

53284

ACTA UNIVERSITATIS DE ATTELA JÓZSEF NOMINATAE
SECTIO PHILOSOPHICA
1967

53234

FILOZÓFIA

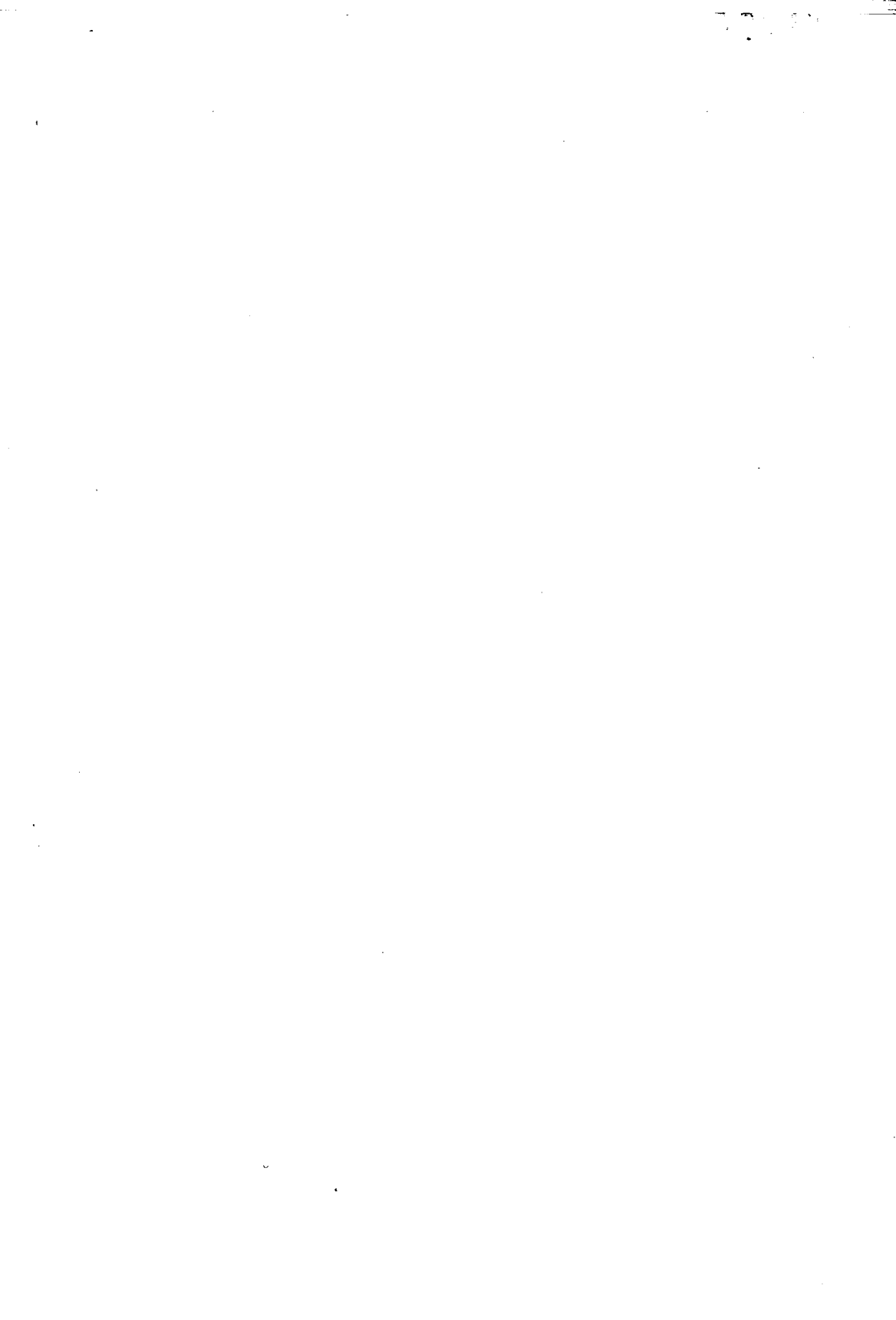
ФИЛОСОФИЯ

PHILOSOPHIE

VIII.

SZEGED

1967



53234

ACTA UNIVERSITATIS DE ATTILA JÓZSEF NOMINATAE
SECTIO PHILOSOPHICA
1967

FILOZÓFIA

ФИЛОСОФИЯ

PHILOSOPHIE

VIII.



SZEGED

1967

Szerkeszti:

DR. KALOCSAI DEZSŐ
tanszékvezető egyetemi tanár,
a filozófiai tudományok kandidátusa

E kötet munkatársai:

DR. HORUCZI LÁSZLÓ adjunktus és **DR. KELEMEN JÁNOS** gyakornok

Kiadványunk rövidítése:
Acta Philosophica, Szeged, 1967.

HORUCZI LÁSZLÓ

A KATOLIKUS ETIKA FELFOGÁSA A NEMISÉGRŐL

Az európai közfelfogás, erkölcs és szellemiség fejlődését, alakulását nagymértékben meghatározó tényezők egyike hosszú időn keresztül a kereszténység volt. Különösen vonatkozik ez az erkölcsre és az etikára, ugyanis hivatalosnak csak a keresztény etikát ismerték el. Ebből mintegy szükségszerűen következik, hogy ha napjainkban meg akarjuk ismerni és érteni a családot, a házasság és a nemiség erkölcsi problémáit, nem mellőzhetjük a kereszténység és ezen belül a katolicizmus ide vonatkozó nézeteinek a vizsgálatát és bírálatát. Ez azért is indokolt, mert a katolikus álláspont még ma is megtalálható mind az etikai nézetek területén, mind pedig az erkölcsi gyakorlatban. Továbbá: a katolicizmus az erkölcsön belül a család-házasság-nemiség egészét kitüntetett szerepkörrel ruházta fel. Így tehát előrehaladásunk és a ma még fellelhető problémák megoldása bizonyos mértékig függ attól a hatástól, amelyet a katolicizmus az adott területre gyakorol.

A katolicizmus ide vonatkozó nézeteinek bemutatásánál nem törekedhetünk teljes részletességű feltárára és bírálatra. Csupán azt a célt kívánjuk elérni, hogy a katolikus felfogás részbeni felvázolásával, bírálatával, és mai hatásainak bemutatásával hozzájáruljunk annak az útnak az egyengetéséhez, amely majd elvezet a szocialista viszonyok kialakulásához a társadalom eme szférájában is.

A következőkben megvizsgálandó katolikus felfogással kapcsolatban szükségesnek látszik leszögezni: az ide vonatkozó eszmék, elképzelések nem önmagukban, mindentől függetlenül jöttek létre. Kialakulásukban fontos szerepet játszott mindekenélőtt az a társadalmi-gazdasági rend — végső soron a feudalizmus —, amelynek bázisán ezek az eszmék kikristályosodtak, továbbá azok az ideológiai előzmények és hagyatékok, amelyekhez a kereszténység kapcsolódott, s végül bizonyos véletlenek is.

A kereszténység nemiségről szóló nézeteinek kialakulása

A katolicizmus etikai felfogása a nemiségről végső soron egy olyan álláspontban összegződik, amely szerint a nemiség megegyzik a bűnnel, nem lehet természetes probléma, mi több: a nemiségről még beszélni sem igen illik. Ez az álláspont, amely számtalan ellentmondásos részproblémát ölel fel, és amely ellen a katolicizmuson belül is sokan hadakoznak, még napjainkban is élő. A katolikus felfogás, mint minden nézetrendszer, több tényező együtthatásának következménye. E tényezők együttesében megtalálhatók: egyfelől a zsidó vallásos felfogás nemiséggel kapcsolatos miszticizmusa, és az aszkétikus szemléletmód, amely a korai kereszténység egyik lényeges jellemzője, másfelől bizonyos gazdasági szükségszerűségek, s mint mindenhol, a véletlen közrejátszása is. Ezeket az okokat az alábbiakban kissé részletezni fogjuk.

A kereszténység hittételei szoros kapcsolatban állnak a zsidó vallásos felfogással, mintegy abból fejlődtek ki. A zsidó vallásos felfogás, amelyet híven tükröz a Biblia ószövetségi része, a nemi kérdésben több ellentmondást tartalmaz. Az álláspontok

jelentős része a nemiséget természetes kérdésként kezeli; például az Énekek Éneke a nemiség szépségéről beszél. Azonban már a kereszténységet megelőző zsidó vallásos felfogáson belül is kialakult egy olyan irányzat, amely a nemiséget misztifikálta, és bizonyos mértékig a bűnhöz kapcsolta. Ilyen vélemény tükröződik abban a nézetben is, amely például a női menstruációt, mint tisztátalanságot, bűnnek tekinti, és ezzel együtt a nőt alacsonyabb rendű félként kezeli. Hasonló álláspont figyelhető meg a kumrámi szekta nézeteiben is, amely például a világosság harcosainak a sötétség harcrai ellen vívandó nagy csatáját megelőző napon megtiltja a nemi érintkezést. E tilalom fő oka — bizonyos egészségügyi stb. szempontok mellett — alapvetően a miszticizmus.

A Bibliában is számos helyen megtalálható a nemiség misztifikálása. Ez a misztifikálás mutatkozik meg Mózes III. Könyve 15. részében is, amikor a magfolyós férfi magfolyását — ami végső soron betegség — tisztátalanságnak, bűnnek tekinti, amiért ki kell engesztelni az istent:

„Mikor pedig megtisztul a magfolyós az ő folyásától, akkor számláljon hét napot az ő tisztulására, és mossa meg ruháit, és a testét is mossa le forrásvízben, és tiszta lesz.

És a nyolcadik napon vegyen elő két gerlicét vagy két galambfit, és menjen el az Úr elé a gyülekezet sátorának nyílásához, és adja azokat a papnak.

És készítse el azokat a pap; az egyiket bűnért való áldozatul, a másikat egészen égőáldozatul; így szerezzen neki engesztelést a pap az Úr előtt az ő magfolyása miatt.”¹ (Kiemelés tőlem — H. L.)

Tehát bűnről van szó, és az Úrtól engesztelést kell szerezni a nemibetegség miatt. A nemibetegség mellett még más egyéb betegségek is tisztátalanságot jelentettek a zsidók számára, de hogy a magfolyás (tripper) az egyik legcsúnyább bűnnek számított, abból is kitűnik, hogy az ilyen betegeket egy másik esetben ki kellett űzni még a táborból is:

„És szóla az Úr Mózesnek, mondván: Parancsold meg Izrael fiainak, hogy űzzenek ki a táborból minden poklost, és minden magfolyóást, és mindenkit, aki holttest miatt lett tisztátalanná.

Űzzétek azt ki, akár férfi, akár asszony; a táboron kívül űzzétek őket, hogy tisztátalanná ne tegyék az ő táborukat, mivel, hogy én köztetek lakozom.”² (Kiemelés tőlem — H. L.)

Vitathatatlan, hogy az adott intézkedés döntően egészségügyi szempontokat vett figyelembe, de az is vitathatatlan, hogy a nemiséget adott esetben misztifikálja, mert mint a III. könyv 15. része tartalmazza, a magfolyásból ki lehet gyógyulni, és az Úr is hajlandó kiengesztelődni. Adott esetben azonban ki kellett őket űzni a táborból, mert az Úr közöttük volt és nem tűrte meg a tisztátalanságot. A tisztátalanság pedig főleg a nemiséghez kapcsolódott, amelyet a zsidók nagymértékben misztifikáltak. Érdekes megfogalmazásban jelentkezik a misztifikálásra való utalás Engelsnél, aki *Az őskereszténység történetéhez* c. tanulmányában az adott problémáról így vélekedik:

„Mindkét esetben, amikor a Jelenések Könyve közelebbit mond a szektákról, a vád lényege az, hogy bálványáldozatokból esznek és paráználkodnak — s ez az a két pont, amely körül a zsidók — a régiek éppúgy, mint a keresztény zsidók — örök viszályban állottak az áttért pogányokkal... Paráználkodáson ugyanazok a zsidók

¹ Mózes III. könyv, 15. rész, 13—15.

² Mózes IV. könyv, 5. rész, 1—3.

nemcsak a házasságon kívüli nemi érintkezést értették, hanem a zsidó törvények szerint tiltott rokonsági fokban kötött házasságot vagy a zsidó és pogány között létrejött házasságot is; s rendszerint ezt az értelmet tulajdonítják e szónak az Apostolok Cselekedetei 15. része 20, és 29. versében”.¹ Hogy a paráznaság ellen a zsidók erősen hadakoztak, különösen pedig hogy a pogány és a zsidó fél közötti házasságot paráznaságnak tekintették, abban leli magyarázatát, hogy a zsidók hánytatott történelmük során (egyiptomi, babilóniai stb. fogság) csak úgy tudták önálló törzsi-nemzetségi, etnikai jellegüket megőrizni, ha erőyes rendszabályokat hoztak a más népcsoportokkal történő keveredés ellen. Ilyen célból vált az egyik legfőbb tilalommá a paráznaság bűne, (amely döntően más népcsoportokkal kötött házassági tilalmat jelentett) és eredményezett más vetületeiben miszticizmust a nemiség területén. A korai kereszténységénél ez a miszticizmus még tovább mélyült. Ugyancsak Engels írja:

„Jánosunknak ellenben az ortodox zsidóknak megengedett nemi érintkezéséről is sajátos nézetei vannak. A 14. rész 4. versében 144 000 üdvözült zsidóról ezt mondja: «Ezek azok, akik asszonyokkal nem fertőztették meg magokat; mert szűzek.» S valójában a mi Jánosunk menyországában nincsen egyetlen asszony sem. Ahhoz a más őskeresztény írásokban is gyakran jelentkező irányzathoz tartozik, amely a nemi érintkezést általában bűnösnek tartja. S ha emellett meggondoljuk, hogy Rómát a nagy paráznának nevezi, akivel paráználkodtak a föld királyai, és megrészegedtek az ő paráznaságának borától, s akinek tobzódásától a föld kalmárai meggazdagodtak, akkor teljesen lehetetlen ezt a szót az üzenetekben abban a szűk értelemben felfogni, amelyet a teológiai apologetika szeretne tulajdonítani neki, hogy ilymódon igazoljon más újszövetségi helyeket. Ellenkezőleg. Az üzeneteknek ezek a helyei nyilván azokra a jelenségekre utalnak, amelyek valamennyi mély megrázkódtatásokat hozó korra egyformán jellemzők, nevezetesen arra, hogy akárcsak minden más korlátot, a nemi érintkezés hagyományos kötelekeit is megingatják. Az első keresztény századokban a testet sanyargató aszkézis mellett elég gyakran jelentkezik az a tendencia, hogy a keresztény szabadságot kiterjesszék a férfi és a nő többé-kevésbé korlátlan érintkezésére”.²

Ez az engelsi idézet a zsidó miszticizmus egy sajátos vonatkozásának a bemutatása mellett utal a kereszténység nemi erkölcsi felfogását kialakító egy további lényeges okra; az őskereszténység aszkétikus életfelfogására is.

Az aszkétikus életszemlélet és életmód a korai kereszténység egyik leglényesebb jellemzője. Az aszkézis létrejöttének mindig alapvetően társadalmi okai vannak. A keresztény aszkézisnél is megtaláljuk a társadalmi gyökereket, de emellett bizonyos ideológiai vonatkozásokat is. A keresztény aszkézis kialakulásában a konkrét társadalmi tényezők mellett jelentős szerepet játszik a sztoikus filozófia. A sztoicizmus mint a felbomló rabszolgatartó rend egyik filozófiai irányzata, az aszkézist az élet legfőbb elvévé tette. A sztoicizmus szerint ugyanis a boldogság olyan lelki nyugalommal érhető el, amely mentes a vágyaktól, tehát mindenféle testi örömet megvet. A sztoicizmus aszkétikus tanítása a rabszolgatartó rend ellentmondásaiból, különösen pedig annak kilátástalanságából fakadt. A sztoicizmus elképzeléseit átvették az őskereszténység bizonyos szektái is, és az aszkézist mintegy legfőbb életelvévé emelték az élet csaknem minden területén.

A korai kereszténység aszkézise többirányú funkciót töltött be. Az aszkézis részben a szegényes életmódból adódó szükségszerűség volt, ugyanis a korai kereszténység szektáihoz döntő mértékben a rabszolgák, illetve a társadalom szegényebb népcsoportjai tartoztak, akikre „vagyonhiányuk” kényszerítette az aszkézist. Más-

¹ K. Marx—F. Engels: *A vallásról*. Bp. 1961. 162. l.

² U. o. 262—263. l.

részt az askézis az ellenzéki ségnek, a hivatalos hatalommal való szembenállásnak is az egyik eszköze volt. Az askézis azért válhatott ilyen eszközzé, mert a római uralkodó osztályt — mint erre az előbbi Engels idézet is utalt — a testi örömek, különösen pedig a nemi örömek túlzott kieléése jellemezte. A keresztény szekták azáltal, hogy az életmód területén az uralkodó osztályéhoz képest teljesen más magatartást tanúsítottak, azt kívánták bizonyítani, hogy különbek züllött uraiknál, hiszen a testnek is parancsolni tudnak.

Az askézis további funkciója pszichikai és ideológiai vonatkozásban nyilvánul meg. Az askézis ugyanis legtöbb esetben együtt jár a fanatizmussal, illetve az egyik leghatásosabb eszköz a fanatizmus kialakítására. Minden új eszme megjelenésénél és elterjedésénél szükségszerű kísérő jelenség a fanatizmus. Ugyanis a régi eszmék számtalan objektívalódott formával rendelkeznek (intézmények stb.), amelyek még akkor is hatalmas erőt jelentenek, amikor maga az eszme, vagy eszmerendszer már idejétmúlt, retrográd, irracionális. Ahhoz, hogy az új eszmék, amelyek mindig haladőbbak a régieknél, felülkerekedhessenek az intézmények és más objektívalódott formáktól támogatott régi eszmékkel szemben, olyan eszközre van szükség, amely hihetetlen belső erőt, elzántságot ad az eszmét valló és terjesztő egyéneknek. Legtöbbször ezt az erőt a fanatizmus adja; a fanatizmus létrejöttét pedig nagymértékben elősegíti az askézis.

A fanatizmus és az askézis dialektikus kölcsönhatásban állnak egymással, ugyanis bármelyik kiválthatja a másikat, és egyik jelenléte esetében általában kísérő jelenséggént megtalálható a másik is. A keresztény askézis tehát, amely a sztoicizmus passzív askéziséhez kapcsolódik, a fanatizmuson keresztül nagy mérvű aktivizálódást eredményezett, amely több korai keresztény apostolnál a megszállottság formájában nyilvánult meg.

Az askézissel kapcsolatban szükségesnek látszik leszögezni, hogy benne a passzivitás és az aktivitás dialektikus ellentmondása testesül meg. A sztoicizmus askézise, amely ideológiai forrása volt a keresztény askézisnek, passzivitást hirdetett és követelt minden vonatkozásban, mindenek előtt pedig önmegtartóztatást a testi örömeiktől. Ez a testi örömek felé megnyilvánuló passzivitás csak igen nagyfokú belső lelki aktivitással (akaraterő stb.) volt megvalósítható. Azaz a passzivitás az askézisen belül végső soron nemcsak egyirányú, mert kiindulópontja az aktivitásnak. A keresztény askézis is megőrzött bizonyos vonatkozásokat a sztoikus passzivitásból — elsősorban a testi örömek megvetését, illetve önmegtartóztatást ebben a vonatkozásban. Ugyanakkor nagyfokú energiákat szabadított fel, amelyek a fanatizmusban öltöttek testet, és hasznos szolgálatokat tettek az eszme elterjedésének. Az askézis ezen kétirányú hatása rendkívül szemléletesen jelentkezik az egyes apostoloknál, akik az életbe való belenyugvást, a testi örömek megvetését hirdették, ugyanakkor hihetetlenül aktívak, harcosok voltak az új nézetek hirdetésében és terjesztésében.

A keresztény askézis egészen belül kitüntetett helyet foglal el a nemi askézis, ugyanis a nemi ösztön az egyik legjelentősebb, legerősebb emberi ösztön, amelynek legyőzéséhez óriási pszichikai energia szükséges. Ez az energia amikor mozgásba jön, az ösztön legyőzése után felhasználható más irányba is, többek között a vallási fanatizmus táplálására. Az askézis, amelynek a fentebb vázolt szerepét a korai kereszténység különböző hangadói tudatosan ugyan nem fogalmazták meg, de megsejtették, ideológiai megfogalmazását illetően másképpen jelentkezett, nevezetesen emberi életcéllal kapcsolatban.

A keresztény életszemlélet szerint az emberi élet célja a túlvilági üdvösség elnyerése. A túlvilági üdvösség elnyerését a földi örömekről való lemondás, az önmegtartóztató életmód teszi lehetővé. Minden engedmény a testnek, a test csábításainak,

torlaszkő a menyország felé vezető úton. A nemi élet folytatása, a nemi élet örömei a test és a gonosz csábításának egyik fő formáját jelentik, és ezért elítélendők. Tehát a nemi aszkézis azért szükséges, hogy figyelmünket teljes erővel a túlvilági üdvösség elnyerésére fordíthassuk. Ez a gondolat a már előbb említett Jánoson kívül, akinek a menyországában — Engels szavaival élve — „egyetlen egy nő sincs”, nagymértékben megtalálható másoknál is, de különösen Pálnál. Pál apostol a „Korinthusbeliekhez” írt levelében ezt a következőképpen fogalmazza meg:

„Továbbá azokról, amelyek felől irtatok nékem, az én értelmem ez: jó férfiúnak asszonyi állatot nem illetni.”¹

Majd máshelyütt Pál azt is megmagyarázza, hogy miért a legjobb és a vallásnak legmegfelelőbb az önmegtartóztató életmód:

„Aki házasság nélkül van, arra visel gondot, ami az Úré, mi módon kedveskedhessék az Úrnak. Aki pedig feleséget vett, a világiakra visel gondot, mi módon kedveskedhessék a feleségének... Aki nem ment férjhez, az az Úr dolgaira visel gondot, hogy szent legyen, mind testben, mind lélekben... aki pedig férjhez ment, a világiakra visel gondot, mi módon kedveskedhessék férjének.”²

Pál apostol tehát világosan megfogalmazza, hogy egyrészt a legjobb magatartás a szüzi életmód, mert mint Jánosnál is láttuk, ez jelenti a tisztaságot, másrészt pedig a házasság és a család káros jelenségek a vallás vonatkozásában, mert elterelik az ember figyelmét istenről. Ezek a nézetek már tartalmazzák azt a máshol is megtalálható álláspontot, amely szerint a nemiség összekapcsolódik a bűnnel, illetve a bűnnek az egyik forrása.

A korai keresztény szekták egy része, amelyek között ádáz harc dúlt minden kérdésben — így a nemiség kérdésében is —, nem osztozott János, illetve Pál előbbiekben idézett nézeteivel. Minden bizonnyal, más vélemények is léteztek az aszkétikus nézetek mellett. Azonban az idők folyamán teljesen az aszkétikus felfogás kerekedett felül, és ebben bizonyos véletlenek is közrejátszottak. E véletlenek közé kell sorolnunk olyan jelenségeket, mint például azt aényt, hogy a szekták és irányzatok harcában azok a szekták kerekedtek felül, amelyek az aszkézist hirdették, továbbá ezeken a szektákon belül is olyanok váltak hangadókká, akik különösen nagy súlyt helyeztek a nemi aszkézisre, a nemi önmegtartóztatásra. A kereszténység korai fejlődése szempontjából véletlen volt, hogy éppen egy olyan meglehetősen agilis és erőszakos egyéniség jutott vezetés szerepéhez, mint például Pál apostol, aki — mint a vallás is tanítja — Saulusból lett Paulus, és aki előzőleg fenéig itta a testi élvezetek poharát, üldözte a keresztényeket, s csak aztán tért meg. De Pál mellett más neveket is megemlíthetnénk: például Ágostont, aki ifjú korában közismerten züllött életet élt, viszont öreg korára éppen ő lett a különböző bűnök, különösen pedig a nemi bűn, a paráznaság fő ostorozója. Általában azok válnak a különböző testi élvezetek legnagyobb mérvű megvetőivé és elítélőivé, akik maguk már megcsömöröltek ettől, vagy képtelenek ezek élvezetére. Különösen így van ez a nemiséggel kapcsolatban, ahol igen gyakran azokból lesznek a nemi erkölcs legfőbb védelmezői, akik valaha maguk is nagymértékben ki-ki lépegettek az erkölcsi korlátok keretei közül. A kereszténységnél több ilyen esettel is találkozunk. Az ilyen jelenségek bekövetkezése végső soron véletlen volt, ám ezek a véletlenek a későbbiek során nagy hatást gyakoroltak az ide vonatkozó nézetek alakulására.

A kereszténység nemi erkölcsi nézeteinek a kialakulásában rendkívül fontos szerepet játszottak a társadalmi-gazdasági vonatkozások. A kereszténységben belül

¹ Kor. I. 7. 1.

² Kor. VII. 32. 33. 34.

hosszú időn keresztül nem volt papi coelibátus, továbbá János és Pál apostol nézetei sem voltak kizárólagos és egyedüli hivatalosnak elismert nézetek. Mind a coelibátus megjelenése, mind pedig az askzétikus Pál apostoli álláspont hivatalossá válása viszonylag későn, a feudalizmus teljes megszilárdulásával, a XI. század után következett csak be. Ezekben a kérdésekben végső soron még később a hirhedt tridentin zsinat fektette le és tette törvénnyé a túl szigorú álláspontot a XVI. század közepén. A merev, sokszor ésszerűtlen nemi erkölcsi felfogás létrejöttétől számítódik. Mindaddig egy sereg más nézet és más álláspont is érvényesült, különösen pedig egy egészen más jellegű gyakorlat.

A coelibátus és a viszonylag merev és askzétikus jellegű nemi erkölcsi felfogás kialakulását jelentős mértékben gazdasági jellegű indítékok eredményezték. A XI. századig a papok egy része is nős volt, és meglehetősen világi életet élt. Ezt érdekes módon szemlélteti Székely György: *Az egyház a feudalizmus szolgálatában* c. írásában, ahol egyebek között ezeket olvashatjuk: „...jó ideig püspökökhöz hasonló felkenésben részesülő (quasi episcopus) német-római *császárok* vetik fel már a XI. század elejétől kezdve azokat a jelenségeket, hogy például az egyháziak megházasodnak és az egyházi vagyont gyermekeikre hagyják, az egyházi jövedelmeket fiaik kitaníttatására fordítják, ha pedig szegényebb papok házasodnak meg, elvárják az egyháztól, hogy minden gyermekükből is pap legyen, ezért azután elköttyavetyélik a kisebb plébániák javait és így tovább (II. Henrik zsinatai).”¹

Tehát a coelibátus kialakulását és kizárólagossá tételét a feudalizmus gazdasági viszonyai eredményezték, végső soron arról volt szó, hogy a papok házassága veszélyeztette az egyházi vagyon megmaradását és ezen keresztül az egyház politikai hatalmát is. Azonban a coelibátust nem lehetett sem a papoknak, sem a hívőknek azzal magyarázni, hogy az egyház gazdasági és politikai hatalma került veszélybe, hanem ehelyett megpróbálták erkölcsi magyarázatot adni. Ez nem kívánt különösebb megerőltetést, mert ideológiai és dogmatikai síkon a földi örömök, a földi élet megvetése és a nemiség elítélése a kereszténység tanaiban mindig szerepeltek, ezeket csak elő kellett szedni és a megelőzőknél jobban ki kellett hangsúlyozni. Különösen vonatkozott ez a nemiségre. János, Pál és mások is arról beszéltek, hogy a tisztaság a szüzességből fakad, és csak az szentelheti igazán istennek magát, aki élete végéig megmarad tisztának, azaz nem él nemi életet. Márpedig, aki házas, aki családot alapít, az nem maradhat meg a szüzi tisztaságban, tehát kevéssé tetszik az istennek. Mivel a papok isten szolgái, ezért úgy kell cselekedniök és élniök, hogy az istennek a legjobban megfeleljen, tehát maradjanak meg a szüzi tisztaságban, ne házasodjanak, így eleget tesznek az istennek, de eleget tesznek az egyháznak is, mert megszűnik az egyházi vagyon szétosztódásának veszélye. És hogy ezt az erkölcsi felfogást méginkább megszilárdítsák, az egyház elkezdett arról beszélni, hogy a nemiség egésze bűnös, a nemiség egyenlő a paráznasággal és a bujassággal, a bujasság pedig a keresztény dogmatika szerint a hét főbűn egyike. A nemiség bűnné tételehez nagymértékben hozzájárult az a pszichózis is, amelyben a coelibátusba kényszerített papok, szerzetesek éltek. Majd a későbbiek során még visszatérünk ezen pszichózis jellemzésére, itt csak a következőket tartjuk szükségesnek leszögezni. A papok és a szerzetesek sokat szenvedtek és kínlódtak a nemi önmegtartóztatás miatt, és ezért hajlamosak voltak a nemiséget különlegesnek, misztikusnak felfogni, hiszen a kísértés fő formája is leginkább a „bujasság” képében jelentkezett. Mind ennek következtében bizonyos gyűlölet, megvetés és esetenként irigység lépett fel azok iránt,

¹ *Előadások a vallás és az ateizmus történetéről*. II kötet. Bp. 1960, Felsőoktatási Jegyzetellátó Vállalat. 87—88. l.

akik nemi életet éltek. Az önmegtartóztatásból fakadó nemiséget bűnnek tekintő nézetből és gyűlöletből gyakran adódott a bűn ostorozásának és üldözésének szükséglete. Az ilyen irányú szükségletkielégítés tragikus esetei voltak a boszorkányegétek, melyek keretében majdnem kizárólag nőket pusztítottak el, gyakran olyan alapon, hogy valamely papot álmában „megkísértett” a később boszorkánynak kikiáltott szerencsétlen nő.

A pszichózis másik vonatkozása azoknál jelentkezett, akik nem voltak képesek megőrizni a nemi tisztaságot, hanem elkövették a „nemi bűnt”. Ezek részben bűntudatból, részben pedig a leleplezés félelmétől sarkallva a legnagyobb mérvű túlhajtói lettek a paráznaság üldözésének, minek következtében a nemiség még inkább misztifikálódott, illetve egyesült a bűn képzetével, sőt a legnagyobb bűnnek számított. Így az a folyamat, amely a coelibátusnak mint gazdasági szükségszerűségnek a megideologizálásával indult, elvezetett egy olyan erkölcsi álláspont kialakulásához, amely a nemiséget bűnnek tekintette, megtiltotta még az erről való beszédet is, a nemi ösztön kielégítését egyedül csak a házasságban tartotta megengedhetőnek, de ott is csak úgy (mint például Tóth Tihamér is mondja), ha annak célja a gyermek születése, ellenkező esetben, már paráznaságnak számított.

A katolikus nemi erkölcsi felfogás főbb jegyei

A nemiségről kialakult fentebbi álláspontot az egyház széles körökben hirdette, propagálta, s mivel a feudalizmusban a társadalom tudatának, különösen pedig az erkölcsi tudatnak csaknem kizárólagos meghatározója volt, továbbá ő rendelkezett az eszmék terjesztésének leglényegesebb eszközeivel is (templomok szószékei, iskolák, egyetemek stb.), a vallás nézetei igen nagy mértékben elterjedtek és beidegződtek az emberek erkölcsi tudatába. Az emberek erkölcsi tudatába beidegződött vallásos nézetek a következő ismérveket és ellentmondásokat tartalmazták, amely vonatkozások a keresztény erkölcsi felfogás főbb jellemzői is:

Legjellemzőbb a katolikus szexualitási felfogásra — mint erre már többször utaltunk — a *nemiség bűnként való kezelése*, amellyel a sátán kísérti meg az embert, és amely a bűnös test uralmát eredményezi a lélek fölött. A nemiség — bűn relációnak az eddig elmondottak mellett van még egy másik dogmatikai vonatkozása is: az tudniillik, hogy a keresztény felfogás szerint az áteredő bűn a nemiség révén öröklődik. XI. Pius pápa — aki a család-házasság-nemiség kérdésében a klasszikus, legkiforrottabb álláspont kifejtőjének tekintendő — *Keresztény házasság* c. apostoli körlevelében többek között így ír erről: „...a természetes nemzés a halál útja, amelyen az áteredő bűn megy a gyermekekbe...”¹

Ezt a gondolatot a nemiséggel kapcsolatban a kereszténység következetesen végigvitte, és ezáltal méginkább elmélyítette a nemiség—bűn relációt. Ez azonban dogmatikailag is több vonatkozásban ellentmondásokat eredményezett. Ilyen ellentmondás például, hogy miként egyeztethető össze isten végtelen szeretete az ember irányába, ha istennek (mint Pál apostol, és mint majd látni fogjuk, Tóth Tihamér is írja) leginkább tetsző életmód a szűzi tisztaság. Ugyanis ha leghelyesebb és istennek legjobban tetsző cselekedet a teljes önmegtartóztatás — azaz, ha a férfiak nem vesznek feleségül nőket, a nők pedig nem mennek férjhez a férfiakhoz, mert így szentelhetik életüket leginkább istennek —, akkor hogyan kell értelmeznünk istennek

¹ XI. Pius pápa apostoli körlevele a keresztény házasságról. Bp. [é. n.], Szent István Társulat. 11. l.

a saját maga képmására teremtett ember iránti végtelen szeretetét. Mert ha istennek az a legkedvesebb, hogy az emberek egyáltalán nem élnek nemi életet, akkor istennek az a legkedvesebb, ha az emberiség kipusztul, ugyanis ha az emberiség nem él nemi életet, akkor nem is maradhat fenn.

Ennek a felfogásnak persze ellentmond a biblia is, ugyanis isten, miután megteremt az első emberpárt, azt mondja nekik: „szaporodjatok és sokasodjatok és töltsétek be a Földet”.¹ De hogyan szaporodjanak az emberek és hogyan sokasodjanak, ha istennek az tetszik, ha az emberek tartózkodnak a szaporodást előidéző tevékenységtől? Isten iránti végtelen szeretetükből kipusztíthatják magukat. Ezt az ellentmondást a vallás végső soron képtelen feloldani, amit tetéz az ellentmondás egy másik olyan vonatkozása is, hogy miért teremtett az isten kétnemű embereket — külön férfit és külön nőt —, ha az istennek az tetszik leginkább, ha a két nem között nincsen olyan kapcsolat, ami értelmet ad különeműségüknek? Magától értetődik, hogy ezek az ellentmondások a vallási dogmatika alapján megmagyarázhatatlanok.

A nemiség bűnként való felfogásának egy igen érdekes vetületét mutatja be Horárik János. Ő mindenekelőtt arról beszél, hogy a papság milyen helyzetbe került a nemiség „megtagadásával”. Mivel maga is pap volt, így igen jól ismerte az ezzel kapcsolatos viszonyokat. Horárik erről a problémáról a következőket írja:

„A civilizált keresztény emberiség átka, hogy az Egyház az emberek ezreit eltiltja a házasságtól, vagy lehetetlenné teszi azt számukra, és ráadásul még a nemi szerelmet is, ha nem lesz belőle házasság, értelmetlennek és brutálisnak bélyegzi, pedig az ilyen és ehhez hasonló tilalmak nem erednek sem az Isten Fiától, sem annak szavaiából, sem az észből, még kevésbé a természetből.”² Majd azzal kapcsolatban, hogy honnan eredt ez a természetellenes felfogás, a következő választ adja: „Az ökeresztény szeretetesség agyréme és utána római katolikus főpapság pimasz gögje! Krisztus születése után a XI. században harsogta ezt egy hang a Vatikánból a kereszténység felé, a római papság igennel válaszolt, és a világ a természet és a jövő arcába kiáltotta: Mi soha többé nem akarunk szeretni, mi esküvel tagadjuk a nemi szerelmet.

Ilymódon lett rossz híre a nemi szerelemnek, mert az oltár felszentelt szolgálói eltaszították maguktól. Mivel a szolgák nem váltak eunuchokká, a szerelem szégyenkezni kezdett, elrejtőzött, megtagadta önmagát, megtevesztett másokat, csalt, röviden: bűnnek tekintette önmagát, a végén bűnként is viselkedett. A papság elpártolása a szerelem istenétől annyira megzavarta a nemek természetes viszonyát, hogy a szerelem vétekké vált, édeni jellegének nagy részét elvesztette, gerjedelemmé alacsonyodott, arra kényszerült, hogy a bozótba surranva tévelyegjen és zavarogjon, sötét parkokban bujkáljon, egyszóval: a szent nemi szerelmet megszentelénítették, és pedig a római katolikus hierarchia istentelen összeesküvése miatt.”³

Bár Horárik kissé túlzóan és csak egy vonatkozásban említi meg az ezen jelenségeket kiváltó okot, azt azonban világosan érzékelteti, hogy ennek a felfogásnak következtében nagyon sok ember szenvedett: Természetesen a legnagyobb terhét az egész természetellenes szemléletmódnak a katolikus papság volt kénytelen viselni. Hogy a katolikus papok számára ez mit jelentett, és hogyan viszonyultak ehhez az állásponthez, annak illusztrálására erről a kérdéstről nézzük meg ugyancsak Horárik véleményét:

¹ Mózes I. könyv, 1. rész, 28.

² Horárik János harca az egyházi hierarchia ellen. 68. l.

³ Uo. 68. l.

„Az emberi lény hatalma és igazságérzete megbosszulta azonban ezt a bűnt, ezt az árulást, nemcsak azzal, hogy a római katolikus pap a legőrültebb szerető, a leg-szerencsétlenebb csábító, hogy ezen az úton Róma szajha lett, a nemzetek erkölcsi züllésének forrása, hanem azáltal is, hogy a római katolikus pap mind a mai napig a szerelmet vétekként, átokverten élvezi, anélkül, hogy meg tudna szabadulni tőle. Keblében a vér, a hús és a pápizmus törvénye elkeseredett harcot vívnak, lángoló lelke viaskodik, érzelmei úgy dolgoznak szívében, mint a küklopszok az Etna kráterében. Szerelmes szívében hordja a pokol minden kínját, egyedül szenved el mindazt, amit a régi Tartalos szerencsétlenei együttesen szenvedtek.”¹

A tapasztalatok persze azt mutatják, hogy a katolikus papság nem fogta fel ilyen tragikusan a dolgokat. A papok jelentős része élt nemi életet, a papoknak voltak szeretőik, barátnők, vagy legalábbis „szakácsnők”. A népi humornak nem véletlenül a legkedveltebb alakjait a pap és a szakácsnője, a pap és a menyecske jelentették. De nemcsak a népi humor, hanem az irodalom is sok esetben szerepelteti a papot és szeretőjét. A magyar irodalomban ebből a szempontból a legsikerültebb alkotásnak Mikszáth *Különös házasság*-át tekinthetjük, de a világ-irodalomban is igen sok regénynek adta a témáját a papság és a papság nemi életének ellentmondása.

A szexualitás—bűn összefüggés megnyilvánulásának egyik sajátos esete, hogy éppen a keresztény-európaiaknál kapcsolódik a káromkodás, az ocsmányság, a legtöbb vicc a nemi dolgokhoz, hogy a legkatolikusabb európaiak a legrágárabb beszédűek. Közismert például, hogy a házasságtörés, a nemi kérdés, a pikantéria jelentik az európai humor egyik legjelentősebb alapanyagát, és ezzel szemben például a japánoknál a felszarvazott férj vagy a megcsalt feleség — ellentétben a keresztény európai felfogással —, egyáltalán nem humoros. Hogy a nemi kérdésről az emberek még napjainkban sem beszélnek megfelelő módon és megfelelő hangnemben, hanem igen gyakran misztifikálva, szintén ide nyúlik vissza, és mindezekért a katolikus felfogást illeti a vád.

A női *alacsonyabbrendűség* kialakulásában — amelynek döntő mértékben történeti-gazdasági okai vannak (magántulajdon) — a nemiség—bűn reláció ugyancsak jelentős szerepet játszott. Ugyanis ha a nemiség bűn, akkor bűnnek tekinthető a nemi élethez elengedhetetlenül szükséges nő is, sőt a pap, a szerzetes számára, akiknek mindenekelőtt joguk volt ebben a kérdésben nyilatkozni, elsősorban a nő jelentette a veszélyt és a bűnt is. Hogy a nő bűnös, illetve a bűn forrása, azzal kapcsolatban számtalan, főleg középkori eredetű írás maradt fenn. A következőkben Ráth-Végh *Szerelem, házasság* c. kötetéből idézünk egy olyan középkorban igen gyakori véleményt a nőről, amelyben nagyfokú plaszticitással tükröződik az a nézet, amely szerint a nő és bujasága minden nagy bűn forrása:

„Az asszony vezérel minden rosszra, ő a bűnök felbujtója, akinek paráznasága miatt annyi házasságtörés és alávaló bujálkodás megy végbe. Ő az, akit a bűn és a halál útjának nevezünk; ő a kígyó tanítványa, az ördög tanácsosa, a csalárdságok forrása; ő az okozója minden bajnak a világon, ő a bűnök eredete, a vétek anyja, az ördög fegyvere; ő miatta üzettünk ki a paradicsomból, ő zavarja meg a férfi nemet, ő a férfi akadály, a házasságtörés edénye, leggonoszabb állat, legsúlyosabb teher, mérges skorpió-fulánk, gyógyíthatatlan seb, telhetetlen bestia, örökös gond, a bujaságra csábult férfi hajótörése. Páratlanul dölyfös, törvényt és igazságot nem ismer, méz van az ajkán, méreg és árulás a szívében. Megröntja a lelket, kiüresíti

¹ Uo. 69. l.

az erszényt, akadályozza a tudást. A vétkek anyja, a bűnök gyökere, minden rossznak kezdete és vége.”¹

Nem akarjuk azt állítani, hogy mindabban a véleményben, amely a nőt alacsonyabbrendűségre és bűnösségre ítélte, a nemiség bűnként való felfogása a döntő, de hogy ez is közrejátszott — főleg a középkori európai felfogásban —, a fentebbi sorokból nyilvánvalóan kiviláglik. De emellett tanúskodnak a boszorkányégetések is, amelyeknek szenvedő alanyai főleg a nők voltak, és legtöbbször a boszorkányság címkéje mellett rájuk ragasztották a bujaság címkéjét is. A fentebbi gondolatokat alá támasztja a Stuttgarti Orvos- és Lelekipásztor Társaság 1964-es kongresszusán elhangzott több előadás is. Az itt kifejtettekről a következő ismertetést találjuk a *Mérleg* c. folyóirat- és könyvszemlében:

„A teológia és filozófia a nőt és nőieséget kisebb értékűnek, alacsonyabbrendűnek tartotta évszázadokon keresztül. A boszorkányperek idején a közvélemény a nőt «hiányos lény»-nek, «elhibázott férfi»-nek tartotta.

A nőiesség leértékelése a patriarchális társadalomban oda vezetett, hogy a férfi saját feminin tulajdonságait tudat alatt alacsonyabb rendűnek érezte, s ezt a torz képet vetítette ki a nőre. A nemiség elnyomásának ideálja további indítók volt, hogy a «csábító», megrontó nőt projekció tárgyául válasszák. A gyanúsítás és rágalom sok esetben személyes bosszú vagy anyagi érdekek következménye volt. Gyakran vándorló kézművesek vagy csavargók léptek fel mint boszorkányvadászok. Az egyszer elhangzott vád ellen senki nem mert szót emelni, hisz aki boszorkány védelmére kelt, maga is szövetségese lett a sátánnak. Ha a «boszorkány» nem vallott, a legválogatottabb kínzásoknak vetették alá, míg végül mindent beismert, amit kínzója kívánt, és rendszerint más «boszorkányokat» is megterhelt vallomásával.

Ez az alulról kiinduló terror a képzett jogász-bírakat is bénította, hisz a vádlott a kivallatási jegyzőkönyvben mindent beismert, s a tanúk vallomása is egyértelműen terhelő volt. A boszorkányperek terrorisztikus, bürokratikusá vált rendszerének (kb. 1450—1730 között) óvatossá becslések szerint kb. 1 millió nő esett áldozatául!”²

A fentebbi jellemzés ugyan a freudi pszichológia mázában jelentkezik, de mivel éppen katolikusoktól származik (a *Mérleg* a bécsi Herder Kiadó egyik vallásos világnézeti talajon álló vallásos témákkal foglalkozó ismertetője), minden vitán felül bizonyítja azt az ismertetett tételünket, hogy a katolicizmuson belül a nemiség és a bűn képzete szétválaszthatatlanul összefonódott, s számtalan komplikációt eredményezett.

A katolikus szexuáletikai felfogás további sajátossága a nemiség nagyfokú *misztifikálása*. A misztifikálás részben abból adódik, hogy a nemiség volt a bűn egyik forrása, részben pedig a nemiséggel kapcsolatos túlzott tilalmakból ered. Ezek a tilalmak kiterjedtek a nemiséggel kapcsolatos gondolatokra is, mert mint Máté írja: „Én pedig mondom nektek, hogy mindaz, aki asszonyra néz, hogy őt megkívánja, már házasságtörést követ el vele szívében”.³ Azonban a tilalmak nemcsak ilyen megkívánással kapcsolatos gondolatokra vonatkoztak, hanem a jó katolikusnak a a nemiségről általában nem illett gondolkodni, de különösen nem illett beszélni. Ennek következtében alakult ki a rendkívül nagymérvű *álszemérem*, amely ugyancsak az egyik lényeges jellemzője a katolikus felfogásnak.

Ez az álszemérmes „erről nem illik beszélni”-felfogás eredményezte azt a káros, egészen a közelmúltig, de még bizonyos mértékig és bizonyos körökben ma is megtalálható szituációt, hogy az emberek egy része még a szükséges szexuális ismeretek-

¹ Ráth-Végh István: *Szerелеm, házasság*. Bp. 1963, Gondolat. 137. l.

² *Mérleg*, 1965, október. 210—211. l.

³ Máté 5. rész 28.

kel sem rendelkezett, aminek következtében számtalan nehézség, probléma adódott mind egészségügyi, mind pedig erkölcsi vonatkozásban.

A miszticizmus következtében a nemiség tehát olyan kérdés lett, amiről nem szabadott természetes módon beszélni, ami nem válthatott ugyanolyan természetes kérdéssé, mint az emberi élet bármelyik más oldala, vonatkozása. A nemiség *természetellenesnek* tűnt, amely kiszámíthatatlanul hozott magával súlyos bűnöket, bajokat. Mivel a katolikus vallás a nemiséget misztifikálta, továbbá ide vonatkozólag túlzott tilalmakat állított fel, *végső soron a szexuálcentrizmus* egy sajátos válfaját teremtette meg. Minden másirányú akarata ellenére a nemiséget túlzott szerepörrel ruházta fel; hisz paráznasága miatt kellett elpusztulnia Szodomának és Gomorrának, sőt a római birodalom bukását is a katolikus felfogás szerint a paráznaság idézte elő. De a nemiség révén öröklődik az áteredő bűn, továbbá a bujaság bűne az ember számára az egyik legveszélyesebb véték, amely legkönnyebben juttatja kárhozatra az embert stb. Mindezek olyan tények, amelyek azt mutatják, hogy a nemiség alapvető fontosságú jelenség. Ez a szexuálcentrizmus abban a tényben is megmutatkozik, hogy a katolicizmus az erkölcsön belül éppen a nemi erkölcsöt ruházta fel kitüntetett szerepörrel, hisz hosszú időn keresztül az erkölcs fogalma alatt általában a nemi erkölcsöt értették, és sajnálatos módon ez a nézet bizonyos mértékig még ma is tartja magát.

További jellemzője ennek a felfogásnak, hogy mivel a nemiséghez hozzákapcsolta a bűn képzetét, szükségessé tette a *szavak és a tettek ellentmondását*. A katolikus felfogás mellett adott esetben a szavak és a cselekedetek szükségszerűen kizárják egymást, ugyanis ha valaki szereti az istent, mindig azt kell tennie, ami istennek tetsző. Márpedig a nemi élet e felfogás értelmében inkább a sátánnak tetszik. Éppen ezért egy olyan vallásos hívő, aki következetes a vallás tanításában, szükségszerűen azt kell, hogy érezze a nemi életével kapcsolatban, hogy mást vall, és mást cselekszik, tehát cselekedetei, szavai, valamint felfogása között ellentmondás van, illetve ellentmondás van az egyház alapvető tanítása és az ő saját gyakorlata között. A szavak és a tettek ellentmondásának a fenti viszonylaton kívül még számos más alete is van a keresztény dogmatikában, ugyanis a kereszténység elméleti tételeit tartalmazó Biblia különböző korok és különböző nézetek összerakását jelenti, így elengedhetetlen az elvek ellentmondásossága és ezen túl a szavak és a tettek ellentmondása is. Ezt az ellentmondást a kereszténység kétezzer éves története számtalan példával igazolja az élet szinte minden területén, de leginkább a nemiség szférájában.

Végül a katolikus nemi erkölcsi felfogás jellemzéséül még egy lényeges vonást kell kiemelnünk. Ez a lényeges vonás arra mutat, hogy a vallásos felfogás miszticizmusa párosul az *irracionalizmussal*. A jelzett felfogás ugyanis azáltal, hogy a nemiségről még beszélni sem illik-elvet hirdette, végső soron a tudatlanságot emelte az erény szintjére. Az erénynek ez a formája — mint erre már máshelyütt is utaltunk —, mindenekelőtt a katolikus európaiakra volt jellemző, akik annak ellenére, hogy a civilizáció, a kultúra élvonalában haladtak, ide vonatkozó ismereteiket tekintve mögötte álltak igen sok primitív természeti népnek, akik pedig társadalmi stb. fejlettségüket tekintve meg se közelítették az európai szintet.

Figyelembe véve a katolikus nemi erkölccsel kapcsolatban fentebb elmondottakat, minden további elemzés és bizonyíték nélkül nyilvánvalóvá válik, hogy egy szorosan összefüggő, zárt nézetrendszerrel állunk szemben. Ezen nézetrendszer középpontjában a *nemiség—bűn* tétel áll, és ebből fakadnak, ezt fogják közre: a nemiség misztifikálása, a szexuálcentrizmus, a szavak és a tettek ellentmondása, valamint az irracionálizmus és ebből adódóan a tudatlanság erényként való elismerése mint elvek. Ez az egész nézetrendszer összeomlik, ha kivesszük belőle a központi magot:

a nemiség—bűn tételt. Azonban ennek feladása nélkül a nézetrendszer képtelen lényeges változásokra. Természetesen az adott nézetrendszeren belül még más jellemzők, más lényeges vonások is találhatóak az elmondottak mellett. Azonban úgy véljük, hogy a kiemelt és röviden ismertetett jellemvonások a leginkább lényegesek. Ezen lényeges jellemvonásokhoz és az egész rendszer plasztikusabb bemutatásához a továbbiakban még olyan szerzők nézeteit és magyarázatait kívánjuk adni, akik mint a szóbanforgó nézetek fő és legkiforrottabb, legtipikusabb képviselői jönnek számításba.

Tóth Tihamér — a magyar hivatalos álláspont képviselője

Hazánkban a katolikus egyház álláspontját a nemi erkölcs kérdésében a fentebb ismertetteknek megfelelően és a legkövetkezetesebben Tóth Tihamér munkáiban találhatjuk meg, különösen pedig *A tiszta férfiúság* c. művében. Tóth Tihamér ezt a művét az ifjúság nemi erkölcsi nevelése céljából írta. Ez az írás a katolikus felfogás tiszta formában való jelentkezésének tekinthető. A továbbiakban — mivel Tóth Tihamér képviseli a legkiforrottabb, a legtipikusabb katolikus álláspontot —, az ő műveit és nézeteit kissé részletesebben fogjuk idézni. Tóth Tihamér munkáit már csak azért is úgy tekinthetjük, mint az egyház hivatalos álláspontját, mert *A tiszta férfiúság* nálunk több mint 11 kiadást ért meg, lefordították 15 nyelvre, és az ország összes középiskolájában kötelező olvasmánynak számított. Tehát akkor, amikor ebből a munkából kivesszünk néhány jellegzetes részt, nem egy személy, hanem az az egész hivatalos katolikus felfogás klasszikus álláspontját láthatjuk meg. Természetesen következetességet nem várhatunk el az egyházi felfogástól és így Tóth Tihamértól sem. Ugyanis minden hibás felfogás szükségszerűen ellentmondásokhoz vezet és szükségszerűen következtelen. Így pl. a nemi ösztönt műve legelején szentnek tekinti — szent titoknak, amelyről csak szent komolysággal lehet beszélni, de máshol már igen alantas ösztönnek, ami bűnre viszi az embert.

A keresztény házasság című munkájában Tóth Tihamér arra a kérdésre válaszolva, hogy mivel a házasság istentől ered, kell-e ezért mindenkinek házasságot kötni, a következőképpen vélekedik: „Nem kell! Sőt a teljes megtartóztató élet értékesebb Isten előtt...”¹ Mi következik ebből a kijelentésből, ha valakit konzekvensen be akarja tartani a vallás előírásait? Az következik, hogy aki megházasodik, az nem szereti igazán az istent, tehát bizonyos értelemben meg is bántja őt, vagy legalábbis lelkiismeretfurdalást kell éreznie, hogy nem tett meg mindent istenért. Ezt a következtetést Tóth Tihamér is levonta, és a nemi önmegtartóztatás be nem tartását, tehát a nemi életet sok esetben bűnnek tekintette. Egyedül a házasságon belüli nemi életet tartotta elfogadhatónak, de itt is csak abból a kizárólagos szempontból, hogy utódok jöjjenek létre.

„Isten tehát a kétnemű emberek testi egyesülését csak az ő által rendelt törvényes formák közt, az élethosszig kötött felbonthatatlan szövetségben engedi meg és ott is csak oly módon, hogy ennek folytán gyermekük születhessék. Bárki ezen a világon ezt a testi szervét bármiféle más módon (akár magával, akár mással) élvezet és gyönyörserzés céljára használja fel, súlyosan vétkezik önmaga ellen, az emberi társadalom ellen, maga az emberi természet s a Teremtőnek szent akaratát ellen.”²

Ezeket a szavakat Tóth Tihamér *A tiszta férfiúság* c. művében találjuk, s ha konzekvensen végiggondoljuk, a következő problémák vetődnek fel. Ha a nemi

¹ Uo. 19. l.

² Tóth Tihamér: *A keresztény házasság*. 20. l.

élet csak olymódon engedhető meg, hogy ennek folytán gyermekek születhessenek, akkor végső soron a házasságon belül sem szabad nemi életet élni. Ugyanis egy családon belül napjainkban átlag két-három gyermek születik, tehát az embereknek életük során kb. csak kétszer-háromszor szabad nemi kapcsolatra lépni, és ez gyakorlatilag egyet jelent a teljes nemi önmegtartóztatással. Ezt a következtetést ilyen egyértelműen természetesen maga az egyház sem vonta le, de ha konzekvens akart volna lenni, feltétlenül le kellett volna vonnia, mint ahogyan a kereszténységen belül vannak szekták, amelyek levonták ezt a következtetést, és tiltják a házasságon belüli nemi életet is, ha annak nem az utódok létrehozása az egyetlen kizárólagos célja.

A nemi ösztön megvetése, lealacsonyítása, bünként való kezelése Tóth Tihamérnál több helyen megtalálható. Az egyik legszemléletesebb előfordulása a következőképpen hangzik: „Mint vérszopó hiénák és sakálók rekedt ordítása folyton borzongatja a saharai karavánt éjszakai pihenőjén, *éppúgy kísérik végig ifjú éveidet az alsóbb ösztönök követelődző támadásai*. Bódító színekkel rajzolódik eléd az a gyönyör, élvezet, amit nemi ösztöneid azonnali kielégítése csábítóan ígér. Folytonos kísértések fognak csalogatni, hogy hagyj el az erkölcsi tisztaság útját; mintha valami láncról szabadult ördög lázongana benned, aki kér, ígéret, gúnyol, kétségbeejt, csak menj már, menj, lépj az ösztönös vágyak csalogató örömei közé.”¹

Így fest tehát a nemi ösztön az embereknél, amely vérszopó hiéna, láncról szabadult ördög, alattomos csábító stb. Tóth Tihamér ezeket fiatalok számára írta, akiknél természetes, hogy a házasság előtt egy bizonyos ideig nem árt a nemi önmegtartóztatás. Azonban bármennyire is helyes, hogy a fiatalokat meg akarják óvni a házasság előtti kicsapongó nemi élettől, ezen az úton messze túllövünk a célon. Ugyanis az ilyesmi még agitációs szempontból sem engedhető meg. A nemi ösztön ilyen jellemzése nem azt eredményezi, hogy a fiatalok tartózkodnak a kicsapongástól és a nemi élettől, hanem hogy azt érzik: *nemi ösztönük alantas, bűnre csábító*, káros és ennek a felfogásnak súlyos következményei lehetnek később a személyiségre.

Ez a felfogás, amely a nemi ösztönről így nyilatkozik, házasság előtt álló fiataloknak még azt is megtiltja, hogy a nemi életre vonatkozó kérdésekkel foglalkozzanak:

„Mindenki, aki nem házasember, súlyos bűnt követ el, ha tudva, akarva foglalkozik olyan gondolatokkal, érzelmekkel, tettekkel, amelyek erre az úgynevezett nemi életre vonatkoznak.”² Itt nemcsak arról van szó, hogy bűn, ha valaki úgy foglalkozik nemi kérdésekkel, hogy ezzel tüzezi nemi ösztöneit, hanem a nemi kérdésről még beszélni sem szabad, mert ez is bűnnek számít, ezzel is az ördög kísérti meg az embert. Az ilyen és ehhez hasonló álláspont miatt vált a nemi kérdés tabuvá, természetellenessé, és szolgáltatott nagyon sok esetben kiindulási alapot a legkülönbözőbb szexuális neurozisosokhoz.

Ha ilyen szigorúan ítélte meg a vallás a nemi ösztönt, a nemi kérdést, akkor hogyan viszonyult a házasság előtti nemi élethez, főleg pedig a fiatalok nemi életéhez. Az egyház álláspontja és viszonya ehhez a kérdéshez a szexualitás dehumanizálódásának egyik éles megnyilvánulása. A vallásos felfogás ugyanis olyan förtelmes bűnnek tüntette fel a fiatalok házasság előtti bármilyen nemi életét, olyan iszonyatos következményeket ígért azért testileg, lelkileg, hogy ezzel tönkretesített embereket, vagy legalábbis éveken keresztül viseltette és hordoztatta az ember lelkiismeretének olyan súlyos keresztjét, amely terhesebb volt a megváltó keresztjénél is. Sokan nálunk azt szokták mondani, hogy mégiscsak jó volt a vallás, mert erkölcsileg nevelte és féken tartotta a fiatalokat. Ez a vélemény nem tartalmaz igazságot, és félrevezé-

¹ Tóth Tihamér: *A tiszta férfiuság*. 38. l.

² Uo. 36. l.

tésnek, ámitásnak tekinthető. Ugyanis az az eszköz, amellyel a vallás a fiatalok önmegtartóztatását, illetve kordában tartását elérte, túl drága volt és egészen más célt eredményezett, mint ami társadalmilag szükséges lett volna. Az egyház eszköze adott esetben a szélsőséges ijesztgetés, megfélemlítés, a lelki erőszak, a kényszer volt. Hogy ez miként nyilvánul meg, arra vonatkozólag nézzük a következő részeket, ugyancsak Tóth Tihamér tálalásában: „Tisztaságot csak egyszer vesztheted el! Jaj, ha egyszer elestél, csak elcsúsztál és megindultál lefelé! Jellemes férfiú később csak abból lehet, aki ifjú korában kemény zablán tudta tartani szenvedélyeit.”¹

Ehhez a eleséshez, a tisztaság elvesztéséhez, a lejtőn való elinduláshoz tartozott nemcsak a rendszeres nemi élet, és a nemi kicsapongás, hanem a vallás felfogása szerint az egyszerű nemi aktus is, sőt az onánia, az önkielégítés is, amint pedig — mint a tapasztalat és a tudományos adatok mutatják —, a fiatalok több, mint 90%-a átesik.² Az onániával kapcsolatban szükséges megjegyezni, hogy helyes, ha a fiatalokat ettől távartartjuk vagy leszoktatjuk róla őket, de ezt csak rendkívül finoman, megmagyarázással, meggyőzéssel tehetjük, és semmi esetre sem úgy, mint a vallás, amely fenyegetőzéssel, önmegvetéssel, iszonyantos bajok és következmények kilátásba helyezésével próbálja a fiatalokat az onániától való tartózkodásra rávenni. Az a hangnem, amelyet ezzel kapcsolatban a vallás használ, pszichikai szempontból is rendkívül káros: „Az első magányos bűn megtörtént. A szerencsétlen fiú önmagát rántotta fertőbe — önfertőzővé lett. Talán fél percig tartott az egész élvezet. A várfalon megnyílt az első rés... ezen fog lassan kiszivárogni a fiatal test minden feszülő erőtudata, munkakedve és a lélek lendülete.”³

Képzelnék el ezek után, mit érezhetett a fiatal. Aljasnak, „önfertőzőnek” kellett magát éreznie, és önutálatlaltal kellett magára és tetteire gondolnia. A vallásnak ez is volt a célja, és megjegyezhetjük, hogy a vallásos felfogásban nevelt fiataloknál ki is alakult az önmegvetés érzése, ami rendkívül káros volt az egyén élete, de különösen a nemiség értelmezése, felfogása szempontjából. Pszichikailag az az érzés, hogy bűnös és lealacsonyította önmagát, szinte elviselhetetlenné tette azok életét, akik onániában szenvedtek, már pedig mint a tapasztalat is mutatja, a fiatalok jelentős része átesett az onánián.

A vallás természetesen nem elégedett meg azzal, hogy csak önmegvetést, bűntudatot, lelki nyugtalanságot idézzon elő a fiataloknál, hanem tovább ment és háborzongató dolgokat helyezett kilátásba. „Szegény, szegény fiú... Fiatal éveidnek rengeteg energiája, értékes akaraterje — porbataposva. Mialatt a mézet nyalogattod a pohár szélén, észre sem veszed mennyi mérget iszol annak fenekéről... Ó, ha látnád, mint fogod majd mondani: milyen kár értem!”⁴

Más helyen Tóth Tihamér a következő rettenetes következményekkel kapcsolta össze a nemi életet, a nemi bűnt: „Amerre csak elmegy, rettentő csatlósaival az erköcs-telenség bűne, léptei nyomán meghervad a föld, lekonyulnak az eddig magasba szegezett ifjú fejek, megrokkann az acélos hátgerinc, elfakul a rózsás arc, összetörik a jellem. Zörgő avarrá zsugorodik, aminek mosolygó virágnak kellene lennie; pozdorjává aszik össze, aminek friss üdeségben kellene virulnia.”⁵

Majd néhány lappal odébb kimutatja, hogy nemcsak a test és az egészség megy tönkre, hanem szellemi, értelmi stb. szempontból is teljesen tönkremegy az az ifjú, aki a házasság előtt elköveti ezt a bűnt: „Az ilyen ifjaknak emlékezete meggyengül,

¹ Uo. 36. l.

² Vö. Hirschler: A nők védelmében.

³ Tóth Tihamér: i. m. 47. l.

⁴ Uo. 48. l.

⁵ Uo. 53. l.

komoly dolog iránt érdeklődni nem tudnak, új szellemi benyomások felvételére (tehát komoly tanulásra, tudományos haladásra) képtelenek. Érzésviláguk nyomottá, lehangolttá válik, majd ijesztően eldurvul. Közel járnak a kétségbeeséshez... tetterejük, lelkük nagyra törő tervezgetése, építő ereje megtörik... Gondolatviláguk szinte kizárólag tisztátlan képzetek körül mozog, ezek monopolizálják egész fantáziájukat. Más iránt alig érdeklődnek. Energiájuk megbénult. *Akaratuk erőtlen báb, semmi. Gyáva, hazug, képmutató, alacsonyérzésű, jellemtelen fiúkká lesznek.* Amerre csak lépnek, mindenütt ezt a büzös levegőt lehelik magukból... Kiállhatatlanul idegesek, és örült gondolatok cikáznak agyukban.”¹

Bármennyire szükség van is a fiatalok kordában tartására, mi ezt az eszközt, ezt a módszert nem fogadhatjuk el. Nem fogadhatjuk el, mert ezek a kilátásba helyezett következmények nem igazak, s azért sem, mert pedagógiai, nevelési szempontból nem a fenyegetést, nem a büntetést tartjuk a megfelelő eszköznek, hanem a meggyőzést. Mi sem helyesljük a fiatalok házasság előtti nemi életét általában és mindenféle kötöttség nélkül, az onániát is úgy tekintjük, amiről a fiatalokat feltétlenül le kell szoktatnunk, de nem szakadhatunk el a való élettől. A való élet ugyanis azt mutatja, hogy a fiatalok jelentős része él a házasság előtt is nemi életet. Ez utóbbi abból is következik, hogy a házasságot kötő férfiak átlag életkora 28, a nőké pedig 23 év körül van, továbbá — mint amire már utaltunk —, a fiatal korban az ifjúság jelentős része átesik az onánizáláson. Ha mindezt úgy állítjuk be, mint tetet-lelket tönkretévő bűnt, akkor egyrészt a fiatalok felismerik, hogy hazudunk, és éppen ezért ilyen értelmű visszatartásunknak nemcsak hogy nem lesz eredménye, hanem méginkább károsan visszahat a fiatalok egész erkölcsi nevelésére, cinikussá teszi őket, másrészt pedig pszichikailag megnyomorítjuk a fiatalokat, megfosztjuk önbizalmuktól, önútálatot alakítunk ki bennük, és örökös rettegésben, világvég váró hangulatban tartjuk őket.

A nemi erkölcs vallásos felfogása következtében, ha valaki hisz a vallásnak, szükségszerűen eljut a fentebb vázolt állapothoz. Ehhez bizonyítékot maga Tóth Tihamér igyekszik szolgáltatni, aki „olyan leveleket” közöl le, amelyeket könyve elolvasása után fiatal emberek küldtek hozzá. A levelek stílusa, tartalma azt mutatja, hogy azokat maga Tóth Tihamér írta. Hogy a nemi bűnben tévelygőknek milyen sorsot szán a vallás, az a levelekben a következőképpen nyilvánul meg:

„Nagybecsű könyve végigolvasása után erős önvád mardosta s ma is mardossa még mindig lelkemet, hogy ime korai sírbádobásodnak magad vagy az oka, pedig mennyi szép reményt ápoltál, tápláltál magadban. Nézd, amíg társaid erősek, fejlettek, addig te nyavalyás nyápic vagy stb., de megérdemlem mindezt.”²

Egy másik levélben a levélíró már tovább megy. Itt az életet is megveti, feleslegesnek érzi, és a saját sorsát kilátástalannak véli: „Nem tudok már hinni sem, nincs menekvés csak a halálba, de most még öngyilkos sem tudok lenni. Élő halott vagyok. Szellemi tehetségeim is eltompultak. Nem tudok tanulni már. Megölt a bűn, amelyet gyermekifjúságomban legjobban útáltam és gyűlöltem. Érzem, ez az út a halálhoz vezet. Tönkremegyek egészen, lelkileg, szellemileg, testileg.”³

És hogy a dolgok ilyen szemléletének logikusan el kell vezetnie a pusztuláshoz, Tóth Tihamér bemutat egy „olyan levelet is”, amelyet az a diák írt barátjának, aki később belepusztult a bűneibe: ”«Napjaim már könnyen megszámlálhatók, nem tudok már többé legalább metafizikailag is javulást elérni. Belátom, hogy ez már az örök

¹ Uo. 65—66. l.

² Uo. 91. l.

³ Uo. 92. l.

kárhozat kezdete itt a földön, mert el kell készülnie a halálra, nemcsak testi-
leg, hanem lelkiileg is. Szeretném bánni vétkeimet, de nincs hozzám erőm, nincs hitem.
Két hónapig jártam a szenvedés kálváriáját, de nem tudtam megtérni.

Némileg mutattam egy kis változást lelki életemen, de csak félelemből. Most
már teljesen közömbös előttem a világ, és várom a függöny legördülését...

Ne törődj már velem, rajtam már csak az Isten segíthet.

Üdvözlöd barátod, ha még annak tartasz...»

Néhány nap múlva a fiú meghalt.»¹

Úgy érezzük, a levél tartalma és hangneme nem kíván bővebb kommentárt.
Aki elkövette a nemi bűnt, aki szembeszegült isten akaratával, annak bűnhődéskép-
pen pusztulnia kellett.

Ha kissé talán túlzásnak is tűnik, amit a vallásos felfogásról eddig bemutattunk,
elsősorban az volt a célunk, hogy a vallásos felfogásban meglévő ésszerűtlen vonat-
kozásokat megvilágítsuk. Más részből viszont a vallás tényleges hatásai tények, amelyeket
letagadni nem lehet. A vallás álláspontját magunkévá tevő fiatalok közül nagyon keve-
sen lettek öngyilkosok, sőt a legtöbbször még lelkiismeretfurdalása sem keletkezett,
ha elkövette az úgynevezett „nemi bűnt”. De ha valaki konzekvensen be akarta
volna tartani a vallás intelmeit, és elhitte volna mindazt, amit a vallás kilátásba
helyezett, feltétlen el kellett volna jutnia az öngyilkosság határáig, vagy legalábbis
az örök rettegésig a holnaptól, az isten haragjától való félelemig.

Feltételezzük, hogy a katolikus vallás, pontosabban az álláspontot tolmácsoló
Tóth Tihámér jószándékából kiindulva, a nemi erkölcs tisztaságának a megőrzése,
a nemi kicsapongás megszüntetése céljából állította be így a kérdést, de vélemény-
ünk szerint itt olyanfajta jószándékról van szó, amelyről azt szokták mondani,
hogy ezzel van kikövezve a pokolhoz vezető út. Mi nem hiszünk ugyan túlvilági
pokolban, de a vallásnak az előbbiek során ismertetett álláspontja sok fiatal számára
már itt a földön megteremtette a pokolt, az örök kárhozatot.

A fentebb vázolt vallásos felfogásnak az egyik alapvető nagy fogyatéka az,
hogy nem veszi figyelembe az erkölcs területén a cél és az eszköz egységét, köl-
csönös meghatározottságát. Az az eszköz, amellyel a vallás a nemi kicsapongást meg-
szüntetni igyekezett, a középkori inkvizíciónak kifinomultabb, modernizáltabb for-
mája. A nemi bűn vallásos beállítása és az ellene folytatott harc eszközei — a fenye-
getés, a kényszer, az abszolút meg nem értés, a valóság semmibe vétele — végső
során azt eredményezték, hogy az emberek jelentős része — mint erre már utaltunk —,
a nemi ösztönt alantassnak, a nemi életet pedig bűnnek tekintette. Igaz, hogy a fia-
talok nevelése szempontjából, illetve agitatív szempontból néha elkerülhetetlenek
bizonyos túlzások, vagy legalábbis nem teljesen bizonyított általánosítások, de a val-
lás itt messze túlmegegy az ilyen esetben még megengedhető mértéken, abszolutizál
és abszolút merevvé válik. Az előbb idézett levelek fiatal íróinak egész életüket elron-
tottnak, tönkretettnek kellett tekinteniök, amiből nincs kivétel, mert nemi éle-
tet éltek, „elkövették a nemi bűnt”. Képzelnék csak el, hogyan reagálnának erre a
természeti népek. Kialakult-e valamelyik egyszerű primitív népnél vagy más vallás-
nál hasonló álláspont? Egyetleneg népnél sem. A természeti népek kinevetnék
és ésszerűtlennek tekintnék ezt a természetellenes, vallásos felfogást. Persze, ez nem
jelent azt, hogy a helyes út úgy értelmezendő, hogy vissza kell térni a primitív népek
álláspontjához és erkölcsi gyakorlatához, de az ő felfogásuk is sokkal humánusabb
és ésszerűbb, mint a katolikus felfogás fentebb bemutatott változata.

¹ Uo. 96. l.

Tóth Tihamér álláspontja a két világháború közti időszak katolikus felfogásának agitativ formáját testesíti meg. Azóta már több évtized eltelt; szükségképpen változásnak kellett bekövetkeznie ezen nézetekben is. Kérdésként felvethető, hogy a mai katolikus nézetek különböznek-e az előzőekben bemutatott nézetektől? Maga a kérdés több problémát foglal magában, ebből adódóan a megválaszolásnak is több szempontot kell figyelembe vennie.

A katolikus felfogásnak a fentebb bemutatott nézetrendszere még napjainkban is élő és ható elméleti álláspont és gyakorlat, bár csak viszonylag szűk társadalmi csoportnál hat. A katolikus papság jelentős részénél, továbbá az idősebb, mélységesen vallásos meggyőződésű katolikus szülőknél és egészen jelentéktelen számú fiatalnál a katolicizmus nemiségre vonatkozó elképzelései abban a merev formában találhatók meg, ahogy ezeket Tóth Tihamérnál láttuk. Ismételten szükségesnek tartjuk hangsúlyozni, hogy ez társadalmilag rendkívül szűk csoport, de itt szinte változatlan formában élő eszményként funkcionálnak a katolicizmus nézetei.

A katolikus felfogás szélsőséges formáit és merevségét levetközve jelentős társadalmi rétegeknél megmaradt az az álláspont, amely a házasság előtti nemi életet a fiatalok számára megtiltja, és minden körülmény közepette erkölcstelennek minősíti. Ez a nézet éles és harcos formában jelentkezett az *Új Írás* szexualitikai vitájában is, amikor az új irányba tapogatózó nézetekkel szemben a házasság előtti nemi életet illetően egyetlen egy alternatívát jelölt csak meg: az erkölcsi elítélését. Ezt a nézetet nemcsak a vallásos meggyőződésük képviselik, hanem igen sokan a mai szülők között is ezt tartják helyesnek. A lányos szülők közül azok, akiknek 12—20 éves lányuk van, kevés kivétellel a házasság előtti nemi élet tilalma mellett foglalnak állást. Erről bárki számtalanszor meggyőződhet, ha ilyen szülőkkel elbeszélget.

Végül a katolikus felfogás mint beidegződés, hagyaték, részkérdésekben és részproblémákon belül olyan álláspontokban is kifejezésre jut társadalmilag nagyon széles rétegeknél, amelyek szerint a nemi kérdés, a szexualitás nem lehet tudományos probléma, ezzel nem érdemes foglalkozni. Másrészt sokan úgy vélekednek, hogy itt embereknek mindig alakoskodónak kell lenniük, itt szükségszerű a kétszínűsködés, az álszemérem, a szavak és a tettek ellentmondása. Tehát a katolikus felfogás — amely véleményünk szerint Tóth Tihamér már idézett művében érte el legkiforrottabb, legkikristályosodottabb formáját — még napjainkban is részben mint erkölcsi felfogás, részben mint gyakorlat különböző társadalmi csoportoknál, különböző intenzitással és különböző vonatkozásokban él és hat.

A felvetődő kérdés másik oldala, hogy a mai hivatalos katolikus álláspontban — dokumentumokban kifejezve — történt-e változás ahhoz képest, ami János és Pál apostolnál, XI. Piusnál és Tóth Tihamérnál található? A XXIII. Jánossal meginduló korszerűsítési folyamatnak nem hivatalosan ezen a területen is jelentkeztek a szimp-tómái. Arról beszéltek egyházi körökben is, hogy ideje megszüntetni a papi coelibátust, és a fejlődő, civilizált világ követelményeinek megfelelően kell kialakítani a vallás álláspontját a család-házasság-nemiség kérdéseiben is. A még János pápa ideje alatt megindult zsinattól várták az ilyen irányú problémák megoldását. A zsinat, amely János pápa halála után VI. Pál irányításával végetért, nem hozott lényeges változásokat. A nemi erkölccsel kapcsolatos nézetek lényegileg nem változtak. Igaz, hogy az egyház célul tűzte ki bizonyos családi, házassági kérdésekben új jellegű állás-foglalás kidolgozását. Hogy ez a törekvés miként jelentkezik, arra vonatkozólag feleletet ad a *Vigilia* 1966. szeptemberi száma, amely a zsinattal foglalkozva ide vonatkozólag a következő eszmefuttatást tartalmazza:

„A harmonikus családi élet a személy, az emberi társadalom és a keresztény közösség kibontakozásának biztosítója. Az ösztön, szenvedély, kényelem és önzés mindig veszélyeztette a házasság tisztaságát és békéjét, mindig szükség volt önfegyelmezésre és egészséges közszellemre. Olyan mozgalmas korban azonban, mint a mostani, ezek a nehézségek fokozódnak. Az anyagiasság, szabadságvágy, gátlástalan érzékiség új nehézségek elé állítja a családot. Kétségtelen, a nőnek joga van egyenrangú félként résztvenni a társadalom minden életnyilvánulásában, de meg kell találni a kötelező egyensúlyt külső szereplése és családi szerepe között. A szórakoztató ipar, a reklám és irodalom új értékelést vitt be a férfi és a nő kapcsolatába: a nő úgyszólván csak testiségével és szépségével szerepel, szóval azzal, ami az érzékekre hat. Az anyaság és a hitvesi kötelesség kevés méltatást kap, ellenben annál többet az, ami a szenzáció erejével hat: a hűtlenség, válás, botrány. S ha az ifjúság túlfűtött érzékiség légkörében nevelkedik, hajlandó a házasságban is csupán ezt keresni, s nem jut el a házasság igazi értékéhez, a lelki közösséghez.

Mit nyújthat itt az Egyház? Formálni akarja a lelkületet, és védelmet, támogatást kér a család számára.”

Tehát az egyház sok problémát lát ezeket fel is veti, megoldási módot azonban nem ad. Igaz, hogy az előbb idézett Vigilia más helyén utalás történik arra, hogy a zsinat a család-házasság problémáinak a tanulmányozására egy bizottságot küldött ki. Hogy ez a bizottság a család-házasság és a nemiség kérdéseiben milyen elvi álláspontot fog kidolgozni, nem tudjuk.

A továbbiakban nézzük meg, mi van hivatalosan napjainkban, és ez mennyire különbözik a Tóth Tihamér-féle állásponttól. A mai nézetek bemutatására legkézenfekvőbb Hamvas Endrének két, az adott problémát érintő könyvét alapul vennünk. Ez annál is inkább indokoltnak tekinthető, mert egyrészt Hamvas kalocsai érsek, fontos egyházi személyiség, másrészt ő az egyházon belül a viszonylagosan haladó nézeteket vallók közé tartozik, így nem vetődhet fel az a vád sem, hogy a legszélsőségesebb képviselők álláspontját mutatjuk be.

Hamvas Endre az általános iskolák VII—VIII. osztályának katolikus tanulói számára írt hittankönyvében többek között foglalkozik a nemiség kérdésével is. Itt a nemiség egészének a beállítása nem igen különbözik a Tóth Tihamérnél látottaktól. A VI. parancssal („ne paráználkodjál”) kapcsolatban írja: „Isten a hatodik parancsolattal azt kívánja tőlünk, hogy tiszták legyünk gondolatainkban és szemérmesek viselkedésünkben. A tisztaság erénye az a készség, amellyel fékezük magunkban a nemi ösztönt.”¹

Ha a fentebb mondottakat más oldalról is megvizsgáljuk, akkor észre kell vennünk, hogy a nemiség—bűn reláció még itt is megtalálható, ugyanis a tisztaság egyenlő a szüzességgel, a nemi élet pedig a tisztátalansággal, szemérmetlenséggel, azaz a bűnnel.

A gondolatot tovább folytatva Hamvas felveti azt a kérdést, hogy miért szereti isten különösképp a tisztaság erényét? „Isten azért szereti különösképp a tisztaság erényét, mert ebben nyilvánul meg leginkább a lélek uralma a test fölött, és mert nemes érzésről tesz tanulságot, aki ezt magában megbecsüli és megőrzi.”²

Hogy ellenkező esetben — tehát ha valaki elveszti a szüzességét — mi a helyzet, arra vonatkozóan a következőket válaszolja:

„Viszont gyengeségre, sokszor lelki eldurvulásra és az önbecsülés hiányára vall, a tisztaság könnyelmű és szemérmetlen elvetése.”³ Amit Tóth Tihamér rendkívül szug-

¹ Hamvas Endre: *Hit és erkölcstan*. Bp. 1961, Szent István Társulat. 3. l.

² Uo.

³ Uo.

gesztív és ostorozó stílusban megfogalmazott, kevésbé kiélezetten és kevésbé félelmetes formában itt is megtalálható; hisz gyengeséget, lelki eldurvulást, az önbecsülés hiányát jelenti és eredményezi a „tisztátalanság”.

Hogy mikor lesz valaki tisztátalan, illetve mikor vétkezik isten ezen parancsolata ellen, az a következő megfogalmazásban található: „*Isten hatodik parancsolata ellen az vét, aki bűnös akarattal gondol, beszél, néz, kíván vagy cselekszik szemérmetlen dolgot.*”

A szemérmetlen gondolatot és kívánságot el kell úzni, szemérmetlen képtől vagy látványtól el kel fordulni, és az ilyen beszédet sem szabad maghallgatni, az ilyen könyvet le kell tenni.”¹

Tehát erről sem beszélni, sem érdeklődni nem illik. Igaz, hogy itt szerepel a „bűnös akarattal” kitétel is, de hogyan lehet eldönteni, hol végződik a kíváncsiság és hol kezdődik a bűnös akarat. Ha az ilyen jellegű képektől is el kell fordulni stb., akkor a leghelyesebbnek és legegyszerűbbnek tűnik: tartózkodni minden gondolattól és mindenféle kíváncsiságtól.

A következő részekben ugyancsak megtaláljuk a félelmetes következményekkel való fenyegetőzést, habár közelebről sem olyan végzetszerűséggel, mint Tóth Tihamérnál: „*A szemérmelenség bűneitől azért kell különösen óvakodni, mert azok nagyon útálatos és veszedelmes bűnök.*”

Veszedelmesek a szemérmelenség bűnei, mert romlott természetünk nagyon hajlamos rájuk, és aki egyszer megszokta őket, nehezen szabadul tőlük. Útálatos és nehezen gyógyítható betegségeket is okozhatnak.”²

Az eddig látottak véleményünk szerint kétségtelenül azt mutatták, hogy a nemi erkölcs kérdéseiben az ifjúság felé a katolikus vallás álláspontja ma sem más, mint 20—30 évvel ezelőtt. A nemiség „romlott természetünkhöz” kapcsolódik, és hallatlan veszedelmet jelent számunkra; a legjobb még csak nem is gondolni ilyen dolgokra. Ezek a tanácsok és direktívák megegyeznek azzal a régebben széles egyházi körökben hirdetett nézettel, amely ezen a területen a tudatlanságot, a tájékozatlanságot emelte az erény rangjára. A fentebbi katolikus állásfoglalás és erkölcsi vélemény az általános iskola VII—VIII. osztályos tanulói számára fogalmazódott, azok számára, akik 13—14 évesek lévén a kamaszkor határán állnak. Ha azt vesszük figyelembe, hogy a nevelés érdekében ebben a korban igen nagy szükség van a megfelelő gát-lások kiépítésére, és jó a nemi élettől távol tartani ezt a korosztályt, az egyház törekvéseit bizonyos mértékig megérthetjük. Ez a megértés azonban szükségképpen módosul és lehetetlenné válik, ha figyelembe vesszük azt, hogy Hamvas egy másik könyvében, amelyet középiskolások számára írt, ugyancsak a már jelzett álláspontot fejti ki, de kissé részletesebben és bővebben megindokolva. *Katolikus erkölcstan* c. írásában a nemiségről és a nemi ösztönről az alábbiakat írja:

„*A tisztaság erénye készség a nemi ösztön fékentartására és csak Isten szándéka szerint való kielégítésre.*”

Isten szándéka a nemi ösztönnel a fajfenntartás. Ez pedig a monogám házasságban történik.

Mivel a nemi ösztön erős érzéki ingerrel, kielégítése pedig kéjjel, gyönyörrel jár, ezért veszedelmessé válhatik, ha az ember nem uralkodik rajta. Az embert könnyen rabjává teszi. Tisztátalan képekkel betölti a képzeletet és megbénítja a magasabb szellemi munkát. Lerontja az önbecsülést és felelősségérzetet, és nem riad vissza a legszentebb családi kötelékek szétrombolásától. Testi betegségeket okoz, népeket

¹ Uo. 89. l.

² Uo. 90. l.

erőtlenít el és visz pusztulásba. Babilon, a régi Róma, Karthágó stb. példája mutatja, hogy hatalmas birodalmakat tud eltörölni a nemi ösztön féktelen uralma a föld szí-
néről.¹

A nemi ösztönnek az ilyen jellegű exponálása végső soron fonákul megfogalmazott szexualcentrizmust jelent. Ugyanis, ha a nemiség képes népeket, nemzeteket, sőt világbirodalmakat tönkretenni, akkor egyike azoknak a tényezőknak, amelyek döntő mértékben megszabják a társadalom életét. Lehetetlen letagadni azt a tényt, hogy pl. a Római Birodalom hanyatlása és pusztulása együttjárt a nemi erkölcs nagyfokú fellazulásával és a túlzott nemi kiéléssel. Azonban mind a nemi erkölcs fellazulása, mind pedig az érzéki örömeiben való tobzódás kísérő jelenségei a társadalmi hanyatlásnak, nem pedig előidézői, mint ahogy ezt a katolikus felfogás próbálja beállítani. Ily módon kap a szexualitás kitüntetett szerepet, és így a fiatalok érdeklődést —akik számára a szexualitás egésze tiltott valamivé válik — méginkább felcsigázza. De a kitüntetett jelleg abból is következik, hogy az egyén számára is szörnyű veszedelmet jelenthet, és ezáltal úgy állítódik be, mint rendkívül fontos, az egyén életét is eldöntő valami, és így újból csak jogosult lesz egy olyan elképzelés, amely a szexualitás szerepét a valóságosnál sokkal nagyobb mérvűnek tételezi fel.

A gimnáziumok számára írt erkölcsstan a már elmondottakon kívül kategórikusan leszögezi a házasság előtti nemi élet tilalmát is:

„Akik nem élnek házasságban (ifjak, hajadonok, özvegyek), azok kötelesek megtartóztatni magukat, akik pedig házasságban élnek, házastársukon kívül mással nemileg nem érintkezhetnek. Ha az önmegtartóztatás Istenért, vagy általában magasabb célért történik, például vallási okokból, vagy a művészetek és tudományok ápolásáért, vagy öreg szülők eltartásáért stb., akkor az tiszteletreméltó erény, amelynek hasznos gyümölcseit a családi, a társadalmi és vallásos életben egyaránt tapasztaljuk.”²

A fentebbi idézet nemcsak a házasság előtti nemi élet tilalmát tartalmazza, hanem még az özvegyek részéről is önmegtartóztatást követel. Az idézet utolsó része nem direkt módon, hanem hallgatólagosan és következményeiben tartalmazza azt a régi felfogást, amely szerint a nemi önmegtartóztatás erény, istennek tetsző valami, következésképpen a nemi élet nem erény, illetve istennek sem tetsző tevékenység. Ami pedig nem erény, illetve istennek nem tetsző, az bűn.

A szüzesség, a nemi önmegtartóztatás ilyen jellegű erénnyé nyilvánítása és ezáltal a nemi élet beárnyékolása, az erény ellenpólusaként kezelése tükröződik a következő részekben is:

„A kezdettől fogva gyakorolt önmegtartóztatást és a vele járó érintetlenséget *szűzi tisztaságnak* nevezzük. Ezt az erényt különösen az Úr Jézus és a Boldogságos Szűz példája szentelte meg. Nagy értéke a lelkiség, a lélek emelkedettsége, amely az angyalokhoz teszi hasonlóvá az embert.”³ Ha a nemi önmegtartóztatást ennyire dicsőítik és magasztalják, ezzel mintegy szükségképpen befektetik a nemiséget és a nemi életet, végső soron bűnként állítják be. És hogy mindenképpen erről van szó — annak ellenére, hogy Hamvas ezt a tételt nem mondja ki —, bizonyítják az előzőekben elmondottak is, valamint a coelibátus ténye, amellyel a katolikus pap-ság megmutatta a nemiséggel kapcsolatos istennek⁴ leginkább tetsző felfogást és életmódot.

¹ Hamvas Endre: *Katolikus erkölcsstan — a gimnáziumok katolikus tanulói számára*. Bp. 1963, Szent István Társulat. 74—75. l.

² Uo. 75. l.

³ Uo.

A mai katolikus álláspont Hamvas nézetein keresztül történt fentebbi bemutatása, úgy érezzük, megfelelően érkeztetett azt a már máshol ismertetett nézetünket, hogy a katolicizmus álláspontja — legalábbis hivatalosnak felfogható dokumentumokban — nem sokat módosult ahhoz képest, ahogy a feudalizmusban kialakult. Azt sem szabad azonban figyelmen kívül hagynunk, hogy az egyház bizonyos körein belül és bizonyos fórumain történtek és történnek is törekvések az ide kapcsolódó nézetek módosítása érdekében. Csak illusztrálásképpen utalunk a Teilhard de Chardin Barátainak Társasága 1965-ben Vézelayban rendezett tanulmányi héten elhangzott P. Verdouc karmelita szerzetes, Teilhard-tanítvány előadására. Ebben az előadásban a szexualitás felfogása lényegesen eltér a hivatalos katolikus állásponttól és inkább a freudi szempontoknak felel meg. P. Verdouc itt elhangzott nézeteit a *Mérleg* így ismerteteti: „Az ember teste által (öröklés, szexualitás stb.) a kozmikus fejlődésbe ágyazva szoros kapcsolatban él a természettel, de ugyanakkor szellemessége által túlmutat az anyagiságon. Feladata az, hogy átszellemesítse az anyagot, humanizálja a természetet, *spiritualizálja a szexualitást, egyszóval felszabadítsa a fejlődésben lévő világegyetemben rejlő szeretet energiát, a „kozmosz libidót”*.¹ — (Kiemelés tőlem — H. L.) Itt tehát a szexualitás már nem a bűnös test követelődő és veszélyes jelensége, hanem a világegyetemben is létező valami, „szeretet-energia” és „kozmosz libidó”. Azonban ez az álláspont is ugyanúgy, mint Chardin nézeteinek egy jelentős része, „eretnek” eszméknek számítanak a hivatalos fórumokon, és nincs lehetőségük, hogy belátható időn belül hivatalosan elfogadott eszmékké váljanak.

Valószínűnek látszik, hogy az elkövetkezendő időkben a katolikus vallásos felfogás módosulni fog a nemiség egészéről alkotott véleményében is. Ez a nézetmódosulás, különösen pedig mint gyakorlat, azoknál a katolikus köröknél, amelyeknél az ismertetett eszmék mélyen beivódtak és beidegződtek, nem fog könnyen bekövetkezni, és még hosszú időn keresztül várathat magára. Ugyanis a katolicizmus Európában, de különösen Latin-Amerikában bizonyos csoportoknál a hívőkbe olyan mélyen beleplántálta ezeket az eszméket, hogy ezek mélyen beivódtak a gyakorlatba, az életmódba, és még napjainkban is nagy erővel hatnak. Ennek illusztrálására vegyük a „Die Tat” című lap eszmefuttatását, amely a délamerikai katolikus felfogásról így ír:

„A délamerikai erkölcsi felfogás szerint a fiatal lányoknál a házasságkötés előtti nemi kapcsolatok felvétele egyenlő a deklasszálassal. Mind a család, mind pedig a társadalom eltaszítja, és nem akad férfi, aki „becsületét” egy „prostituálttal” kötött házassággal kockára tenné: mert az ilyen lányt könnyörtelenül ebbe a kategóriába sorolják. Többnyire még az a fiatalember sem veszi feleségül, aki elcsábította, hiszen a házasságkötés időpontjában „már nem lenne ártatlan”. Az öngyilkossági statisztika és az orvosok közlései alapján számtalan tragédiára derül fény.”²

Ha feltesszük azt a kérdést, hogy ezt a gyakorlatot és az ebből fakadó esetleges tragédiákat mi okozza, ennek a megválaszolására nem hozhatunk fel mást, mint a katolikus vallás nemi erkölcsi felfogását. Latin-Amerikában a katolicizmus legvadabb változata, a spanyol katolicizmus terjedt el, amely túlzott agresszivitásával, semmilyen eszköztől sem riadva vissza, kényszerítette rá mindenkire a vallás ide vonatkozó nézeteit.

Ha az egyház meg is változtatja álláspontját, az a gyakorlat, amelyet többszáz éven keresztül kierőszakolt — és amelynek, mint a legelején láttuk, döntően gazda-

¹ *Mérleg* 1965. október. 154. l.

² Közli a *Magyarország* 1966. április 24-i száma. 14. l.

sági okai voltak —, nem fog máról holnapra megváltozni és eltűnni. Nem tűnik el máról holnapra azért sem, mert túlságosan mélyen gyökeredzik az egyszerű hívő vallásos lelkületében, szorosan kapcsolódik az egyház más tradícióhoz, és a hivatalos katolikus közvélemény döntő többsége még ma is ezt vallja helyesnek. Még a rész kérdésekben bekövetkező gyors módosulás is nehezen képzelhető el, mert a katolicizmus a nemiséggel kapcsolatban a nézetek szorosan összefüggő, merev rendszerét hozta létre. Ez esetben pedig az a helyzet, hogy ha megváltoznának a rendszeren belül bizonyos vonatkozások, magukkal hoznák a merev rendszer egészének a széthullását. Ettől pedig a vallás óvakodik, és mindent megtesz bekövetkezésének megakadályozására. Többek között ebben leli magyarázatát, hogy mind a mai napig rész kérdésekben sem történt a hivatalos fórumokon változás. Továbbmenvé: bekövetkezhet egy olyan sajátos helyzet is — az előbb idézett délamerikai viszonyok ilyen jellegű következtetést lehetővé tesznek —, hogy miután az egyház már hivatalosan megváltoztatta az ide vonatkozó nézeteit, bizonyos körök dogmatikusan ragaszkodnak a megelőző nézetekhez, és a *gyakorlatban még hosszú időn keresztül fennmaradhat az az állapot, amelyet a régebbi normák szabnak meg*. Hasonló helyzet játszódott le a kereszténység kialakulásánál és fejlődésénél a nemi erkölccsel kapcsolatban. Az az álláspont, amelyet a nemi erkölcs kérdésében Pál apostol, Ágoston stb. képviseltek — és amely a későbbiek során hivatalos álláspont lett —, hosszú időn keresztül kénytelen volt eltűnni és tudomásul venni egy olyan nemi erkölcsi nézetrendszert és gyakorlatot, amely a megelőző időszakban keletkezett és amely csak többszáz év múlva tűnt le. A kereszténységen belül hosszú időn keresztül megtalálható a többnejűség és a papi coelibátus; a monogámiát a gyakorlatban csak a feudalizmus teljes győzelme után, a XI. században sikerült teljessé tenni. Addig hatott, és megtalálható volt az ókorban kialakult pogány elmélet és gyakorlat is. Ha rendkívül hosszú időn keresztül hatott a hivatalos nézetekkel szemben a régi idők maradványa és hagyatéka, feltételezhető, hogy a katolicizmus nemi erkölccsel kapcsolatos elmélete és gyakorlata is hatni fog még azután is, amikor már az egyház is megváltoztatta az állásfoglalását. De az egyház állásfoglalása hivatalosan még napjainkban nem változott meg, és éppen ezért, valamint a fentebb elmondottakból kifolyólag is a marxista etika számára egyik fontos feladat a misztikus és történetileg idejélmúlt katolikus szexuáletikai nézetrendszer bírálata.

Mint mindenféle bírálatnál kapcsolatban, úgy jelenleg is érvényes az a tétel, hogy a bírálatnak az el nem fogadott nézetek helyett új nézeteket kell adnia, vagy legalábbis alapot az új nézetek kikövetkeztetésére. Adott esetben ennek a követelménynek azért nem teszünk alapvetően eleget — habár ilyen irányú tendenciák teljes hiányát nem lehet állítani —, mert máshelyütt kívánjuk megvalósítani a marxista etika nemi erkölccsel kapcsolatos nézeteinek kifejtését, amelynek a megvalósításához a vallásos felfogás bemutatása és bírálata jelenlegi viszonyaink közepette az egyik szükséges eszköz.

Ezen utóbbi relációból — tehát, hogy a vallásos felfogás bírálata csak eszköz a marxista etikai álláspont kidolgozásához — kövekezik, hogy a fentebbi bírálat és ábrázolás sem lépett fel a teljesség és a részletesség igényével, ahelyett csak a vallásos felfogás leglényegesebbnek vélt nézeteit mutatta be.

DIE ETHISCHE AUFFASSUNG DES KATHOLIZISMUS
ÜBER DIE SEXUALITÄT

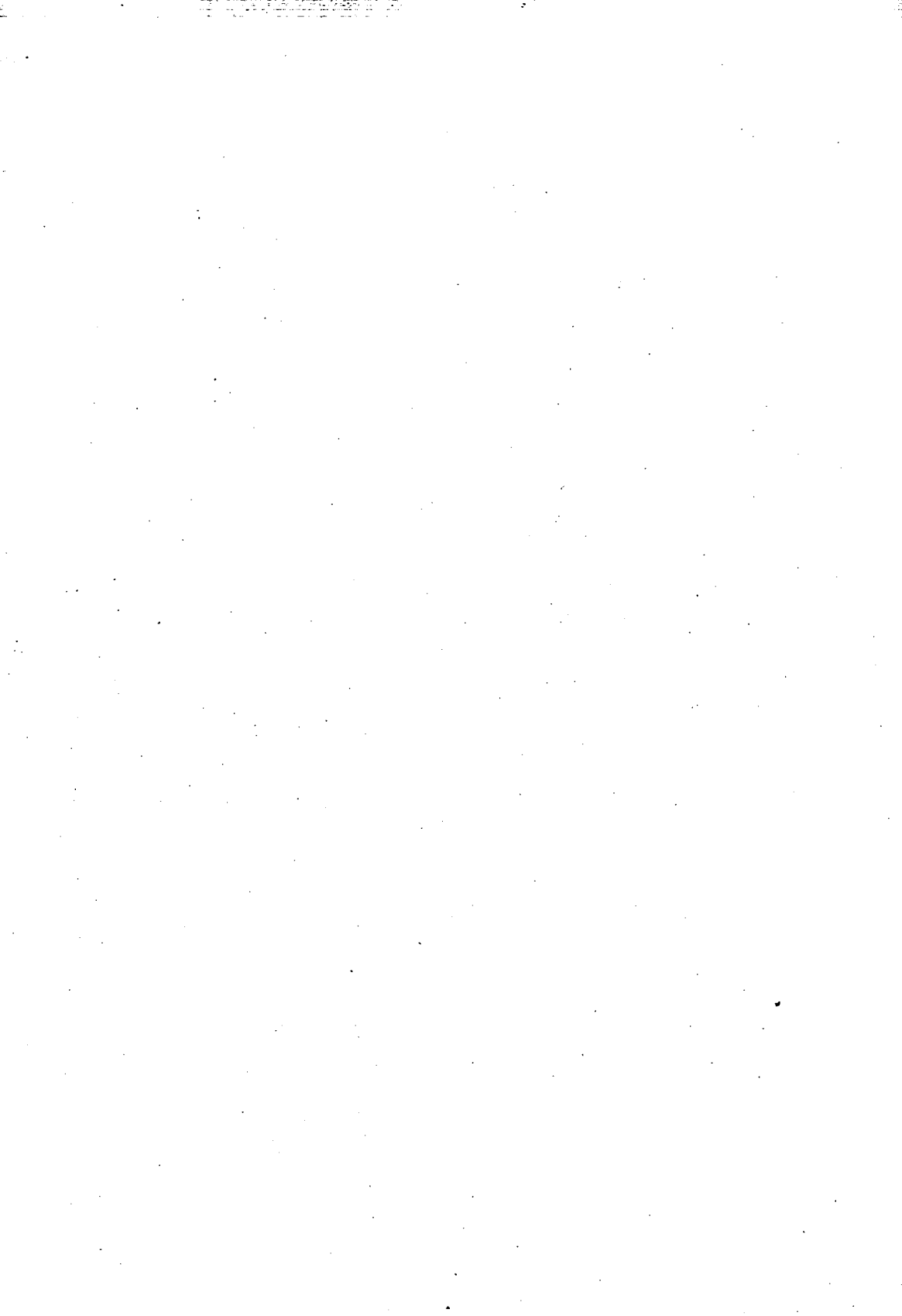
Der Verfasser betrachtet in dieser Abhandlung, die einen Teil eines grösseren Aufsatzes, betitelt „Die ethischen Probleme der Beziehungen in der Familie, der Ehe und der Sexualität“, bildet, die katholische Auffassung als einen Faktor, der die europäische Sexualethik entscheidend bestimmt.

Die christliche Sexualethik entstand einerseits aus der jüdischen Mystik, andererseits aus historisch bestimmten ökonomischen Verhältnissen. In dieser Auffassung spielt die Askese eine ausserordentlich wichtige Rolle, die für das frühe Christentum eine ideologische und psychische Waffe war, die aber auch dazu beigetragen hat, dass sich die Vorstellungen von Sünde und Sexualität eng miteinander verbanden. Die katholische Sexualmoral erhielt ihre ausgeprägteste Form im Mittelalter, sie ist also eine feudale Moral. Nach einer von ihrer charakteristischen Thesen ist die Sexualität identisch mit der Sünde, sie stammt nicht vom Gott. Der Katholizismus mistifiziert die Sexualität, betrachtet sie als naturwidrig, und letzten Endes gelang er zu einer Sexualzentrismus mit umgekehrtem Vorzeichen. Für die katholische Auffassung ist die Irrationalität auch charakteristisch. Der Katholizismus fasst die Unwissenheit und Prüderie als Tugend auf. In der Abhandlung werden auch die Ansichten von Tihamér Tóth, dem prägnantesten Vertreter der ungarischen katholischen Auffassung behandelt. Im Zusammenhang mit den Problemen unserer Zeit berührt der Verfasser die diesbezüglichen Ansichten einer führenden ungarischen kirchlichen Persönlichkeit, Endre Hamvas. Es wird auch auf die neuesten Vorstellungen hingewiesen, die die jahrhundertalte steife Auffassung der Kirche ändern möchten.

Ласло Горуци

ЭТИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ КАТОЛИЦИЗМА О СЕКСУАЛЬНОСТИ

В Этой работе, являющейся частью более пространной работы, озаглавленной „Этическими проблемами семейных-брачных-сексуальных всязей“, автор касается католического понимания с такой точки зрения, которой определялась решительно европейская сексуальная этика. Христианское понимание сексуальной этики происходило с одной стороны из еврейского мистицизма, с другой стороны из конкретных исторических — экономических отношений. Кроме этого играет значительную роль в этом понимании и аскеза, представляющая собой для раннего христианства идеологическое и психическое оружие, но и способствующая тому, чтобы представления сексуальности и вины слились. Католическая сексуальная мораль достигла высшей точки своего развития во время феодализма, и в крайнем случае представляет собой феодальную мораль. Одним из своих характерных положений является следующее: „сексуальность тождественна вине, не происходит от бога“. Католицизм мистифицирует сексуальность, считает противоестественной, и в крайнем случае достигает обратного сексуального центризма. Характерной чертой католического понимания является ещё иррационализм, и тот факт, что притворную стыдливость считает добродетелем. В работе идёт речь ещё о взглядах Тигамера Тота, самого характеристического представителя венгерского католического понимания. В связи со взглядами являющимися в наши дни, автор касается примыкающих взглядов Эндре Гамваша ведущей церковной личности, и делает ссылку на самые новые представления, с помощью которых хотели бы изменить вековое дубовое понимание.



KELEMEN JÁNOS

AZ EMBER FILOZÓFIAI PROBLÉMÁI AZ 1945 UTÁNI OLASZ REGÉNYBEN

Az utóbbi ikökben hazánkban és más népi demokratikus országokban lefolyt viták lezáratlanságuk ellenére is bizonyítják, hogy — ha nincs is szükség a külön filozófiai diszciplína értelmében vett „filozófiai antropológiára” — szükség van az ember filozófiai problémáival összefüggő kérdések (az ember lényege, természete, filozófiai fogalma, elidegenedés stb.) bizonyos fokig szisztematizált tárgyalására. Ilyen szükséglet kielégítésére íródott legutóbb Márkus György: *Marxizmus és „antropológia”* c. könyve,¹ mely főleg a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*-ra támaszkodva összefoglalja a témával kapcsolatos problémákat, s pozitív eredményként értékelhető megállapításain túl a további kutatások számára jó alap lehet.

Ám az „antropológia” gyűjtőnévvel összefoglalt kérdéskomplexumban nem elég csupán a problémákat logikailag tárgyaló művektől előrelépést várni, vagy attól, hogy tisztázzuk a marxi kiindulópontokat. Szükség van a történelmi tárgyalásmódra is, mégpedig nem csupán filozófiatörténeti értelemben, hanem olyan vonatkozásban is, hogy megvizsgáljuk, hogyan fejlődtek ki, merültek fel a témába vágó kérdések az ideológiai felépítmény különböző szintjein, s milyen hangsúlyt kaptak különböző társadalmi-történelmi körülmények között. Ilyenfajta tárgyalásra történik kísérlet e tanulmány keretei között.

Az olasz társadalomnak egy adott történelmi pillanatban, az Ellenállás és a háború utáni korszak éveiben kialakult helyzetét szeretnénk a fentebbi szempontból — mindenekelőtt a szépirodalmi alkotások dokumentumainak tükrében — megvizsgálni. Itt azonnal tisztázni kell, mennyiben tekinthetők a szépirodalmi alkotások egyben elméleti dokumentumoknak, filozófiai általánosítások alapjául szolgáló tényeknek. A filozófia nem egyszer jelentkezett szépirodalmi köntösben — elég a jelenkori áramlatok közül az egzisztencializmusra utalni. De nemcsak — s nem is elsősorban — az ilyen jellegű műveket tekintjük forrásoknak. A marxista filozófusok egyetértenek abban, hogy a filozófia nem valamiféle tudományok tudománya, hanem egyéb funkciói mellett a köznapi gondolkodással is széles fronton érintkezik, abból is meríti anyagát. A művészetekről, elsősorban az irodalomról szintén elmondható a köznapi gondolkodással, fogalomrendszerrel való hasonló érintkezés. Egyrészt ezen az alapon, másrészt a műalkotás és az objektív valóság közötti, a művészi tükrözés törvényei által megszabott viszony alapján, valamint abból következőleg, hogy minden műalkotás így vagy úgy tartalmazza a kor ideológiai viszonyainak bizonyos oldalait is, az irodalmi dokumentumok filozófiai elemzése hasznos — nemegyszer nélkülözhetetlen — egy korszak ideológiai viszonyainak pontos feltérképezéséhez, a filozófiai elvek, elméletek történelmi gyökereinek feltárásához.

¹ Márkus György: *Marxizmus és „antropológia”*. Bp. 1967, Akadémiai Kiadó.

I.

AZ EMBER PROBLÉMÁJA ÉS A MUNKÁSMOZGALOM

Az ember problémája szorosan kapcsolódik a filozófia alapkérdéséhez, így egyetlen filozófia sem térhetett ki az elől, hogy megválaszolja, mi az ember.² Mégis, egyes korokban viszonylag másodlagos probléma volt ez, míg más korokban parancsolóan az érdeklődés homlokterébe nyomult. Ez főként a nagy korszakok idején történt meg, amikor a történelmi változások sok individuum életében közvetlenül, gyorsan éreztették hatásukat, s viszonylag nagy tömegek váltak tudatosan a történelmi cselekvésnek, a társadalom alakításának részesévé. Ilyenkor az individuumok széles köre ismerte fel, hogy az ember lényegéhez hozzátartozik, hogy képes megváltoztatni a társadalmi viszonyokat, azokat a körülményeket, amelyekben él. Ez volt a bázisa annak, hogy az ember lényegének vizsgálata az adott korszakok filozófiájában is centrális problémává váljon.

A polgárságnak a történelem színpadára lépése így adott lehetőséget Olaszországban a humanizmus kibontakozására. A munkásosztálynak a szocializmusért való harca során ismét a filozófia centrális kérdésévé válik az ember problémája: maga a történelmi materializmus bizonyos szempontból tekinthető az emberről szóló filozófiai tanításnak. Természetesen a munkásosztály objektív helyzetében bekövetkezett pozitív vagy negatív változások módosíthatják így vagy úgy a különböző kérdések fontosságát, s a marxizmuson s a vele opponáló polgári filozófiákon belül is növelhetik vagy csökkenthetik az ember problémájának jelentőségét. Magának a munkásmozgalomnak mindenkori helyzete befolyásolja általában az ember helyzetét, az elidegenedés jelenségének előtérbe kerülését vagy viszonylagos háttérbe szorítását, és a problémának a különböző osztályok ideológiájában, s a különböző ideológiai felépítményekben, a filozófiában, művészetekben stb. való jelentkezését. Ugyanis, ahogy a kapitalizmus Marx által feltárt gazdasági törvényszerűségei (érték-törvény stb.) csak egy vegyítiszta kapitalizmusban érvényesülnek teljesen (például abban az esetben, ha eltekintünk a munkásosztály szervezett harcától, mely e törvények érvényesülésével szemben hat), úgy az elidegenedés is csak tendenciaszerűen jelentkezik, mert a munkásosztály gazdasági, politikai és ideológiai harca, mely az elnyomottakat bevonja saját sorsuk tudatos alakításába, csökkenti a jelenség hatókörét. Ezt megfigyelhetjük olyan forradalmi helyzetben, melyet az olasz és francia ellenállási mozgalom eredményezett. A II. világháború, a fasizmus ellen kibontakozó széleskörű népi ellenállás, a szocializmus világméretű előretörése, a tudományostechnikai forradalom vetették fel a legújabbkori történelemben, s tartják állandóan felszínen, az érdeklődés homlokterében az ember filozófiai kérdését, az emberprobléma filozófiai megválaszolásának igényét. Ez a kérdés a kapitalista országokban — főleg Olaszországban és Franciaországban — sajátosan jelentkezik, más hangsúlyt kap az Ellenállás éveiben, az 1945—48 közötti forradalmi helyzettel terhes években, s végül 1948 után, amikor a monopolkapitalista osztály hatalma újból megszilárdult. E hangsúlyeltolódásokat érzékenyen követte nyomon a korszak olasz és francia irodalma.

² Gramsci ezt a filozófia legfontosabb feladatának tartotta. (Vö. Antonio Gramsci: *Marxizmus, kultúra, művészet*. Bp. 1965, Kossuth Könyvkiadó. 47. l.)

II.

A NEOREALIZMUS EMBERKÉPE

Olaszországban a Komintern VII. kongresszusa szellemének megfelelően a 30-as évek második felétől kezdve kialakulóban volt az antifasiszta nemzeti egység, mely a fegyveres ellenállás éveiben (1943—45) magában foglalta a munkásosztályon kívül a parasztság, az értelmiség, a kispolgárság széles rétegeit, s kifejeződött a kommunisták, szocialisták, kereszténydemokraták s más pártok és csoportosulások (Akcio Párt, Szabadság és Igazság Mozgalom) szövetségében. A társadalom életének ilyen helyzete, melyben az emberek többségének életbevágó érdeke ideiglenesen egybeesett, s parancsolóan írta elő a közös cselekvés szükségességét, az ideológiai felépítményben újfajta humanizmust, az emberről alkotott új, a marx gondolatoknak is megközelítően megfelelő felfogást hívott életre, mivel az emberek közötti új viszony lehetősége és szükségszerűsége alakult ki, melyhez mintát a dolgozó osztályok szolidaritása adott. Ennek kifejezője a megújuló olasz irodalom volt. A neorealizmus, mely a háború utáni években filmben és regényben meghódította a világot, e humanizmus jegyében született meg, nemcsak a fasizmussal, de a hagyományos polgári humanizmussal is polemizálva. A neorealizmus emberfelfogása, ha helyenként absztrakt is, de mindenképpen népi volt. Ha helyenként absztraktn is fogta fel a népet (ami polgári ballasztjaiból adódott), a népből, az elnyomott osztályok tulajdonságaiban találta meg, vagy vélte megtalálni az ember lényegét (ez fejeződik ki például Vittorini ellenállási regényének címében: *Uomini e no*³). Az új olasz irodalom kezdetét nem formai jegyek, hanem épp e szellemiség alapján, Vittorini: *Szicíliai beszélgetés*⁴ c. művében jelölhetjük meg, mely a „megbántott világ”, a déli nyomor, a primitív körülmények között élő déli szegénység bemutatásával alkot meg egy új emberképet.

De Vittorininek már a *Szicíliai beszélgetés* előtt írt fiatalkori regényeire az embernek mint embernek középpontba állítása, a problémának egyben teoretikus s nemcsak művészi igényű megvilágítása jellemző. *A vörös szegfű* hőse az emberi jogok új kódexét követeli, mely lehetőséget adna az embernek legjobb képességei realizálására, s mely az emberi személyiségnek nemcsak egy oldalát tartaná szem előtt (a gazdaságát), hanem egész természetét: „Társadalmunk úgy van megszervezve, mintha az emberi érzelmek nem léteznének... gondolatok a polgári törvénykönyvre. Abban az ember csak mint tulajdonos számít. A családban, a polgári életben, tehát felebarátaival való minden viszonyában, a törvények annyiban veszik számításba az embert, amennyiben javak hordozója...”⁵

A *Szicíliai beszélgetés*-ben az elidegenedés, mint a szegények jogfosztottsága, a „világ megbántása” jelenik meg. A tétel, hogy a világot csak a magány legyőzésével, a szolidaritáson alapuló új emberi kapcsolatok kialakításával lehet kiengesztelni, még elvontan fogalmazódik meg: „Mindenki magáért szenved, de nem a megbántott világért, s így a világ továbbra is megbántva marad”⁶. De ettől kezdve maga Vittorini s a többi neorealista (főleg szocialista) író egyre egzaktabban, a történelmi körülményeknek egyre megfelelőbben veti fel a problémát.

³ Elio Vittorini: *Uomini e no*. Milano, 1945, Bompiani. (Magyarul: *Emberk és farkasok*. — E. Vittorini: *A vörös szegfű*. Három kisregény. Bp. 1965, Európa könyvkiadó.)

⁴ Elio Vittorini: *Conversazione in Sicilia*. Milano, 1941, Bompiani.

⁵ Elio Vittorini: *Il garofano rosso* Milano, 1948. Mondadori. 217. l.

⁶ Elio Vittorini: *Conversazione in Sicilia*. Id. kiad. 196. l.

III.

AZ ÚJ OLASZ REGÉNY ÉS A HÁBORÚ

A II. világháború kitörése gyorsítja az elemzett tendenciát, s az ember helyzetével kapcsolatban újabb etikai-filozófiai problémákat szül. Hogy az individuumok millióinak állandó, közvetlen létbizonytalansága, az értelmetlen halál, a helytállás, az egyéni és kollektív felelőséget, választást követelő szituációk millió példája milyen következményekkel járt, hogyan tükröződött az egyes osztályok tudatában, részben a háború éveiben, részben közvetlenül a háború után született írások dokumentálják. Itt utalni kell a háború morális értékelésével kapcsolatos néhány állásfoglalásra. A kispolgári értelmiségiek — azok is, akik eljutottak a munkásmozgalomig, a Kommunista Párt soraiban való aktív harcig — a maguk történelmietlen-absztrakt kiindulópontja alapján elítélik, de morális szempontból felszabadítónak tartják a háborút. Őket a magányból, a kispolgári elszigeteltségből valóban e kataklizma ragadta ki s juttatta el a méltó emberi feladatok vállalásáig, az igazi, az ember társadalmi integrálódását jelentő kapcsolatok felfedezéséig, de hibásan abszolutizálva úgy vélik, ehhez általában a háború megrázkódtatása volt szükséges; nem veszik figyelembe, hogy a szolidaritás, mint proletárszolidaritás, az ember lényegének realizálásáért folyó harcban kifejlődött viszony, már megvolt előbb, mint a munkásosztály kapitalizmus ellen folytatott küzdelmének egyik legfőbb, szükségszerű tartalma. Ezért olvashatjuk Petroni börtönaplójában (*Il mondo è una prigione*) a következő sorokat: „Íme, életemnek, melyről mindig azt hittem, hogy egyedül engem érint, melyről azt hittem, hogy szinte minden aktusában bensőségesen és magányosan fejlődik ki, volt egy jelentése, mely életemet a mások életéhez kötötte; az én belső és partikuláris lázadásom az ellenséges világ által állandóan elnyomott tiltakozás volt, mely akkor talált utat magának, amikor a közös szenvedések, a morális csapások kitértek szívközből, hogy sokakkal azonosuljanak. A háború tehát szükséges volt.”⁷

Pavese, aki 1945-től az Olasz Kommunista Párt tagjaként nemcsak mint író, de mint publicista is sokat tett az olasz szocialista irodalomért, s a párt ideológiájának népszerűsítéséért, 1940-ben hasonló hangon ír a háborúról: „A háború realitása ezt az egyszerű gondolatot sugallja: nem fáj meghalni, amikor annyian halnak meg. A háborúból születik az összetartozás érzése. Isten hozta.”⁸

A fasizmus alatti évek és a háború élményeit, valamint az akkor kialakult társadalmi pszichikumot tükröző irodalom egy része, amikor az egyszerű, sokszor egészen primitív körülmények közt élő emberek, főleg Dél-Olaszország, Szicília parasztjai felé fordul, az ember integritásának helyreállítását különös úton képzei el. Az elidegenedés okát általában nem a kapitalista termelési módban s az osztálytársadalmak viszonyaiban, hanem a nagyvárosok erkölcsrömbölő hatásában, az embert a természettől elfordító életformában látja. Ez a fajta irodalom szembeállítja a falut és várost, a természetet és a modern embert úgy, hogy ez a szembeállítás egyúttal az erkölcsi jó és erkölcsi rossz polarizálását is jelenti. (Lásd: Visconti: *Rocco és fivérei* c. filmje.) E mögött az álláspont mögött az az elképzelés húzódik meg, hogy az ember első-sorban természeti lény, amiből szükségszerűen adódik, hogy az ember emberi lényegének megvalósítását nem a társadalmi viszonyok megváltoztatásával, a szocializmusért való harccal, hanem a leglemibb természeti igények kielégítésével, a legprimitívebb emberi funkciók biztosításával képzelik elérni. Annak az irodalomnak, mely ilyen alapon hirdeti az emberi szolidaritás lehetőségét, de egyben a háborúnak azt

⁷ Giuglielmo Petroni: *Il mondo è una prigione*. Milano, 1949, Mondadori. 122—123. l.

⁸ Cesare Pavese: *Il mestiere di vivere*. Torino, 1952, Einaudi. Az 1940. jun. 5-én kelt feljegyzés.

a szerepét is láttatja, mely az embert legelemibb funkcióira redukálja, jellemző példája Rigoni Stern: *Az őrmester a hóban* c. regénye. Ennek a szovjet fronton játszódó regénynek eszmeileg központi jelentőségű jelenetében az ellenséges katonák meghajolnak az éhség ösztöne előtt, s a természeti szükségletek közösségének a megnyilvánulása ad reményt az írónak arra, hogy a humanizmus eszméje egyszer győzedelmeskedni fog. Egy jelenet azt írja le, hogy olasz katonák élelemért törnek be egy parasztcsaládroz. Partizánok lepik meg az olaszokat, de látva állati éhségüket, hagyják enni őket, amiből következik a prófécia: „Ha ez megtörtént egyszer, újra megtörténhet... megtörténhet számtalan más emberrel, szokássá, életmóddá válhat.”⁹

IV.

ELLENÁLLÁS ÉS HUMANIZMUS

1943-tól több százezer partizán folytat fegyveres harcot a fasiszta diktatúra és a német megszállók ellen. Ez a harc széles nemzeti egység alapján indult meg, amelynek vezető ereje — más pártoktól is elismerve — az Olasz Kommunista Párt volt. A dolgozók tömegeinek nyílt így alkalom a történelem alakításában közvetlenül, egyénileg részt venni, azzal a perspektívával, hogy az ellenállási mozgalom a szocialista átalakulásba torkollik. Az ember helyzete, az ember lényegének megvalósulása vagy pedig elidegenedése, a társadalmi termelésben elfoglalt hely függvénye. A politikai harc különböző formái, mivel a társadalom gazdasági életével, a termeléssel közvetlenül összefüggésben vannak, szintén kihatnak általában az ember helyzetére. Az imperialista háborúban fronton harcoló, vagy hadiüzemben dolgoztatott munkás az elidegenedés maximális fokán áll, de az osztályharcot fegyveresen vívó munkás azon az úton van, hogy megvalósítsa saját emberi lényegét, hisz éppen e harcban teszi magáévá a tőle elidegenedett tárgyi világot, hozza létre magát, mint szabad, univerzális, természeti és társadalmi lényt. Ezért a partizánháborúról beszámoló irodalom ebben az irányban szélesíti a humanizmus Vittorini által felvetett témáját, s a későbbi, főleg 1948 utáni művekkel ellentétben még csak elvétve jut hely az elidegenedés ábrázolásának.

Szintén Vittorini regénye, az *Emberek és farkasok* (Uomini e no) áll e humanista ihletettségű ellenállási irodalom élén. Vittorini az antifasiszta harcot elsősorban morális jellegűnek tartja, egyáltalán az új társadalom megvalósítása nála nem a kapitalizmus belső törvényszerűségeiből következő fejlettségi szintje a társadalomnak, hanem morális szükségszerűség, mint Togliattival folytatott polémiája is enged következtetni.¹⁰ Az ember meghatározása heterogén, főleg fizikai és morális állapotokat jelölő fogalmakkal, mintsem filozófiailag is kielégítő kategóriákkal történik. Folytatódik a világ és az ember megbántottságának témája: „Azt mondjuk, az ember. És azokra gondolunk, akik elesnek, akik sírnak és éheznek, akik fáznak, akik betegek, és akiket üldöznek, akiket megölnék. A vele szemben elkövetett bántásra és méltóságára gondolunk. Mindarra, amit benne megbántottak és ami megvolt benne, hogy boldoggá tegye. Ez az ember.”¹¹ A szerelem, férfi és nő viszonya

⁹ Mario Rigoni Stern: *Il sergente nella neve*, Torino, 1954, Einaudi. 138. l.

¹⁰ Lásd a *Politecnico* hasábjain a kultúra és a politika funkciójáról lefolyt vitát. Itt Vittorini többek között ezt írja: Nem ideológiai okokból iratkoztam be az Olasz Kommunista Pártba... nem egy filozófiához csatlakoztam, amikor pártunkba beléptem. Egy harchoz és az emberekhez csatlakoztam. (Vö. *Il Politecnico*, antologia critica. Milano, 1960. Leric. 165—166. l.)

¹¹ Elio Vittorini: *Uomini e no* Id. kiad. 177. l.

így kap helyet, mint a humanizmus, az emberért folytatott harc része és próbaköve. A boldogság e témával összefüggésben nyer társadalmi értelmet, mert az ellenállási mozgalom célját fejezi ki: „Egy férfinak kell, hogy legyen társa. Annál inkább, ha közénk tartozik. Boldognak kell lennie. Mit tudhatunk arról, mi kell az embernek, ha magunk nem vagyunk boldogok? Ezért harcolunk. Hogy az emberek boldogok legyenek.”¹² Az idézett passzus kifejezi, illusztrálja a marxista etika egyik alapgon-
dolatát. Nem adja ugyan a boldogság kategóriájának filozófiai meghatározását, de művészi képbe sűrítve annak filozófiai tartalmát ábrázolja. A boldogság, mely mint életérzés, az individuumhoz kötődik, végsősoron nem individuális tartalmat hordoz — ez a marxista etika idevonatkozó tételeinek kiindulópontja. Ez egyébként deduktív úton is levezethető a történelmi materializmus azon Marx által megfogalmazott tételéből, hogy az ember (individuum) nem más, mint társadalmi viszonyainak összessége. De a marxista etika ennél tovább is megy, tudniillik levonja a megfelelő következtetéseket. Elveti az askézist, az individuum boldogságát a társadalmi harc céljának fogja fel, de úgy, hogy az individuum boldogsága magát ezt a harcot szolgálja. Azt, hogy ezt az elvet felismerte és ábrázolta, Vittorini idézett regénye legmaradandóbb értékének kell látnunk.

V.

PAVESE ÉS AZ ELLENÁLLÁSTÓL AZ OLASZ MONOPOLKAPITALIZMUS MEGSZILÁRDULÁSÁIG TERJEDŐ KORSZAK EMBERKÉPE

Cesare Pavese-nek, a háború utáni olasz irodalom kulcsegyéniségének életműve — regényei, filozófiai igényű elméleti-esztétikai munkássága, publicisztikája és naplója — fölött, annak nem elsősorban művészi értéke, hanem inkább művészi újdonságán átsugárzó tartalma, világnézeti jelentősége, filozófiai mondanivalója fölött, Európa-szerte folyik ma is a vita. Hatásának éppen az a titka, hogy a témánkba vágó problémák alkotják művei magvát: az ember helyzete, szerepe, perspektívája iránt rendkívül megnőtt érdeklődése, e vizsgált korszak eseményeire, s a társadalmi pszichikum megfelelő változásaira érzékenyen reagált. Dekadencia és progresszió közötti ingadozásában az Ellenállás és a Felszabadulás keltette remény, az 1945—46-os forradalmi fellendülés, majd a fasizmus elleni harcban kialakult nemzeti egység bomlása, a kapitalizmus megerősödése, s az elidegenedésnek e két jelenséggel párhuzamos újbóli előtérbe kerülése tükröződik. Az ember-probléma írásaiban komplexen, képi-művészi s fogalmi-gondolati ábrázolásban, etikai, történelmi megközelítésben jelenik meg, bár egyoldalúsága, hogy az elidegenedést s legyőzésének kísérletét főleg a kommunikáció lehetőségének vagy lehetetlenségének, a férfi és nő kapcsolatának, az ember és a természet viszonyának fényében vizsgálja.

1. A magány problémája

Minden regényhőse vívódik a magánnyal, mely néha az egzisztencializmus szubjektívizmusával összhangban az ember életével eleve együttjáró, elháríthatatlan állapotnak, máskor a konkrét társadalmi viszonyok, az osztálytársadalmakban egymással szemben ható individuális érdekek által determinált helyzetnek tűnik. Hogy

¹² U. o. 87. l.

a magány-téma milyen színezetet nyer, abban is a vizsgált korszakban bekövetkező politikai, történelmi változások tükröződését láthatjuk.

Pavese egy 1939-es naplórészletében a magányt, mint az emberi élet központi problémáját tárgyalja. Mivel elvont metafizikai fogalomként kezeli, a vallással összefüggésben az istenhit pszichikai gyökerét fedezi fel benne: „A legnagyobb szerencsétlenség a magány, ez annyira igaz, hogy a legmagasabb vigasz — a vallás — abban áll, hogy az ember olyan társat talál, aki nem szedi rá, istent. Az egész élet problémája tehát ez: hogyan törjük meg saját magányunkat, hogyan érinkezzünk másokkal.”¹³ Egy 1940-es naplórészlet szerint pedig „aki nem tudja magát megmenteni, azt senki sem mentheti meg.”¹⁴ Figyelemreméltó, hogy 1945 körüli optimista megnyilatkozásaival szemben ez a mondat Pavese egyik utolsó regényében (*Tra donne sole* — Magányos nők között) — újra előfordul, kifejezve azt a magárahagyatottságot, mely az antagonisztikus társadalmakban s különösen az újra éledő kapitalizmusban minden individuumba ránehezedik. Marx az idézett pavesei mondattal ellentétben az emberiség emancipációjában látja minden egyes individuumban „megmenekülésének” előfeltételét, amikor arról ír, hogy „A proletáriátus... csak világtörténetileg létezhetik, mint ahogy akciója a kommunizmus egyáltalán csak mint 'világtörténelmi' lét lehetséges: mint az egyének világtörténelmi léte, vagyis, mint az egyéneknek olyan léte, amely közvetlenül a világtörténelemmel kapcsolatos.”¹⁵ Pavese az individuumban problémájának az egyetemességgel, a munkásmozgalommal mint egyetemes, világtörténelmi jelentőségű mozgalommal való összekötését csak publicisztikájában s részben az *Il compagno* (Az elvtárs) c. regényében képes megvalósítani, mint később utalunk rá.

2. „Visszatérés az emberhez”

Címében is a Felszabadulást követő korszak levegőjében lévő problémát fejezi ki Pavese-nek az *Unitá*-ban 1945-ben közölt cikke (*Visszatérés az emberhez*). Miközben a fasiszták jelszavával polemizál („a nép felé menni”), az olasz irodalomban Vittorini után most már teoretikusan is megfogalmazza annak az új humanizmusnak a lényegét, mely az antifasiszta ellenállási mozgalomban született: „...nem a nép felé megyünk. Mert már a nép vagyunk. Ha valami felé megyünk, az az ember. Mert ez az akadály, a héj, mit fel kell törnünk: az embernek — magunknak és másoknak a magányossága.”¹⁶ Pavese itt a magányt — mely annak a pszichikai állapotnak a kifejezése, melyben az individuumban az elidegenedést önmaga számára felfogja, tudatosítja — reális úton képeli feloldani. Népen kétség kívül a dolgozó osztályokat érti, azokat az osztályokat, melyeknek történelmi cselekvésében adva van az emberi totalitás kibontakozásának lehetősége. A velük való azonosság, érdekeik, céljaik magunkévá tétele, lépcsőfok a magány, szélesebb értelemben az elidegenedés pusztító következményeinek megszüntetésében, de ehhez többre van szükség: „visszatérni az emberhez”, vagyis részt venni tevékenyen a harcban, melynek során az ember „osztály-lényegből” általános lényeggé válik. A mondottak tovább konkretizálódnak a következőkben: „Tudjuk, hogy abban a társadalmi rétegben, melyet népek szokás nevezni, a nevetés hangosabb, a szenvedés élőbb, a szó őszintébb..., mi mást jelent ez, ha nem azt, hogy a népben a magány már le van győzve, vagy azon az úton van, hogy legyőz-

¹³ Cesare Pavese: *Il mestiere di vivere*. Id. kiad. Az 1939. máj. 15-én kelt feljegyzés.

¹⁴ U. o. Az 1940. nov. 2-án kelt feljegyzés.

¹⁵ K. Marx—F. Engels: *A német ideológia*. Bp. 1952, Szikra Kiadó. 19. 1.

¹⁶ Cesare Pavese: *La letteratura americana e altri saggi*. Torino, 1953, Einaudi. A *Ritorno all'uomo* c. cikk.

zék?”¹⁷ Végül Pavese nem hagy kétséget aziránt, hogy „az emberhez való visszatérés”, az új humanizmus megvalósítása, mely egyet jelent a néppel való azonosulással, csak a szocializmusban lehetséges. A szocializmusban a munkamegosztás, a specializálódás nem az elidegenedés forrása, nem az ember integritása elleni merénylet, mert minden egyes ember olyan kultúrában gyökerezik, mely a saját munkájára való összpontosítás mellett lehetővé teszi a többiek munkájának megismerését, a részeknek és az egésznek áttekintését: „Hisszük, hogy... kialakulóban van az emberről való új felfogás. Arról az emberről való felfogás, aki technikailag specializálódott, de olyan társadalomban gyökerezik, melynek eszméje nem lehet más, mint minden egyes ember egyre nagyobb öntudata — ami minden egyes ember munkájának egyre nagyobb hatásfokát, de a többiek munkájának egyre nagyobb tudomásulvételét jelenti —, az új ember azon a fokon lesz, hogy saját kulturáját élje, vagyis higgyen benne, és elő tudja állítani a többiek számára is, nem elvontan, hanem az élet mindennapi és tevékeny cseréje által. Főlöleges mondani, hogy, ez az új társadalom a szocializmus...”¹⁸

3. Az ember és a determinizmus kérdése

Pavese, mint az Einaudi könyvkiadó munkatársa, tudományos igénnyel foglalkozott etnológiával, s e tudományon belül is szembetalálta magát az ember problémájával. Etnológiai ismeretei irodalmi alkotásaiban is jelentkeznek, leginkább *Dialoghi con Leuco* c. művében. Ez a könyv főleg a görög mitológia egyénien interpretált elemeire épülő, művészi formába öltöztetett, filozófiai jellegű dialógusokat foglal magában. Pavese a dialógusoknak egy gondolatilag összefüggő csoportjában a mágikus szemléletre épülő mítoszokat használja fel. Például *Az anya* c. dialógus mutat be egy olyan képet, melyben az ember a környező tárgyi világgal még egységben él, s amire éppen ezért a homeopatikus mágia jellemző (ha elpusztítunk egy tárgyat, amit azonosítunk egy személlyel, az illető személy is elpusztul). A dialógusnak erre a rétegére épül az ember determináltságának általános filozófiai problémája: a még természethez kötött, a természettől külön nem vált emberre jellemző autonómia-hiányt, ennek az embernek elsősorban külső, mintsem belső meghatározottságát, általános megfogalmazásban tárgyalja az író, kiterjeszti általában az emberre. A primitív emberre jellemző, az ember belső feltételeitől, a társadalommal való bonyolult kölcsönhatásban kifejlődött személyiségétől független külső determináltság, amit Pavese sorsnak nevez, az ember-problematika általa való megfogalmazásában fontos helyet kap. A dialógusban Meleagro élete egy fahasábhöz kötődik, amit Altea, Meleagro anyja, fia születésekor a tűzből ragadott ki, és később haragjában tűzbe vet vissza, hamuvá égetve ezzel fiát is. A fentebbi értelemben vett, mechanikus determinációt jelentő, sorsról szóló tétel itt így fogalmazódik meg: „Az életek örökre a fahasábban van... anyátok a tűzből ragadott ki, és ti már félig meg vagytok égve. És a szenvedély, amely végez veletek, az is az anyáé. Mi más vagytok, ha nem az ő húsa és vére?... Mindenkinnek a húsában és vérében az anya van.”¹⁹

Az Ödipuszról szóló dialógusban (*La strada*) a sors már az ember autonómiára, szabadságra való törekvésével összevetve jelenik meg. Ödipusz a sors rabságába vetett ember: „Minden, amit teszek, sors.” Itt felmerül az a további kérdés, mi az emberi személyiség, ami nem oldható meg a külső determináció abszolútulként való tételezése,

¹⁷ U.o.

¹⁸ U. o.

¹⁹ Cesare Pavese: *Dialoghi con Leuco*. Torino, 1965, Einaudi. 58. l.

az ember önmeghatározottságának teljes elvetése alapján. Azt a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*-ban is kifejtett gondolatot, hogy az ember lényege többek közt a szabadság, a személyiség definiálásakor sem szabad elfeledni: „...az egyén nem egyszerűen csak a társadalmi viszonyok tükörképe, hanem saját maga terméke is... Tekintettel arra, hogy az ember nem örökli fajának képességeit, hanem tevékenységben elsajátítja azt (tehát nem létrejött, hanem kialakuló lény, alkotási folyamat), így önmaga meghatározásában maga is kiveszi a részét” — mondja helyesen Farkas Endre.²⁰ Bár az Ödipusz-történet gondolkörén, a sors hatalomként való elismerésén belül marad Pavese itt is, mint a *Dialoghi con Leuco* legtöbb dialógusában, lényegében ugyanezt a gondolatot adja Ödipusz szájába, ha csak óhajként, negatíve megfogalmazva is: „A legaljasabb és leggyávább ember szeretnék lenni, csakhogy amit tettem, én akarom volna... Mi más még Ödipusz, mi más vagyunk mi mindannyian, ha a vérünk legtítkosabb akaratáig létezett már minden, mielőtt megszülettünk volna, és minden ki volt mondva?”²¹

4. Férfi és nő kapcsolata

Az *elvtárs* c. regény az illegális munkásmozgalom éveit idézve egy kispolgárnak az osztályharc vállalásáig megtett útját ábrázolja. Pablo, a trafikos fia, barátja, Amelio példája nyomán jut el a mozgalomig. Amelio egy szerencsétlenség következtében megbénul, s ettől kezdve egyre inkább Pablo vállalja az ő szerepét. Az a lehetőség, hogy így állandóan Amelio-hoz mérheti magát, egy ideális emberi kapcsolat átélését, a szolidaritás, a közösséggel való azonosulás lehetőségét adja meg számára, és segíti abban is, hogy megszabadítsa a polgári tárgy- fetiszmustól: „Mit a só és a dohány. Amelio életét folytatatni. Mindenki életét.”²² A munkásosztály helyzetének bemutatása és annak ábrázolása mellett, hogy konkrét társadalmi viszonyainak gazdagodásával hogyan teljesedik ki, gazdagodik az egyén, e regény emberképének is vannak problematikus pontjai. Ezek a férfi és a nő kapcsolatában, Pablo és a női főszereplő, Linda viszonyának ábrázolásában jelentkeznek. Férfi és nő egymáshoz való viszonyának bemutatása bármely művészi alkotásban próbaköve annak, hogy mennyire teljes az író humanizmusa, és annak a társadalomnak az embere, melyben az író él, mert „Az embernek az emberhez való közvetlen, természetes, szükségszerű viszonya a fénkhöz a nőhöz való viszonya... Ebben a viszonyban az is megmutatkozik, mennyire lett az ember szükséglete emberi szükségletté, mennyire lett neki tehát a másik ember mint ember szükségletté, s ő legegényibb létezésében mennyire közösségi egyúttal.”²³ Pavese már egy versében megfogalmazta a következő gondolatot: „a nők nem számítanak”²⁴, s ez a gondolat most Lindával kapcsolatban visszatér. Pablo a szerencsétlenség után Amelio-tól hódítja el Lindát, s ez Pablo és Amelio barátságában nem azért nem zavaró körülmény, mert a személyes problémák az eszmei-politikai együvé-tartozással szemben háttérbe szorulnak, hanem azért, mert a nővel való emberi kapcsolatnak Pavese-nél általában morálisan és filozófiailag nincs jelentősége. „Többé nem okozott problémát nekem, hogy éppen Lindát vettem el tőle... megérttem, hogy a nők nem számítanak” — mondja Pablo.²⁵

A férfi és nő egymáshoz való viszonyának különböző aspektusai — szerelem, házasság, házasság válsága, szexualitás, erotika, prostitúció stb. — az ötvenes évek-

²⁰ Farkas Endre: *A marxista filozófia antropológiája*. Valóság 1966. 2. sz. 95. 1.

²¹ Cesare Pavese: i. m. 74. 1.

²² Cesare Pavese: *Il compagno*. Milano, 1960, Mondadori. 55. 1.

²³ K. Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Bp. 1962, Kossuth Könyvkiadó. 68. 1.

²⁴ Cesare Pavese: *Antenati*. In: *Lavorare stanca*. Torino, 1958, Einaudi. 13. 1.

²⁵ Cesare Pavese: *Il compagno*. Id. kiad. 160. 1.

től kezdve az olasz regény fő vonulatában központi helyet foglalnak el, s a korszak írói (Moravia, Buzzati) tudatosan az elidegenedés jelenségének vetületeként ábrázolják őket. Amikor Pavese a dolgozó osztályok tagjait szerepelteti, a szexualitás problémája úgy kerül előtérbe, hogy megmutatja, az osztálytársadalmak elnyomorító viszonyai között a forradalmi mozgalomban kiteljesedő egyén sem tudja kibontakoztatni az emberi lényegi erők totalitását, mert nem tudja realizálni „az embernek az emberhez való közvetlen, szükségszerű viszonyát” például a szerelemben (ld. Pablo). A szexualitás problémája Pavese polgári hőseinél pedig úgy jelentkezik, mint az önelidegenülésnek erre az osztályra speciálisan jellemző kerete, amely a szerelemre való képtelenségben s a szexuális élmények túlhajtott keresésében sűrítetten fejezi ki a valósággal való kontaktusra való általános képtelenséget. Ez figyelhető meg már az Ellenálásról szóló *Ház a domboldalon* c. regény kommunista-szimpatizáns értelmiségi főhősének esetében is (Corrado), akinek a szerelemben való alulmaradása egyes következménye annak, hogy képtelen közösséget vállalni az emberekkel, a partizánháborúval; s ez lesz különösen jellemző az író utolsó regényeiben szereplő polgári figurákra (*Diavolo sulle colline*, *Tra donne sole*). E regényekre nem térünk ki, mert a bennük szereplő problematika — a megerősödő monopolkapitalizmus hatása az ember helyzetére, főleg a gazdag polgári rétegek tagjainak helyzetére — az ötvenes évektől kezdődően lesz tipikus, s legjellemzőbb kifejeződését Moravia művészetében találjuk.

5. Falu és város ellentéte, mint az elidegenedés jelenségének egyik aspektusa

Az ember helyzetét érintő problémák közül még egyre utalunk Pavese írói munkásságával kapcsolatban. A falu és város ellentéte, melynek ábrázolása a XX. század irodalmában jelentős helyet foglal el, az olasz irodalmon belül az ő műveiben válik leginkább központi jelentőségűvé s nyer leginkább filozófiai értelmet. Hősei általában faluról kerülnek városba, de nem tudnak beleilleszkedni a városi életbe, visszavágyanak, s legtöbbször vissza is térnek falujukba, hogy a természetben, a gyermekkor tájain újraéljék gyermekkorukat, megtalálják elvesztett önmagukat. Ez az író legutolsó regényének a (*La luna e i falò* — 1950) fő témája. A vállalkozás kétes, mert miközben a vadonban a természettel való azonosulás lehetőségét kutatjuk, s a városi élet elvetésével egyben a bennünk rögződött társadalmi viszonyokat is elvetjük, emberi tartalmunktól fosztjuk meg önmagunkat. A Pavese-hősök kudarca, amit a nőhöz való viszonyuk dokumentál leginkább, ezt az emberi tartalomtól való „kiürülést” bizonyítja, ami arra utal, hogy az író falu és város ellentétbe állításával az ember kettéhasadásának tényét igyekszik megragadni, azt a ténytet, amit a filozófia síkján Marx fogalmazott meg: „A város és falu ellentéte csak a magántulajdonon belül állhat fenn. Ez az ellentét legnyersebb kifejezése annak, hogy az egyén alá van vetve a munka megosztásának és ez az alávetettség az egyik embert korlátolt városi állattá, a másikat korlátolt falusi állattá teszi.”²⁶

²⁶ K. Marx—F. Engels: *A német ideológia*. Id. Kiad. 37. l.

VI.

MORAVIA: „AZ UNALOM” C. REGÉNYE MINT A POLGÁRI INDIVIDUUM ÖNELIDEGENEDÉSÉNEK ÁBRÁZOLÁSA

1. „A közönyösök” és „Az unalom”

Moravia terjedelmes munkássága főleg azt a torzulást dokumentálja, amelyet a modern kapitalizmus a burzsoázia különböző rétegeihez tartozó individuumok személyiségében hozott létre. Ennek a torzulásnak, a polgári individuum önelidegenedésének különböző neveket adott, melyek közül legjellemzőbb a legjelentősebb regényeit reprezentáló „közöny” és, „unalom”. *A közönyösök* és *Az unalom* c. regényei 30 év távolságban születtek egymástól, de problematikájuk ugyanaz, jelezve, hogy a polgárság 1960-ban megfigyelt, *Az unalom* hősének, Dinonak személyében megjelenített válsága az 1929-ben megjelent *A közönyösök* Michelejének problémájával lényegében azonos. A modern állammonopolista kapitalizmus az emberi személyiség olyan torzulását hozta magával, mint annak idején a fasizmus. Moravia fiatalkori és késői műve egymáshoz kapcsolódásának ez a társadalmi és filozófiai értelme, jelentősége.

Magában *Az unalom*-ban, abban a regényben, melyben az „unalom” a 60-as évek emberének lesz attiribútuma, idéződik úgy a fasizmus, mint olyan politikai rezsim, mely „rendszerre tette az incommunicabilitást”, egy „gigantikus, társadalmi unalom” kifejeződését: „az unalom, mely a dolgokkal való kapcsolatok hiánya, az egész fasizmus alatt benne volt magában a levegőben, amit az ember belélegzett.”²⁷

A közönyösök Michelejének helyzete, aki az idegen hatalmat, a mindent látszatterekké változtató polgári társadalmat képviselő Leo elleni lázadásában csak egy neveltségessébe fülő, groteszk tette képes (töltetlen pisztollyal támad a hűgát elcsábító Leóra), a „közöny” mellett szintén az „unalom” szóval jellemezhető: „Nem létezett számára hit, őszinteség, tragikum, unalmán keresztül minden szájalmasnak, neveltségének, hamisnak tűnt.” A tragédia lehetetlensége, az érzelmek értékének elvesztése, Michele szemében nem más, mint a realitással való kontaktus elvesztése, az elidegenedés, a közöny, az unalom szimbóluma. Ő „az adekvát személy arra, hogy tükrözze a polgári egyén új helyzetét abban a pillanatban... amikor tudomásul veszi a krízist.”²⁸ A felismerés azonban nem vezet odáig, hogy a reális kivezető utat kutassa, csak arra elég, hogy a polgárság dekadencia előtti korszakát sóvárogja vissza, amikor „az emberek húsból és vérből voltak, és úgy gyökereztek a valóságban, mint fák a földben.” Az unalom, a közöny állapotát egy sor más, polgári környezetben játszódó regényében is ábrázolja az író egy-egy emberi kapcsolat (férj-feleség, szülő-gyermek) elemzésével összefüggésben (*L'amore coniugale*, *Le ambizioni sbagliate*, *La disubbidienza*, *Il disprezzo*), de elegendő, hogy a szintézist, *Az unalom* c. regényét vizsgáljuk részletesebben.

Ebben a műben összegeződnek az író eddigi munkásságának alapvető motívumai — szülő-gyermek viszony szekszuális kapcsolat, pénz — hogy az általa „unalom”-nak nevezett betegség természetrajzának leírásában egységes képpé álljanak össze. Meg kell jegyezni, hogy a szülő-gyermek és férj-feleség kapcsolat ábrázolása Moravia munkáiban csak a polgári hősök esetében jelentős az általunk tárgyalt kérdés szempontjából, ezért is tekintünk el a népi környezetben játszódó regényeitől (*La ciociara*, *La romana*, stb.).

²⁷ Alberto Moravia: *La noia*. Milano, 1965, Bompiani. 11. l.

²⁸ Edoardo Sanguineti: *Alberto Moravia*. Milano, 1962, Ugo Mursia. 35. l.

2. Az unalom, mint a valósággal való autentikus kapcsolatok hiánya

Dino számára az „unalom” mint az én és a dolgok, mint az én és a másik közötti autentikus kapcsolatok hiánya jelentkezik. Lássuk először anyjával való kapcsolatait: „Anya és fia voltunk, de a kötelék, mely egyesített minket, nem a szeretet volt, hanem a pénz. Másrészt nem tudtam visszautasítani ezt a köteléket, mert a visszautasítás azt jelentette volna, hogy elutasítom a vér szerintit is... Így nem volt mit tenni: akarva, nem akarva gazdag voltam; és visszautasítani, hogy az legyen, egyet jelentett azzal, hogy elfogadom.” Anyjával való kapcsolata tehát nem hordoz emberi tartalmat, s mint probléma, együtt jelentkezik a gazdagság és az osztályhoz való tartozás problémájával, melynek nem látja reális alapjait. Itt Moravia elemzése rendkívül finom: egyrészt érzékelteti, hogy a látszat-világban mozgó polgár számára osztályához való tartozásának tudata nem a reális alapok felismerésén, hanem misztifikált determinációk feltételezésén alapul; másrészt bemutatja, hogy polgárnak vagy nem-polgárnak lenni valóban nem a helyzet szubjektív elfogadásán, vagy elutasításán múlik, hanem — s ezt már mi fűzzük hozzá —, azon, hogy a polgárság elutasításával egyben a társadalom másik pólusát, a proletariátust, s annak a burzsoázia elleni harcát választjuk-e. Mivel ez az utóbbi momentum Dinónál hiányzik, valóban egyre megy, elfogadja-e anyja pénzét vagy nem. A pénzhez fűző misztikus determináció tudata a fetiszizáció Marx elemezte jelenségének következtében természeti adottsággá, belső emberi lényeggé teszi Dino szemében a gazdagságot: gazdagnak lenni számára anyni, mint az, hogy „valakinek kék szemé és sasorra van”.

Dino az „unalom” okát ebben a sorsként hozzá tapadó gazdagságban látja. Az emberekkel való kommunikáció lehetetlenségén túl jelenti a valósággal való kapcsolat lehetetlenségét s a valóság létezésében való kételkedést is. A regény bevezetője az unalom jelenségének részletes, tanulmányyszerű kifejtését adja, amihez nem sok hozzátennivalónk van: „Az unalom érzése bennem a valóság abszurdításának átérzéséből támadt, mely elégtelen, illetve képtelen meggyőzni saját effektív létezéséről. Például megtörténhet velem, hogy bizonyos figyelemmel szemlélek egy poharat. Amíg azt mondom magamnak, hogy ez a pohár olyan kristály- vagy fém-tartály, melyet azért alkottak, hogy folyadékot tegyenek bele, s azt ajkunkhoz vigyük anélkül, hogy szétfolyna, tehát amíg képes vagyok meggyőződéssel megjeleníteni magam előtt a poharat, úgy tűnik, hogy van vele valamilyen kapcsolat, amely elég ahhoz, hogy elhitesse a létezését, s ebből következőleg, az én létezésemet. De képzeljék el, hogy a pohár mintegy elszűrkül és elveszíti a vitalitását... vagy hogy úgy tárul fel előttem, mint egy idegen dolog, amellyel nincs semmiféle kapcsolat, egy szóval, úgy jelenik meg, mint egy abszurd tárgy; ekkor ebből az abszurdításból kipattan az unalom... De ez az unalom a maga részéről nem okozna annyi szenvedést, ha tudnám, hogy bár nincs kapcsolat a pohárral, lehetne; vagyis a pohár létezik valamilyen ismeretlen paradicsomban, melyben a tárgyak nem szűnnek meg egy pillanatra sem tárgyak lenni.”²⁹ Dino más helyen a „tárgyak betegségének” is nevezi az unalmat, ami arra utal, hogy számára az elidegenedés az emberi kapcsolatok eldologiasodáson túl a tárgyakban, az emberi munka objektívációiban is jelentkezik, azokra is kiterjed, vagyis számára egy bizonyos szinten elidegenedés és objektíváció egybeesik. Itt megkockáztatható egy kérdésfelvetés: amikor Hegel azonosította az objektívációt és az elidegenedést, nem tükrözte-e a polgárság bizonyos objektív helyzetét? Gondolunk arra, hogy a munkás, álljon a kapitalizmus okozta elnyomorodás bármilyen fokán, legyen számára bármennyire csupán az abszt-

²⁹ Alberto Moravia: i. m. 7—8. l.

rakt munka a fontos, bizonyos jelentőséget mindig tulajdonít annak a konkrét munkának, amely számára az absztrakt munka megtestesítését jelenti, s azoknak a tárgyaknak, melyekkel konkrét munkája során kapcsolatba kerül. Nála objektiváció és elidegenedés szétválik, sőt ez létének specifikuma, mert a munkatermék, idegenné válásában is, mindig az ő munkájának, az ő tevékenységének objektivációja marad. A nem dogozó egyetlen tárggyal szemben sem áll úgy, mint saját tevékenységének objektivációjával, vagyis minden tárggyal szemben úgy áll, mint más tevékenységének, alkotó erejének objektivációjával, s ilyen értelemben idegennel. S mivel szükségletein felül el van látva, elvész a közvetlen kapcsolat szükségletei s a tárgyak azon funkciói közt, melyek szükségletei kielégítését szolgálják, így elvész a közvetlen, szükségszerű kapcsolat a tárgyak és őnmaga közt: a tárgyak számára esetlegessékké, mintegy nemlétezőkké válnak. A polgárság parazitává válásával, a termeléssel való minden közvetlen kapcsolatának megszűnésével, ez a jelenség egyre nyilvánvalóbbá válik: objektiváció és elidegenedés a polgár szemében egyre inkább együtt jelentkezik. Ez az értelme Moravia „unalom”-elméletének. Az „unalom” az objektivációnak és az elidegenedésnek a polgári individuum szemében való azonosulására talált műszó.

3. Menekülés a szexualitásba

A polgárság számára az így elhatalmasodott elidegenedésből, „unalom”-ból való kitörés utolsó lehetősége a szexualitás. Moravia regényeiben ez a probléma központi helyet foglal el: „az univerzum szexualizálása” következik be nála, mivel hőseinél „a nemiség a világgal való kapcsolat eszköze”.³⁰ A világgal való kapcsolat, illetve e kapcsolat kialakításának illúziója, így is csak magára a nemi aktusra redukálódik, így a prostituált, Dino esetében Cecilia, tulajdonképpen a kapcsolat lehetetlenségének újabb, eleven bizonyítéka. A polgár számára mindennemű kapcsolat egyetlen elképzelhető formája a birtoklás, ez vonatkozik a nemi aktusra is. S mivel a birtoklás e formája lényegéből következőleg labilis, nem lehet az „unalom” megszüntetésének biztosítéka: „Valóság és Cecilia két olyan szó volt, mely egyre gyakrabban együtt visszhangzott fejemben” — mondja Dino, s ezért mikor Cecilia elérhetetlenségét veszi tudomásul, tulajdonképpen a valóság elérhetetlensége, számára való megragadhatatlansága tudatosul benne: „...mivel nem hagyta magát birtokolni a pénz által, éppen ezért, most ellenállhatatlan lökést éreztem, hogy adjak neki, mint amikor nem tudtam birtokolni a nemi aktus által, s éppen ezért, kényszerítve éreztem magam, hogy többször és többször megismételjem magát az aktust. A valóságban a pénz és a nemi aktus csak egy pillanatra adták meg a bitoklás illúzióját, és én már nem tudtam lemondani erről a pillanatról, bár tudtam, hogy ezt rendesen mély kiábrándulás érzése követte.”³¹

4. A magány problémája

Mindennemű kapcsolat lehetetlenségének e világos tudata jelenti egyben a magány érzésének elhatalmasodását. A magány problémája ebből következőleg éppoly jelentős Moraviánál, mint Pavese műveiben. Itt Moravia egy kritikusanak véleményével szeretnénk vitába szállni, aki szerint „míg a XIX. század hősei nem ismerték,

³⁰ Dominique Fernandez: *Il romanzo italiano e la crisi della coscienza moderna*. Milano, 1960, Lerici. 55. l.

³¹ Idézi: Edoardo Sanguineti: i. m, 128. l.

csak a szeretett személy időleges távolléte vagy halála okozta magányt, addig a modern magány a másokkal való érintkezés metafizikai lehetetlenségének kifejeződése”.³² A probléma elködösítése ez, mely sem a „modern magány”-ra, sem arra, ahogyan ezt Moravia ábrázolja, nem jellemző. Moravia nem általában vett „metafizikai lehetetlenségről” beszél, hanem konkrét polgári hőst mutat be, s a magányt az „unalom”-mal, az elidegenedéssel, tehát történelmileg meghatározott jelenséggel hozza kapcsolatba.

VII.

A TECHNIKAI FORRADALOM ÉS A TUDOMÁNYOS-FANTASZTIKUS IRODALOM

1. Gép és személyiség

A rohamosan kibontkozó tudományos-technikai forradalom szintén azon tényezők közé tartozik, amelyek gyökeresen megváltoztatják az ember helyzetét, az embernek a társadalommal és a természettel való kapcsolatát. Olyan gépek születnek, amelyek képesek átvenni az emberi agy egyes funkcióit, számolnak, „emlékeznek”; „gondolkodnak”. A „gondolkodó” gépek megjelenése új aspektusból vetette fel a tudat, az ember, az emberi személyiség problémáját, azt, hogy mi az embernek a többi létezővel szembeni specifikuma.

A szépirodalomban újabban elterjedt műfaj, a tudományos-fantasztikus regény (olaszul: fantascienza) legjobb képviselői az olvasók fantáziájának bestseller szintű és igényű kielégítésén túl rátapintanak a modern technika által felvetett problémák filozófiai és pszichológiai oldalaira is. Az olasz irodalomban ebből a szempontból Dino Buzzati „fantascienza”-ja a legérdekesebb. *A nagy képmás* c. elbeszélésének középpontjában az a kérdés áll, hogy a modern elektronikus számítógépek segítségével a gondolkodás formai oldalainak lekopírozásán túl, megalkotható-e a teljes emberi személyiség modellje, röviden: „megtervezhető-e”, „meggyártható-e” a személyiség. Az író e fontos filozófiai és etikai kérdést idealista módon oldja meg. Rendkívül tanulságos megvizsgálni felfogásának gyökereit, összetevőit és buktatóit.

Két tudós, Aloisi és Endriade, a hadügyminisztérium megbízásából egy minden eddiginél tökéletesebb gondolkodó gépet hozott létre, mely a gondolkodás mechanikus formáin túl, rendelkezik az érzékelés, az észlelés, az intuíció, a valóság tudati szintű visszatükrözése képességével. Strobele mérnök így mutatja be: „Dehogysis agy, dehogysis számológép! Számolni is tud, persze, de a számolás, ez a legkevesebb. Mi tovább mentünk. Megtanítottuk gondolkodni ezt a behemót jászágót, gondolkodni nálunk is jobban.”³³

2. Emberi specifikum-e a visszatükrözés tudati szintű képessége?

De Endriade a gondolkodás általános képességén túl jellemmel, individuumszerűséggel is felruházta a gépet: halott feleségét, Laurát mintázta meg benne. Itt csomósodik minden probléma. Az a kérdés ugyanis, hogy a tudat, mely a marxista filozófia szerint egy sajátosan szervezett totalitás funkciója, más totalitás funkciójaként is megjelölhető-e? A filozófia még általánosabb szintjén fogalmazva: két különböző moz-

³² Dominique Fernandez: i. m. 47. l.

³³ Dino Buzzati: *A nagy képmás*. Nagyvilág 1963.

gásforma által jellemezett totalitásnak lehet-e egyazon funkciója? Ha lehet, akkor a funkció elválasztható attól, aminek a funkciója, s így az adott totalitástól független, következésképpen szubsztanciális léte kell, hogy legyen. Ez különösen abból világlik ki, ahogyan Endriade fogalmazza meg a a fentebbi kérdést: „...az úgynevezett szellemi világosságnak, létrejöttéhez és fennmaradásához, feltétlenül szüksége van-e az emberre? Mirajtunk kívül sötétség van-e mindenütt? vagy pedig ez a jelen-ség kialakulhat máshol is, ha talál egy megfelelő szervezetet, eszközt, valamely befo-gadásra alkalmas tartályt?”³⁴

Az elbeszélés igent mond erre a kérdésre. A gép nemcsak mechanikus számo-lási feladatokat old meg, hanem érez, gondolkodik, emberi individuunként reagál a környezet hatásaira. Sőt, a benne megvalósított személyiség a nemiség jellegét is magán hordja. Ugyanis ebbe a gépbe, mely részeinek kölcsönhatásában Laura tudatának megfelelő tudatot hozott létre, Laura életének emlékei, vágyai, hiányérzetei is visszatérnek.

A tudat tehát, bár itt is anyagi totalitás funkciójaként jelenik meg, mégis el-szakítódik az anyagtól, mert elszakítódik az agytól és a társadalmilag tevékeny ember-től. Ezt az elszakítást egy, a tudat mibenlétéről szóló, pontosan körülhatárolt teó-ria alapozza meg: „Az ember agyvelejének, idegrendszerének, összetett érzékenysé-gének abnormális méretű fejlődése folyamán... színre lépett egy felmérhetetlen té-nyező, a testnek egy testetlen meghosszabítása, egy láthatatlan, ám érző daganat, egy kinövés, melynek nincsenek pontos méretei, súlya, formája, melyről még azt sem tudjuk bizonyosan, létezik-e voltaképp.”³⁵

Itt az a legszembetűnőbb, hogy az író nem veszi tekintetbe a tudat kialakulásának társadalmi determinánsait. Így ha el is ismeri a pszichofizikai determinációt, a leglé-nyegesebb, adott esetben a specifikus determináns figyelmen kívül hagyásával a tu-dat létrejötté és természete megmagyarázhatatlan, marad a számára. Ez különben egész koncepciójának gyökere. Innen az az elképzelés, hogy a gép sikeres megszer-kesztése esetén „automatikusan az a bizonyos termék is, az a kikapinthatatlan esszen-cia, mármint a gondolat..., sőt nemcsak a gondolat, hanem annak egyénítése, a jel-lemvonások állandósága, egy szóval az a levegőből álló daganat... a lélek tehát, a lélek is belé költözhetne. Hogy más volna mint a miénk? Ugyan miért? Mit szá-mít, hogy a külső burkot hús helyett fém alkotja?”³⁶

3. A tudat és a nyelv

Ezek után logikusan merül fel a nyelv kérdése, vagyis: tud-e beszélni a gép-Laura. Elvileg meg lehetett volna tanítani, de ez Endriade szerint legfőljebb a nagy-közönséget szórakoztató technikai trükk lett volna. Sőt szerinte a nyelvi béklyó nél-küli gondolkodás magasabbrendű: „Csak ártanánk vele, ha megtanítjuk valamilyen nyelvre.”³⁷ Ha figyelembe vesszük, hogy a gép rendelkezik a halott Laura emlékeivel, de maga nem ismer semmiféle nyelvet, egyértelműen áll előttünk a tudatnak a nyelv-től való elszakítása. A tudatnak anyagi hordozójától való elszakítása mellett, illetve abból következően, megtörténik tehát a gondokodásnak anyagi burkától, a nyelv-től való elszakítása is. Ezt felhangként azon pozitivistá filozófiák reminiscenciái is kísérik, melyek minden baj gyökerét a nyelvben, a nyelv tökéletlensége miatti fére-értésekben látják.

³⁴ U. o. 1351. l.

³⁵ U. o. 1351. l.

³⁶ U. o. 1352. l.

³⁷ U. o. 1349. l.

4. Technikai irracionalizmus

A tudat gép által való rekonstruálhatóságának hipotézise felületesen szemlélve nem idegen a materializmustól, hisz anyagi úton realizálódna. Bár még e felületes megközelítés esetében sem lenne szabad szem elől téveszteni, hogy a filozófiai redukcionizmus bizonyos válfajával állunk itt szemben. De mint a fentebbi fejtegetés kimutatta, Buzzati elszakítja a tudatot az agytól, a konkrét embertől, a társadalomtól s végül a nyelvtől. Ezzel mindenképpen önálló, szubsztanciális létet tulajdonít neki. Maga is tudatában van ennek a ténynek, s e tény világnézeti jelentőségének: „Materializmus? Determinizmus? Ez egészen más kérdés. Schol semmi eretnokség, az egyházatyák színe előtt sem. Ellenkezőleg.”³⁸

Még egy ponton árulja el magát Buzzati. Az elbeszélésbeli Endriadénak a tudat, s a tudatot hordozó személyiség reprodukálásában végső célja az, hogy valamiféle istenséget hozzon létre: „El fogunk érkezni a felsőbbrendű emberhez. Sőt, még tovább: a demiurgoszig, az Isten egy fajtájáig. Ez az út, amelyen megválthatjuk végre a magunk szorongását és magányát.”³⁹ A gépmember hipotézisét létrehozó racionalizmus tehát végülis irracionalizmusba csap át. Ez kifejezi azt, hogy a polgár egyre kevésbé lát reális kibontakozási lehetőséget: a számára érthetetlen és fenyegető valóságból, melynek fenyegető-voltát „szomorúságában és magányában” fogja fel, csoda útján szeretne menekülni. Ez a racionalizmusba bujtatatott csodavárás is kifejeződik Buzzati kisregényében.

VIII.

AZ EMBER PERSPEKTÍVÁJA

CALVINO: „A NEMLÉTEZŐ LOVAG” C. REGÉNYÉBEN

Az eddigi elemzések szintézisét adhatja Italo Calvino *Eleink* c. trilógiájának rövid vizsgálata. A polgári társadalom elidegenedés-problémáját Moraviával ellentétben nem a realista regény kínálta jellemábrázolás, hanem a múltba vetített allegóriák segítségével, az olasz népmese hangján tárja fel. Italo Calvino, aki Pavese felfedezettje volt, mesteréhez hasonlóan egy ideig tagja volt az OKP-nak, s ha ki is lépett a pártból, annak céljaitól nem távolodott el. Így amit Moravia egyoldalúan a polgárság oldaláról ábrázol, az önála a másik pólus fényében is megvilágítást nyer. Az elidegenedés ezért mint történelmileg meghatározott, a kapitalizmus megszűntével szintén megszűnő jelenség tárul elénk. A történelmi perspektíva ilyen értelmű megrajzolásának szempontjából legegyértelműbb a trilógia első, de időrendben utolsóként megírt tagja: *A nem létező lovag* (1959).

A regényen Agilulfo Guildiverni lovagnak és csatlósának, Gurdulunak ellentéte vonul végig. A lovag nem létezik, csak azt hiszi, hogy van. De fiktív léte, páncélja és címei elegendők ahhoz, hogy Nagy Károly seregében funkciót töltsön be. Gurdulu viszont létezik, csak nem tud róla, hogy van, hús-vér ember, aki „szinte behenger-gőzik a létező dolgok közepebe”.

Nagy Károly seregének ez csak az egyik visszássága. Az ifjú Raimbaud apród, aki e konvenciókon és fikciókon alapuló seregbe valódi szenvedéllyel, igazi harci szándékkal jött, egyre azt tapasztalja, hogy „minden más, mint aminek látszik”. Amikor apja halálát meg akarja bosszulni, a bürokrácia falaiba ütközik, „résztele-

³⁸ U. o. 1352. l.

³⁹ U. o. 1353. l.

sen indokolt” kérelmével a „Bajvívások, Bosszúk és Becsületen Ejtett Foltok Főhadbiztosságához” kell fordulnia, ahol — az emberi ügyeket árucseré-viszonyként kezelve — lebeszélük: „Nem kell csinálnod semmit! A minap Olivier azt hívné, hogy két nagybátyja elesett a csatában, megbosszúlta őket! Azok meg csak az asztal alá itták magukat, azért tűntek el! Pácban voltunk éppen, hisz e nagybácsi-ügy miatt bosszútöbbletünk mutatkozott. Nos, így most már minden elrendeződik: egy nagybácsi-bosszút fél atya-bosszúnak számíthatunk; ekként úgy áll a dolog, hogy volt egy biankó atya-bosszúnk, s azt most kitöltöttük.”⁴⁰

Rimbaud megérti, hogy „itt minden szabályok, konvenciók, szertartások között történik”, s amikor azt kérdi, hogy mi van ezek mögött, a dolgok logikája folytán úgy tűnik neki, hogy „mindazok közt, akikkel csak találkozott, a nem-létező lovagnak van legmegfoghatóbb léte”.⁴¹

Amikor megkezdődik a csata, akkor megszűnnek aggályai. A küzdelem hevében a dolgok végre önmaguknak tűnnek: „e lélektelen páncélhüvelyben a ló végre ló, s az ember is ember”. Végre az érzelmek is valódiak: „— Gyávák! — kiáltja, s valódi dühöt érez. És valódi a viadal is, ez az ádáz viadal. S hogy fogytán az ereje, ez is valódi ernyedés, csont, vér, izom ernyedése. Meg is hal talán most, hogy tudja már: a világ létezik.”⁴²

Rimbaud ugyanolyan látszat-világban mozog, mint Moravia Michele-je vagy Dino-ja. Mint az iménti idézet mutatja, ő is a valóság létében való bizonyosság, a valósággal való kontaktus lehetőségét kutatja, mint Dino a tárgyokban és Ceciliában, s mint Michele a valódi emberi érzések utáni nosztalgiájában (Michele: „Milyen szép lehetett a világ... amikor valóban meghalt az ember, komolyan ölt, gyűlölt, szeretett, és valódi könnyek ömlöttek valódi szerencsétlenségek miatt, és minden ember egyformán húsból és vérből való volt, és úgy gyökerezett a valóságban, mint a fák a földben.”).

Sőt Raimbaudnak Bradamante iránti szerelméből is azt olvashatjuk ki, hogy a szexualitás, a nő problémája ugyanúgy jelenik meg számára, mint Dino számára: a valósággal, a léttel való kontaktus egyik, ha éppen nem egyetlen lehetőségként: „Így fut mindig a férfi a nőhöz. De vajon valóban szerelem az, mely feléje úzi, hajtja, nem sokkal inkább önszeretet, a lét ama bizonyosságának keresése, melyet csupán a nő nyújthat?”⁴³

De míg Moravia polgári hőseinek, pl. Dinónak világa hermetikusan zárt, addig Calvino allegorikus hősei előtt megvan az elidegenedés világából való kitörés, az igazi realitással való azonosulás lehetősége, az amit Dino sose érhet el. Torrismond lovag, aki Raimbaudhoz hasonlóan látja hogy Nagy Károly seregében „a nevek is hamisak”, s hogy „...még a föld sem valódi a lábunk alatt”, először a Gral lovagok között keresi léte értelmét, majd eljut oda, hogy a Gral lovagok ellen felkelő curvaldiai parasztkok élére álljon. A curvaldiai parasztkok felkelése nem egyszerűen a Gral lovagok igájának lerázását jelenti, hanem a bennük szunnyadó emberinek megvalósítását, hisz felkelésük előtti állapotuk hasonló volt Gurdulu állapotához, aki „szinte belehengergőzik a létező dolgok kellős közepébe”. A maguk társadalmába befogadják Torrismondot s Gurdulut is. Amikor Torrismond felteszi a kérdést, hogyan lehet övele Gurdulu egyenlő, aki azt sem tudja, hogy van, így felelnek: „Majd megtanulja ő is... Mi sem tudtuk, hogy a világon vagyunk. ... Az ember azt is megtanulja, hogy

⁴⁰ Italo Calvino: *Eleink*. Bp. 1964, Európa Könyvkiadó, 23. 1.

⁴¹ U. o. 24. 1.

⁴² U. o. 45. 1.

⁴³ U. o. 64. 1.

van...”⁴⁴ A realitással való kontaktus megtalálása, ami Dino elsőrendű problémája volt, itt az emberi lényeg megvalósításának problémájaként jelenik meg. Az emberi lényeg megvalósítása, az ember elidegenedésének megszüntetése pedig forradalom útján megvalósítható reális program. Ennek művészi szinten való kimondása a háború utáni olasz regény gondolati fejlődésének csúcspontja.

*

Miután történeti sorrendben áttekintettük az 1945 utáni olasz regény néhány jelentősebb képviselőjének munkáit, megállapíthatjuk, hogy ebben a korszakban a művészi tükrözés szintjén is centrális problémaként jelentkezik az ember problémája. Ez összefüggésben van az imperializmus mélyreható válságával, melynek kifejeződése volt a II. világháború, majd azokkal a körülményekkel, melyek a kapitalizmus legújabb szakaszának kialakulásával kapcsolatosak. A kapitalizmus legújabb szakasza jelentősen befolyásolja az ember helyzetét, az elidegenedés jelenségét egyre szélesebb rétegekben váltja ki, s teszi egyben tudatossá, ami szükségessé teszi, hogy a filozófia finomítsa, árnyalja az ember-problematikával kapcsolatos jelenségekről alkotott képünket. Ehhez a munkához próbált hozzájárulni e talumány. Természetesen végleges filozófiai következtetések levonásához sokkal több adat feldolgozására van szükség, s meg kell majd vizsgálni ebből a szempontból más, fejlett kapitalista országok helyzetét is, melyek eltérő körülményeik következtében lehetőséget adnak a kérdés többoldalú megközelítésére. Így például Franciaország háború utáni helyzete, melyet a szépirodalom szintén bőségesen dokumentál, az Ellenálás alatti nemzeti egység azonnali szétbomlásával az individuum helyzetét még labilisabbá tette, s egy egzisztencialista ember-kép kialakítására adott lehetőséget. Témánk ilyenirányú folytatására újabb tanulmányokban kerülhet sor.

⁴⁴ U. o. 133.l.

János Kelemen

I PROBLEMI FILOSOFICI DELL' UOMO
NEL ROMANZO ITALIANO DOPO IL 1945

L' autore intende indagare da quali motivi vengono determinate in un'epoca storica la comparizione e la soluzione delle questioni in rapporto al problema filosofico dell'uomo, quali sono la situazione dell'uomo, l'alienazione, l'essenza dell'uomo ect. Per questo scopo l'autore esamina un periodo della storia della società italiana — la Resistenza e il Dopoguerra — innanzitutto in luce dei documenti del romanzo italiano. In questo periodo distingue tre periodi più brevi: la Resistenza (1943—45), il Dopoguerra immediato nel quale è stata formata una situazione rivoluzionaria (1945—48) ed infine l'età dopo il 1948 nella quale si è stabilizzato il monopolcapitalismo italiano. Le trasformazioni della situazione della classe operaia che si effettuavano in questi periodi influivano generalmente la situazione dell'uomo. L'autore intende provarlo in concreti documenti letterari.

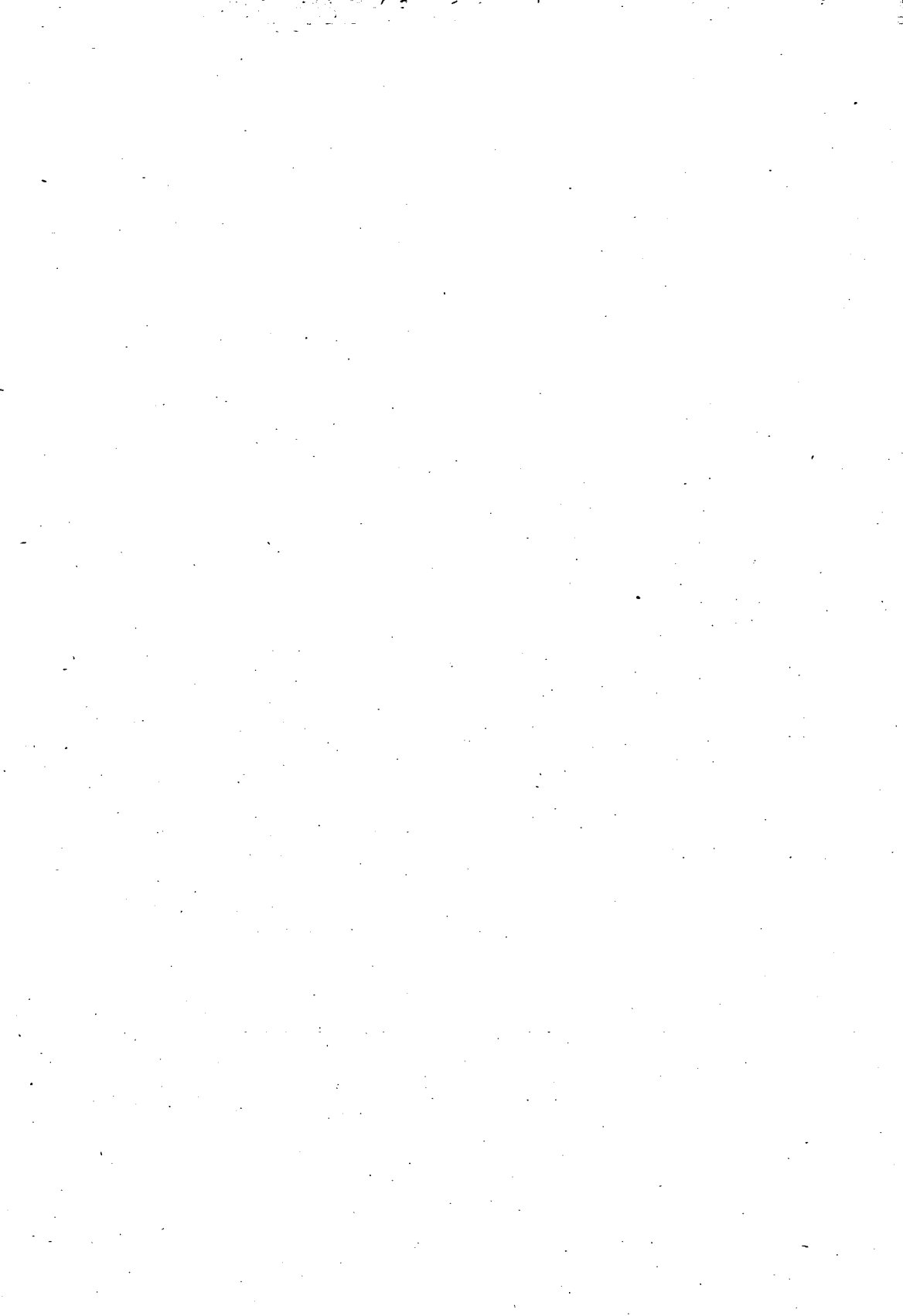
Consequentemente viene esaminata la concezione dell'uomo nella letteratura del neorealismo che dimostra la Resistenza e la guerra, poi l'autore tenta interpretare di punto di vista filosofico le opere di C. Pavese, dello scrittore che rispecchia il più adeguatamente gli anni del Dopoguerra. Delle opere che sono nate dopo il 1948 rileva „La noia” di Moravia che è uno dei disegni più caratteristici dell'alienazione dell'individuum borghese. In rapporto alla concezione della noia di Moravia vengono esaminate la nozione dell'alienazione e quella dell'obiettivazione. In rapporto alla problematica dell'uomo l'autore parla ancora di alcune questioni filosofiche rilevate dalla fantascienza, poi termina le sue conclusioni col quadro delle prospettive dell'uomo designato da Italo Calvino nel romanzo intitolato „Il cavaliere non esistente”.

Янош Келемен

ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ЧЕЛОВЕКА
В ИТАЛЬЯНСКОМ РОМАНЕ ПОСЛЕ 1945-ОГО ГОДА

Автор предполагает исследовать, какими факторами определяются появление и разрешение вопросов в связи с философской проблемой человека. Такими проблемами являются например ситуация человека, отчуждение, сущность человека и т. д. Для этой цели автор исследует данный период истории итальянского общества — период движения сопротивления и послевоенных лет — прежде всего в свете документов итальянского романа. В исследованной эпохе различает три более коротких периода: годы движения сопротивления (1943—45), непосредственно послевоенные годы, в которых оформилась революционная ситуация (1945—50) и наконец период после 1948-ого года, в котором стабилизировался итальянский монополкапитализм. Изменения положения рабочего класса, наступавшие в течение этих периодов, оказали влияние вообще на ситуацию человека. Автор предполагает доказать этот факт, исследуя конкретные литературные документы.

Впоследствии исследуется понимание человека неореализма, изображающего движение сопротивления и вторую мировую войну, потом автор делает попытку толковать с философской точки зрения произведения Чезаре Павезе, писателя, отражающего лучше всего эру послевоенных лет. Из произведений написанных после 1948-ого года толкует роман Алберто Моравиа, озаглавленный „Скукой”, представляющий собой один из самых характерных очерков отчуждения буржуазного индивидуума. В связи с пониманием „скуки” исследуются понятия отчуждения и опредмечивания. В связи с проблемами человека автор толкует ещё некоторые философские вопросы, выдвинутые научной фантастической литературой, и кончает свои исследования с очерком перспективы человека, данным в романе Итало Калвино „Несуществующий Рыуарь”.



TARTALOMJEGYZÉK

<i>Horuczi László: A katolikus etika felfogása a nemiségről</i>	3
<i>Kelemen János: Az ember filozófiai problémái az 1945 utáni olasz regényben</i>	27

Felélős kiadó: Dr. Kalocsai Dezső.

Megjelent 525 példányban 4,25 (A/5) ív terjedelemben.

Kézirat a nyomdába érkezett: 1967 július hó.

Készült: monó szedéssel, íves magasnyomással az MSZ 5601-59 és az MSZ 5603-55 szabványok szerint.

Szegedi Nyomda – 67-5704