

JÓ BARÁTOK – JÓ POLGÁROK (?)

MESTER BÉLA

ASZEGEDI PLATÓN-LÁBJEGYZETEK történetében már másodszor kerülök abba a helyzetbe, hogy minden hátsó szándék nélkül adott előadás-címem mögött a magyarországi politika hétköznapijaira való utalást sejt filozófus-közösségünk. Az első konferenciára megadott címben – *Szeretet és politikai közösség* – egy akkoriban fölroppent politikai szlogent véltek fölfedezni, olyat ráadásul, amely a címek leadása után, de még a konferencia előtt vált ismertté. Rápillantva a programban mostani előadascímemre, azt kell megállapítanom, hogy ez sem külön ebből a szempontból: lehetne akár politikai sajtótájékoztató jelmondata, vagy akár az országgyűlés rendkívüli ülésére javasolt tárgykör. Immár másodszori tapasztalatomból következhetne az is, hogy így jár minden politikafilozófus: előbb-utóbb feloldódik a politizálásban; az is, hogy nem tudok jól címet adni; én viszont inkább arra magyarázom e jelet, hogy – csekély kivétellel – minden dolognak megvan a politikai arca is. Ezalatt nem azt a bornírt bölcsész-lamentálást értem, miszerint mindenüvé beteszi a mocsos patáját a politika, és nem hagy bennünket nyugodtan játszani, hanem valami komolyabbat: *valóban* van mindennek politikai vetülete, egészen egyszerűen azért, mert a politikai közösség – mi magunk – ősidőktől fogva ilyet tulajdonít neki; e tulajdonítástól, vagyis valamely politikai közösség nyelvétől pedig, ha akarnánk sem tudnánk eltekinteni. Miért éppen a barátság lenne ez alól kivétel?

A FÉRFIHÁZ

Az előadásom címéül szolgáló kérdés (?) első rétege arra utal, hogy az etikának és a politikafilozófiának meglehetősen régi, változatos interpretációkban és fogalmi keretekben fölmerülő problémája éppen polgári és magánkötelezettségeink viszonya, más szóval az a kérdés, hogy mennyiben mások polgártársainkkal és barátainkkal szembeni kötelezéseink. A kérdésnek ez a jellegzetesen modern, a köz és a magán elválasztásán alapuló formája azonban a barátságot a polgártársi viszonnal szemben természetinek, a politikai közösség szempontjából a vérrokonsággal egy szinten állónak tekinti, így azonban elfedi az archaikus barátság eredeti, a vérrokoni kapcsolatokkal *szembenálló*, és éppen a politikai közösség felé mutató jellegét.¹ A barátságban éppen azért

¹ E modern beállítódás kritikáját adja Ferdinand Tönnies, a vér közösségeként felfogott rokonság és a hely közösségeként létrejött szomszédság után a szellem

rejlük feszültség, mert különböző intézményesült formái, mint vérségi kapcsolatokon kívüli viszonyok történetileg szükségesek ugyan a politikai közösség megteremtéséhez, de sohasem eshetnek teljesen egybe azzal. A barátok közösségének, ahogyan az először megjelenik az őstársadalmakban, első pillantásra kevés köze van az antik *étosz* barátságkultuszához, annál több a társadalmi rend erőszakos védelméhez a közösség más tagjaival szemben. Kizárólag férfiakból álló társaságot látunk magunk előtt, akik nem rokonai egymásnak, mégis szolidárisak – jobb szó híján barátok tehát. Barátságuk, a férfiház összetartása az egyetlen család fölötti társadalmiság, amit arra használnak föl, hogy szellemnek öltözve ijesztgessék, terrorizálják a nőket és a gyerekeket, hogy azok egy darabig verés nélkül is engedelmesek és dolgozók legyenek. Így viselkedtek a melanéz férfiak a *duk-duk* titkos társaság tagjaiként még a huszadik században is, és az e *baráti társaságban* megőrződött viselkedésmódot tekintette Max Weber a legrégebbi uralmi technikának, amelyből azután az összes későbbi sarjad, magában foglalva a barátság különböző formáit is – egészen a modernitás koráig.² Innen kezdve a mindig férfibarátságnak értelmezett barátság az emberi történelemnek a hatalmi tér feszültségében létező, mélyen problematikus jelensége. E feszültség kettős. A *külső* feszültség alapja, hogy a baráti közösség azonosítja magát az egész társadalommal, illetve megvalósítandó modellként állítja magát a társadalom elé, holott csupán annak rendjét felügyeli félig-meddig kívülről, azt is csak szerencsés esetben. A baráti viszony örök *belső* feszültsége az egyenrangúság eszményének és a felek nyilvánvaló, ugyanebből a hatalmi térből eredő egyenlőtlenségének az ütközése.

ENKIDUTÓL...

Nevetséges lenne, ha mai előadásomban végig kívánnék rohanni az emberiség történetén, vagy akár csak a Max Weber idézett művében említett baráti társaságok történeti szerepén. Meg kell elégednem néhány olyan baráti eszmény felvillantásával, amely példázatként vagy típusként, irodalomban vagy teóriában mélyebb nyomot hagyott kulturális emlékezetünkben. Kezdem

közösségeként felfogott barátságot a *közösség* harmadik, legfejlettebb formájaként fogva föl, mintegy a *közösség* és a *társadalom* határán, igen érzékeny, problematikus zónában. Ferdinand Tönnies: *Közösség és társadalom*. Budapest: Gondolat, 1983. 23. o. skk. (A hivatkozott részt Berényi Gábor fordította.)

² Max Weber e társaságot és általában a *férfiházak* baráti társaságainak intézményét jellemző módon *uralomszociológiájának* részeként tárgyalja, mint a *politikai társulások* legkorábbi formáját. Lásd: Max Weber: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai*. 2/3. kötet *A gazdaság, a társadalmi rend és a társadalmi hatalom formái. (Az uralom szociológiája I.)* Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1996. (Fordítás és jegyzetek: Erdélyi Ágnes.) Különösen a 2. §. *A politikai társulások fejlődésének szakaszai. (A duk-duk társaságról: 12. sk. o.)*

a világirodalom első barátaival, Gilgames és Enkidu párosával. Az eposz szövegében őstojásként benne rejlik a férfibarátság és a társadalmiság, a hatalom kapcsolatának összes későbbi problémája. A felek valamiképpen kétségtelenül egyenrangúak, viszonyuk hangsúlyozottan kulturális, nem természet adta viszony, sőt, az első ilyen a történelemben: a jövő barátok először megkísérlik megölni egymást, majd a döntetlen küzdelem után inkább barátságot kötnek. A nyers presztízsharcot fölváltja az érzelmileg is átél, kultúr-lényeket teremtő szövetség, melyben egyikük sem érzi alávetettnek magát, hiszen bebizonyosodott egyenlő erejük és a megegyezéshez szükséges józan eszük, érzelmi kultúrájuk. Ugyanakkor persze semmiképpen nem egyenrangú a viszonyuk sem a kultúrában, sem a hatalomban. Enkidu a kultúrával frissen megfertőzött vadember, Gilgames pedig maga a kultúrhérosz, és persze a két barát közül mégiscsak ő a király és mindig ő mondja meg, mi legyen a következő közös vállalkozás – egészen az Enkidu halálához vezető kalandig.³ Figyeljük meg a barátját sirató, büszkeségét, önkontrollját vesztett Gilgames őszinte, ősztönös viselkedését: gesztusaiba akár felszínre kerülő, addig rejtett homo-erotikus vonzalmat is magyarázhatunk. Korábban, harcuk során is úgy feszültek már egymásra az eposz szavai szerint, mint „férfi asszonyára”, gyászában pedig Gilgames már menyasszónynak öltözteti a halottat, majd egymást váltják a nőies és férfias képek: hol párját sirató hím-, hol pedig nőstény-oroszlánként őrjöng, később siratóasszonyhoz hasonlítja magát. Az őrjöngő gyász egyetlen pillanatára sem válik azonban kétségessé, hogy amit olvasunk, egyedül Gilgames története: Enkidu csupán azért hal meg, hogy elősegítse a főhős intellektuális és érzelmi fejlődését. Feszültséggel teli az élő barátok és harcostársak viszonya is, mint társadalmi modell. Civilizáció és barbárság, technika és nyers erő egyesülését jelképező baráti kettősük az egész emberiség, az emberi közösség modellje is, hiszen amióta barátok, emberi ellenfelük már nincs is: bennük az egész emberiség vív a világ szélének szörnyeivel.

³ Többen egyenesen (a királyt megillető) *helyettesítő áldozatként* fogják föl az eposznak azt a mozzanatát, melyben az istenek csak Enkidut büntetik kettejük tettéért. A két hős viszonyának hatalmi aszimmetriája a magyar irodalomra is befolyást gyakorolt. Székely János több írásában, regénytervében visszatér a kérdéshez, a társadalmi lét eredendő hatalmi telítettségéről szóló szövegnek tekintve az eposzt. Így összegez: „A párbaj döntetlenül végződik, egyikük sem bír a másikával. Enkidu tehát meghódol, Gilgames pedig anyja tanácsa szerint szövetségre lép Enkiduval: egyetlen méltó társaként, jó barátjaként fogadja be őt Urukba, vele együtt építi fel a várat – saját városa ellen. Hanem a trón, az persze továbbra is az övé marad.” Lásd: Székely János: *A valódi világ*. Budapest: Osiris-Századvég, 1995. 287. o. Székely Jánosnak a Gilgames-eposzra vonatkozó írásaival bővebben is foglalkoztam. Lásd: *Irodalmiasság a magyar filozófiai hagyományban. (Székely János írásainak pesszimista történetfilozófiája)* in: Fehér M. István, Veres Ildikó (szerk.): *Alternatív tradíciók a magyar filozófia történetében*. Miskolc: Felsőmagyarország Kiadó, 1999. 230-240. o.

Tevékenységük során azonban mindvégig keresztül-kasul gázolnak Uruk városának népén, szinte a legyőzendő természeti erők egyikének tekintve a baráti kettősükben megjelenő ideáltipikus közösségmodell határain kívül húzódo valóságos társadalmat.

...PATROKLOSZIG

Később az egyenlőtlenek egyenlő barátsága kidolgozottabb, gyakorlatiasabb formákban jelenik meg, meglepően egyöntetű kifejezésmódokat és eszményeket felmutatva az évezredek során. Az alacsonyabb rangú fegyvertársnak, a görög *therapón*nak a barátság érzésével átítatott különböző intézményeiről van szó, amelyet az ékírásos szövegekben még darabosan kifejezve, csupán a görög régiség ismeretéből visszatekintve láthatunk meg.⁴ A görög fegyvertársnak, később a fegyvertársak közösségének a viselkedési kódexe az intézmény lényegében rejlő ellentét következtében mindig feszültséggel terhes. A király mindig szereti éreztetni, főként háborúban, hogy a társaság tagjainak hadi kiválósága, derekassága, az tehát, amit becsülnek egymásban, amiért barátok, valamiképpen azonos természetű, ideális esetben teljesen egybevágó. A régi görög királyok legjobb katonái – gondoljunk Odüsszeusz *társaira* – titkon úgy érzik, hogy nem csupán egymással, de valamiképpen a királlyal is egyenrangúak, legalább a csata óráiban. A királypárti kulturális emlékezet azonban tesz róla, hogy a „barátok” emlékezetébe vésse: a királynak az a „barátja”, aki egy pillanatra valamilyen tekintetben a gyakorlatban is egyenlő kiválóságúnak, erényűnek képzeletben magát az urával; úgy jár, mint Patroklosz: már csak holttestként és halotti árnyként „láthatja” viszont érte haragvó királyi barátját. E királyi barát persze őrzöngve siratja fegyvertársát és szép temetést is rendez neki, azonban itt sem kétséges egy pillanatra sem, hogy a mese nem Patrokloszról szól: az ő halálának egyetlen

⁴ A sumer szövegek még egyöntetűen Gilgames fegyveres szolgájaként beszélnek Enkiduról. A Cédrus-hegy mitikus őre, Huwawa így provokálja Enkidut, előbb saját, majd áttételesen támadója vesztét is okozva: „Ellenem szölsz gonosz szavakkal?, Enkidu! / Béren tartott ember ő, béren vett táplálékú, / társa mögött kell járnia: / ezért támad szavakkal!” [*Gilgames és Huwawa*] 165-168. sorok, in: Komoróczy Géza (előszó, fordítás, jegyzetek): „*Fénylő ölednek édes örömben...*” *A sumer irodalom kistükré*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1983. 178. o. Enkidu helyzetét G. S. Kirk az említett görög analógia segítségével értelmezi: „Enkidu minden sumer költeményben Gilgames szolgájaként jelenik meg (talán a görög *therapón*, »alacsonyabb rangú harcostárs« értelmében), nem pedig vele majdnem egyenrangú társként, mint az akkád változatban.” G. S. Kirk: *A mítosz*. Budapest: Holnap Kiadó, 1993. 150. o. (Fordította Steiger Kornél.) Az akkádul, illetve a későbbi mezopotámiai nyelveken fennmaradt változatok éppen ezt a „majdnem egyenrangú társ” szerepet hangsúlyozzák: a harcostársak, barátok mindenben egyenlők, csak a hatalomban és a halálban nem.

funkciója, hogy Akhilleusznek példázatul szolgáljon a saját sorsán való gondolkodáshoz.⁵

E hatalmi helyzetben lévő baráti társaságok belső viszonyait legtömörebben az eurázsiai puszták régi altáji népeinek a szóhasználata fejezi ki. A kán személyes fegyvertársának titulusa, a *nökör* szó szerint csupán annyit tesz: *a másik*, ha tetszik, *az (ember)társ*. Ezek a „barátok” a harci játékok vagy a vadászatok ideális pillanataiban egyenlő társai egymásnak, aki viszont nem *nököre*, vagy a kunok meghonosította szép magyar szóval *nyögére* a kánnak, arról bármely élesebb történelmi fordulatkor bizonyosodhat, hogy valóban nem is tekintik a kán és barátai *másik*nak, azaz embertársnak.

A férfibarátság eddig ecsetelt ellentmondásos társadalmi szerepéből, az általa konstruált sajátos hatalmi térből következően nem csoda, hogy kulturális emlékezetünk a világirodalom tanúsága szerint tele van barátságon alapuló államutópiákkal, az ezekről szóló elbeszélések viszont kivétel nélkül tragikusak. A Kerek Asztal lovagjainak is, közöttük a legegyenlőbbel, Arthur királlyal mindenképpen meg kell érniük országuk, utópiájuk végnapjait.

FELEBARÁT...

Egyszerű lenne azt mondani, hogy e „hősi kor” politikumot pótló baráti eszményei a társadalom későbbi állapotában átadják helyüket az állampolgári erényeknek, de a helyzet korántsem ilyen egyszerű. Utóbbiakat ugyanis, legyen szó bármilyen kis államról, csupán elvont kötelezettségként érzékeljük, ami nem léphet maradéktalanul a sok ellentéttel küzdő, ám érzelmmel teli baráti közösség helyébe. A barátaimmal szembeni, személyes érzelmekkel átítatott erkölcsi kötelezettségek mindig átszövik a polgártársaimmal, avagy egyszerűen embertársaimmal szembeni polgári, avagy általános emberi erkölcsi kötelezettségeim megélését. Az ezekre vonatkozó, teoretikus igénnyel kidolgozott morális szabályok melletti argumentáció persze ettől még lehet logikus, sőt, az erkölcsi cselekvést végző ember is megindokolhatja tetteit e racionalitás jegyében. A cselekvés során azonban majdhogynem antropológiai, voltaképpen etológiai lehetetlenség, hogy azo-

⁵ Az *Íliász* Akhilleusz-Patroklosz kettőse meglepően hasonlít a mezopotámiai szövegek Gilgames-Enkidu kettőséhez. Az idegenből való és alacsonyabb származású bizalmas fegyvertársnak a király helyett elszenvedett halála őrzőgő gyászba kergeti, majd a hírnévként felfogott halhatatlanság keresésére sarkallja a főhóst. A részletekben is sok hasonlóságot találunk, ilyen például, hogy Gilgames és Akhilleusz pusztá megjelenése a falakon visszaretenti az ellenséget. Az egyik lényeges különbség éppen a *therapón* egyértelműbb ábrázolása. Homérosznál jóval pontosabb képet kapunk helyzetéről, jogairól, kötelességeiről és a tetteit vezérlő erkölcs kódexről. A végkimenetel természetesen itt is ugyanaz: Patroklosz hal meg *királyi barátja helyett*, mint korábban Enkidu.

kat, akikre hatással van cselekvésem, magammal együtt véletlen tényezőknél tekintsem. Persze, mondunk olyanokat, hogy „ezt bárki megtenné a helyemben”, meg hogy „ezt bárkinek megtenném, aki az ő helyében van”, és ezt akár őszintén is gondolhatjuk, e kijelentések talán még kísérletileg igazolhatók is, mégis: a jó erkölcsi cselekvés körüli pillanatokban nem úgy szoktunk azon embertársunkra gondolni, akire cselekvésünk irányul, mint pusztán az emberiséget példázó egyedre, hanem nagyon is személyes ismerősként, még akkor is, ha először látjuk életünkben. Jól mutatja ezt az emberi sajátosságot a nyugati vallások szóhasználata: *felebarát* az egyszerű, ám absztrakt és érzelmileg semleges *embertárs* helyett.⁶

... PÁLTÓL ...

E szóval el is érkeztem előadásom következő részéhez, a *Római levél* felebarát-fogalmának boncolgatásához. A szöveg születésének idején olyan légkör uralkodott a levél címzettjeinek szellemi közegében, amelyben a politikai közösség és az embertársaink iránti kötelezettségek nem álltak a középpontban. Nem mintha ekkoriban nem írtak volna etikai műveket, sőt, soha addig annyi nem született e tárgyban, mint éppen a Jézus születése körüli évszázadokban, és az államtani irodalom sem mondható éppen ritka műfajnak. Megváltozik viszont az erkölcsi cselekvés értelmezési kerete: a legtöbb filozófiai iskola és a belőlük a műveltebb közvéleménybe leszárgó vélekedés szerint a végső etikai kritérium az individuális lélekben, annak nyugalmasában, harmóniájában rejlik. Közismert, hogy a páli kereszténység etikájára a korabeli „pogány” bölcseségből leginkább a sztoikusok hatottak – ez nyomokban még Pál leveleinek terminológiájában is tetten érhető. A sztoikus kultúrán felnőtt, majd kereszténynek megtért ember természetesen jócskán átértelmezi az eredeti sztoikus tanítást. Az ő lelki nyugalma, amelyhez képest különböző dolgok (*adiaphoronok*) a külső körülmények, nem a lélek filozófiai gyakorlottságán, hanem megváltottságának hitén alapul, a világhoz, a külső cselekedetekhez, történésekhez és a szerencsejavakhoz való viszonya mégis analóg a sztoikus bölcsével. Ebben pedig általában értelmezhetetlenek a politikai közösséggel és a politikai hatalommal kapcsolatos dolgok, és idegen az a felfogás is, amellyel a *Római levél* a felebarátunkhoz való viszonyt

⁶ A biblikus kifejezés héber, görög és latin megfelelőinek alapjelentése meglehetősen eltérő. Míg a héber *réah* eredetileg vérségi kötelékre utal, és ennek jelentésmezőjét terjeszti ki a tágabb közösségre, addig a görög *plészion* a térbeli közelségre, szomszédságra utal, amelyet átvesz a latin fordítás *proximusa* is. A görög *Újszövetség* azonban a *plészion* mellett más szót is alkalmaz, bár ritkábban: az egyszerű *heteroszt*, azaz *mást*, az (ember)társ értelmében, ugyanazzal a nyelvi logikával, mint a *nökör*. (Például: Róm. 13, 10)

tárgyalja. Nem mintha államellenes anarchisták és ugyanakkor emberi kapcsolataikat felszámoló mizantrópok alkották volna a többséget a kor gondolkodó emberei között, viszont a polgári és az embertársunkkal kapcsolatos kötelezettségek elvesztették természet adta, maguktól értetődő jellegüket, és új, teoretikus megalapozást kezdtek igényelni. Jellemző példa még századokkal később és filozófiai iskolákon túl is Augustinusnak egyik barátjához írott levele, amely mély tanácstalanságot árul el a barátságnak mint – különben általa is vallott – értéknek a megalapozásával kapcsolatban. Tanácstalanságában nem tudni, hogy mennyi része van a szerző neoplatonizmusának, illetve kereszténységének. Augustinus, valamint előtte és utána még sokak már nem azt kérdezik, hogy mi is a barátság, hanem azt, hogy lehetséges-e egyáltalán, és ha lehetséges, vajon szabad-e, helyes-e barátkozni, vagyis „barátot tartani” Isten szeretete mellett.⁷

Pálnak a rómaiakhoz írott levele újszerű megoldást hoz mindkét dilemmára, bár válasza a későbbiekben nem bizonyul problémátlannak. Pál gyengeségünkre, bűnös állapotunkra alapozza minden, embertársainkkal kapcsolatos erkölcsi köteletségünket. A *felső hatalmasságokat* Isten rendelte a gyenge, *mert* bűnös emberiség fölé, az Isten iránti, és nem a politikai közösség iránti lojalitásból kell engedelmessé válni azoknak. E levélben a világi törvények betartásán túl nem sok szó esik a nem keresztényekkel szembeni erkölcsi kötelezettségekről, viszont új megalapozást kapnak a keresztényekkel, különösen az azonos gyülekezetbe tartozókkal szembeni kötelezettségek. A botránkozások elkerülése kapcsán megjelenik az a tanítás, mely szerint más emberek elmetartalmainak, ha azok gyülekezetem tagjai, vagy legalábbis egy a vallásunk, erkölcsi következményei vannak rám nézve, akkor is, ha azok nyilvánvalóan téves ítéletekben nyilvánulnak meg. (A legáltalánosabb módon elmetartalmakat említettem, és nem ítéleteket vagy kijelentéseket, hiszen ezeknek az ítéleteknek nem is kell megszületniök: elég, ha *én* valószínűsíttem, vagy gyülekezeti előljárom ajánlja figyelmembe, hogy gyülekezeti társam akár ilyen és ilyen ítéletre is *juthatna*, ha egyáltalán elgondolkodna az adott kérdésen, és ennek máris következményei vannak az én cselekedeteimre: mielőtt megteszek valamit, köteles vagyok etikai szempontból tekintetbe venni *e lehetséges* vélekedéseket.) A *felebarátságnak* a kiválóságon alapuló barátsággal szemben a gyengeségre való alapozása azonban csupán látszat, hiszen Pál tanítása a hitükben erőseket szólítja meg, habár őket is figyelmezteti arra, hogy erejük az Úr előtt valójában semmi. Nagyon valószínű, hogy Pál közvetlen

⁷ Balogh József (írta és a leveleket fordította): *Szent Ágoston, a levéltíró. Szemelvényekkel leveleskönyvéből*. Budapest: Szent-István-Társulat, 1926. (A Zenobiusnak írott levél, 42-43. o.) Augustinus itt úgy utal ironikusan a *mindig azonos* filozófiai élvezetének és a halandókra vonatkozó barátságnak az ellentétére, mint közismert dologra.

szándéka nem az etikai érvelés megújítása volt, hanem a római – máskor a korinthusi – gyülekezet zsidó és görög-római gyökerű tagjai közötti súrlódások elsimítása; a végeredmény azonban mégis az, hogy embertársaim egy részének, a velem egy valláson lévőknek nyilvánvalóan hamis vélekedéseit inkább tiszteletben kell tartanom, minthogy azok örökös, fensőbbeséges, „vizsgáztató” kiigazításával külsőleg megszegyenítsem őket, belsőleg pedig olyan megbotránkozást okozzak, amelyet azután nem tudok majd orvosolni. A hitükben erőseknek saját gyengeségükre való figyelmeztetése azonban mégsem állítja őket a balgákkal egy sorba. Továbbra is az erősek vélekednek helyesen a keresztény szabadság mibenlétéről, és az lenne eszményi, ha mindenki ezt vallaná, erre is kell törekedni a gyülekezetben, ami éppen a hitükben erőseknek a felelőssége. A kétféle, elvileg egyenrangú gyülekezeti tag közötti viszony mélyen ellentmondásos: más típusú, mint a politikai közösség iránti kötelesség, hiszen személyes ismerősökre vonatkozik, ugyanakkor, bár a szeretet parancsa alá tartozik, nem baráti kapcsolat, hiszen – legalábbis a gyülekezeten belül – univerzális, nem tűr személyválogatást.

Nem is találunk e magatartásra analógiát a baráti társaságok addigi történetéből, hiszen azok alapelve, hogy a barátok valamilyen fontos tekintetben kiválóak, és ebben elvileg egyenrangúak. Hasonlít viszont e páli tanítás azokhoz a tanácsokhoz, amelyeket azok a bölcsek szoktak adni a „felvilágosulatlan” köznéppel szembeni viselkedésre tanítványaiknak, illetve önmaguknak, akik úgy gondolják, hogy az igazság birtokába jutottak. Nem a sztoikusok nyugalmára gondolok, hanem inkább ahhoz hasonló viselkedési mintákra, mint Kung Fu-céé, akiről följegyezték, hogy mindig díszruhába öltözve, leereszkedő érdeklődéssel figyelte háza teraszáról szülőföldje parasztjainak az ősök és a különféle szellemek tiszteletére rendezett hagyományos szertartásait, mert hasznosaknak tartotta azokat a résztvevők erkölcsi fejlődésére nézve, ugyanakkor tanítványainak és vitapartnereinek sohasem sikerült belőle arra vonatkozó állítást kicsikarniok, hogy *ő maga* mit gondol a szellemekről és a lélek halhatatlanságáról. Kung mester valószínűleg reménytelennek ítélte meggyőzni a népet arról, hogy akkor is tisztelni kell szüleinket és az uralkodót, ha semmit sem tudunk az ősök szelleméről; így jobbnak ítélte, ha színes ünnepeken, együgyű ábrázolásokkal hódol a nép a szellemeknek, és közben tiszteli atyáit, mintha felvilágosultan kételkedik a szellemekben, és ezért nem tisztel senkit. A páli levelek hitében erős, lelki békéjét, harmóniáját elnyert, ugyanakkor a keresztény szabadságról szóló tanítást intellektuálisan is helyesen értelmezni képes kereszténye a sztoa olyan megtért hívének, keresztény sztoikusnak tekinthető, aki furcsa módon még az elveszett emberi és politikai közösséghez is talál, vagy legalábbis keres valami hasonlót gondolkodásának és erkölcsi cselekvésének új közegében, a gyülekezetben.

A sztoikus gondolkodás és a kereszténység kapcsolata az embertársi viszonyok szempontjából történetileg még inkább kibomlik a reformáció írásmagyarázataiban, melyek fő darabja a *Római levél* taglalása. Nem csak arról van szó, hogy a reformáció korában sok művelt ember fontos kulturális élménye éppen a sztoikus szövegek és magyarázataik nyomtatásban való megjelenése és élénk vitatása az intellektuális közéletben. Hogy mást ne említsünk, Kálvin maga is sztoikus szövegeket interpretáló humanistaként kezdte pályáját. Az összefüggés több, mint kortörténeti: van olyan interpretáció, amely szerint a reformáció nem más, mint az antik racionalizmus – bármi legyen is az – rehabilitálása keresztény keretek között.⁸ Ez az értelmezés nyilván túlzó, részben azonban megalapozható a reformáció alapszövegeinek a vizsgálata révén. Elég itt Luthernak a *keresztyén ember szabadságáról* szóló, alapvető írására utalni, amelyben az egyedül hit általi, cselekedetektől független üdvözülés tétele melletti érvelés gondolatmenete meglepően emlékeztet a sztoa megkülönböztetésére az erkölcsileg közömbös dolgok, valamint a jó és a rossz világa között.⁹ Luther törekvése az egyén autonóm erkölcsi világának megteremtésére persze nem új a nyugati kereszténység történetében, megfogalmazása azonban kétségtelenül radikális, és tagadhatatlanok benne a sztoikus párhuzamok.

Luther és Kálvin erős keresztyéne átlátja cselekedetei hiábavalóságát és eredményük esetlegességét, de ez nem taszítja tétlenségbe. Úgy viselkedik, mint az a sztoikus bölcs a világban, aki lelki nyugalma mellé óvatos tapogatódzással

⁸ E vélekedés egyik karakteres megfogalmazását lásd: Edward F. Meylon: *The Stoic Doctrine of Indifferent Things and the Conception of Christian Liberty in Calvin's Institutio Religionis Christianae = The Romanic Review*. Vol. 28. 1937. 135-145. o.

⁹ Luther Márton: *Értekezés a keresztyén ember szabadságáról*. in: *Luther Márton négy hitvallása. A keresztyén ember szabadságáról. A kis káté. A nagy káté. A keresztyén hit főtételei*. Budapest: A Magyarországi Evangélikus Egyház sajtóosztálya, 1983. 25-73. o. (Fordította és a bevezetést írta Pröhle Károly.) Lásd különösen: 68. o. skk.

vissza szeretné nyerni barátait és politikai közösségét is, amit antik hagyományában régen elveszített. A gyülekezetben talál valamit, ami a régi közösségre emlékeztet, és újra erkölcsileg, nem pedig közömbös (*adiaphorosz*) természeti tárgyként viszonyulhat a világi hatalomhoz is.

Barátai viszont, úgy tűnik, továbbra sem lesznek, vagy ha igen, továbbra sem tudja majd megmagyarázni: mit ért azon, hogy szeretteinek, felebarátainak egy részét sajátos szóval *barátainak* nevezi.