezés fontossága a kereszténységet inkább a zsidó gondolkodással, mint a platonizmussal rokonítja.*

A keresztény eszmében „az ember egészen önmagára utalt, csak az Istennek felelős, s ennek mérhetetlenül individualizáló, perszonalizáló” hatása van: Simmel „a lélek önmagáért érzett abszolút felelősségéről” beszél.⁸⁶⁴

A személyes fennmaradás keresztény tana teljes mértékben idegen a görög gondolkodástól. Max Scheler szerint *külön kell választani a szellem örökkévalóságának eszméjét és a személyek továbbélésének eszméjét.*⁸⁶⁵ A szellem örökkévalóságának egyik elképzelése, hogy bizonyos „aktusokban szellemem az időtlen és örök értelmi egységek birodalmával, szférájával érintkezik”.⁸⁶⁶ Scheler szerint ez volna „a platóni gondolkodás magva, ez benne a sajátosan platóni, ebben különbözik azoktól a többé-kevésbé mitikus átvételektől – és azok racionalizálási kísérleteitől – melyeket Platón az orphikusok Ázsiából érkező tanain hajtott végre”.⁸⁶⁷ Sőt. A szellem örökkévalóságában való részesülés jelenik meg Spinoza gondolkodásában is, aki határozottan elutasította a személyes fennmaradást – Scheler szerint ebben a vonatkozásban éppen Spinoza kötődik leginkább a platóni gondolkodáshoz.⁸⁶⁸

Bergyajev önéletrajzával így vall:

[...] nem elégíti ki a lélek halhatatlanságáról szóló tiszta spiritualista felfogás, mint ahogy az egyetemes szellemi eredő halhatatlanságáról szóló idealista tanítás sem. Ezek tagadják a halál tragédiáját, és nem a konkrét, egységes személyre irányulnak. Csak a keresztény felfogás veszi figyelembe az egész embert, a személyiség megnyilvánulását.⁸⁶⁹

Személyes halálunk méltósága éppúgy része személyes méltóságunknak, mint személyes életünk méltósága. A halál bizonyos értelemben értelmet ad az életnek. Kierkegaard a halál „komolyságáról” beszél: „ha a halál az éjszaka, akkor az élet a nappal, s ha az ember nem képes éjszaka ténykedni, akkor ténykedjen nappal; a komolyság rövid, ámde ösztönző felszólítása – mint ahogy a halálé is – így hangzik: még ma.”⁸⁷⁰ Csejtei Dezső megfogalmazásában a halál az életet „egésszé tevő vég”.⁸⁷¹ Éppen ezért csak a komolyság a halálhoz való megfelelő viszonyulás, mely Kierkegaardnál személyes és autentikus viszonyt jelent.

⁸⁶² Georg Simmel: Halál és halhatatlanság. In: *A halál filozófiai megszólításai*, L'Harmattan kiadó, 2011 101. o.

⁸⁶³ Id. mű 102. o.

⁸⁶⁴ Id. mű 124. o.

⁸⁶⁵ Max Scheler: Halál és továbbélés. In: *A halál filozófiai megszólításai*, id. mű 78. o.

⁸⁶⁶ Id. mű 79. o.

⁸⁶⁷ Id. mű 81. o.

⁸⁶⁸ Id. mű 91. o.

⁸⁶⁹ Nyikolaj Bergyajev: *Önmegismerés*, id. mű 402. o.

⁸⁷⁰ Sören Kierkegaard: Egy sírnál. In: *A halál filozófiai megszólításai*, id. mű 26. o.

⁸⁷¹ Csejtei Dezső-Juhász Anikó: Beszédkoszorú a halálról. In: *A halál filozófiai megszólításai*, id. mű 150. o.

A metafizikai halálkép alapjait Csejtei szerint elsősorban Platón szellem metafizikája, másrészt a keresztény tanítás fektette le – de a keresztény tanításokba is beépültek Platón nézetei.⁸⁷² Mint írja, Platónnál jelennek meg először azok a momentumok, miszerint: „a halál alapvetően a *tudás* felől értelmeződik és tesz szert jelentőségre; a *test* thanatológiailag leértékelődik, s úgy jelenik meg, mint a tökéletes megismerés akadálya; a halál úgy értelmeződik, mint *test* és *lélek* szétválása, ami a gondolkodás megtisztulási folyamatának beteljesülése; a *lélek halhatatlanságának* gondolata.”⁸⁷³

Csejtei azonban rámutat, hogy a halál a kereszténységben válik olyan képződménnyé, melynek értelme az emberi létezés egészére kiterjeszhető. „A keresztény halál-felfogás a létező legteljesebb meganarratíva, amit az ember a halálról valaha is kigondolt.” – írja.⁸⁷⁴ Ugyanakkor, míg a kereszténység a halált az örökkévalóság szempontjából vizsgálta, a 19. században fokozatosan megváltozott a halál státusa, s a túlvilágba való átmenet pillanatából egyre inkább határrá, ahogy Csejtei fogalmaz, „határ-szituációvá” vált. Ez először Schopenhauer-nél jelentkezett, s fellépése után „a filozófiai gondolkodás iránya thanatológiai szempontból nem arra irányult elsősorban, hogy mi van a halál után, hanem magára a halálra, vagyis arra, hogy mit jelent a halál az emberi létezés szempontjából.”⁸⁷⁵ Nála jelenik meg először az a gondolat, hogy a „minőségi” halálnak méltósága van, amire csak kevesek képesek. E minőségi halál Nietzschénél a következőképpen jelenik meg (Csejtei összefoglalásában):

- a minőségi halált, az időkategóriák alapján, az „*idejében való halál*” jelenti; az „*idejében való halál*” viszont csakis az „*idejében való élet*” alapján lehetséges;
- az „*idejében való élet*” a „*pillanatban való életet*” jelenti; hatalmunk a pillanat fölött van és *egyedül előlött* van;
- a „*pillanatban való életnek*” végtelen nyomatékot kölcsönöz az *ugyanannak örök visszatéréséről* szóló tan; a pillanatban nemcsak önmagam – életem és halálom választom, hanem *mindörökre* választom is magam benne, ezért ennek a „*leg hatalmasabb tehernek*” megvan a maga roppant thanatológiai súlya is;
- mindennek alapja pedig a személyes létezés során kivívott *belső életértelem*, ennél fogva a személyes halál eleve egy *hermeneutikai* dimenziót rejt magában⁸⁷⁶.

Simmel a következőképpen fogalmaz személyes halálunk és személyes méltóságunk összefüggését illetően: „minél individuálisabb egy lény, annál alapokig menőbb a halála is emiatt.”⁸⁷⁷ A platóni halál-felfogást bizonyos értelemben a keresztény felfogás alá rendeli:

A lélek-vándorlásban a halál csupán az élet egyik individuális formájának végét jelenti. [...] a görögök Én-fogalma nem érte azt a mélységet és abszolútumot, amivé később a keresztény korszak fejlesztette.⁸⁷⁸

A halál Simmel-nél a műalkotás méltóságát kapja, mégpedig olyan műalkotását, „amin éppúgy ott van a mester kézjegye, akár a feledhetetlenül megformált életen.”⁸⁷⁹ Kierkegaard-nál a „hiteles, belső halál gondolata” az etikai stádiumban jelenik meg.⁸⁸⁰ Csejtei a következőket ír erről:

Az, hogy itt felbukkan és szerepet kap a *választás*, azzal a következménnyel jár, hogy az egyén bizonyos értelemben *ön maga halálát* is választja, vagyis megnyílik számára az a *lehetőség*, hogy *saját* halálát halja. A

⁸⁷² Csejtei Dezső: *Az egzisztencia tükré*. Lásd: <http://www.c3.hu/~prophil/profi041/csejte1.html>

⁸⁷³ Uo.

⁸⁷⁴ Uo.

⁸⁷⁵ Uo.

⁸⁷⁶ Uo.

⁸⁷⁷ Simmel, id. mű 123. o.

⁸⁷⁸ Id. mű 128., 130. o.

⁸⁷⁹ Csejtei-Juhász, id. mű 171. o.

⁸⁸⁰ Lásd: Csejtei, id. mű

halál itt megszűnik kizárólag külső instancia lenni; nemcsak egyszerűen *eltalálja* az egyént, hanem *találkozik* a személyiséggel. Az egyénnek, az által, hogy személyiséggé válik, *meg kell küzdenie* saját halandóságáért is, *ki kell érdemelnie* azt, ámbár halandóságával együtt nő a halhatatlansága is.[...] A hiteles halál egyik leglényegesebb vonása annak *individualitása*.⁸⁸¹

A halál individualitásával szemben jelenik meg Jaspersnél, Unamunónál, Marcelnél és Bergyajevnél a „thanatológiai interperszonalitás”⁸⁸².

Jaspers egyik kulcsfogalma a halálhoz való viszonyulásunk kérdésénél is a *kommunikáció*. A második világháborút követően úgy vélte, a történelemben példátlan összeomlással megbomlott az ember és ember közti hagyományos viszony, „természetes szövetség”, mely szilárd közösségek, intézmények és általános eszmék formájában állt fenn.⁸⁸³ „A mai bomlásnak egyik legvilágosabb jele viszont éppen az, hogy *mind több az olyan ember, aki nem érti meg a másikat*”⁸⁸⁴ Miközben „csak a másik emberrel kapcsolatban lehetünk valakik, önmagunkban semmik sem vagyunk”⁸⁸⁵.

Igazi létbiztonság csak ott lesz, ahol a kommunikáció hátsó gondolatok nélküli az együtt élő emberek között [...] Csak a kommunikációban teljeseedik ki minden igazság, csak a kommunikációban lesz életünk nemcsak élet, hanem *teljes élet* is. Isten csak közvetve nyilvánítja ki magát, s csakis az ember iránti szeretetében.⁸⁸⁶

Mármost, a halál, mint határszituáció, sajátos jelentőséget kap az emberi kommunikáció szempontjából. Jaspers abból indul ki, hogy az ember teremtett voltából adódó végessége eleve nem hasonlítható az őt körülvevő „meglét” végességéhez, például az állatokéhoz sem.⁸⁸⁷ Az emberi végesség ugyanis nem képes arra a lezártagra, amely az állati lét sajátja. Az állat végessége a természet állandóan ismétlődő megújulásába illeszkedik. Az emberi végesség azonban bevégtetlen, mely elválaszthatatlan attól, hogy „valamennyi élőlény közül egyedül az ember tud saját végességéről”⁸⁸⁸.

Az ember bevégtetlensége szabadságának „signuma”: az ember egyfelől elveszett, mert tud végességéről, másfelől szabadságának révén a végtelen lehetőségét ragadja meg. Szabadságában minden ember egyenlő: „mindenki számára egyformán nyitva áll az út, hogy a maga erkölcsi életén keresztül jusson el Istenhez.”⁸⁸⁹

Végességünk és bevégtetlenségünk kettőssége az alapja halál határszituációjából adódó kommunikációs lehetőségeknek. Csejtei szerint Jaspers felfogása abban különbözik a leginkább kézzelfoghatóan Heideggerétől, hogy „az egzisztáló egyén halálával szemben nem az Akárki, a sokaság, hanem a *másik egyén*, mint individuum áll”⁸⁹⁰ *A halál nemcsak akkor személyes, ha a saját halálomról van szó, hanem akkor is, ha az embertársaméról.*

Azonban a halál, mint határszituáció gondoskodik arról a kettősségről, hogy egyfelől egyedül maradjak a másik halála közeli pillanatokban, másfelől mégis folytatódhasson a kommunikáció. Egyfelől a haldokló és az életben maradó is magányos marad – hiszen az élő nem tudja követni az elhunytat, így „tökéletes kommunikatív csőd” jön létre.⁸⁹¹ Mint Csejtei írja:

⁸⁸¹ Uo.

⁸⁸² Lásd: uo.

⁸⁸³ Karl Jaspers: *Bevezetés a filozófiába*, Európa kiadó, Budapest, 1996, 25. o.

⁸⁸⁴ Id. mű 26. o.

⁸⁸⁵ Uo.

⁸⁸⁶ Id. mű 27. o.

⁸⁸⁷ Karl Jaspers: *A filozófiai hit*, Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2004 53. o.

⁸⁸⁸ Uo.

⁸⁸⁹ Id. mű 56. o.

⁸⁹⁰ Csejtei Dezső: *Filozófiai metszetek a halálról*, Pallas stúdió – Attraktor, Budapest, 2002 285. o.

⁸⁹¹ Uo.

Az a lény, kinek személyes létezéséhez elengedhetetlenül hozzátartozik a többi emberrel való érintkezés, aki csak *mások* létezése révén képes *én* lenni, most, élete egyik döntő pillanatában mégis egyedül marad. S ez az egyedüllét nem egyenlő a magárahagyottsággal; *ez a magányosság a meghalás elragadhatatlan attribútuma*, olyan momentum, melyet Jaspers szerint a mégoly szeretetteljes törődés sem képes megosztottá tenni.⁸⁹²

Igaz, hogy mind Heideggernél, mind Jaspersnél a haldoklóra „ontológiai magány vár”, minden kommunikatív viszonyon túli, „elidegeníthetetlen intimitás” – ám Jaspersnél, *akit igazán szerettünk, mégis jelenvaló marad számunkra*.⁸⁹³

Jaspers a transzcendencia segítségével teszi meg az első lépést egyfelől Martin Buber, másfelől Gabriel Marcel felé:⁸⁹⁴ „mint egzisztenciák Isten – a transzcendencia – felé orientálódunk”.⁸⁹⁵

A világ jelenségei között forgolódva rá kell jönnünk, hogy a létet nem tudjuk megragadni sem tárgyaiban – mert azok mindinkább kisiklanak hatalmunkból -, sem pedig a határolt világ mint a jelenségek összessége síkján. Megragadása csak az átfogó tartalommal lehetséges, mert az túllép minden tárgyon és horizonton, minden alanyi-tárgyi dichotómián.⁸⁹⁶

Az átfogó tartalomnak három formája van: „1. az értelem vagy tudat, mely mindnyájunkban közös; 2. a mindennapi lét, melynek révén mindnyájan külön-külön individuumok vagyunk; 3. az egzisztencia, melynek révén tulajdonképpen önmagunk történetiségében vagyunk.”⁸⁹⁷ Ahogy Csejtei rámutat, Jaspersnél a transzcendencia az egzisztálás függvénye, melyet a halál, mint határszituáció képes megnyitni előttünk. Ily módon a fennmaradás, a továbbélés kérdése nem „metszhető le az emberi halál tőjéről”. A halhatatlanság nem a halál után „éri” az embert, hanem már az előtt. E halhatatlanságban megy végbe az egzisztenciális kommunikáció:

Ha a Másik, az eltávozott embertárs e kommunikáció evidencialitásában „jelenik meg” a számomra, akkor voltaképpen az történik, hogy *a földi idő egy pontján* mindketten participálódunk egy olyan *kommunikatív halhatatlanságban*, melynek az eltávozott már maradéktalanul részese, én viszont legfeljebb még csak úton vagyok affelé. [...] *a poszmortális, kommunikatív, interszubjektív egzisztencialitás* univerzuma egy olyan, mérhetetlenné táguló kör lehetőségét foglalja magában, melynek szélső peremét a mindenkor konkrét egyetemességként létező emberiség egyedei mint legvégső személy-közösség képezik. *Az eltávozott embertárral való duális, kommunikatív közösség mintegy őssejtyét jelenti ennek az univerzumnak*.⁸⁹⁸

Az utolsó gondolat döntő jelentőségű számunkra: a mi szempontunkból arra mutat rá, hogy *a két ember közti, örök szeretetben megnyilvánuló viszony – bizonyos értelemben – alapját, de mindenképpen részét képezi egy egyetemes emberi „szolidaritásnak”, ha tetszik, szeretetnek*.

Gabriel Marcel gondolkodásában már központi helyet kap a Másik megőrzése az örökkévalóságban. A számunkra jelenlétként adott személy esetében „tőlem, a belső magatartásomtól függ, hogy megőrzöm-e ezt a jelenlétet”, vagy hagyom, hogy pusztá képmássá fokozódjon le.⁸⁹⁹ Bergyajev pedig így ír:

⁸⁹² Id. mű 285-286. o.

⁸⁹³ Id. mű 286. o.

⁸⁹⁴ Lásd: uo.

⁸⁹⁵ Jaspers: *Bevezetés a filozófiába*, Európa kiadó, Budapest, 1996, 34. o.

⁸⁹⁶ Id. mű 36. o.

⁸⁹⁷ Id. mű 34. o.

⁸⁹⁸ Csejtei Dezső: *Filozófiai metszetek a halálról*, Pallas stúdió – Attraktor, Budapest, 2002 290. o.

⁸⁹⁹ Gabriel Marcel: Az ontológiai misztérium tételezése és konkrét megközelítései. in: *A misztérium bölcselete*, Vigília, Budapest, 2007 35. o.

A szeretet csak a halálban válik végtelenül kifinomulttá, különösen izzó lesz, és az örökkévalóságra irányul. [...] A szeretet és a halál összefügg egymással, a szeretet azonban erősebb a halálnál. A halál az elválás rettenete, ugyanakkor a lelki kapcsolat folytatása.⁹⁰⁰

Marcel kulcsfogalma a „teremtő hűség”, mely által a szeretet transzcendentális birodalmába emelkedünk, egy tartományba, „ahol az a másik nem pusztán egy a többi között”.⁹⁰¹ Mint Csejtej rámutat, Marcel Heideggerrel szöges ellentétben éppen azt hangsúlyozza, hogy a Másik halála, különös módon, közvetlenebbül érinthet, mint a saját halálom. A Másik halála nemcsak nem az Akárki halála, de „éppenséggel az autentikus «vele-lét» lehetőségét mutatja fel.”⁹⁰² A saját halálom tudatát el tudom esetleg rejteni, de a szeretett másikat nem.

Ez a misztikus kapcsolat csak „diszponibilis” lelkek közt jöhet létre: „az olyan ember diszponibilis, aki képes teljes egészében velem lenni, ha szükségem van rá” – írja Marcel.⁹⁰³ Míg Bergyajevnél a szeretet „erősebb” a halálnál, Marcelnél a szeretet „meghaladja” a halált, hiszen „az a halott személy, akit ismertünk és szerettünk, számunkra létező marad”.⁹⁰⁴ Sőt. Nemcsak a halált, de az időt is legyőzzük. A szeretet a diszponibilis lélek számára ilyen értelemben válik teremtő hűséggé: a halált is túlélő hűség az örökkévalósággal ajándékozza meg a szeretett lényvel való kapcsolatot.

Az egyetemes emberiség szintjén a szeretet az egymás iránti tolerancia gyakorlásában fejeződik ki. A zsidó származású, keresztény Marcelnél toleranciáról akkor beszélhetünk, ha „egy, az enyémtől eltérő hit is úgy jelenik meg számomra, mint egy másik személyes valóságnak – az enyémtől különböző – kifejeződése, amely maga is megőrzésre szorul.”⁹⁰⁵ A tolerancia alapja pedig a szeretet, hiszen csak szeretettel közeledhetek a másik lélekhez úgy, „hogy elfogadjam őt olyannak, amilyen ő maga, azzal a hittel együtt, amely élteti őt, és amit magát is ebben a kötelékben kell megérteni.”⁹⁰⁶

Csejtej Marcellel kapcsolatosan a következő filozófiatörténeti következtetést vonja le:

Az európai metafizikai gondolkodás, legalábbis Platón óta, elsősorban a *logosz* révén próbálta meg közömbösíteni a halált [...] Marcel e főárammal szemben az általános értelemben vett *erosznak* tulajdonít transzmortális jelentőséget.⁹⁰⁷

Számunkra ennél is fontosabb, hogy, ha nem is annyira thanatológiai szempontból, de *erosz* és *logosz* szerepének hasonló értelmű „hangsúlyeltolódása” akár a judaizmus gyökereiből táplálkozó buberi gondolkodásra vonatkozóan is érvényes lehetne. Igaz, míg Bubernél a másikkal való autentikus viszonyban csak „megsejtjük” az örökkévalóságot, addig Marcelnél a másik halála után bizonyos módon részesülünk benne – mégis mindkét esetben *a szeretet, és nem az értelem* segít minket az örökkévalóság felé, vagyis Isten felé.

Jean-Paul Sartre szerint „a halottakhoz való viszonyulás – az összes halotthoz való viszonyulás – lényegi struktúráját képezi annak az alapvető viszonyulásmódnak, amelyet «másikért-létnek» nevezünk”.⁹⁰⁸ A halott léte ugyanis csak a Másiktól nyer értelmet, hiszen halála után mindenki kiszolgáltató az élőknek. Bár a halotthoz való viszonyulás nem feltétlenül a szeretet, a lényeg, hogy a halott „Másikért-léte *valós lét*”.⁹⁰⁹ Halálunk után nem

⁹⁰⁰ Bergyajev: *Önmegismerés*, id. mű 458. o., 459. o.

⁹⁰¹ Gabriel Marcel: Vázlatok egy konkrét filozófiához. In: id. mű 63. o.

⁹⁰² Csejtej Dezső: *Filozófiai metszetek a halálról*, id. mű 347. o.

⁹⁰³ Marcel: Az ontológiai misztérium tételezése és konkrét megközelítései. In: id. mű 39. o.

⁹⁰⁴ Marcel: A teremtő hűség. In: id. mű 127. o.

⁹⁰⁵ Marcel: A tolerancia fenomenológiája és dialektikája. In: id. mű 182. o.

⁹⁰⁶ Id. mű 187. o.

⁹⁰⁷ Csejtej Dezső: *Filozófiai metszetek a halálról*, id. mű 356. o.

⁹⁰⁸ Jean-Paul Sartre: *A lét és a semmi*, L'Harmattan - Magyar Filozófiai Társaság – Szegedi TE Filozófia

Tanszék, 2006 637. o.

⁹⁰⁹ Id. mű 639.

valamiféle „ingatag szellemképek” vagyunk a Másik tudatában, hanem éppen miatta „szubjektivitásként kívül kerülök a világon, ahelyett, hogy megsemmisülne a tudat és az egész világ”. A közösségi létben értelmet nyer halálunk utáni létünk is – az utókor akár „az idők végezetéig” újraértelmezheti létünket.

Az individuum számára azonban a halál éppolyan *abszurd*, mint a születés: „kívülről érkezik hozzánk, és kívülivé változtat minket”⁹¹⁰ (Wittgenstein klasszikus megfogalmazása szerint „a halál nem eseménye az életnek”.)⁹¹¹ A halál nem saját lehetőségem, hanem esetleges tény – sőt, megfoszt minden további lehetőségetől. Ugyanakkor *mindörökre* másokra bízva minden magatartásom értelmét. Sartre nyomán úgy is fogalmazhatunk, hogy a halállal az egyén bizonyos értelemben tehát beleolvad a közösségbe – az individuum, mint a lehetőségek közti szabad választások korábbi alanya a halállal tárgyasul a társadalom számára. Heidegger felfogásával szemben Sartre szerint nem tekinthetem az életemet a halál felől, mert szubjektivitásomról nem elmélkedhetem mások nézőpontjából. A halál „megfosztja az életet minden értelmétől” az egyén („Önmagáért-lét”) számára, s a Másikért-lét kap új és új értelmezési lehetőségeket.

Halottainkkal szemben mindenképpen választanunk kell valamilyen magatartást – Sartre szerint a halottak nem csak a szeretet által léteznek tovább, hanem mindenféle hozzájuk való viszonyulás által. (Ilyen értelemben az „emléke szívünkben örökké él” – formula mindenféle emlékezésre vonatkozik.) Ám a szeretet mégiscsak különleges helyet foglal el létezésünkben: a szeretett lényre ugyanis eleve nem tekintenek végesként. A Másik szeretete által „igazolva érezzük, hogy létezőnk”. Ha szeretnek minket, „létezőm azért van, mert meg van szólítva”⁹¹².

A szeretet azonban, éppúgy, mint a tolerancia általában, erőszakos. Mivel mindannyian eredendően a *másikkal szemben vagyunk a világba vetve*, így eredendően bűnösök, erőszakosak vagyunk. Sem a „liberális nevelés”, sem a másikkal szembeni tolerancia nem a másik szabadságának tiszteletben tartására irányul.

A másikkal szemben toleránsnak lenni annyit jelent, mint elérni, hogy a másik erőszakkal egy toleráns világba legyen vetve. [...] A liberális nevelés is erőszakos: ha a gyerekekkel meggyőzéssel és jóságosan bánunk, attól semmivel sem kényszerítjük kevésbé.⁹¹³

A toleráns, liberális társadalmak célja Sartre alapján tehát nem az, hogy tiszteletben tartsuk mások szabadságát – nyilván inkább az, hogy más eszmék alapján működő társadalmakhoz képest finomabb módszerekkel bírjuk rá az embereket a rendezett együttélésre. Minden liberális politika rákfenéje Sartre szerint, hogy kényszerítenie kell az embereket a szabadságra.

A társadalmi szolidaritás alapja is szembenállás: *mindig egy Harmadikkal szemben vállalunk szolidaritást a Másikkal*. Például az osztálytudatot nem a hasonló életszínvonal, hanem a munkában való együttműködés alkotja – a munkáltatókkal szemben. „Az osztálytudat nyilvánvalóan egy sajátos «mi» felvállalása” – „az elnyomó osztályok helyzete az elnyomott osztályok számára egy változatlan harmadik képében adódik”⁹¹⁴.

Az *egész emberiséget* azonban, ennek megfelelően, csak akkor tudjuk „mi”-ként értelmezni, ha egy szemben álló Harmadikat feltételezünk. Sartre szerint ez a feltételezett Harmadik Isten – aki ilyen értelemben az általános emberiség-fogalmunk alapvető lehetőség-feltétele. *Általános emberi szolidaritás nem létezhet Isten feltételezése nélkül*: „az emberi totalitás visszanyerésére irányuló törekvés nem jöhet létre anélkül, hogy ne tételeznénk egy olyan

⁹¹⁰ Id. mű 641. o.

⁹¹¹ Ludwig Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*, Budapest, Atlantisz kiadó, 2004 101. o. (6.4311)

⁹¹² Sartre, id. mű 443. o.

⁹¹³ Id. mű 486. o.

⁹¹⁴ Id. mű 498. o.

harmadik személy létezését, aki eleve elkülönül az emberiségtől”.⁹¹⁵ (Ehhez nem kell feltétlenül a bibliai isten-fogalomra gondolni: Cicero is a minden emberben születésétől fogva létező örök és kozmikus isteni bölcsességben való részesedésről beszél.) „Az emberiségnek (mint a tárgy-mi totalitásának) a határfogalma és Isten határfogalma tehát kölcsönösen feltételezik és kiegészítik egymást”.⁹¹⁶

Sartre-nál szó sincs az egyetemes emberi szolidaritás fogalmának valamiféle *Istentől kapott* „egyetemes testvéri szeretet” fogalmával való összekapcsolásáról: bár egy szembenálló Harmadik, vagyis Isten tételezése elengedhetetlen az általános emberi szolidaritás-érzéshez, valójában az egyén szabadságának sartre-i felfogása kizárja egy mindenható Isten létének elfogadását az egyén számára. Ebből kiindulva, az egyetemes szolidaritás érzése az emberekben éppolyan önbecsapás, mint a toleranciáról azt képzelni, hogy a Másik szabadságát hivatott kiteljesíteni. Sőt. Dosztojevszkij ateista hősére hivatkozva egyenesen az egzisztencializmus kiindulópontjának tartja a következő tételt: „ha Isten nem létezne, minden szabad volna”.⁹¹⁷

Bergyajev ugyanakkor (szintén épp Dosztojevszkij kapcsán) állítja az Isten iránti szeretet és a másik ember iránti szeretet összefüggését, miszerint „az emberszeretet Istenben van; ez a szeretet az örök élet számára tárja fel és szentesíti minden egyes ember arcát.”⁹¹⁸

A keresztény szeretet számára minden ember testvér a Krisztusban. [...] Meglátni, hogy minden ember Isten gyermeke, minden emberben meglátni Isten képét és hasonlatosságát: ez a krisztusi szeretet.⁹¹⁹

Mármost, mint Kamali rámutat, az emberiség koráni képe is a testvériségre épül. A Koránban az egyetemes testvériséget az „al-arham” fejezi ki, ami alapvetően családi kötelékekre vonatkozik.⁹²⁰ Vallási értelemben tehát az egész emberiség egy nagy család, hiszen Isten egyetlen lélekből teremtette az embert. Jutalmak és büntetések tekintetében az iszlám sem tesz különbséget nők és férfiak között (Kamali a következő Korán-idézetekre hivatkozik: „Aki jótettet cselekszik, lett légyen ő férfi, avagy nő, és amellet még hívő, azt bizvást jó életre fogjuk majd életre kelteni”, 16:97, illetve „Én nem hagyom veszendőbe menni egyetlen munkálkodó művét sem, lett légyen ő férfi, avagy nő”, 3:195).

Ahogy a kereszténység, úgy az iszlám sem kizárólag saját híveit tekinti testvéreknek, éppen ezért minden emberrel könyörületesen kell lenni. Kamali többek közt Tabrizi hadiszára hivatkozik (4998.), mely tökéletesen egybehangzik Bergyajev bibliai hivatkozásával: *«az emberek Isten gyermekei, és azok a legkedvesebbek Istennek, akik kedvesen bánnak gyermekeivel»*.⁹²¹

A Koránban ez áll (Kamali hivatkozása, 60:8):

Allah nem tiltja meg nektek, hogy jóindulattal és méltányosan bánjatok azokkal, akik a vallás miatt nem harcoltak ellenetek és nem űztek el lakhelyeitekről. Allah szereti azokat, akik méltányosan járnak el.

Kamali csakúgy, mint Amartya Sen, elítéli Huntington civilizációk összeütközéséről szóló elméletét, mert az iszlámot szerinte legalább annyira jellemzi az emberi méltóság hangsúlyozása, mint a „nyugati gondolkodást”, mely inkább a szabadságot hangsúlyozza. Ezzel kapcsolatban iszlám jogtudósokat, illetve a Koránt idézi (49:13):

⁹¹⁵ Id. mű 501. o.

⁹¹⁶ Id. mű 502. o.

⁹¹⁷ A Karamazov testvérekben mondja Iván Karamazov, idézi Sartre: *L'existencialisme est un humanisme* magyarul lásd: <http://minerva.elte.hu/filtort/Sartre/SartreEx.pdf> 46. o.

⁹¹⁸ Bergyajev: *Dosztojevszkij világszemlélete*, id. mű 162. o.

⁹¹⁹ Id. mű 163. o.

⁹²⁰ Mohammad Hashim Kamali: *Human Dignity in Islam* in:

<http://www.iais.org.my/en/publications/articles/item/download/74.html>

⁹²¹ Uo.

Ti emberek! Férfiből és nőből teremtettünk benneteket és népekké és törzsekké tettünk benneteket, hogy ismerkedjétek, és ismerjétek meg egymást!

Mint Kamali írja, a hanafita jogi iskola XIX. századi képviselője, Ibn Abidin szerint az egész emberiség szentségét óvnunk kell: minden egyén, közösség és állam felelős megvédeni az 'ismah-t (sérthetlenséget) minden emberi létezőnél. Erről hasonló véleménye volt más iskolák képviselőinek is, például al-Ghazalinak (Shafi'i), Averroesnek (malikita), Ibn Tajmijjá-nak (hanbalita). Az 'ismah, a személy sérthetlensége, az emberi méltóság tiszteletének legfőbb jogi alapja a hanafita iskolában nemtől, vallástól, fajtól függetlenül mindenkire érvényes – ám a többi jogi iskola ezt csak az iszlám hívekre vonatkoztatja. Kamali szerint azonban a Korán univerzális nyelvezte ezt nem támasztja alá, s a hívők és nem-hívők alkalmankénti szembeállítását csak háborús helyzetre vonatkoztatja.⁹²²

Mint írja, Abu Hanifah (VIII. század) szerint az ember teremtése megalapozza az 'ismah és az adamiyyah (emberiség) kapcsolatát: a sérthetlenség a teremtés által az egész emberiségre vonatkozik. Másik hivatkozási alapja al-Sarakhsi (X. század), aki szerint az ember vallási választását tiszteletben kell tartani, még akkor is, ha az ellentétes az iszlám tanítással. Isten vallási hívására ugyanis csak az élők tudnak válaszolni, így az élet sérthetlenségének elve az iszlámhoz való megtérés lehetőségének is alapja.⁹²³

Az élet szentsége Bergyajevnél nemcsak felebarátaink, de saját életünk sérthetlenségére is vonatkozik. Mint Csejtej rámutat, az öngyilkosság – a pravoszláv szellem jegyében – a kozmosz egészét sérti. „Az öngyilkosság nemcsak önmagunk és Isten, hanem a mindenség ellen elkövetett bűn”.⁹²⁴ Saját életünk méltóságára is vonatkoznak a következő gondolatok:

A legutolsó ember életének és sorsának is abszolút sorsa és jelentősége van az örökkévalóság színe előtt. [...] Ezért nem lehet egyetlen emberi lényt sem büntetlenül eltiporni. Minden emberi lényben Isten képét és hasonlóságát kell tisztelni.⁹²⁵

Az emberi méltóság tisztelete azonban másképp nyilvánul meg a szeretetben, és másképp az együttérzésben. Míg az emberi együttérzés, szánalom Bergyajev szerint az általánosra vonatkozik („mindenki mindenkiért felel”),⁹²⁶ addig a szeretet mindig az egyes emberre vonatkozik. Ez az oka, hogy az együttérzés nem lehet forrása a szerelemnek, az Erósznak. A szerelem (hasonlóan Buber felfogásához), túlmutat a végességen, de éppúgy Istenhez való hasonlatosságunkhoz kötődik, mint a minden embert megillető általános együttérzés. A szerelem által „felfedezheti az ember felebarátjában a személyest, hogy *Isten saját képmására és hasonlatosságára teremtette nemcsak őt, hanem a másikat is.*”⁹²⁷

Ideális esetben azonban a szerelem összefonódik a karitatív szeretettel, Erósz Agapéval. Karitatív érzés nélkül a szerelem ereje kegyetlenül pusztítani fog: „a szánalmat nem ismerő szerelem visszataszító”.⁹²⁸

Az ember Istenhez való hasonlatossága az emberi méltóság alapja, melyet kétféle módon tisztelhetünk: a szánalomban és a szerelemben. Ideális esetben azonban a kettő összefonódik, s az Erósszal egyesült Agapéban az ember az örökkévalóságban részesül. *Méltóság, szolidaritás és örökkévalóság között az összekötő kapocs a szeretet.*

⁹²² Uo.

⁹²³ Uo.

⁹²⁴ Csejtej Dezső: *Filozófiai metszetek a halálról*, id. mű 459. o.

⁹²⁵ Bergyajev: *Dosztojevszkij világszemlélete*, id. mű 132. o.

⁹²⁶ Bergyajev: *Önmegismerés*, id. mű 93. o.

⁹²⁷ Id. mű 108. o.

⁹²⁸ Uo.

