

ERŐSZ JÁTÉKAI

GARACZI IMRE

Kevés olyan jelenséget hordoz a két- és félezer éves európai civilizáció-történet, mint amit az Erősz fogalom gyűjtőköre alatt találhatunk. Ennek a hosszú diskurzusnak hihetetlenül bő elbeszéléseit találhatjuk a mindennapi élet intézményeiben: a vallásban, a művészetekben, a filozófiában, a pszichológiában, de a jogi folyamatokban is. Mindennek ellenére e jelenség lényegét mindvégig a titokzatosság, a rejtélyesség és a szenvedélyesség jeleníti meg. Erősz útja Platóntól napjainkig egyértelműen ismert, hiszen a két- és félezer esztendő egymást követő és egymásban ölelkező kultúrái számára Erősz megjelenítése megkerülhetetlen. Ez is, mint az európai civilizáció más alakzatai, szintén Keletről származik; valószínűleg iráni, szír és egyiptomi előzmények fonódtak orfikus kötelékbe, s ebből táplálkozott Platón, amikor a *Phaidroszban* és *A lakomában* oly elragadtatott módon jeleníti ezt meg, s teszi egy hosszú, mindmáig ható narráció tárgyává azt, amit platóni szerelemnek, isteni hódolatnak, felsőbb értelemnek, megistenülésnek érzékelünk, és úgy hihetjük, hogy ez lehet az egyik titokzatos csatorna, amely a létezőt a léthez köti.

Platón a lélekről beszél, arról az entitásról, amely létre hívja az életörömöt, képes betölteni az egyetemes szerelmi vágyat, amely nem más, mint a kiegészülés és az egyesülés egysége, s melyet egyértelműen dicsőít. Megtanulhattuk, hogy a szerelem elsősorban a lélek műve, s ennek a testi megjelenítése, illetve fizikai kielégülése már megosztja az utókort. Erősz úgy kell elképzelnünk, mint magát az Időt, vagy magát a Gravitációt, amely természetes kozmikus keretként hat át bennünket. *A lakoma* szereplői, Agathon vendégei, dicsérik Erősz. Leggyakrabban ugyan a férfiakkal és a nőkkel hozzák kapcsolatba Erősz hatalmát, és vívódnak test és lélek között, illetve a természet és művészet okán, majd Aristophanes mondja el az ősi regét a régi, gömb alakú emberekről. Ezáltal jut tudomásunkra az egyik legizgalmasabb és legősibb hitrege, amelynek gyökerei visszanyúlnak egészen a mitológiai harmadik vagy második istennemzedék idejébe. Erősz létével kapcsolatosan a legjellemzőbb olvasat: a valamikori *egységlet* megléte és a jelenlegi lét tagadása. Erősz ösztönben való megléte az orfizmustól eredően, a platonizmuson át, Plotinoszon keresztül került át a középkori teológia világába. Mindez azt is bizonyíthatja, hogy Erősz egyúttal az emlékezet kelyhe is. A gömb alakú emberekről szóló narráció lényege, hogy Zeusz kettévágta őket, s

a szétvágott félemberek – akik korábban lázadtak az istenek ellen – már azzal foglalkoztak, hogy vágyódtak a másik felük után, és minden energiájukat az újbóli egyesülésre fordították. Az egyesülési vágnak a beteljesülésre való törekvése maga a szerelem, Erósz. Aristophanész még azt is hozzáteszi, hogy továbbra is főnnállt az istenek fenyegetése, mert ha nem lesznek a félemberek jámborak is, akkor az istenek még egyszer szétvágják őket, s így csak egy lábú negyedemberek lehetnek.

Szókratész elbeszélése Erószot egy köztes erőnek vázolja fel, azaz az Erószban megtestesülő vágyerő, mint szerelem óhajt birtokába kerülni olyan dolognak, amivel még nem rendelkezik. Vágyakozás a szépre, mint köztesség, azaz *daimón*. Ugyancsak Erósz ösztönöz bennünket a halhatatlanságra, mert a halhatatlanság vágya okozza azt a belső, lélemben megfogant kitérülést, ami a nemzést vágyra irányítja ösztöneinket. Mivel halandók vagyunk, *halhatatlanság-képzeteinket* csak az Erósz erejével nemzett utódokban vagyunk képesek megjeleníteni. Erószban összekapcsolódik a test és a lélek szépsége. Erószban a szépség egységes. Magába sűríti az összes szép test szépségét, s az összes – szép – lélek szépségét.

Más utat választ Schopenhauer, aki szerint a nemi szerelem metafizikája kapcsán Erósz, mint a vágy kiszélesítője, az akaratban jelenik meg. A német életfilozófus a világakarat égisze alatt a tulajdonságok öröklődése és az élethez való akarat kapcsán értekezik Erósz hatalmáról. Úgy érzi, hogy saját elmélete minden korábbinál megalapozottabb: „Még leginkább *Platón* foglalkozott vele, különösen *A lakomában*, és a *Phaidroszban*; amit azonban róla mond, inkább hitrege, a mese és a tréfa körében mozog, és azon fölül, legnagyobb részt a görög fiúszerelemre vonatkozik. Az a kevés, amit *Rousseau* a *Discours sur l'Inégalité*-ben [Értekezés az egyenlőtlenség eredetéről, 96. I.] e tárgyról mond, hibás és elégtelen. *Kant* e tárgybeli fejtegetése az „Über das Gefühl des Schönen und Erhabenen” (A szép és fenséges érzelméről, 435. 1. s ff. Rosenkranz kiadása) harmadik részében nagyon fölszínes és szakismeret nélkül való, ezért részben helytelen is. Amit pedig végül *Platner* mond antropológiájában (1347. §.) e tárgyat illetően, nagyon lapos és selejtes. *Spinoza* meghatározása ellenben végtelen naivitásánál fogva megérdemli, hogy jókedvre derítés céljából idézzük: „A szerelem oly inger, mellyel vele jár a külső okok képze” (Eth. IV. prop. 44. dem.)”¹

Míndezzel szemben Schopenhauer Erószot az akarat eszközének nyilvánítja, amelynek az a dolga, hogy az egyénített nemi ösztön segítségével az emberiség fönntartását biztosítja. A rangsorban ezt úgy helyezi el, hogy az első helyen az élethez való szeretet áll, de a második helyet a nemi ösztön

¹ A. Schopenhauer: *Szerelem, élet, halál – Életbölcseesség*. Budapest, Göncöl Kiadó, é. n. 95-96. o. (a továbbiakban: Schopenhauer)

állandó fizikai és lelki jelenléte biztosítja. Minden szerelem végcélja – egyediségében – egyetemes, s a tét pedig nem kevesebb, mint a következő nemzedék összetétele. Ezt Schopenhauer drámai komolysággal komponálja meg: „A dráma személyeit, melyek föl fognak lépni, miután mi leléptünk, létük és mivoltuk szerint éppen e frivol szerelmeskedések határozták meg. Valamint ama jövőendő személyek léte, egzisztenciája nemi ösztönüktől általában, úgy függ lényegük, eszenciájuk a kielégítés céljából követett egyéni kiválasztástól, azaz a nemi szerelemtől, melynek minden tekintetben vissza nem vonható módon a függvényei. Ez a probléma kulcsa; behatóbban fogunk vele megismerkedni, ha sorra vesszük a szerelem fokait a múltó hajlamtól a leghevesebb szenvedélyig: meg fogjuk tudni, hogy a különbségük a választás egyénítésének fokából ered.”²

Schopenhauer arra is fölhívja a figyelmet, hogy a kielégített szerelmi élvezet maga után vonja a gyors csalódást, ami arra utal, hogy pusztán a nemiség fizikai kielégítése fejeződött be, és az előtte fölhalmozott, izgalommal teli sóvárgás nem más, mint a fajfenntartás eszköze: „Vágya ugyanis úgy viszonylott minden más vágyához, mint a faj viszonylik az egyénhez, tehát mint végtelen a végeshez. A kielégítés ellenben voltaképp csak a fajnak szolgál javára, s ezért nem esik az egyén öntudatába, amely ez esetben a faj akarata által lelkesítve, minden lehető fölládozással oly célt szolgált, mely nem is az övé volt. Innen van, hogy miután elvégre a nagy munkát végrehajtotta, úgy érzi, mintha be volna csapva, mert elmúlt az ábránd, a balhiedelem, amelynél fogva itt az egyén a faj által megcsalatta magát. Eszerint *Platón* igen helyesen mondja: *hédoné ápantón alazonesztaton*, a kékj a legnagyobb kérkedő (Phileb. 319 [Philebosz]).”³

Így Schopenhauer mindezek alapján, a korábbi Platón kritikát mintegy visszavonva, nem tesz mást, mint önmaga is mesét mond, regét alkot, csak immáron mindezt a modern narratíva eszközeivel adja elő. Végkövetkeztése, az ember lényege, a nemzedéki akarat, hiszen a nemzedékek összefonódása mutat a halhatatlanság felé, ehhez képest az egyén abszolút mulandó. Az ember lényege pedig a fajban található, s az egyén csak hordozó.

Ezen a ponton kapcsolható Erősz fogalmához az életvágy ellentettje, a halál léte, s egyben a haláltól való félelem. Schopenhauer *A halálról* című esszéjét a következő gondolattal kezdi: „A filozófiának voltaképp sugalmazó szelleme vagy Muzagészesze: a halál, ezért mondta Szókratész, hogy a filozófia *thanatu meleté*, a halállal való foglalkozás. Aligha filozofálna az ember, ha a halál nem volna.”⁴

² In. Schopenhauer, 97. o.

³ In. Schopenhauer, 104. o.

⁴ In. Schopenhauer, 21. o.

Erósz és Thanatosz kapcsolatára Schopenhauer az indiai brahmanizmus és buddhizmus példáit említi, és rámutat arra, hogy a keleti gondolkodás a lelki nyugalom alapján megveti a halál létét, míg nyugaton elképzelhetetlen a halálról oly természetességgel beszélni, mint a születésről. Ez azzal függ össze, hogy a halálhoz az a priori félelem kötődik, amely pontosan a visszája az élethez fűződő akaratnak, és Erósz, mint akarat, ebben a folyamatban úgy jelenik meg, mint ami/aki megalapozza a félelmet a megsemmisüléstől, a haláltól, de ugyanúgy megalapozza az akarati alapokat a fennmaradáshoz vagy akár a fájdalom viseléséhez. Mindezzel azt a logikát erősítjük, hogy minden akarat (Erósz) az élethez eleve a halálnak van szánva. Az akarattal (Erósszal) időt nyerhetünk. Ezért is vélem úgy, hogy Erósz legfőképpen az időiséghez kapcsolható. Mindebből fakad, hogy az objektív élet értéke mennyiben kérdéses, illetve kétséges. Mennyiben ér többet az élet a nemlétnél? Ehhez a következő hipotetikus válaszokat gyűjtötte Schopenhauer: „Ha kopogtatnánk a sírokon, s megkérdeznők a holtakat, föl akarnak-e újra kelni – fejüket ráznák. Ide céloz *Szókratész* is Platón Apológiájában s még a vidám és szeretetre méltó *Voltaire* is e szavakra fakad: „Az ember szereti az életet; de a nemlétnben is van valami jó”; majd meg: „Nem tudom, mi az örökkévaló élet, de ez az itteni rossz tréfánál nem egyéb”. Azonfölül az életnek nemsokára mindenképp véget kell érnie, úgyhogy az a pár év, melyet még esetleg itt töltünk, egészen elenyészik a végtelen idővel szemben, melyben többé nem leszünk. Eszerint az elmélkedés ítélőszéke előtt még nevetségesnek is tetszik e rövid idő miatt annyira rettegni, ha a magunk vagy a más élete veszélyben forog, és szomorújátékokat írni, melyekben a megrendítő lényegileg csak a haláltól való félelmünkben rejlik.”⁵

E félelem alapjait Schopenhauer az akarat irracionális és vak mivoltával jellemzi, mindezzel állítja szembe az ismeretet az életről, amely valójában – szerinte – eleve az élet ellen dolgozik, ugyanis feltárja az élet értéktelenségét, s így a haláltól való félelem ellen küzd. A halálról szóló ismereteink gyarapítása bátorságot és nyugalmat ad a halálhoz. Itt valójában az ember általános alanyiségének természetből fakadó lényege tárul fel.

Mindezt Schopenhauer megvizsgálja más aspektusokból is, például felveti azt a lehetőséget is, hogy ha a nemlét gondolata a halál eseményét szörnyűségeinek tünteti fel, akkor az is borzongással kellene, hogy eltöltsön bennünket, amikor arra az időintervallumra gondolunk, amikor még nem léteztünk. Tehát nem fájlandóbb a halál utáni nemlét a halál előtti nemlétnél. Vajon mi történik a két nemlétezés között? A létezés öröme eláraszt bennünket, imádunk létezni, sokan a fájdalommal és szörnyűségekkal teli létezését is imádják. Vajon nem pusztán Erósz játékaiknak vagyunk az áldozatai?

⁵ In. Schopenhauer, 23. o.

Pillanatról pillanatra közeledünk a nemlétünk felé, s ha ezen meditálunk, a véges létezésünk örömeit, bánatait elveszett Paradicsomként értelmezhetjük. Bízunk a lélek halhatatlanságában, abban, hogy földi létezésünk anyagosságának fizikai, technikai túltelítettsége mindössze ürügy arra, hogy Erósz a lélekben kifejtett akaratot felszínre hozza, megvalósíthassa, érvényre juttathassa. Nem véletlen, hogy a közel-keleti, görög, zsidó, latin, keresztény, euroatlanti gondolkodásmód Erósz titokzatos erejére alapozva jeleníti meg az akaratot, amely a lélekben honos, s mindennek célszerűségét a szellem jelöli ki, tetőzi be.

Schopenhauer Epikurosz halálfelfogását is idézi, amely szerint: „*ho thanatosz méden prosz hémasz*” (a halál nem tartozik reánk), azaz a létezésünkkor nem létezik a halál, de a halál maga már nem a létezés birodalma. Tehát Schopenhauer szerint az, hogy nem leszünk, ugyanúgy ne bántson bennünket, mint hogy nem voltunk. A tapasztalat tehát arra tanít, hogy ne féljünk a haláltól, ugyanis a tudatunk szempontjából a halál nem tekinthető negatívának. Nem marad más, mint a *fuga mortis*, azaz a haláltól való futás, idegenkedés. Ehhez fűzi még hozzá Schopenhauer, hogy igazából nem az élet vége teszi a halált oly szörnyűvé, „hanem inkább a szervezet pusztulása: voltaképp azért, mert a szervezet nem egyéb, mint maga a testként megjelenő akarat. E pusztulást azonban tényleg csak a betegség vagy aggság bajaiban érezzük; ellenben maga a halál, az *alanyra* nézve nem áll egyébben, mint abban a pillanatban, amidőn az eszmélet megszűnik, minthogy az agyvelő működése fönnakad. E fönnakadásnak most következő kiterjedése a szervezet minden egyéb részére voltaképp már a halál utáni lefolyás. A halál tehát szubjektív tekintetben csakis az eszméletet éri.”⁶

Az ősi kultúrák rítusaiban, mitológiáiban a születés és a halál nemcsak az életben, hanem a metafizikai szimbólumokban is egymást kölcsönösen feltételező, kiegészítő entitások. Nem véletlen, hogy igen sok elbeszélés szól a halálból való visszatérés vágyáról, lehetőségéről. A létezés és nemlétezés egy dolog két oldala, szorosan összekapcsolódnak, összetartoznak. A létezés és nemlétezés egymás nélkül nem léteznek.

A hinduk Yama halálistent két arccal ábrázolják, az egyik sír, a másik nevet. A római mitológiában Janus isten szintén a kétarcúság megtestesítője, a kezdet és a vég folyamata, s e kettő köztessége: a lét, mint valamiféle keret, és benne a létező vagy létezők. Ahogy a látható kozmoszrendszereket, az értelmünkkel felfogott és megismert világunkat két erő tartja fönn (ezek az idő és a gravitáció), úgy a lét és a létező közötti befolyásolhatatlan kapcsolat erejét Erósz adja. Az idő és a gravitáció adja a fizikai világ biztonságát, hiszen – szerencsénkre – e két erőt az ember nem befolyásolhatja.

⁶ In. Schopenhauer, 27. o.

A lelki és szellemi világ fennmaradása Erósz kozmikus megnyilatkozása, amely két megjelenítés-módban érvényesül, a vágyakban és az akaratban. Hogy melyik kerül előtérbe az életünkben, melyiknek hagyunk vagy adunk kitüntetett jelentőséget, az csak részben függ tőlünk. Erósz játécai meghatározó módon befolyásolják a születésünk és halálunk közötti sorsunkat. Előtte pedig nem voltunk, utána pedig nem leszünk.