

AKHILLEUSZ ÉS A LELKIISMERET*

MOGYORÓDI EMESE

1.

A lelkiismeret minden bizonnyal egyike azon fogalmainknak, amelyek az európai kultúrkör erkölcsi illetve valláserkölcsei gyökereinek kialakulásánál centrális helyet foglalnak el, elsősorban a kereszténység elterjedésének köszönhetően. A fogalom azonban a későbbiekben kilép szoros értelemben vett keresztény kontextusából, amit az jelez, hogy olyan, nem keresztény, vagy a kereszténységhez kritikusan viszonyuló gondolkodók is kiemelt figyelmet szenteltek neki, mint Hegel, Nietzsche, Arendt vagy Heidegger.⁹⁶ A lelkiismeretet az európai kultúrkör szekuláris gondolkodói is centrális etikai vagy egzisztenciális fogalomként kezelik, s ez arra utalhat, hogy nem feltétlenül a keresztény valláserkölcstől származó fogalma. Tudvalévő mármint, hogy az európai kultúra gyökereinél nemcsak a kereszténység, hanem a görögség is ott áll politikai intézményeivel, eposzaival, tragédiáival, filozófiájával, művészetével. Feltűnő tehát, hogy létezik egy széles körben elfogadott gondolat, miszerint a görögség nem ismerte, vagy csupán későn, a hellenizmus korában „fedezte fel” a lelkiismeretet, s az szoros értelemben csupán a keresztény gondolatvilágban jelenik meg. Ez összefüggésben áll egy másik, a XX. század görög kultúrtörténeti kutatásaiban elterjedt felfogással, mely a görögség erkölcsiségét és vallását a keresztény valláserkölcstől és vallástól illetve a modern szekuláris erkölcsiségtől egyaránt gyökeresen eltérőként közelíti meg. Nagyhatású művek születtek, amelyek azt mutatják be, mennyire eltérően gondolkodott a görögség számunkra olyan fontos erkölcsi fogalmakról, mint felelősség, erkölcsi választás, szabadság, akarat, személyiség, bűn és bűnösség, olyannyira, hogy az is megkérdőjelezhető, vajon ismerték-e ezeket a fogalmakat egyáltalán.

Hogy ez általánosságban valóban így van-e vagy másként, annak megválaszolása nemcsak kiterjedt kultúrtörténeti vizsgálatokat feltételez, hanem egyúttal mélyebb hermeneutikai és történelemfilozófiai kérdéseket is felvet, amelyek vizsgálatára itt nem térhetek ki.⁹⁷ Ezért itt csupán annyit jegyeznek

* A jelen tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.

⁹⁶ Ebben a sorban persze nem csupán filozófusok, hanem olyan, nagy szépírók is illő helyet foglalhatnak el, mint Victor Hugo, Dosztojevszkij vagy Camus.

⁹⁷ Ezekkel a kérdésekkel kapcsolatban hadd utaljam az olvasót Bernard Williams: *Shame and Necessity* (University of California Press: Berkeley, Los Angeles, Oxford, 1993) c. műve bevezető fejezetére („The Liberation of

meg, hogy ha a keresztény alapokon álló modern és a görög kultúra közötti áthidalhatatlan szakadékot hangsúlyozó értelmezések igazak, akkor érthetetlen volna, hogy a laikus modern befogadó az állítólag olyannyira idegen vagy egzotikus görög kultúra mélyebb ismerete nélkül miként képes azonosulni a görög eposzok és tragédiák hőseivel, és általában érthetetlen volna a görög kultúra iránti máig érzékelhető mély európai szenzitivitás, amit például a klasszikus kínai opera iránt ez a kultúra nem mutat. Nem hiszem, hogy ez a szenzitivitás és azonosulni tudás olyan fokú félreértelmezésen alapulna, amelyik a másik másságát teljes egészében elnyomva csupán önmagát látja az értelmezettben vagy befogadottban. A görögség számunkra éppen azért érdekes, mert az európai kultúra sajátlagos, ám a régmúlta visszanyúló örökségeként egyszerre közeli és távoliak számunkra, így a művükkel való szembesülés egyfajta dialektika révén egyszerre teszi lehetővé az idegen idegenként való felismerését, és az ismerőssel ismerősként való azonosulást. Paradox módon mindkét viszonyulás végső soron önismerethez vezethet, amennyiben a látszólag idegennel való hasonlóság felismerése és a látszólag hasonlótól való idegenség felismerése egyaránt önmagunkhoz való reflektált viszonyt jelez. Bernard Williams, aki az erkölcsi felelősség görög felfogásával kapcsolatban szállt szembe azzal a véleménnyel, hogy efféle ne létezett volna számunkra, ezt a paradox viszonyulást hasonlítja össze azzal, ahogyan a kulturális antropológus viszonyul egy olyan, általa tanulmányozott kultúrához, melynek maga nem örököse:

„A terepmunkát végző kulturális antropológusok nincsenek elkötelezve azon életforma értékelésének, amelyet tanulmányoznak, hogy az adott életformát azután otthoni életmódjukkal, vagyis mintegy a modernitás életformájával összevegyessék. Számos okuk van rá, hogy a tanulmányozott néppel szemben ne érezzenek felsőbbrendűséget, ám ezek az okok egy bizonyos, a felek közötti aszimmetrikus viszony köré csoportosulnak, melyet az a tény generál, hogy egyikőjük valóban tanulmányozza a másikat, ennélfogva kapcsolatukhoz egy olyan elméleti apparátussal közelít, mely megelőzőleg mások tanulmányozására szolgált. A görögökhöz való viszonyulásunk ettől eltérő. A görögök saját kulturális örökségünk részei, ezért ahogyan őket látjuk, az elidegeníthetetlen része annak, ahogyan önmagunkat látjuk. Mindig is éppen ezért tanulmányoztuk világukat. A görögök tanulmányozásának célja nem egyszerűen az, hogy képet kapjunk az emberi diverzitásról, más népek társadalmi és kulturális eredményeiről, miként az a miénktől eltérő társadalmak tanulmányozásának esetében történik, vagy hogy megismerjük azokat a népeket, amelyeket az európai kultúra előtörése megsemmisített vagy háttérbe szorított. Az efféle tanulmányok persze fontos segítséget adhatnak

Antiquity”), ahol okait és következményeit elemezve Williams kritizálja azt a megközelítést, mely a görögséget számunkra „egzotikus” népként kezeli.

önmegértésünkhöz, de a görögök tanulmányozása közvetlenebb módon tartozik hozzá önmegértésünkhöz. Ez mindig is így lesz, még ha a modernitás behálózza is a világot, és idegen hagyományokat olvaszt magába. Ezek a hagyományok minden bizonnyal eltérő, új dimenziókkal gazdagítják majd, de nem teszik semmissé azt a tényt, hogy a görög múlt a modernitás sajátlagos múltja.

Az a folyamat, melynek során a modernitás idegen hagyományokat olvaszt magába, nem törölheti el a tényt, hogy a modern világ egy olyan európai termék, melyet a görög múlt ural. Azonban képes ez a tényt érdektelenné tenni. Talán bebizonyosodhat, hogy ha erről a tényről elfeledkezünk, az jobban elősegíti egy új életmód kialakítását, legalábbis egy olyan szinten, mely a történelem rangjára tart számot. Túl késő abból kiindulni, hogy a görög múlt szükségképpen érdekes, csak mert a »miénk«. Meg kell indokolnunk, nem annyira azt, hogy a görögök történeti tanulmányozása sajátos kapcsolatban áll modern társadalmaink önmegértésével – ez elég nyilvánvaló –, mint inkább azt, hogy az önmegértésnek ez a dimenziója egyáltalán fontos. Úgy hiszem, létezik ilyen indok, melyet Nietzsche tömören a következőképp fogalmazott meg: »nem tudom, miféle értelme volna korunkban a klasszika-filológiának, ha nem az, hogy benne korszerűtlenül – vagyis a kor ellen, s ezzel a korra, s remélhetőleg egy eljövendő kor javára – hassunk«⁹⁸. Nekünk, itt és most, azért kell megpróbálnunk megérteni, eszméink miként kapcsolódnak a görögökhöz, mert ha ezt megértjük, az különösképp annak megértésében segíthet, hogy eszméink mennyiben helytelenek.»⁹⁹

Williams elemzése kiváló példája annak, miként közelíthetőek meg a görögök oly módon, hogy felfogásaik különbségeinek érzékeltetése ne nyomja el velük való kulturális közösségünk felismerését, s egyúttal saját, reflektálatlan előfeltevéseink tudatosításához, s ezen keresztül önkritikához és önismerethez vezessen. Bevallottan Nietzsche által inspirált megközelítése során azonban elkerüli a figyelmét, hogy Nietzsche nagymértékben felelőssé tehető néhány olyan, a görögökkel kapcsolatos gondolatért, amelyek éppenséggel elősegítették a modern európai (keresztény gyökerű) kultúra és a görögség kultúrája közötti szakadék eszméjének elterjedését. Nem feladatom, hogy mindezeket számba vegyem, sem az, hogy Nietzsche görögség-képét általában megvizsgáljam, csupán a lelkiismeret fogalma kapcsán emelném ki egy centrális gondolatát, mely visszaköszön a XX. század egyik nagyhatású görög kultúrtörténetének művében. Nietzsche így ír a homéroszi görögség és a lelkiismeret kapcsolatáról:

„Ahogy cselekvésükben teljesen láthatóvá lesz a lélek, az már önmagában is mutatja, hogy nem volt bennük szégyenlősség, nem volt rossz lelki-

⁹⁸ „Korszerűtlen elmélkedés: A történelem hasznáról és káráról” In: *A történelem hasznáról és káráról*. Ford. Tatár György (Akadémiai Kiadó: Budapest 1989), 28. o.

⁹⁹ Bernard Williams: *Shame and Necessity*, 3-4. o.

ismeretük. Nyíltabbak, szenvedélyesebbek voltak, olyanok, mint a művészek, egyfajta gyermeki naivság kíséri őket; így minden rossz ellenére is van bennük valami tisztaság, valami, ami közel áll a szenthez.”¹⁰⁰

Hogy milyen helyet foglal el ez a gondolat Nietzsche művén belül, messzire vezető kérdés volna. Annyi azonban világos, hogy noha néhány ponton láthatólag kritikailag viszonyul Nietzsche-hez, Eric Robertson Dodds jól ismert, nem csupán a görög kultúrával foglalkozó elemzők között elterjedt megkülönböztetése „szégyenkultúra” és „bűnkultúra” között mély párhuzamokat mutat Nietzsche idézett gondolatával. Dodds ugyanis a görög „szégyenkultúrát” többek között épp a lelkiismeret hiánya okán állította szembe a későbbi „bűnkultúrával”:

„A homéroszi ember számára a legfőbb jó nem a nyugodt lelkiismeret, hanem a *timé*, a közösség elismerése: Miért harcoljak – kérdi Akhilleusz – ha a jó harcos sem kap több *timét*, mint a rossz? A homéroszi ember számára a legerősebb erkölcsi kényszer nem az istentől való félelem, hanem a közvélemény tisztelete, az *aidós*: *aideomai Tróasz (szégyellem magam a trószok előtt)*, mondja a végső pillanatban Hektór, és szembenéz a halállal.”¹⁰¹

Dodds széles körben elfogadott alapgondolata – melyet persze az idézett szembeállításon túl egyéb ismervekkel is jellemez – meggyőzőnek tűnik, és sokat megvilágíthat a homéroszi morálszociológia lényegéből.¹⁰² Ami azon-

¹⁰⁰ F. Nietzsche: „Gondolatok és vázlatok a *Mi filológusok* című korszerűtlen elmélkedéshez” In: *Ifjúkori görög tárgyú írások*. Ford. Molnár Anna. (Európa könyvkiadó: Budapest 1988), 205. o.

¹⁰¹ E. R. Dodds: *A görögség és az irracionalitás*. Ford. Hajdu Péter. (Gond – Palatinus: Budapest 2002), 35. o. Dodds szégyenkultúra és bűnkultúra megkülönböztetésére vonatkozó gondolatát bizonyos kultúráis anthropológiai (elsősorban Ruth Benedict: *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*. London, 1947) kutatásokra alapozta, amelyeket pedig bizonyos mértékig Freud inspirált (vö. D. L. Cairns: *Aidös: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Culture*. Clarendon Press: Oxford, 1993, 27-47 o., különösen 34 o.). Érdekes volna megvizsgálni Nietzsche Freudra tett hatását e tekintetben.

¹⁰² Dodds megkülönböztetését műve megjelenése óta néhányan kritizálták (ld. C. J. Rowe: „The Nature of Homeric Morality” in C. A. Rubino, C. W. Shelmerdine (eds.): *Approaches to Homer*. University of Texas Press, 1983, 248-275 o.; J. T. Hooker: „Homeric Society: A Shame-Culture?” *Greece and Rome* 34, 1987, 121-125 o.; Williams: *Shame*, 75-102; Cairns: *Aidös*, 27-47 o.), ami azonban kifejezetten a lelkiismeretletlenséget illeti, tudtommal nem született lényegi kritika. Hozzá kell tennünk, hogy Dodds kifejezi fenntartásait azzal kapcsolatban, van-e éles átmenet a görögség történetében „szégyenkultúra” és „bűnkultúra” között, s feltételezi, hogy a bűnkultúrában is tovább élnek bizonyos elemek a megelőző szégyenkultúrából (vö. *A görögség és az irracionalitás*, 37 o.). Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy a megkülönböztetés lényegét érintené, ha ezt az „áthatást” fordítva is megengedné.

ban a lelkiismeret jelenségét illeti, első pillantásra is félrevezető, ha nem egyenesen tarthatatlan. Dodds homályban hagyja, mit is ért pontosan lelkiismereten, ám bármit is értsen alatta, a gondolat azt sugallhatja, hogy a homéroszi görögség nem ismerte az erkölcsi reflexiót vagy öntudatot, ennél fogva azután nem ismerhette az erkölcsi felelősséget sem.¹⁰³ Dodds maga nem von le efféle konklúziót, sőt, a *timé* („közmegebecsülés”) és az *aidósz* („szégyen”, „becsület”, vagy Dodds fordításában „a közvélemény tisztelete”¹⁰⁴) fontosságára vonatkozó elemzéseivel voltaképp az ellenkezőjét támasztja alá. Mégis, a lelkiismeret elvitatásával egy olyan morálszichológiai jelenség ismeretét vitatja el a görögöktől, mely lényeges konstituensnek látszik az erkölcsiség számára általában.¹⁰⁵ Ha tehát arra a kérdésre keressük a választ, vajon a hellenisztikus kort megelőzően volt-e a görögöknek fogalmuk a lelkiismeretről, közvetve voltaképpen arra a kérdésre is keressük a választ, volt-e erkölcsi tudatuk vagy öntudatuk egyáltalán, illetve erkölcsiségük hasonló-e a „mi” erkölcsről alkotott fogalmainkhoz, vagy olyannyira gyökeresen eltérő, hogy az már amorálisnak vagy akár egyenesen immorálisnak tekinthető.

Erre a feladatra itt közvetlenül természetesen nem vállalkozom. Ami azonban magát a lelkiismeretet illeti, az alábbiakban amellet fogok érvelni, hogy a görögöknek már kultúrájuk legkorábbi fennmaradt szakaszában volt fogalmuk a lelkiismeret jelenségéről, tehát már abban a korszakban, melyről az első nagy homéroszi eposz, az *Íliasz* tanúskodik. Az a gondolat, hogy a görögségtől *általában* – ti. a hellenisztikus kor előtt sem – nem vitatható el a lelkiismeret jelenségének ismerete, önmagában nem teljesen új, még ha szembe is száll a XX. századi kutatás fő áramával. A lelkiismeret tekintetében ugyanis bizonyos, meghatározó modern értelmezések egyetlen nagy göröggel mégis kivételt tettek, amennyiben emlegetik vele kapcsolatban, nevezetesen Szókratésszel. A lelkiismeret elvitatása mellett paradox módon legalább

¹⁰³ Ennek az álláspontnak klasszika filológiai körökben szintén nagyhatású képviselője Adkins (ld. különösen *Merit and Responsibility*. Oxford, 1960), aki szembeállította a heroikus korra jellemző „kompetitív” értékeket és a későbbiekben előtérbe kerülő „kooperatív” értékeket, valamint tanítványa, Moses Finley (magyarul ld. *Odüsszeusz világa*. Európa Könyvkiadó: Budapest, 1985). Williams közvetve mind Adkinst, mind Doddsot kritizálja, mégpedig éppen azért, mert Dodds alapgondolata is az erkölcsi felelősségérzet (hozzáteszem, még alapvetőbben az erkölcsi reflexió vagy öntudat) hiányát implikálja.

¹⁰⁴ Vö. 26. jegyz.

¹⁰⁵ Ez Nietzsche homéroszi görögség-képen látható igazán. Mint a fenti rövid idézet is jól illusztrálja, Nietzsche egyfajta morális infantilizmust vagy amoralitást tulajdonít a homéroszi hērószoknak, mely azonban – Nietzsche „morálon túli morál” koncepciója zárójelezése mellett – olykor nehezen megkülönböztethető a kifejezett immoralitástól. A gondolat – a fenti idézetből is láthatóan – szoros összefüggésben áll a (rossz) lelkiismeret elvitatásával a görögségtől.

olyan elterjedt gondolat, hogy Szókratész híres *daimónja* valamiképp a lelkiismeret reprezentációjának tekinthető, vagy ha nem is ebben ragadható meg a lelkiismeret, Szókratész Athénnel szembeni magatartásában mégiscsak először nyilvánul meg az, amit modern értelemben lelkiismeretnek nevezhetünk.¹⁰⁶ Szókratész ezen kivételes értékelése szintén összefüggésben áll egy másik, messzemenőbb következményekkel járó gondolattal, miszerint Szókratész az erkölcsiség szempontjából radikális szakítást reprezentál a hagyományos görög felfogással szemben. Ha igen eltérő összefüggésekben is, de ez a megközelítés mind Hegel és Kierkegaard, mind Nietzsche Szókratész-képének lényeges eleme, s akár az ő hatásuk, akár nem, számos tekintélyes XX. századi Szókratész-értelmezésben visszaköszön. Anélkül, hogy Szókratész esetét itt megvizsgáljam, le kell szögezmem, hogy noha alapvetően egyetérték a gondolattal, miszerint Szókratész erkölcsiségével és történetével kapcsolatban a lelkiismeret centrális szerepe valóban felvethető, s talán világosabban megragadható, mint bárhol máshol a hellenisztikus kor előtt, nem értek egyet sem azzal, hogy ezt a daimóni hang reprezentálná, sem azzal a hegeli eredetű gondolattal, hogy Szókratész mint individuum és Athén mint közösség konfliktusában keresendő, s végül azzal a messzemenőbb következményekkel járó gondolattal sem, hogy Szókratész erkölcsisége radikális szakítást jelezne az archaikus kori erkölcsiséggel, aminek egyik ismérve éppen az volna, hogy Szókratész bevezeti vagy „felfedezi” a lelkiismeretet.¹⁰⁷ Jelen vizsgálódásaim célja azonban közvetlenül nem ennek kimutatása, hanem részben ennek előkészítése is azért, hogy bemutatom, Akhilleusz története az *Íliaszban* olyan morálszichológiai elképzelések háttérére előtt játszódik, amelyektől a lelkiismeret egyáltalán nem idegen fogalom.

¹⁰⁶ Az utóbbi nézet Hegelé, aki *Előadások a filozófia történetéről* c. művében az individuumnak az állammal szembeni avagy az egyesnek az általánossal szembeni afirmációjában lokalizálja Szókratésznél a lelkiismeretet, miközben megkülönböztet (reflektálatlan) erkölcsiséget és (reflektált) morált. Vö. *Előadások a filozófia történetéből*. II. köt. Ford. Szemere Samu (Akadémiai kiadó: Budapest 1977), 33-79 o. Noha bizonyos pontokon kritizálja Hegel Szókratész-értelmezését, ami a lelkiismeretet illeti, Kierkegaard lényegében egyetért Hegellel. (Vö. *The Concept of Irony*. Ed. and tr. by Howard V. Hong, Edna H. Hong, Princeton University Press: Princeton, N. J. 1989, 157-167. o.) Noha Hegel elhatárolja a lelkiismeretet Szókratész *daimónjától* (ld. im. 60 o.), úgy hiszem, legalábbis részben mégis az ő hatására vezethető vissza a későbbi gondolat, hogy a *daimón* összekapcsolható a lelkiismerettel. Hogy a daimóni hang nem tekinthető a lelkiismeret valamiféle szimbólumának, arra vonatkozó röviden kifejtett kritikámat ld. Platón: *Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde, Kritón*. Platón összes művei kommentárokkal. Ford. és komm. Gelenczey-Miháلتz Alirán (*Kritón*) és Mogyoródi Emese (*Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde*). (Atlantisz: Budapest 2005), 108 o., n. 137.

¹⁰⁷ Mindennek alátámasztására egy külön tanulmányt fogok szentelni.

Amennyiben alátámasztható, ez az álláspont megtermékenyítő módon hathat a görögség erkölcsiségének jelenkori értelmezésére. Ha ugyanis nemcsak a „legkeresztényibbnek” tekinthető görög, Szókratész esetében beszélhetünk lelkiismeretről, egészen más megvilágításba volna helyezhető nem csupán Szókratész és az őt megelőző görögség erkölcsiségének viszonya, hanem a görögök erkölcsiségéről vallott egész felfogásunk is. Álláspontom ugyanakkor a lelkiismeretre vonatkozó modern diszkussziót is megtermékenyítheti, amennyiben ennek egyik fő problémája, vajon beszélhetünk-e „szekuláris” – specifikusabban nem-keresztény – kontextusban lelkiismeretről, s ha igen, milyen értelemben. Természetesen egyáltalán nem egyértelmű, mennyire tekinthető szekulárisnak akár a Szókratészt megelőző görögség, akár maga Szókratész vagy épp Plátón. Mindenesetre még kevésbé tekinthetőek kereszténynek, ennél fogva a „poszt-keresztény” lelkiismeretre vonatkozó diszkusszió számára mindenképpen tanulságos lehet, mit gondoltak a „pogány” görögök egy olyan jelenségről, melynek nyomait keresztény perspektívából tekintve, úgy tűnik, nem mutatják.¹⁰⁸

Az alábbiakban tehát arra vállalkozom, hogy Akhilleusz történetén keresztül bemutassam, a korabeli görögség számára nem ismeretlen valami olyasmi, ami lényegét tekintve megfeleltethető a „lelkiismeretnek”, ahogyan azt ma felfogjuk. Ennek meggyőző kimutatásához persze meg kellene határozni, hogy miben is áll a lelkiismeret, „ahogyan azt ma felfogjuk”, és ez nem könnyű feladat. Ugyanakkor, ha igaz, hogy a görögök számára nem volt ismeretlen a lelkiismeret fogalma, s ha általában az is igaz, amit Williamshez kapcsolódva fent kiemeltünk, hogy a görögök eszméi saját kulturális örökségünk elidegeníthetetlen részei, akkor az a paradox helyzet áll elő, hogy valójában nem is tudhatjuk pontosan, mit értünk ma lelkiismeret alatt, míg meg nem értjük azt is, mit értettek alatta a görögök. Így nincs értelme megpróbálni pontosan tisztázni, mit is értünk ma lelkiismereten, míg meg nem vizsgáljuk, mit értettek alatta a görögök. Ilyen körülmények között elegendő – amellet, hogy nem is tehetünk mást – a modern értelemben vett „lelkiismeret” egy előzetes intuitív fogalmát felhasználnunk.

2.

¹⁰⁸ A lelkiismeretet tárgyaló modern keresztény teológiai irodalom jellemzően gyakorlatilag az egész görögségtől elvitatja a fogalmat. Ld. pl. Christian Mauer, „σοφιστικὸν” szócikke, In: Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich (eds.): *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. VII. (Wm. B. Eerdmans Publishing, 1971), 903, 907 o.; James W. Skillen: „Conscientious Individualism: A Christian Perspective on Ethical Pluralism”, In: R. Madsen, T. B. Strong (eds.): *The Many and the One: Religious and Secular Perspectives on Ethical Pluralism in the Modern World* (Princeton UP: Princeton, N.J. 2003), 230 o.; James Hastings: *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Vol. VII. (Kessinger Publishing, 2003), 39. o.

A „lelkiismeret” görög megfelelője a *szüneidészisz* főnév, mely világosan ebben a jelentésben csupán a keresztény illetve zsidó hatás alatt álló kései hellenisztikus korban fordul elő.¹⁰⁹ A főnév, valamint a hozzá kapcsolódó igenevek (a semlegesnemű participium *to szüneidosz* és a hímnemű participium *szüneidósz*), illetve az ige, melyből képezték őket (*szünoida*) előfordulnak ugyan jóval korábban is, azonban eltérő jelentésekben. A szótörténeti összefüggések fontos kiindulópontot jelenthetnek a későbbi korszakok vizsgálatánál, Homérosz esetében azonban kudarcot vallanak, minthogy a fenti szavak egyike sem fordul elő szókincsében. Ezzel, úgy tűnhet, vizsgálódásainkat eleve be is zárhatjuk. A helyzet azonban nem ilyen egyszerű. Általában igaz, hogy erkölcsi fogalmak vizsgálatát a görög kultúrában nem szoríthatjuk egyszerűen szótörténeti vizsgálódásokra. Számos ilyen fogalomra igaz, hogy noha az adott fogalomnak megfelelő jelenségre kultúrájuk korai szakaszaiban a görögöknek nincs megfelelő szavuk, a jelenséget magát valójában ábrázolják irodalmi műveikben. Ilyen például az „erkölcsi válaszadás” vagy a „személyiség” fogalma, amelyekről szótörténeti alapokon – félrevezetően – azt lehetne állítani, hogy az archaikus kori görögöknek nem volt „fogalmuk” róluk. Általában is óvakodnunk kell, ha abból akarunk kiindulni, mikor jelenik meg egy adott jelenséget denotáló absztrakt fogalom, de ez, úgy vélem, különösképp igaz az erkölcsi jelenségekre. Attól függetlenül ugyanis, hogy tudunk-e róluk vagy sem – mint Molière írhatnám polgára, aki prózában beszél –, az erkölcsi jelenségek elsősorban emberi élethelyzetekben ragadhatóak meg, márpedig éppen ilyen helyzetek ábrázolásával van teli a görög irodalom. Amennyiben azonban e jelenségek ábrázolásának képessége az adott jelenségre vonatkozó reflexió egy bizonyos fokát jelzi, annyiban nem állítható, hogy a görögök ne lettek volna tudatában az adott jelenség létének, és ebben az értelemben ne lett volna fogalmuk róla.

Míndez egy tágabb problémakörhöz is kapcsolódik, mégpedig ahhoz a kérdéshez, vajon beszélhetünk-e „erkölcsiségről” a görög kultúra archaikus kori szakaszában, s ha igen, milyen értelemben. Amikor Nietzsche tagadta a lelkiismeret létét a görögöknél, akkor implicit módon éppenséggel azt is tagadta, hogy erkölcsiségük bármilyen értelemben megfelelné a „mi” erkölcsiségről alkotott fogalmainknak, azaz oly mértékben megfelelné, hogy az még konvencionális értelemben egyáltalán erkölcsnek volna nevezhető. Ez a gondolat néhány nagytekintélyű görög kultúrtörténész művében vissza-

¹⁰⁹ Ld. Kittel „συνολ.: δα. κτλ.” szócikkét, különösen Kittel: i.m. 902 o. A lelkiismeretre vonatkozóan a Sztoikusoknál ld. Dirk Obbink: „The Stoic Sage in the Cosmic City”, In: Katerina Ierodiakonou (ed.): *Topics in Stoic Philosophy* (OUP: Oxford 2002), 190 o.; A. A. Long: *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life* (OUP: Oxford 2004), 105, 166-167. o.

köszön,¹¹⁰ s noha ez a felfogás máig érezteti hatását, úgy gondolom, alapvető tévedés, melyet sokkal inkább Nietzsche sajátos filozófiai illetve erkölcsfilozófiai céljai, semmint maga a görög kultúra alapoz meg. Nietzsche görögség ideálját nyilvánvalóan a homéroszi hérósz reprezentálja a maga önaffirmáló, korlátokat nem ismerő, „önző” erkölcsiségével, pontosabban nietzschei értelemben felfogott „morálon túli moráljával”. Bármennyire is szuggesszív és bizonyos tekintetben megvilágító erejű Nietzsche homéroszi görögségképe általában, az *Íliasz* morálpeszichológiája valójában arról tanúskodik, hogy ebben az erkölcsileg infantilisnek vagy egyenesen amorálishnak tűnő társadalomban igencsak fontos szerepet játszottak olyan, másként mint erkölcsileg nemigen jellemezhető tényezők, mint a *themisz* („isteni törvény”), a *nemeszisz* („erkölcsi felháborodás”) és az *aidósz* („szégyen”, „becsület”, „a közvélemény tisztelete”). Egy nagy méltatója nem túlzott, amikor azt állította, „Homérosz a decencia költője”.¹¹¹ Persze, ha csupán olyasmit tekintett volna „decensnek”, ami a „tigris vérszomjas pusztító kedvének”¹¹² kategóriájába esik, a homéroszi görögség joggal volna erkölcsileg primitívnek vagy egyenesen immorálishnak tekinthető. De korántsem erről van szó.

Nem feladatom, hogy Nietzsche görögség-képét általában értékeljem, csupán egyetlen tényre utalnék, mely azonban mind Nietzsche görög lelkiismeretre vonatkozó értelmezésének, mind Dodds fent idézett gondolata implikációinak lényegét kérdőjelezi meg. Homérosz *Íliasz*ának XXIV. éneke elején azt találjuk, hogy miután Akhilleusz Hektór holttestét lova után kötve tizenkét napja gyalázza, és semmi jelét nem adja, hogy e tevékenységét valaha is abba akarná hagyni, az istenek gyűlésén Apollón Akhilleusz viselkedésében éppen azt rosszallja, amiért Nietzsche magasztalta a homéroszi hérószokat: az embertelen vadságot:

*Istenek, ártók és gonoszak! Hektór sose gyűjtött
áldozatot nektek, combját kecskének, ökörnek?*

¹¹⁰ Adkins „kompetitív” vagy „önző” illetve „kooperatív” erény közötti éles megkülönböztetése, illetve az a gondolata, miszerint a homéroszi görögség nem ismerte az erkölcsi felelősség fogalmát, nagymértékben hozzájárult annak a tágabb implikációkkal rendelkező felfogásnak az elterjedéséhez, hogy a korai görögség erkölcsiségről vallott felfogása gyökeresen különbözik a miénktől. Ld. még Finley: *Odüsszeusz világa*, különösen 209-214. o. Adkins kompetitív és kooperatív erényekre vonatkozó szembeállítását számosan kritizálták. Legutóbb Graham Zanker: *The Heart of Achilles: Characterization and Personal Ethics in the Iliad* (The University of Michigan Press: Ann Arbor 1994). További utalásokhoz ld. *ibid.* 3. o.

¹¹¹ Karl Deichgräber megfogalmazása. Utal rá: O. Dreyer: *Untersuchungen zum Begriff des Gottgeziemenden in der Antike*. (Hildesheim, New York 1970), 12. o. n. 32. Vö. Finley: *Odüsszeusz világa*, 114. o.

¹¹² F. Nietzsche: „A homéroszi versengés” In: *ibid.* 37. o.

*S most nem hagyjátok megmenteni még tetemét sem,
 hogy láthassa az asszonya s anyja, kicsiny fiasarja,
 s apja, az agg Priamosz, meg a nép; kik máglya tűzében
 égetnék meg azonnal, igen dús áldozatokkal.
 Am ti a vészes Akhilleusznak kedvére kívántok
 tenni, kinek szíve nem jámbor s kebelében az elme
 nem tud hajlani, s ért vadsághoz, akár az oroszlán,
 mely miután roppant erejének, hősi szívének
 enged, zsákmányért a halandók nyája közé ront:
 nincs könyörület (eleosz) Akhilleuszban, nincs benne szemérem (aidósz),
 mely a halandókat pusztítani s áldani tudja.
 Még szeretettebbet vesztett tán más is a földön,
 egy-méhből született testvérét vagy fiasarját:
 gyászatól megvált mégis, miután zokogott már:
 mert túróvé tette az emberi lelket a végzet.
 Ó meg a nagy Hektórt, miután elvette szívét,
 lóhozérőstvéen hurcolja a hőnszeretett társ
 sírja körül: s ez nem válik díszére, nem is jó
 néki; nehogy, bár hős, haragunkkal sujsuk ezért őt,
 mert hisz az érzéketlen földet sérti dühével.¹¹³*

Nietzschének persze megvan a maga véleménye a száanalomról¹¹⁴ – csakhogy ez az ő, sajátlagos filozófiai céljai által meghatározott véleménye, nem a görögöké vagy legalábbis nem Homéroszé. Homérosz értelmezésem szerint épp annyiban emeli Akhilleuszt önmaga fölé, amennyiben a XXIV. énekben képesnek mutatja arra a valóban heroikus, mert önmagán felülkerekedő aktusra, melynek következtében az esdeklő Priamosznak végül kiadja Hektór holttestét. Erre pedig a saját végességének elfogadása révén aktivizálódó, saját apjával és egyúttal az agg királlyal való együttérzés (eleosz) teszi képessé.¹¹⁵ Apollón szavain keresztül Homérosz világossá teszi, hogy a száanalom (eleosz) és a szégyen (aidósz) hiánya következtében vadállattá hatalmasuló Akhilleusz a kozmikus rendet ostromolja („mert hisz az érzéketlen földet [Gaia] sérti dühével”, *Íliasz* XIV. 54), és ez az emberek és az istenek rosszaságát, közelebről erkölcsinek nevezhető elítélését egyaránt kivívja.¹¹⁶

¹¹³ *Íliasz* XXIV. 39-54. (Ford. Devecseri Gábor – minden további idézetet az *Íliasz*ból Devecseri fordításában közlök.)

¹¹⁴ Vö. *Zarathustra* II. *A szánakozókról*.

¹¹⁵ Vö. *Íliasz* XXIV. 486 skk.

¹¹⁶ Mindezt – publikálatlan – disszertáciomban (*Kolophóni Xenophanész és a görög morálfilozófiai reflexió kezdetei*, 2001) jóval bővebben kifejtettem és részletesebben alátámasztottam. Itt a fentiekhez legyen elég csupán annyit hozzáfűzni, hogy noha részben igaz, hogy az *Íliasz* istenei nem különösebben törődnek az emberek közötti erkölcsi viszonyokkal, és jellemzően csupán a saját hatalmukkal szembeni emberi kihágásokat ítélik el és büntetik (ennyiben amorálisnak tekinthetőek), ezen a ponton saját hatalomféltésük és az Akhil-

Önző céljain¹¹⁷, az egész cselekményt meghatározó híres „haragján” felülkerekedve, vagy azon tragikus események – a szeretett társ, Patroklosz elvesztése – hatására túllépve, Akhilleusz végül a szájalomtól indítva kiadja Hektór holttestét Priamosznak. Ez értelmezésben világosan arra utal, hogy a görögök nagy hősi eposzának halhatatlan hősza az erkölcsi tudat nyomait mutatja, ha későn is, ha tragikus események által késztetve is, ha az utolsó pillanatilag saját féktelen természetével küszködve is.¹¹⁸ Homérosz beállításában ez nem csökkenti, ellenkezőleg, növeli heroizmusát.¹¹⁹ Ha pedig ez így van, akkor komoly kétségek merülnek fel azzal a felfogással szemben, miszerint a heroikus korban nyoma sincs az erkölcsi tudatnak vagy öntudatnak, ennél fogva az erkölcsi felelősségnek.¹²⁰

Joggal tehetjük tehát fel a kérdést, vajon beszélhetünk-e ebben a kultúrában „lelkiismeretről”, s ha igen, milyen értelemben. Az alábbiakban erre kívánok rávilágítani Akhilleusz története bizonyos aspektusainak tárgyalása révén. Eközben, amennyire kereteink megengedik, érinteniünk kell a szegénykultúra és a bűnkultúra közötti éles különbségtevés problémáját is.

Nem véletlen, hogy szegénykultúra és bűnkultúra szembeállításának leg-részletesebb kritikáját egy olyan műben találjuk, amelynek tárgya a görög *aídosz*.¹²¹ A szegénykultúra-bűnkultúra szembeállítást elfogadó görög kultúr-történészek, Dodds, Adkins, Finley és mások ugyanis kevés figyelmet szen-

leuszt a velük szembeni részvét hiánya miatt elítélő emberek (értve ez alatt a narrátort és az általa ábrázolt embereket egyaránt) erkölcsi felháborodása egy irányba mutat. Mindannyian Akhilleusz féktelen önaffirmációját rosszallják, ami, úgy vélem, minden erkölcsstelenség mélyén fellelhető.

¹¹⁷ Akhilleusz „önzésének” közelebbi természetével kapcsolatban ld. Karsai György: *Homérosz – Íliasz*. Talentum műelemzések. (Akkord Kiadó: Budapest 1998), 41, 44–46. o.

¹¹⁸ Jellemző, hogy miután megígéri Priamosznak, hogy kiadja Hektór holttestét, amikor az agg okatlanul sürgetni kezd, Akhilleusz elárulja magáról, hogy bármelyik pillanatban felülkerekedhetne szájalmat nem ismerő oroszlán-természete: *Íliasz* XXIV. 559 skk.

¹¹⁹ Erre utal, hogy Zeusz „dicső hírt” (*kleosz*) ígér neki, amennyiben kiadja Hektór holttestét (*Íliasz* XXIV. 110), s hogy miután ezt megteszi, Akhilleusz valóban szinte megistenül (vö. XXIV. 629–630).

¹²⁰ Kérdés, hogy Akhilleusz önző viselkedését mennyire diktálja a „heroikus morális kódex”, s vajon a „homéroszi társadalom” *egészének* értékredje azonosítható-e az általa követett értékekkel. Úgy gondolom, Akhilleusz bizonyos értelemben nem tipikus hős: egyéni helyzete és sorsösszefüggése ugyan a „heroikus morális kódex” háttere előtt zajlik, de története tragikumát az adja, hogy egyúttal összeütközésbe is kerül ezekkel az értékekkel. – Mint Zanker is kiemeli, Adkins a maga elmélete kialakításánál feltűnően figyelmen kívül hagyta az *Íliasz* XXIV. énekét (vö. Zanker: *The Heart*, 3-4. o.). A szájalmat mutató heroikus hős Akhilleusz valóban nem illeszthető egy olyan modellbe, amelyben a kompetitív erények élesen szemben állnak a kooperatívakkal.

teltek a heroikus morális kódex ezen fontos értékének, ehelyett inkább e kódex olyan értékei foglalkoztatták őket – elsősorban a *timé* („hírnév”, „dicsőség”, „közmegbecsülés”) megszerzésének mondhatni kategorikus imperatívusza, illetve ennek másik oldala, a presztízs elvesztésének félelme¹²² –, amelyek e társadalom morálpszichológiai hajtóerőinek versengő, ennél fogva – Adkins terminusával élve – „önző” aspektusaira utalnak. Noha az *aidósz* természetesen vonatkozik a hírnév megszerzésének imperatívuszára is,¹²³ tehát egy olyan értékre, mely ennek a társadalomnak az önző értékeivel áll összefüggésben, az *aidósz* értelme maga alapvetően egyfajta önrestríkción involvál, amit az jelez, hogy gyakran magasul hozzá egy olyan érzelem, az *eleosz*, a másokkal szembeni együttérzés vagy szánalom, mely éppenséggel ellentétes irányú morálpszichológiai erőket reprezentál – azaz Adkins fogalmaival élve kooperatív erény – illetve a félelem (*phobosz*, *szebasz*), mely szintén ellentétes irányú a heroikus moralitás *par excellence* erényével, a harci kiválósággal.¹²⁴

Cairns szégyenkultúra és bűnkultúra éles megkülönböztetésére vonatkozó meggyőző kritikáját itt részletesen nem tárgyalhatom, azonban kiemelnék belőle bizonyos elemeket, amelyeket azután Akhilleusz története egy fordulópontot jelentő részletének, Akhilleusz Patroklosz halálhírére adott reakciójának, s közvetlenül azt követő viselkedésének elemzésével fogok illusztrálni. Ebben a történetben fogom vizsgálni egyúttal a lelkiismeret jelenségét is.

A lelkiismeretre vonatkozó vizsgálódásunk szempontjából azonban először tisztáznunk kell egy lényeges kérdést. Cairns meggyőző bevezető érveléseinek alapvető célja, hogy kimutassa, a szégyenerzet és a bűntudat egymástól világosan nem megkülönböztethető morálpszichológiai érzelmek, legalábbis azon kritériumok egyike alapján sem bizonyulnak annak, amelyeket a vonatkozó – főként pszichoanalitikus és kulturális antropológiai – irodalomban a kutatók eddig felvetettek. Ha ez így van, akkor ez nemcsak azzal az evidens következménnyel jár, hogy szégyenkultúra és bűnkultúra

¹²¹ Cairns: *Aidōs*. Noha az *aidósz* legerjedtebb és legközelebb álló fordítása magyarul is a „szégyen”, Cairns rámutat, hogy a görög *aidósz* fontos aspektusaiban különbözik mai szégyen-fogalmunktól: általában elmondható, hogy jóval pozitívabb fogalom, minthogy követendő *erényként* fogják fel, olyan kölcsönösen egymást érintő helyzetekben, amelyekben a cselekvő önbecsülése és másokkal szembeni kötelezettsége forog kockán (14. o., n. 29); olyan érzelem, melynek alapvetően restriktív funkciója van, tehát megakadályozza, hogy valaki olyasmit tegyen (vagy ne tegyen), ami mások rosszállását vonja maga után; leggyakoribb kísérő érzelmei az „együttérzés” vagy „szánalom” (*eleosz*) illetve a félelem (p. 49).

¹²² Ezzel kapcsolatban magyarul ld. Dodds: *Görögség és irracionális*, 35-36. o.; Finley: *Odüsszeusz világa*, 104. o. skk., 209.

¹²³ Ld. a fenti idézetet Doddstól.

¹²⁴ Zanker részletesen bemutatja, miképp involvál az *aidósz* kooperativitást Homérosznál. Ld. különösen Zanker: *The Heart*, 15-18, 25-27, 37. o.

között sem tehetünk éles különbséget, hanem azzal is, hogy ezzel mindjárt út nyílik a lelkiismeret vizsgálata felé a görög kultúra korai szakaszában. A vonatkozó irodalom ugyanis megkérdőjelezetlen evidenciaként kezeli, hogy a lelkiismeret(furdalás) kizárólag a bűntudathoz kapcsolódik, nem a szegényérzethez.¹²⁵ Ha azonban ezt a két érzelmet nem lehet világosan elválasztani, akkor az sem tartható, hogy a lelkiismeretfurdalás egyedül a bűntudathoz kapcsolódik. Ezt ezen a ponton azért érdemes előre tudatosítanunk, mert elkerülhetünk bizonyos, reflektálatlan előfeltevéseinkre visszavezethető félreértéseket.

Cairns először azzal az elterjedt megközelítéssel száll vitába, miszerint a szegényt, pontosabban a szegényérzetet¹²⁶ bizonyos, a társadalom tagjaitól sugallt *külső* szankcióktól való félelem generálja (vagy jelzi), a bűntudatot¹²⁷ ezzel szemben belső szankciók generálják, olyan szankciók, amelyeket az egyéni lelkiismeret diktál, egyfajta önvád formájában. Ezt a megközelítést jól illusztrálja a következő idézet Alvin Gouldnertől:

„A szegénykultúra és a bűnkultúra legfontosabb különbsége a feddés ágensében vagy locusában található. A szegénykultúrában a feddő személy különbözik a megfedettől; a bűnkultúrában a feddés lényegében az éntől érkezik, tehát a feddő és a megfedett ugyanaz a személy. A szegénykultúrákban az egyén igyekszik alkalmazkodni a csoport normáihoz, vagy a normák megszegésének negatív következményei miatt, vagy pedig betartásuk pozitív jutalma miatt, amit mindkét esetben mások ítélete hoz létre. A bűnkultúrákban az egyén azért igyekszik elkerülni a normaszegést, hogy elkerülje az önkritikát, vagy hogy optimalizálja önbecsülését.”¹²⁸

Cairns részben individuálpaszichológiai, részben szociálpaszichológiai alapokon kritizálja e felfogást. Az előbbi szempontból arra mutat rá, hogy a szegényérzet fellépéséhez nem szükséges aktuális (külső) „közönség”, sőt, még imaginárius sem, hiszen az ember olykor egyszerűen csak önmaga előtt

¹²⁵ Ld. pl. Dodds: *A görögség és az irracionális*, 35. o.; Finley: *Odüsszeusz világa*, 209. o.

¹²⁶ A kettőt meg kell különböztetnünk egymástól: a szegény szoros értelemben véve az az állapot vagy helyzet, amelyben mások ítélete szerint valamely általuk elítélendő cselekedetet végrehajtó (vagy végre nem hajtó) személy van; a szegényérzet ennek az állapotnak az átélése ennek a személynek a részéről.

¹²⁷ A szegényhez és szegényérzethez hasonlóan itt is meg kell különböztetnünk az állapotot vagy helyzetet (bűn) és ennek a cselekvő részéről való átélését (bűntudat). Itt jegyezném meg, hogy a bűntudat a magyarban gyakorlatilag a „lelkiismeretfurdalás” szinonimája – ami arra utal, hogy a magyar nyelvi tudat – az angolhoz hasonlóan: ld. *guilt*, *conscience* és *remorse* – a lelkiismeretet elsősorban a bűnnel illetve a bűntudattal, és nem a szegénnyel illetve a szegényérzettel köti össze.

¹²⁸ A. Gouldner: *Enter Plato: Classical Greece and the Origins of Social Theory* (Basic Books: New York 1965), 82. o.

szégyelli magát. Másfelől az a tény, hogy a „kívülről” érkező elvárások és ennek egyéni anticipációja között olykor mély diszkrepancia figyelhető meg, arra utal, hogy a szégyenérzet nem is annyira a másoktól érkező (valóságos vagy hipotetikus) megítéléstől függ, mint inkább az egyén szenzitivitásától az adott norma vagy standard iránt. Másszóval, a szégyenérzetet meghatározza az egyén „belső” hozzáállása valamely „kívülről” érkező elváráshoz vagy normához – így a szégyenérzet és büntudat megkülönböztetésére javasolt kritérium elégtelennek bizonyul. Bizonyos pszichoanalitikus kutatásokra alapozva Cairns azt a konklúziót vonja le, hogy a szégyenérzet fellépéséhez ily módon nem annyira az aktuális vagy akár imaginárius „közönség” a szükséges feltétel, mint inkább az önmagunktól való távolságtartás, egy olyan „másik” képzete, aki épp lehet maga a cselekvő személy is, azaz ez a „másik” teljesen internalizált is lehet – szégyenérzet és büntudat között innen tekintve eltűnik a különbség.¹²⁹ Szociálpszichológia megfontolásainak lényege, hogy valójában semmiféle közösség nem képzelhető el az adott csoport normáinak bizonyos fokú interiorizálása nélkül az egyének részéről, ez ugyanis olyan fokú szankcionálási kényszert róna az adott közösségre, mely működésképtelenné tenné.¹³⁰ A lelkiismeret a legtágabb értelemben véve végső soron nem más, mint egy adott csoport vagy társadalom normáinak egyénileg internalizált formája, függetlenül attól, hogy milyen módon sajátítja el valaki ezeket a normákat,¹³¹ illetve attól – tehetnénk hozzá –, hogy szégyent érez-e ezen normák megszegése esetén vagy büntudatot. Ezt az tág értelmű meghatározást a továbbiak számára kiindulópontként fel is használhatjuk.

Mielőtt a Cairns által kritizált további kritériumokat is szemügyre vennék, vizsgáljuk meg, mennyiben támaszthatóak alá ezek az érvek Akhilleusz történetével az *Íliasz*ban. A történet kardinális pontjai jól ismertek. Akhilleuszt, a legnagyobb görög hőst, akinek hősiességétől függ az egész trójai háború kimenetele, Agamemnón, a görög seregek vezetője vérig sérti, mert önkényesen elragadja tőle hadizsákmányát, Briszéiszt. Akhilleusz erre visszavonul a harctól, aminek következtében a görög sereg súlyos veszteségeket szenved, és már-már elveszti a csatát. Agamemnón a veszteséggel és a borús harci kilátásokkal szembesülve bocsánatkérő követeket és engesztelő ajándékokat küld Akhilleusznak, aki azonban megmakacsolja magát, visszautasítja a bocsánatkérést és az ajándékokat, és kijelenti, addig nem száll harcba, míg Hektór az ő táboráig nem tör. Ezek után váltakozó hadiszerencse mellett a görögök végveszélybe kerülnek, amikor a trószok már a hajóikhoz szorítják őket. Ekkor Patroklosz kérésére Akhilleusz a maga fegyverzetében, mintegy

¹²⁹ Vö. Cairns: *Aidōs*, 15-18. o.

¹³⁰ Vö. im. 39-40. o.

¹³¹ Im. 42. o.

maga helyett, csatába küldi szeretett társát, akit Hektór – Akhilleusszal összetévesztve – kegyetlenül lemészárol. Akhilleusz mély gyászba borul, majd anyja, Thetisz figyelmeztetése ellenére, hogy ne szálljon csatába, mert Hektór megölése után őt is eléri a végzete, végre elhatározza magát, hogy újra csatába indul, és bosszút áll kedves társa gyilkosán. Agamemnónnal való kibékülése után ezt meg is teszi, majd a trószok közt végrehajtott rettentő mézárulás és a sereg visszaverése után megöli Hektórt is – a holttestet szekere mögé kötve visszavonul a görög táborba. Patroklosz temetési szertartása és a tiszteletére tartott versenyek lezajlása után Akhilleusz gyásza és Hektór iránti haragja nem enyhül, ezért minden reggel háromszor hurcolja körbe a holttestet szekere után kötve a porban. Tizenkét nap után az istenek gyűlést hívnak össze, ahol emiatt kifejezik Akhilleusszal szembeni rosszsallásukat, majd megbízzák Thetiszt, beszélje rá a fiát, hogy adja ki a holttestet a trójai királynak, Priamosznak, Hektór atyjának, akit közben elindítanak Akhilleuszhoz. Akhilleusz az agg királyt megszánva, annak könyörgésére kiadja Hektór holttestét, akit Trójában illő tisztelettel temetnek el.

Vizsgáljuk meg, miként kapcsolható a történet szégyenkultúra és bűnkultúra megkülönböztetésének fenti kritériumaihoz.

Annyi első pillantásra igaznak tűnik, hogy a sértettségét dédelgető Akhilleusz számára a feddés valóban kívülről jön, főként az öreg bölcsök, Nesztór és Phoinx részéről,¹³² akik nyilvánvalóan a közösség legősibb normái felől nézve tartják Akhilleusz viselkedését elítélendőnek. Idézzük fel, miként is kérleli, s egyben inti őt Phoinx az Agamemnón engesztelő ajándékait átadni kívánó küldöttek élén. Phoinx először hosszasan felsorolja a hallatlanul bőséges kincseket (a *timé* materiális manifesztumait), majd olyasmire mutat rá, ami ugyan Akhilleusznak kezdetről fogva mit se számított, ami azonban közvetett módon a tragédiáját okozza:

*És ha az Átreidész s adománya is ennyire gyűlölt
szívednek, könyörülj (eleaire) legalább meg a többi akhájon,
táborszerte ki gyötrődik s ki akárcsak egy istent,
tisztel majd téged: nagy lenne közöttük a híred.
Hektórt ölhetnéd meg, mert nagyonis közel ért már
pusztító dühvel és azt mondja, hogy egy danaosz sem
ér vele föl, közülük, kiket eddig hoztak a bárkák.¹³³*

Majd később:

*Hát Akhilleusz fékezd nagy lelked: mert sosem illik
ádáz szív (néleesz étor) hozzád: hisz hajlanak isteneink is,*

¹³² Nesztór szavait ld. *Íliasz* I. 247. skk., XI. 656. skk., Phoinxét: IX. 434. skk. Ide tartozik Patroklosz feddése is, akiben – Akhilleusszal ellentétben – erős a pusztuló társak iránti szájalom (XVI. 21. skk.).

¹³³ *Íliasz* IX. 300. skk.

bár több tiszteletük van, több erejük meg erényük.¹³⁴

Akhilleuszra nem hatnak ezek a szavak: nem hat rá sem a temérdek kincs (ami önmagában is helyreállíthatná a *timéjét*), sem a társaktól várható dicsőítés (ami tovább növelné a *timéjét*), sem a társak szenvedése.¹³⁵ Világosan hiányzik belőle a „szégyen”, görög értelemben véve: az az érzelem, mely megakadályozná a csoport, a görög sereg szempontjából elítélendő és végzetes passzivitását, azaz azt, hogy visszavonul a harctól, és semmibe veszi társai pusztulását. Ha azonban Cairns fent idézett, lelkiismeretről adott tágabb meghatározását elfogadhatjuk, akkor tovább is mehetünk, és azt kell mondanunk, hogy Akhilleuszról hiányzik a lelkiismeret: nem érzi kötelességének a csoportnorma szerint diktált harcot, és nem érez felelősséget azzal szemben, hogy így cselekszik. Semmi nem utal rá, hogy Akhilleusz a közösség normáit „elsajátította” volna, azaz legalábbis abban az értelemben belsővé tette volna, hogy az adott helyzetben figyelembe venné a maga számára feltétlenül követendő viselkedésként. Hiszen épp azért kerül konfliktusba a társaival, mert Agamemnón vele szembeni sértésére adott reakcióként konokul tartózkodik a harctól, és ennyiben egyszerűen semmibe veszi a heroikus morális kódex legfőbb imperatívuszát, a *timé* megszerzését vagy növelését.¹³⁶ De fontos felismernünk, hogy nem azért hiányzik belőle ez a tudat, mert abban a kultúrában, melynek tagja, nem ismerik az effélet (akár a lelkiismeretet, akár a felelősségérzetet), hanem egészen egyszerűen, mert – ilyen vagy olyan oknál fogva –, amint Phoinix rámutat, megkeményíti a szívét a vele szembeni elvárások iránt. Nyugodtan mondhatjuk, hogy a fenti, tág értelemben véve, *elnyomja a lelkiismeretét*.

Mindez két dolgot is megvilágít, ami elemzésünket előbbre viheti. Egyfelől azt, hogy a heroikus társadalom tagjának valójában *szabadságában áll* semmibe venni a társadalom felől érkező feddést vagy szankciókat. Ennélfogva autonómabb személyiség, semmint az a felfogás sugallja, miszerint a székelykultúrában élő egyén kizárólag a csoport normáinak vagy elvárásainak

¹³⁴ *Íliasz* IX. 496. skk.

¹³⁵ Ehhez hozzátehetnénk még a Phoinix beszédének többi részében szereplő heroikus ősök példáját, valamint Phoinix mint Akhilleusz nevelője személyes tekintélyét is.

¹³⁶ Akhilleusz viselkedése persze magyarázható azzal is, hogy éppen saját *timéjének* (respektusának) védelme érdekében tartózkodik a harctól, hiszen megfosztották harci zsákmányától, amelyet a *timé* manifesztumaként fogtak fel a görögök (vö. Ritoók Zsigmond – Sarkady János – Szilágyi János György: *A görög kultúra aranykora*. Gondolat: Budapest 1984, 31 o.; Karsai György: *Homérosz – Íliasz*, 28, 33. o.). Hogy azonban Akhilleusz legmélyebb motivációja a harctól való tartózkodásra mégsem a *timé*, arra az utal, hogy komolyan fontolgatja a hazatérést, és a *timé* megszerzésének imperatívuszánál előbbre helyezi az életet (*Íliasz* IX. 401-416). (Ld. Ritoók Zsigmond hasonló értelmezését: im. 33. o.)

igyekeznek megfelelni. Ennek azonban másfelől az a további következménye, hogy az adott normáktól való eltérő viselkedés lehetősége magában hordja az erre való ráeszmélés lehetőségét is, és ennek megfelelően az önvád lehetőségét is. Bárhogyan is kell felfognunk közelebbről a lelkiismeretfurdalást, úgy gondolom, az önvád aspektusának mindenképp jelen kell benne lennie, annak a tudatnak, hogy az ember nem felelt meg valamilyen elvárásnak – legyen az „külső” vagy „belső” –, amelyeknek meg kellett volna felelnie, vagy meg szeretett volna felelni.¹³⁷ Ezt a távolságtartást reprezentálja a „másik”, amit a szégyenkultúra *contra* bűnkultúra teoretikusai a szégyenhez kötnek ugyan, amiről azonban Cairnsszel egyetértve úgy gondolom, téves felfogás, minthogy a bűntudatra éppoly jellemző.

Ha elfogadhatjuk, hogy a lelkiismeretfurdalásnak lényeges összetevője az efféle önvád, s ha felvetettük, hogy ennek megvan a lehetősége a homéroszi társadalomban, akkor példát kell találnunk rá.

Talán Akhilleusz lenyűgöző történetének fenti, szégyenletesen rövid vázlatából is érzékelhető, hogy Akhilleusz tragikus alak, ezért történetének nem a *peripeteia*-részében, Hektór holttestének kiadásakor figyelhető meg a lelkiismeret működése, hanem egy olyan pontján, ahol „rossz lelkiismeretként” mintegy rászakad, és önvádként manifesztálódik. Ez akkor következik be, amikor Patroklosz meghal. Sokféleképpen értelmezhető az a fordulat, mely ekkor zajlik le Akhilleuszban, de úgy gondolom, bármely értelmezése mellett figyelemre méltó pontját képezi annak, amitől Akhilleusz tragikus alak. Hiszen Patroklosz halála valamiképp fatálisán kényszeríti ki azt, amitől konok sértettségében addig Akhilleusz tartózkodott (ti. hogy csatába szálljon), ugyanakkor ez a fatális, számára tragikusan fájdalmas esemény bizonyos értelemben épp ennek a konokságnak a következménye.

Még mielőtt Akhilleusz Antilokhosztól megtudja, hogy Patroklosz meghalt, hirtelen visszaemlékszik egy jóslatra, melyet anyjától, Thetisztől egykor kapott:

*„Jaj nekem, újra miért gomolyognak a fürtös akhájok
hátra a gályákhoz, rémülten vissza a síkról?
Isteneink lelkem bús gondját csak be ne váltsák,
melyről nékem anyám szólt egykor, mondva, hogy én még
élni fogok, mikor ez, legjobbjá a mürmídonoknak
trójaiak keze által majd elhagyja a napfényt.
Jaj, bizonyára halott az erős Patroklosz, a balga,
bár neki én azt rendeltem: ha elűzte a lángot,
térjen vissza hajóinkhoz, Hektórt ki ne hívja.”¹³⁸*

¹³⁷ Mint utaltam rá, a szégyenkultúra *contra* bűnkultúra teoretikusai az ilyen önvádat kizárólag a bűntudathoz kapcsolják, erre azonban nincsenek kielégítő érveik.

¹³⁸ *Íliasz* XVIII. 6-14.

A balsejtelem azonnal beigazolódik, s olyannyira feldúlja Akhilleuszt, hogy a hírhózó Antilokhosznak meg kell fognia Akhilleusz kezét, mert attól tart, azonnal öngyilkosságot követ el:

*Míg ezt hánytá-vetette a lelkében s a szívében,
addig a nagy Nesztór fia már odaért közelébe,
s forró könnyeket ontva kimondta a kínokozó hírt:
„Jaj nékem, daliás Péleusz fia, mennyire gyászos
hírt hallasz, melynek sose kellett volna megესni.
Fekszik Patroklosz, s a mezíten holttetemért már
harc dúl: fegyvereit sisakos Hektór maga hordja.”
Így szólt; s őt a sötét kín fellege elborította;
mindkét kézzel a kormos port markolta a földről,
szórta fejére vadul, szép arcát elcsufította:
illatos inge fölé a sötét hamu permete hullott.
[...]
Másoldalt pedig Antilokhosz sírt, könnyei hulltak,
fogta kezét Akhilleusznak, amíg zokogott az erős szív,
attól félt, hogy a torkát még elmetszi vasával.¹³⁹*

Jajgatását s nyögését persze Thetisz a tenger mélyéről meghallja, s azonnal a fiához siet, miközben azt is tudja már, mi lakik annak lelkében, mire készül Akhilleusz, s hogy egy másik, számára végzetes jóslat is beteljesedik:

*„Testvér Néreiszek, halljátok a szóm, hogy utána
mind jól tudjátok, mily sok gond él a szívémben.
Jaj, nyomorult, átokra ki szültem a legderekkabbat,
megszültem fiamat ragyogónak, büszke erősnek,
legderekkabb hősnek, s fölserdült, mint a fiatal fa,
és ápoltam, akár dús kertben a drága palántát,
majd pedig elküldtem Trójába a görbe hajókon,
hogy harcoljon a trójaiakkal: s már soha többé
nem fogadom Péleusz házában mint hazatérőt.
S most is, amíg fiam él, és látja a nap sugarát még,
csak búsul, s ha föl is keresem, se segíthetem én sem;
drága fiam mégis megyek én meglátni s a hangját
hallani: mily gyász érte, hiszen nem szállt ki a harcra.”¹⁴⁰*

Thetisz jól tudja, hogy ha eddig Akhilleuszt esetleg visszatartotta ama másik, végzetes jóslat, miszerint választhat: ha nem harcol, hosszú, de dicsötelen élet lesz a része, ha azonban harcol, Hektór után azonnal meg fog halni, akkor ez most eldőlt. Thetisz tehát már akkor gyászolja Akhilleuszt, amikor elmege hozzá, s jól tudja, hogy nem tarthatja vissza, mégis, az anyai szív

¹³⁹ *Íliasz* XVIII. 15-34.

¹⁴⁰ *Íliasz* XVIII. 52-64.

szeretetének irracionalitásával, tapintatosan naiv tudatlanságot színelve vígasztalni indul gyászában:

*Ott nehezen zokogó fia mellett állt meg az úrnő,
éles jajjal sírt, megölelte fejét a fiának,
és zokogó hangon hozzá szárnyas szavakat szolt:
„Drága fiam, mért sírsz? Mily bánat fért a szivedhez?
Mondd ki, ne titkold el! Hisz, lám, megtette a nagy Zeusz
néked, amit kértél, kezedet hozzá fölemelve:
visszafutott a hajókhöz már valamennyi akháj sarj,
és már mind gonoszat szenvednek, mert te hiányzol.”¹⁴¹*

Thetisz arra utal, hogy – egyébként az ő közbenjárására – Zeusz pontról pontra teljesítette Akhilleusz leghőbb kívánságát, amikor Agamemnón megsértette, s Akhilleusz bosszúszomjában a görög sereg súlyos harci veszteségeire áhítozott. De milyen áron teljesítette?

*Erre nehéz sóhajjal szolt gyorslábu Akhilleusz:
„Édesanyám, az Olümposzi ezt megtette, valóban;
mégis, mit használ, hisz a drága barát oda van már,
Patroklosz, kit a többi fölött legtöbbre becsültem,
s mint magamat; s most elvesztettem, a fegyvereket meg
Hektór vette le róla, s roppant, drága csodákat:
ékes ajándéku Péleusznak az istenek adták
aznap, amint odadobtak téged a földi halandó
nászagyára. De bárcsak a tengeri istennőkkel
laktál volna tovább, s Péleusz vett volna halandó
nőt feleségül. Míg néked is oly sok a kínod,
elveszett fiadért, akit otthon már nem ölelsz meg
mint hazatérőt; mert hisz amúgysem buzdit a lelkem
élni tovább, sem férőcsapatba vegyülni, ha Hektór
elsőként nem veszi dzsidámtól sujtva a lelkét,
s meg nem bűnhődik, mert Patrokloszt kirabolta.”¹⁴²*

Akhilleusz szavai elárulják, hogy nemcsak a drága barát elvesztése felett kesereg, hanem saját sorsa felett is, s egyúttal anyja sorsa felett, akit az istenek tragikus módon halandó férfihoz adtak feleségül („odadobtak téged”), így halandó fiút szült, akit el kell veszítenie. Akhilleusz tehát nem csak Patrokloszt gyászolja, hanem saját magát is, mert mindketten tudják, hogy Akhilleusz immár semmi sem tarthatja vissza tőle, hogy bosszút álljon Hektóron, ezzel azonban egyúttal el is döntse a mindeddig nyitott jóslatot, s beteljen a sorsa Trójában:

*Válaszul így szolt erre Thetisz, sürü könnyeket ontva:
„Jaj, rövidéletü léssz nékem, fiam, oly hevesen szólsz:*

¹⁴¹ *Íliasz* XVIII. 71-77.

¹⁴² *Íliasz* XVIII. 78-93.

*nyomban Hektor után készen vár rád is a végzet.”
 Erre nagyot sóhajtva felelt gyorslábu Akhilleusz:
 Haljak meg tüstént, ha legyilkolt drága barátom
 nem védhettem meg, s nagymessze az otthoni földtől
 pusztult, míg énrám vágyott, hogy védjem a véstől.
 Most, miután soha nem térek meg a drága hazába,
 s Patroklosznak sem hoztam, sem a többi barátnak
 üdvöt, a soknak, akit leigázott isteni Hektór:
 s hasztalan így ülök itt a hajóknál, terhe a földnek,
 bárha olyan vagyok én, mint egy ércinges akháj sem,
 harcban mindenkép, ha tanácsban akad kitünőbb is.
 Bár a viszály odaveszne az isteni s emberi szívből
 és a harag, mely a bölcsesziüt is méregbe borítja:
 édessége a csurgó mézénél is erősebb,
 míg kebelünkben elárad, füstként felgomolyogva:
 bennem is ily haragot keltett a király Agamemnón.¹⁴³*

Homérosz zseniális mélypszichológiai érzékére vall, hogy az Akhilleuszban fellépő önvádat, s ezen keresztül a lelkiismeret működési mechanizmusát úgy ábrázolja, hogy létezése felett a felületes szemlélő könnyen elsiklik. Ez érthető, hiszen az Akhilleuszban zajló lelki folyamatok jóval bonyolultabbak annál, semhogy a benne feltámadó mélységes önvád nyilvánvalóan a felszínre törhetne. Az önvád ugyanis azonnal bosszú formájában vetítődik ki Hektorra, Patroklosz gyilkosára, és hasonlóan vak haragként manifesztálódik, mint amilyen vak volt benne az a harag (Agamemnónnal szemben), ami a harctól mindeddig visszatartotta.¹⁴⁴ A kivétítés gyorsasága¹⁴⁵ és a bosszúvágy ereje arra utal, hogy a lelkiismeretfurdalás nem hogy jelen van Akhilleuszban, hanem egyenesen elviselhetetlenül mély benne.¹⁴⁶ Oka nyilvánvaló: közvetve valójában egyedül ő tehető felelőssé a szeretett lény, Patroklosz haláláért. Ha haragjától indíttatva nem vonult volna vissza a harctól, ha a követek kérésére megbocsátott volna Agamemnónnak, és folytatja a csatát, ha legalább akkor hallgatott volna Patrokloszra, amikor ő kérlelte, hogy folytassa, vagy ha legalább vele ment volna harcolni,

¹⁴³ *Íliasz* XVIII. 97-111.

¹⁴⁴ Az elvakultságra az utal, hogy semmibe se veszi Thetisz immár egészen pontos jóslatát, miszerint Hektór megölésével őt magát is eléri a sors keze, és meg kell hálnia (XVIII. 95-96), holott eddig a különféle, sorsára vonatkozó homályos jóslatok mélyen foglalkoztatták (vö. pl. XVIII. 6. skk.). – A harag Hektorra való transzponálásával kapcsolatban ld. még Karsai György: *Homérosz – Íliasz*, 42. o.

¹⁴⁵ Akhilleusz még gyászolja Patrokloszt, de a gyászában őt megszólító Thetisznek máris bosszúról beszél (vö. XVIII. 70. skk.).

¹⁴⁶ Thetisz szavai, aki mintegy Akhilleusz tudattalanjaként szól a Néreiszekhez, arra utalnak, hogy ő is Akhilleuszt okolja Patroklosz haláláért („mfly gyász érte, hiszen nem szállt ki a harcra”, XVIII. 64.).

és végül, ha nem maga adta volna át neki saját fegyverzetét, amikor a szeretett társ – valójában helyette – csatába indult, akkor Patroklosznak nem kellett volna meghalnia.¹⁴⁷ Amennyiben egyáltalán döntenünk kell, hogy ez a vád „kívülről” érkezik-e vagy „belülről”, akkor azt kell mondanunk, hogy kétségtelenül „belülről” jön, minthogy teljességgel függetlennek látszik az Akhilleusszal szemben megfogalmazott heroikus követelményektől. Ennélfogva jóval hatékonyabb is, mint bármi más, amit eddig a szemére vetettek (vagy épp ígértek neki). Noha bosszúvá transzformálódva, de csakis ez a mély önvád tudja rávenni, hogy újra felöltse fegyverzetét, csatába induljon, s végül beteljesítse a sorsát.¹⁴⁸

Mennyiben igazolható, hogy itt valóban lelkiismeretfurdalásról van szó? Ha elfogadjuk, hogy „a bűnkultúrákban az egyén azért igyekszik elkerülni a normaszegést, hogy elkerülje az önkritikát”¹⁴⁹, vagyis a lelkiismereti vádat, akkor hozzá kell tennünk, hogy az önkritikát nem csupán a normák betartásával lehet elkerülni, hanem a lelkiismereti vád elnyomásával is, melynek egyik gyakori módja a kivetítés. Akhilleusz világosan mutatja az effajta kivetítés jeleit.¹⁵⁰ Innen tekintve vagy azt kell mondanunk, hogy bűnkultúra a homéroszi a javából – hiszen mélységesen ismeri az efféle kivetítést, és feledhetetlenül ábrázolja is egy nem kis kaliberű példáját –, vagy azt, hogy akár szégyent érez Akhilleusz, akár büntudatot, (tudattalanul) mindenképp a lelkiismeretfurdalás motiválja. A válasz attól függ, találunk-e további olyan kritériumokat, amelyek alapján egyértelműen eldönthető, Akhilleusz lelkiismeretfurdalása mögött szégyenérzet áll-e, vagy inkább büntudat. Az alábbiakban ezt Cairns kritériumai alapján tovább vizsgáljuk. Az azonban már itt is megállapítható, hogy Akhilleusz történetében igazolva látjuk Cairns felvetését, miszerint a „kívülről” és „belülről” érkező feddés kritériumai nem elégségesek szégyenkultúra és bűnkultúra megkülönböztetéséhez. De egyúttal az is látható, hogy létezik a lelkiismeret jelensége a heroikus kultúrában, s nem-

¹⁴⁷ Talán erre utalnak Antilokhosz szavai: „melynek sose kellett volna megessni” (XVIII. 19). – Persze Patroklosz maga is felelős a saját haláláért, amennyiben nem hallgat Akhilleusz figyelmeztetésére, hogy ne merészkedjen a falakon túl. A mély lelkiismeretfurdalásra jellemző azonban, hogy a cselekvő (jelen esetben Akhilleusz) nem veszi figyelembe az efféle „enyhítő körülményeket”, és az eseményekben csak azt látja, ami a maga felelősségét húzza alá.

¹⁴⁸ Azzal kapcsolatban, hogy Akhilleusz nem a közösségért száll újra csatába, hanem kizárólag saját fájdalma miatt, s hogy – a Priamossal való különös közösségbe kerülésig – mindvégig megőrzi a közösségtől való különállását, ld. Karsai György érzékeny elemzését: *Homérosz – Íliasz*, 41-56. o.

¹⁴⁹ Ld. a fenti idézetet Gouldnertől.

¹⁵⁰ Zanker is megtalálja ebben a történetben a lelkiismeretfurdalást (*guilt*), érveket azonban nem hoz fel mellette, csupán annyit állít, hogy amit Akhilleusz érez, az „túlmutat a szégyenen” (vö. Zanker: *The Heart*, 18-19. o.). Ez nem kielégítő érv, amennyiben – miként Zanker is – elismerjük, hogy a büntudat és a szégyenérzet világosan nem elkülöníthetőek egymástól.

csak hogy létezik, de Akhilleusz történetének alakulásában mély hatóerőként funkcionál, miközben Homérosz igen érzékeny ábrázolást nyújt róla.¹⁵¹

Nyitott kérdés maradt tehát, vajon szégyent érez-e Akhilleusz, vagy bűntudatot Patroklosz halálával kapcsolatban. Ehhez meg kell vizsgálnunk a Cairns által kritizált további kritériumokat, amelyeknek alapján a kutatók megpróbálták elkülöníteni egymástól ezt a két morálpaszichológiai érzelmet.

Nem csak Cairns, hanem mások is rámutattak, hogy a szégyenérzet és a bűntudat közötti legjellegzetesebb különbség nem a feddés ágensében található, hanem a cselekvőnek a helytelen tett elkövetése után fellépő érzelmeiben, illetve törekvéseiben.¹⁵² A szégyent érző személy rossz érzései az én egészére irányulnak, míg a bűntudatot érző az elkövetett *tettre*. A szégyent érző személy mintegy az én megszűnését kívánja, amint azt az olyan magyar kifejezések is mutatják, mint hogy „szégyenében elsüllyed”, „szégyenében elbujdokol” vagy „megsemmisül a szégyentől”. A szégyent érző személy ennek megfelelően a szégyenletes tettet helyrehozandó az én megjobbítására törekszik. A bűntudatot érző személy ezzel szemben az elkövetett helytelen tettet szeretné megszüntetni, ezért leghőbb vágya közvetlenül a tett helyrehozása.

Hogy áll a helyzet Akhilleusszal? Vajon azzal, hogy Patroklosz halála után szinte azonnal csatába indul, a tett – pontosabban ez esetben a tett elmulasztása, vagyis a harctól való visszavonulás – helyrehozására, vagy énje megjobbítására törekszik? Úgy tűnik, mintha a kérdés ebben a formában megválaszolhatatlan volna. Hiszen amennyiben valaki egy helytelen tett helyrehozására törekszik, közvetve egyúttal énje megjobbítására is törekszik, ti. azon én megjobbítására, amelyik az adott tettet elkövette. Ha azonban fenti elemzésem helyes, akkor azt kell mondanunk, hogy Akhilleusz a tett helyrehozására világosan oly módon törekszik, hogy az nem involválja énje megjobbítását. Az alábbiakban arra fogok rámutatni, hogy Akhilleusz haragja a közös gyökere mind a társakkal szemben tanúsított helytelen viselkedésének, mind a Patroklosz halálát okozónak. Azt lehetne mondani, hogy Akhilleusz énje e köré a harag köré szerveződik, sőt, Akhilleusz maga ez a harag.¹⁵³ (Mégpedig oly módon szerveződik köré, hogy nem hagy helyet egy olyan

¹⁵¹ A dramaturgia szempontjából Akhilleusz lelkiismeretfurdalása középponti fontosságú elem: tekintve, hogy Akhilleusz azután sem hajlandó harcba szállni, hogy Zeusz teljesítette kívánságát, s a görögök visszaszorultak a hajókhoz, és tekintettel arra, hogy az engesztelő követség sem tudja erre rávenni, milyen más módon volna kieszközölhető, hogy mégiscsak harcoljon? Patroklosz halála és Akhilleusz lelkiismeretfurdalása innen tekintve integráns része Zeusz zseniális „tervének”, melynek be kell teljesülnie (vö. *Íliasz* I. 5), amint a homéroszi dramaturgiának is.

¹⁵² Ld. Cairns: *Aidōs*, 21-22. o. (további utalásokkal); Williams: *Shame*, 89-90. o. Cairns ezt a kritériumot tartja a legígéretesebbnek. Kritikai észrevételeimet lásd alább.

¹⁵³ Erre vonatkozóan ld. Karsai: *Homérosz – Íliasz*, 42. o.

morálszociológiai erőnek, mely ezt kompenzálhatná: az *eleosznak*.) Amikor azonban a Patroklosz halála feletti fájdalom következtében mintegy magához tér ebből az elvakultságból, nem az történik, hogy megszabadul a haragtól vagy legalábbis megpróbál megszabadulni tőle, hanem az, hogy a harag Agamemnónról áttevődik Hektorra. Vagyis haragjának csupán a tárgya, és sem az intenzitása, sem a jellege nem változik meg.¹⁵⁴ Ennélfogva Akhilleusz egy fikarcnyival sem válik jobbá, még akkor sem, ha mostmár eleget tesz a szegyenkultúra vele szemben támasztott elvárásának, és csatába száll, s még akkor sem, ha társakat emleget, akiket mostmár kész megvédeni.¹⁵⁵ Ha ez így van, amennyiben a szegyenérzet és a büntudat fent jelzett megkülönböztetését elfogadjuk, akkor azt kell mondanunk, hogy Akhilleuszt nem a szegyenérzet, hanem a büntudat sarkallja, amikor csatába száll Hektór ellen.

Csakhogy ismeretes, hogy a görögség nem tesz ilyen éles különbséget „személy” és „tett” között: az ember az archaikus felfogásban ugyanis az, *amit tesz*. Mint Hermann Fränkel tömören fogalmaz: a személyiségnek nincsenek „rejtett dimenziói”.¹⁵⁶ Ezért a görögök – legalábbis kultúrájuk korai szakaszaiban – nem veszik figyelembe a szándékot valamely tett erkölcsi megítélésében. Ez éppenséggel arra utalna, hogy bűnkultúráról van szó, amennyiben csupán mintegy a tette „fókuszálnak”. De épp ellenkező a helyzet. Az, hogy a személyiség egészének tulajdonítanak olyasmit is, amit nem szándékosan követett el,¹⁵⁷ arra utal, hogy valójában nem a tettet mérlegelik, a maga izoláltságában, különleges körülményei, stb. között, hanem a személyiség egészét értékelik, *akihez* valamely tett mintegy „hozzátartozik”, már akár elismeri ezt önmaga vagy mások előtt, akár nem.¹⁵⁸

¹⁵⁴ Minthogy a harag Akhilleuszban megmarad, s csupán a tárgya változik meg, ezért én ezen a ponton – néhány értelmezővel ellentétben – nem látok mélyrehatóbb személyiségváltozást. Efféle csak a XXIV. énekben történik Akhilleusszal.

¹⁵⁵ „Így én is, ha hasonló végzet a részem a földön, / meghalok és nyugszom: de előbb nyerek itt ragyogó hírt, / s néhány dardán nőt, mélykeblű trójai asszonyt, / míg gyöngéd orcájáról mindkét keze törli / könnyeit, én akarok készletelni sűrű zokogásra: / tudják meg, mily rég nem jártam az ütközetekben. / Vissza ne tarts, ha szeretsz is, a szívem nem veheted rá.” (*Íliasz* XVIII. 120-126.)

¹⁵⁶ H. Fränkel: *Early Greek Poetry and Philosophy* (Blackwell: Oxford 1975), 79. o. (Eredetileg: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung: München 1962.)

¹⁵⁷ Ld. Agamemnón esetét az *Íliasz*ban (IX. 115 skk.) vagy Oidipuszét Szophoklész *Oidipusz királyában*.

¹⁵⁸ Cairns fenti kritériumokra vonatkozó kritikái megjegyzései hasonlóképp nagyjából arra vonatkoznak, hogy nem tehető ilyen éles különbség a *simpli-citer* én és az én mint cselekvő között (*Aidōs*, 22-25. o.). Ezt a szegyenérzet és a büntudat (modern) fenomenológiájára illetve pszichológiájára alapozza, és elkerüli a figyelmét, hogy ez még inkább így van az említett görög morálszociológiai felfogás kontextusából tekintve.

Ezért és ennyiben beszélhetnénk arról, hogy a görög kultúra szégyenkultúra.¹⁵⁹ Annál érdekesebb a konklúzió, hogy ez a kultúra ismeri a lelkiismeretfurdalást: ez a tény tehát világosan arra utal, hogy a lelkiismeretfurdalás nem kizárólag a büntudathoz köthető. Ugyanakkor az a paradox helyzet áll elő, hogy amennyiben egyáltalán beszélhetünk szégyenkultúráról, ugyanakkor épp annyira nem is tehetünk különbséget szégyenérzet és büntudat között ebben a kultúrában.

Ha nem is szégyenérzet és büntudat megkülönböztetéséhez, de legalább a lelkiismeret mibenlétének közelebbi megragadásához az iméntiek fényében – Cairns véleményével szemben – ígéretesebbnek tartok egy olyan kritériumot, amelyet a pszichoanalitikus kutatások hoztak felszínre. Eszerint a szégyent az ego és az ego-ideál közötti feszültség generálja, ennek megfelelően kudarcélménnyel jár (ti. azzal az érzettel, hogy nem tudunk, vagy tudunk megfelelni valamilyen ideálnak), a büntudatot ezzel szemben az én és a szuperego közötti feszültség, és valamiféle transzgressziót (valamilyen tiltás áthágását) involvál.¹⁶⁰ Cairns joggal veti fel, hogy ezek a kritériumok sem adnak elégséges alapot rá, hogy szégyenérzetet és büntudatot világosan megkülönböztessünk egymástól. Ugyanis valamely határ vagy tiltás áthágása ugyanakkor egyúttal betartásának kudarca is; másfelől az ideálok elérésének imperatívusza tiltás formájában is megjelenhet. Ha azonban ily módon a transzgressziót csupán az ideálok elérésére való törekvés egy másik oldalának tekintjük, és fordítva, azért ez a megközelítés rávilágíthat a lelkiismeret egy olyan jellegzetességére, melyet fent már érintettünk, ti. annak a skizmának a közelebbi természetére, melyet az én a lelkiismerettel szembesülve átél. Itt újra kapcsolódhatunk a „külső” és „belső” problémaköréhez, és elemzésünket tovább finomíthatjuk.

A fentiekben az Akhilleuszban fellépő önvádat hipotetikusan „belülről” érzézőként fogadtuk el. Ezt azonban annak fényében mindjárt revideálnunk is kell, hogy Akhilleusz lelkiismeretfurdalását (büntudatát) tudattalanként jellemeztük. Ez ugyanis azt jelenti, hogy a lelkiismeretfurdalás egyfajta tudati skizmát jelez, ti. aközött az Akhilleusz között, aki reflektál elkövetett tettének helytelenségére, és aközött az Akhilleusz között, aki ezt nem akarja tudomásul venni, ehelyett bosszúvá transzformálja, és indulatáttétel útján kivetíti Hektorra. Akhilleusz ennek következtében mintegy megengedheti magának, hogy ne önmagát vádolja Patroklosz haláláért, hanem Hektórt. Problémakörünk komplexebb megértése szempontjából fontos felismernünk, hogy akár bekövetkezik efféle indulatáttétel, akár nem, a lelkiismeretfurdalás,

¹⁵⁹ Noha természetesen érték, a modern gondolkodás számára nem etikai mérlegelés tárgya, például, hogy valakinek milyen a külső megjelenése. A görögök számára azonban „erény” (*areté*: „kiválóság”) a szépség is, amint „alávalóság” a rütség.

¹⁶⁰ Vö. Cairns: *Aidōs*, 18 o. skk., irodalommal.

mint a feddés ágense, bizonyos értelemben *mindig* „külső” azokhoz a törekvésekhez képest, amelyekkel a cselekvő én aktuálisan azonosult, azonosul vagy azonosulni hajlik. A lelkiismeret egyfajta skizmát jelez a lélekben, aközött az „én” között, aki aktuálisan vagyok, és aközött az „én” között, aki – ezért vagy azért: tartsak akár a szegyéntől, akár a büntudattól – lenni szeretnék (szerettem volna) vagy akinek lennem kellene (lennem kellett volna). A lelkiismeret az a „másik”, aki bennem önmagamot vádolja, mert nem feleltem (vagy felelek) meg egy olyan elvárásnak vagy elvárásoknak, amelyeknek meg kellett volna (meg kellene), vagy meg szerettem volna (meg szeretnék) felelni. Ennek a „külsőnek” a szempontjából mellékes, hogy azok az elvárások, amelyekkel kapcsolatban önmagamot vádolom, valójában a saját, „belső” elvárásaim, kívülről megfogalmazottak, vagy interiorizált külsők.

Ezt Akhilleusz története világosan igazolja, ha megvizsgáljuk, miféle ideáloknak is akar megfelelni, amelyeknek nem sikerül megfelelnie, s ezek mennyiben tekinthetők „külsőnek”, mennyiben „belsőnek”.

Ennek megválaszolásához a mondottak fényében azt kell kiderítenünk, kicsoda Akhilleusz „aktuálisan”, és ki az, aki Akhilleusz lenni szeretne? Két fontos tényező körvonalazódik, melyek Akhilleuszt cselekvésre – vagy nem cselekvésre – késztetik: egyfelől a heroikus társadalom kategorikus imperatívusza, a hírnév megszerzése; másfelől talán némiképp leegyszerűsítően fogalmazva, a szerelem vagy szeretet Patroklosz iránt. Ha az első tényezőt vizsgáljuk, a skizma teljesen világos: Akhilleusz, miután haragja következtében visszavonul a harctól, „aktuálisan” az, aki nem harcol, következőképp hírnevet sem szerezhet – miközben Akhilleusz a hírnévre szeretne törekedni. A szegyenkultúra teoretikusai számára azonban jelzés értékűnek kellene lennie, hogy ez a skizma oly kevésbé válik drámaivá – vagyis, hogy a hírnév imperatívusza (a legfőbb társadalmi elvárás) korántsem úgy látszik itt működni, mint amely az egyén önbecsülésének egyetlen forrása. Ahol Akhilleusz önmaga előtt (is) kudarcot vall, azaz ahol a skizma megléte drámaivá, sőt, tragikussá válik, annak látszólag semmi köze ehhez a normához. Az iméntiekben a benne fellépő lelkiismeretfurdalás okaira vonatkozóan mondottak alapján úgy gondolom, a legfájdalmasabb skizma a szerelem vagy szeretet terén érinti. Tragédiáját valójában az okozza, hogy hiányzik belőle az együttérzés vagy a szánalom (*eleosz*), mégpedig – és ez a legfájdalmasabb tény – éppen az iránt, akit a legjobban szeretett. Pontosabban, akit egyáltalán szeretett, vagy még pontosabban, szeretni szeretett *volna*, de nem tudott: Akhilleusz Agamemnonnal szembeni haragja „füstjétől” elvakultan aktuálisan az, akit csupán a bosszú éltet, az a vágy, hogy pusztuljon minden görög, ha őt ennyire vérig tudták sérteni. Aki azonban lenni szeretne, az az, aki az egyedül szeretett társal, Patroklosszal *együtt* beveszi Trója várát.¹⁶¹ Ez azonban lehetetlen

¹⁶¹ „Bárcsak – Zeusz atya, Pallasz Athénaié meg Apollón! – / egy trósz sem

kívánság. Hogy Akhilleusz nem veheti be Patroklosszal együtt Tróját, annak oka közvetve „a kebelében eláradó füst”, azaz Agamemnónnal szembeni elvakult bosszúvágya, aminek következtében visszavonul a harctól, aminek következtében Patroklosz megy csatába helyette, és aminek következtében végül a szeretett társ meghal. De közvetlenül is a harag az oka, hogy Patroklosszal együtt nem lehet győztes. A harag táplálta bosszúvágy ugyanis alapvetően az egocentrizmuson alapszik, annak képzetén, hogy a másik fájdalma a magaméval összemérhetetlen, tehát a végső elemzésben az együttérzés *hiányán*. De hogy is lehetne szeretni együttérzés, a másikkal való azonosulni tudás nélkül? Ez az Akhilleuszban meglévő „belső” skizma, egy olyan ideál, melynek a kívülről meghatározott elvárásoktól függetlenül szeretett volna megfelelni.

Amit azonban Nesztór és Phoinix Akhilleusz szemére vetettek – tehát a „kívülről” megfogalmazott elvárások – a végső elemzésben összekapcsolódnak Akhilleusz „belső” skizmájával. Hogyan is hihetné, hogy bármiféle hírnevet szerezhet, míg elvakult bosszúvágyában nem csupán az ellenség, a trószok, hanem a társak halálát is kívánja? A dicsőséghez vagy hírnévhez dicsőítők is kellenek, s ki más dicsőíthetné, mint a bajtársai?¹⁶² (Akitet – saját hírneve megszerzése mellett – egyébiránt megmenthetett volna, ha harcol.) Akhilleusz tragédiáját a haragban manifesztálódó önzése okozza, a másikkal – a társakkal és Patroklosszal – való együttérzés vagy az irántuk való szánalom hiánya, mely magányossá és izolálttá teszi, miközben legbensőbb vágya mégiscsak a Patroklosszal való győzelmi egyesülés. Ez az a skizma, melynek a Patrokloszhoz fűződő szeretetén keresztüli átélése lelkiismeretfurdalásként értelmezhető, és amely Akhilleusz esetében talán az egyetlen módja, hogy végül eljuttassa valamiféle erkölcsi reflexióhoz. Hiszen a történet kezdetétől fogva semmibe veszi e kultúra legfőbb követelményét, a hírnév megszerzését, így annak felismeréséhez, hogy ezt helytelenül teszi, csupán egy olyan érzelmi kötelék játékba hozásával lehet eljuttatni, amelyet mindvégig mélyen átél: a Patrokloszhoz fűződő szereteten keresztül. A hírnév megszerzésének látszólag önző imperatívusza mögött tehát látensen

futhatna halála elől, valahány van, / és egy argoszi sem: csak mink ketten menekülnénk: / szent fátylát egyedül hogy bontsuk a trójai várnak.” (*Íliasz* XVI. 97. skk.) Ebből kiderül, hogy Akhilleusz számára a hírnévnél bizonyos tekintetben fontosabb a szerelem – hiszen ki dicsőíthetné az élők közt, ha mindenki elpusztulna? Úgy látszik, Patroklosz elismerő tekintete elég volna számára. Ha azonban emellett azt is figyelembe vesszük, hogy Akhilleusz számára Patroklosz önmaga egyfajta hasonmása (vö. *Íliasz* XVIII. 81-82), akkor azt kell mondanunk, hogy Akhilleusz valójában maga-magával óhajtja elérni a dicsőséget, ez a vágya azonban önmaga előtt is rejtve marad. Felvethető tehát, vajon Patroklosz iránti szerelme mélyén nem ugyanúgy az önzés található-e, mint általában a többi társhoz való viszonya mélyén is.

¹⁶² Ld. Ritoók Zsigmond hasonló értelmezését: Ritoók – Sarkady – Szilágyi: *A görög kultúra aranykora*, 33. o.

körvonalazódik egy olyan norma vagy ideál, melyről kiderül, hogy a történet kezdetétől Akhilleusz számára is interiorizált volt: szeretett valakit, és bajtársi érzelmek fűzték hozzá. Ezt a szeretetet azonban minden más emberi köteletől elkülönítve kezelte, ezért mindenki mással konfliktusba került. A tragédia azonban arra világít rá, hogy amilyen mértékben függetlenítette ezt a dédelgetett érzelmet az „általános” bajtársiasságtól, a mindenki máshoz fűződő emberi együttérzéstől, olyan mértékben sodorta veszélybe a szeretett társat, s vele együtt a maga szeretetét iránta.

Mit világít meg mindez? Először is ismételt az, hogy nem tehetünk határozott különbséget „külső” és „belső” elvárások között, hiszen ezek mélyen összefüggenek. Nem elképzelhető egy olyan emberi ideál – különösen a görögöknél, ezeknél az oly mélyen szociális lényeknél nem –, mely teljes-séggel független volna annak a közösségnek az értékeitől, melyben valaki nevelkedett. Másodszor azt, hogy a lelkiismeretfurdalás a homéroszi kultúrában egy olyan fajta skizma valamely cselekvő (vagy akár cselekvést elmulasztó) személy lelkében vagy tudatában, mely – akár ideálokhoz, akár transzgresszióhoz kapcsolódik – arra utal, hogy a cselekvő, *legjobb szándékai illetve törekvései ellenére*, valamiképp nem diszponál teljes egészében önmaga felett. Innen tekintve az is világos, hogy az archaikus morálpszichológia valójában nagyon is ismeri a „személyiség rejtett dimenzióit”: a lelkiismeret(furdalás) ennek a rejtett dimenzióknak a létéről tanúskodik. Elemzésem pedig, remélem, arról, hogy a homéroszi görögség tudatában van ennek a rejtett dimenzióknak, és akár szégyenkultúráként, akár bűnkultúráként kell jellemeznünk lenyűgöző kultúrájukat, nagyon is jól ismeri a lelkiismeret jelenségét.