

Szmodis Jenő

A bűn transzcendenciája és relativizálódása

A probléma természetéről

■ A bűn alapvetően és eredendően vallási kategóriája nem csupán az etika, a jog és a jogfilozófia szempontjából jelentőségteljes, de ugyanennyire fontos a művészet számára is. Tökéletesen érthető ez, hiszen a művészet természete szerint reflektál valamennyi jelenségre, amelyek az egyén és a közösség számára megkerülhetetlen fontosságúak. Maga a bűnbeesés bibliai mozzanata az egyik legkedveltebb ikonográfiai elem a képzőművészetben, miközben az irodalom is tele van a bűn problematikájával. Voltaképp a tragédia is elképzelhetetlen volna a bűn tételezésének hiányában. Mindaz, amit az irodalomtudomány előkelő távolságtartással tragikai vétségnek nevez, nem más, mint valamilyen bűn, amelynek következményeit a szereplőknek hurcolniuk kell, míg sorsuk beteljesedik.

Merőben teoretikusan megközelítve a kérdést, itt – néhány alkotás felvillantásával – csupán annak a problémának az elemzésére szorítkozunk, hogy az évezredek során mi módon változott meg a bűnről alkotott kép. Mindjárt előljáróban érdemes azonban megállapítanunk, hogy egy, a bűnfogalom transzcendens értelmezésétől a szekuláris interpretációjáig tartó folyamatról beszélhetünk, amelynek során e fogalom egyúttal társadalmiból egyre inkább individuális kategóriává válik, és relativizálódik is. Persze ez a folyamat paradox módon megfordítva is lezajlik, a bűn alanyává egyre inkább a társadalom válik, és a dolgok ilyen felfogása egyre inkább hozzájárul az egyén felmentéséhez, az egyén bűnének relativizálásához.

A bűnfogalom metamorfózisának vázlata

A biblikus korban és általában az archaikus társadalmakban, akkor tehát, amikor a közösség kimondva vagy kimondatlanul szakrálisan felfogott egysége volt az elsődleges fontosságú tényező, amikor az egyén, az individuum szerepe vagy fel sem merült, vagy a közösségnek merőben alávetett szerepben tűnt fel, az isteni, a társadalmi és az egyéni törvények viszonylag koherens egészet képeztek.

Az első nagy törés akkor jelenik meg, amidőn az emberi törvények fokozatosan elszakadnak a vallási előírásoktól, konfliktus elé állítva így az egyént is. Szophoklész *Antigonéja* ennek a nagy dilemmának a drámája. Látszólag az egyéni lelkiismeret szólal meg, ám sokkal inkább arról van ott még szó, hogy az isteni rend híveket követel még magának az emberi renddel szemben. Ott még nem az egyéni mérlegelés és értékítélet adja a drámai konfliktus magját, hanem két, ellentétes világ, a szakralitástól elszakadt közösség politikai megfontolásai és egy hajdanvolt, egységes értékrendű közösség összeütközése. Hogy jutunk el innen Ibsen *Nórájáig*, Dosztojevszkij *Raszkolnyikovjáig*? Mi zajlik le több mint két, kevesebb mint két és fél évezred alatt, ami előtérbe állítja a bűn egyéni, minden transzcendenciától megfosztott értelmezését?

Mindenekelőtt látnunk kell, hogy ez a „fejlődési” ív távolról sem töretlen. E több évezredes időszakba ágyazódik be a keresztény Nyugat kultúrája, aminek sajátos bomlási terméke az erkölcsi relativizmus pozitív értéként való tételezése. Mind a görög, mind a római kultúrában megfigyelhető az individuális tendenciák megerősödése, egyfajta erkölcsi relativizmus kifejlődése, amire adott válaszreakcióként is értelmezhetjük a kereszténység térhódítását. Mégis látnunk kell, hogy az antik idők a relativizmusnak távolról sem érték el azt a fokát, ahová a Nyugat eljutott. Ennek okait egy rövid tanulmány keretében meg sem kíséreljük kikutatni, inkább csak morfológiai szemlélődést végzünk néhány mű, illetve műalkotás felidézésének nyomán.

Kierkegaard szerint a melankólia bűn. Amint azt Nero példáján elbeszéli, a melankólia megszüli az élvezetek hajszolását, az újabb kielégületlenséget, majd a rettegés felkeltésére való vágyat. Az esztétikai stádiumból az etikai stádiumba akkor jutunk csak el, ha önmagunkat választva képessé válunk különbséget tenni a jó és a rossz között, és önmagunk őszinte választásával képesek vagyunk a bűnbánatra is. A vallási stádium szimbolikus

hőse Ábrahám, aki erős hite folytán képes lett volna egyetlen fiát, Izsákot feláldozni. Kierkegaard úgy véli, a hit az ész számára megközelíthetetlen és ellentétes az etikaival, aminek lényege a választás. A hithez való eljutás feltétele azonban a rezignáció. Annak elfogadása, hogy minden törekvésünk hiábavaló, hiszen minden munkálkodásunk és igyekezetünk ki van szolgáltatva a külső világnak, amelyet teljesen nem uralhatunk. Ekkor következik a befelé fordulás, a megvalósítás belső útja.

Jellemző, hogy Kierkegaard szép gondolatai merőben magukon viselik a Nyugat eszmefejlődésének egy sajátosságát: nem csupán az értelem és a vallás, hanem az etikum és a vallás kettéhasítását is. A kierkegaard-i rezignációból valóban eljuthatunk egy sajátos stádiumba, amelyet akár vallásinak is nevezhetünk, de hogy e stádium tudattartalmai nem szükségképpen fognak egybeesni egy vallás kinyilatkoztatott igazságaival, az is könnyen belátható. A kierkegaard-i út Istenhez merőben közvetett, az egyéni és annak önreflexív aktusain keresztül vezet valami transzcendenciafelé. Ehhez képest Ábrahám kapcsolata Istennel oly közvetlen, oly gyermeki és oly természetes, hogy nehezen hihetnők, hogy az ábrahám hit ama kierkegaard-i stádiumokon át ért volna meg. Ráadásul maga a bűn fogalma is sokkal inkább az etikai stádiumhoz köthető, mint ama vallásihoz, mely lényegében nem ismeri már a választást, csak a feltétlen hitet.

Alighanem Molnár Tamásnak lehetett igaza, aki *Filozófusok istene* című munkájában oly szellemesen fejti ki, hogy a nyugati filozófia egyetlen, nagy igyekezet a személyes Isten megszüntetésére és Istennek valami személytelen transzcendenciával való pótlására. Mindebből persze az is következik, hogy ha nincs személyes Isten, úgy annak nem lehet kinyilatkoztatott parancsa sem. Nem létező parancsokat pedig megszegni sem lehet. Így indirekt módon Molnár Tamás arra is rámutatott, hogy a nyugati filozófia egyetlen, hatalmas kísérlet a bűn fogalmának eltörlésére.

De mégis, mit kezdünk akkor a büntudattal, ami annak ellenére kísért minket olykor, hogy a tudomásunkra hozták, sem Isten, sem pedig eredeti értelemben vett bűn nincsen már. Miként értelmezzük a továbbiakban ama rossz, felettébb kényelmetlen érzést? Jean-Paul Sartre-nál mindez undorrá szublimálódik vagy épp eufemizálódik, Heidegger pedig jobb híján Kierkegaard szorongásfogalmával operálva tovább jut el a gondolhoz. Hogy Sartre Antoine Roquentinje mitől és miért érzi azt, amit kora értelmiségije oly találónak éreztek? A német idealizmusban kikristályosodott „elidegenedés” kategóriája a XX. századra szinte egyfajta életérzéssé vált, a tönkrement

vagy épp elvetélt emberi kapcsolatok nyomán keletkezett űr, hiány szüli meg a XX. század undorát, ami, valljuk be, sok szempontból emlékeztet ama kierkegaard-i bűnre: a melankóliára. A XX. században undorról szólni azonban csupán szemérmes kerülgetése a bűn fogalmának, amit a XIX. század még néven nevezett. Mert hiszen mit jelentenek a kiüresedett, tartalom nélküli emberi kapcsolatok, a felszínességnek olykor szürke, olykor színes kavalkádja? Voltaképp nem az erény és a bűn eltűnését? Mindannak a felszámolását, ami az ember és ember közötti kapcsolat egyik lényegi vonását adja. Az erényét, ami alighanem bensőséges viszonyban áll a szeretettel, és a bűnét, ami a gyűlölettel nem könnyen elválasztható. És szó sincs már itt a krisztusi szeretetparancsról, a szeretet transzcendens vonatkozásairól, csupán mint emberi kategóriáról, és leginkább mint hiányról.

A XIX. századi nietzschei isten-gyilkosság lényege sem más, mint a bűn fogalmának kiiktatására tett kísérlet. Az Übermensch, az ember feletti ember, aki túlvan már jón és rosszon, szükségképpen vezet el Sartre hőségig. De mindez ott van már a reneszánsz szellemében is, noha a mételey akkor még nem vulgarizálódott. Machiavelli, akit méltán tekinthetünk Nietzsche szellemi ősapjának, csupán gyakorlatias irányultságú politikaelméleti parafrazisát adta annak a szemléletnek, amely már a XV. században bontakozott. Annak a humanizmusnak, amelyet igen jól fejez ki a Mediciek udvarában vendégeskedő Pico della Mirandola. Ő a „legfőbb építőmester”-nek nevezett Isten szájába az ember megistenülésének lehetőségére vonatkozóan e szavakat adja: „...amilyenek csak akarsz, döntésed és rangod értelmében magad alakítsd ki, s mint a fazekas, abba a formába gyúrd át, amelyik inkább tetszik. Lelked végzéséből lesüllyedhetsz az alacsony, állati világba, és újjá születhetsz a felsőbb, az Isten világába.”¹ Mi más ez, mint az Übermensch, csupán mediterrán fűszerezésben, itáliai gesztusokkal?

A bűn időtlensége

Szabó Dezső a tragikai vétségéről elmélkedve egy 1915-ös esszéjében a következőket írja: „Tragikus hős pedig az, akinek az a végzete, hogy az embereket magukra ismerteti.”² Szabó szerint az emberiség – anélkül, hogy ennek a köznapok során tudatában lenne – örült, és az emberek a tragikus hős tette által olykor végre magukra ismernek. Érdekes továbbgondolása és összekapcsolása mindez Arisztotelész katarzisz- és ráismerés-elméletének, valamint a keresztény áteredő bűn gondolatának. Lényegében Szabó sem tesz itt mást, mint XX. századi módon részben megkerüli a kérdést, részben pedig relativizálja a vétség fogalmát.

Felmerül azonban nála a bűnfogalom archaikus interpretációjának egyik fontos eleme: az időtlenség. A bűn egyszerre személyes és egyszerre kollektív is. A bűn egyik fontos sajátossága, hogy egy különleges oksági láncolatban újabb bűnök elindítója. Amikor a keresztény áteredő bűn fogalmával a modern, individuális ember szembesül, valami ösztönös elutasítást érez. Hogyan hagyományozódhatnak az atyák és ősanyák vétkei az utódokra? Ez az ószövetségi és egyúttal keresztény gondolat tökéletesen ellenkezik az egyéni felelősséget előtérbe állító modern felfogással. Csakhogy, amint az gyakorta előfordul, a régi igazságok, miután feledésbe merülnek, utóbb tudományos formában, racionalizálva egyre visszatérnek. Ahogy Jung rámutatott, az energiamegmaradás törvénye ősi tudás, nem a modern, XVIII–XIX. századi tudomány felismerése. A régebbi korok vallásos, költői és szimbolikus nyelven fejeztek ki egy archetipikus képet, ami időtlen idők óta az emberiség kollektív tudattalanjában lakozik. Hérakleitosz szerint a világ örökkön élő tűz, a keresztény felfogásban a lélek halhatatlan, a hindu a lélek-vándorlásban hisz. Jung szerint mindez nem más, mint ősi ismerete egy nagy titoknak, amit a nyugati ember igen későn és igen prózai módon az energiamegmaradás törvényeként írt le.

Valami hasonló lehet a helyzet a bűnnel is. Még hozzá kettős értelemben is. Egyfelől úgy, hogy az áteredő bűn fogalma, miután fokozatosan kikopik a nyugati ember tudatából, elkezd megjelenni mint transzgenerációs trauma. Egy olyan trauma, amelynek előidézője a felmenők valamely elkövetett bűne vagy egy olyan bűn, aminek éppen elszenvedői voltak az ősök. Mindehhez pedig arra sincs szükség, hogy az újabb generációknak a fogalmiság és a történetiség szintjén konkrét ismereteik legyenek a trauma természetéről. A bűnfogalommal is megismétlődik tehát az eszmetörténet ama Jung által felvázolt folyamata, amelyben egy régi, vallásos vagy költői eszme a modern kutatás és fogalmiság közegében újraértelmeződik, átfogalmazódik és végső soron – más dimenzióban bár, de – igaznak bizonyul. De a hasonlóság a bűn és az energiamegmaradás ősi eszméje vonatkozásában tetten érhető tartalmi oldalról is. Nem csupán arról van szó tehát, hogy a régi eszmék halványulnak, a kollektív tudatból részlegesen kihullnak, majd annál makacsabban és erőteljesebben visszatérnek. A hasonlóság abban is megfigyelhető, hogy mind a bűn, mind pedig az energia a világ örök jelenvalósága. Olyan entitások, amelyek az idők folyamán a legkülönbözőbb átalakulásokon mehetnek ugyan keresztül, de lényegüket, természetüket megőrzik.

Sőt, talán nem rugaszkodunk el a valóságtól nagyon

akkor sem, ha a bűn és az energia összefüggéseit egy harmadik aspektusból, nevezetesen egymáshoz való viszonyuk oldaláról is megsejteni véljük. Az energia egyik megnyilatkozási formája a hő és a fény. Ezeket a költészet és a köznapi nyelv egyaránt a szeretettel és a vonzással hozza kapcsolatba, míg a bűnt a szív hidegségével, a lélek sötétségével és a taszítással. Hideggel, sötétséggel: tehát energiaszegénységgel.

Mindennek az összefüggésnek ösztönös kifejeződése a zoroaszteri vallás, a jó és a rossz, a fény és a sötétség küzdelme. Ahura Mazda, illetve jó teremtménye, a szent szellem, Szpenta Mainju, valamint a rossz teremtmény, Ahra Majniu (Ahriman) szembenállása és világtörténelmet formáló küzdelme lényegében a jó és a rossz princípium örökkévalóságát fejezi ki. Szpenta Mainju az igazság, a fény és az élet képviselője, Ahriman a hazugság, sötétség és halál szelleme.

A bűn kozmológiai kontextusa

A legmegdöbbentőbb, hogy a modern fizika is rátalált olyan tényekre és összefüggésekre, amelyek különösebb nehézség nélkül állíthatók párhuzamba az ősi vallási elgondolásokkal. Mindaz, amit negatív energiának nevezünk, könnyen „azonosítható” a gyűlölettel, a taszítással. Feltevések szerint a világegyetem közel háromnegyed részben sötét energia, amelynek jellemző vonása az erős, nagy távolságokon át is hatni képes antigravitációs hatás. Hogy a szeretetet metaforikus módon legtöbbször a vonzással, a vonzódással fejezi ki valamennyi nyelv és valamennyi kultúra, eléggé közismert tény ahhoz, hogy erre példákat ne hozzunk.

Hogy az univerzum tágulása gyorsul, alig két évtizede ismert tény. Ez a sötét energia működéséből következik, ami egyre inkább szétfeszíti, szétveti az úgynevezett kozmikus hálót. Szinte diabolikus erő ez. A Diabolosz nem mást jelent, mint elválasztót, széthordót, szétdobálót. Mintha a gonoszra ezt a görög szót egykor alkalmazók sejtettek volna valamit az univerzumot fenyegető legveszedelmesebb erő természetéről. És e körülményen keveset változtat, hogy a sötét energia lényegében a sötét anyag által kialakított struktúrákat fenyegeti.

A taszítás, a tagadás, a bűn fogalomrendszere tehát kozmológiai kontextusban is értelmezhető, annak ellenére, hogy a két szféra, az emberi, lelki világ és az univerzum szintje közötti mélyebb összefüggéseket inkább csupán gyaníthatjuk, érezhetjük, semmint fogalmi szinten megragadhatjuk. Mégis megdöbbentő, hogy az emberi nyelv a pusztító, taszító lelki folyamatokat olyan kifejezésekkel írja le, amelyek tökéletesen illenek a világegyetemet

fenyegető erők működésére.

Mindez persze meglehetősen ismert az ezoterikus-hermetikus tanítások képviselői számára. Ami bent van, az van kint is. Vagy, ahogy Hermész Trismegisztosz *Smaragd táblájának* második szakasza mondja: „Ami lent van, az megfelel annak, ami fent van, és ami fent van, az megfelel annak, ami lent van, hogy az egyetlen varázslatának műveletét végrehajtsd.” Amint azonban látni fogjuk, a dolgok ilyen megközelítése lényegében a bűnfogalom felszámolásának, végső soron a bűn tagadásának eredményére vezet.

Amint Molnár Tamás írja „Az alexandriai hellenisztikus filozófusok és középkori követőik szerint a létezés egysége teszi lehetővé, hogy az elemek átalakuljanak egymásba.”³ Ám az igazi egység létrejötte az ég és a föld meg nem osztottságát is jelenti egyúttal. Hiszen „Paracelsus is feltételezte, hogy a természetnek sajátos haladási iránya van, melyet csak és kizárólag az igazi tudó képes megfejtetni, s hogy ez az irány primordiális – nem megosztott – állapot felé mutat, a földi és égi elemek egyesülése felé.”⁴

Az alkímisták bölcsek köve sem mást fejez ki, mint az ellentétek összebékülését. Ennek persze nem csekély erkölcsi relativizmus is a következménye lesz, hiszen „A filozófusok kövében »a gonosz azonossá válik a jóval«, mint állítólag a jelképes nevű Basilius Valentinus középkori alkímista mondta.”⁵ Molnár utal az alkímiai tevékenység merőben szimbolikus jellegére is. Mint írja: „Világos tehát, hogy a mágus ezeket a cselekedeteket azért végzi, hogy »összebékítse«, ami kényszerűen kétévált: a láthatót és a láthatatlant, a végest és a végtelent, az emberit és az asztrálisat, az emberlelket s a világlelket, a sötétséget és világosságot, a mennyei és a mennyi feletti dolgokat, a természetit s a természet felettit.”⁶ Molnár utal a rózsakeresztesek vélhetően mitikus alapítójának, Christian Rosenkreutznak kinyilatkoztatás útján kapott azon tudására is, ami összhangban van az ősi hermetikus ismeretekkel. Eszerint a világ olyan egyetemes egységet alkot, amely összhangba hozza egymással az embert és az Istent, a mennyet és a földet.⁷

A lenti és a fenti világ egysége és azonossága – mint említettük – a legendás Hermész Trismegisztosz egyik legfőbb princípiuma. Amint ezt az elvet Molnár idézi: „Minden, ami fenn van, azonos azzal, ami lenn van, s ami csak lenn van, azonos azzal, ami fenn van.”⁸ Mindez pedig szorosán összefügg a világ egységének tanításával. Azzal az egységgel, ami egyfelől a világot áthatja, s ami másfelől egy tökéletesebb, ama paracelsusi „nem megosztott egység”,⁹ amely felé a természet – mint ősi állapota felé – halad. Csakhogy a beavatottnak nem elegendő

pusztán felismerni a haladásnak e szükségszerű irányát, de aktívan segítenie is kell e haladás megvalósulását. Amint Molnár a természetnek a nem megosztott egység felé való haladásáról megjegyzi: „A hermetikus feladata, hogy segítse ebben a természetet. A hermetikus bölcs, Hermész Trismegisztosz igaz követője kitartó munka, megtisztulás és beavatás által emberfeletti állapotot érhet el, mely biztosítja számára a természet, a látható és láthatatlan világok feletti uralmat.”¹⁰

A hermetikus tehát látja a fejlődés irányát, ami a megosztatlan Egy felé vezet, felismeri e folyamatban a rációt, amit isteni jellegűnek vél, de nem elégszik meg a puszta felismeréssel, hanem maga is tesz a folyamat előmozdításáért. Mindez azonban igencsak jellemző azon racionalista, az emberi ész hatalmát hirdető filozófusokra, akik nem csupán felismerték a történelmi folyamatoknak az egység felé való törekvését, de maguk is tettek ennek az egységnek a bekövetkeztéért, mégpedig mind a „lenti”, mind a „fenti” világában.

Az ellentétek feloldásának vágya, az új egység megteremtésének óhaja és programja különösen hangsúlyosan jelentkezett a már említett – a keresztény etika szempontjából igencsak problematikus – XV. századi gondolkodónál, Pico della Mirandolánál, aki nem csupán összeegyeztetni igyekezett a legkülönbébb tanokat, hanem úgy vélte, hogy ezeket a világ átalakításának szolgálatába kell állítani. Yates úgy jellemzi Mirandolát, mint aki szerint az ember egyaránt felhasználhatja a mágiát és a kabbalát sorsának formálásához és a világ alakításához.¹¹ Kohut Sándor szerint Pico del Mirandolát meghitt barátja, a kiváló zsidó tudós, Elia del Medigo avatta be a héber nyelvbe és az arisztotelészi filozófiába, ám a kabbalisztikus ismereteket és szemléletet az olasz nemes nem del Medigótól, hanem Jochanan Alemantól sajátította el.¹² A kiváló rabbi és nagyszerű tudós, Kohut Sándor nem mulasztja el mindehhez hozzáfűzni: „A kabbala elmekábító tanától [...] Elia Del Medigo távol tartá magát, mi józan felfogásának becsületére válik.”¹³

A lenti-benti világ és a fenti-kinti világ azonosítása, az ellentétek mindenre való tekintet nélküli összebékítése mindenesetre olyan, az erkölcsi relativizmus kérdésével összefüggő problémák elé állít minket, amelyek éppen a zsidó és a keresztény bűnfogalom természetével összeegyeztethetetlenek.

A bűn személyessége

Az előzőekben láttuk, mindaz, amit az emberi világban bűnnek mondunk, nem csupán bizonyos dualisztikus vallási eszmékkel és princípiumokkal azonosítható, de

kozmológiai kontextusban is értelmezhető. Egyfajta platonikus értelmezéshez hasonlóan elmondhatjuk, hogy a bűn esetleg rendelkezhet univerzális „gyökerekkel”. Nem valaminő objektíve és ideálisan létező előképekkel tehát. Sokkal inkább olyan kozmikus forrásokkal, amelyek önmagukban aligha minősíthetők erkölcsi szempontból. A moralitás már egy másik, magasabb szintje a létezésnek. Az ezoterikus-hermetikus tanok, amelyek az ilyen és ehhez hasonló összefüggéseket valaminő mechanikus kapcsolatként fogják fel, sőt a belső és külső történések természetének különbségeit elmoszák, éppen ezért antikrisztianusak, és nem csupán morális, de pszichológiai szempontból is veszedelmesek. E felfogásban elvész nem csupán a felelősség, de az azt feltételező egyén is.

A morális tényezőt a kérdésben az jelenti, amikor a tapasztás, az elutasítás személyessé válik. Személyessé pedig a döntés által lehet. Ám a döntés tudatos aktus még akkor is, ha magának a döntésnek számos tudattalan, ösztönös, eleve adott mozgatórugója, motivációja van. Az Isten képére és hasonlatosságára való teremtettség a személyes és tudatos minőség megjelenését jelenti a természetben. Egy személyes Isten teremti meg az embert, aki maga is egyedi és megismételhetetlen személyiséggel rendelkezik. Nem véletlen, hogy – amint arra Molnár rámutatott – az ezoterikus tanokkal kezdetben bensőséges viszonyt ápoló nyugati filozófia az Isten személyességét is fokozatosan kétségbe vonta. Nem vetve számot egyúttal azzal a kézenfekvő ténnyel, hogy a tudat és a személyesség egy magasabb szerveződési szint a bármily bonyolult és összetett, de lényegében személytelen és tudattal nem rendelkező struktúrák világához képest. Mindezzel közvetlenül vagy közvetve persze együtt jár a bűn tagadása is, ami önmagában is bünt jelent.

A bűn kozmológiai aspektusainak túlhangsúlyozásán kívül a bűn relativizálásának-tagadásának egy másik útja a bűn felelősségének szétterítése. Nem arról van szó, hogy a kedvezőtlen társadalmi viszonyok, társadalmi gyakorlatok hatását kétségbe lehetne vonni egy motivációs folyamatban, csupán arról, hogy mindez a külső tényező nem teheti zárójelbe, nem teheti nem létezővé az egyéni, a személyes felelősség kérdését. A társadalmi tényezőknek a bűnözésre gyakorolt hatásait Morus Tamás már igen korán felvetette az *Utópiában*, utalva arra, hogy az angliai bekerítési gyakorlat, a parasztság az életlehetőségek-től való megfosztása, de legalábbis az életlehetőségek beszűkítése hogyan hat ki a bűnözés elterjedtségére. A bűnözést a bűnözést kiváltó okok megszüntetésével, és nem a büntetési gyakorlat szigorával vélte visszaszoríthatónak. Több mint két évszázaddal később Cesare Beccaria

a büntetés célját immár a nevelésben jelölte meg. Bő száz évvel később Émile Durkheim a társadalmi tényekről értekezve a társadalmi gyakorlattól való eltérést bizonyos eufemizmussal már devianciának nevezi, míg néhány évtizeddel később Walter Benjamin a sorsot már az élők bűneinek összességéként határozza meg.¹⁴

Talán már ebből a fejlődési ívből is jól látható, hogy a bűn fogalma egyre lazább kapcsolatot tart fenn az egyénnel, a személlyel és annak felelősségével, és a bűn mindinkább mint valaminő osztársadalmi, már-már szükségszerű, épphogy nem kívánatos jelenség tűnik fel előttünk. Felidézhetjük persze Freud gondolatait is az idről, az egóról és a szuperegóról, ezek konfliktusáról, de be kell látnunk, mindennek kevés magyarázóereje van akkor, ha a bűn fogalmát a maga mélységében és kozmikus-univerzális dimenziójában értelmezzük. Elfogadhatjuk, hogy az id az ösztönkésztetések szerint az örömet keresi, és a fájdalmat kerüli. Beláthatjuk, hogy az ego a társadalmi normákat képviseli a személyiségben, míg a szuperego valami internalizált elv megjelenése. E kissé utilitarista színezetű elgondolásban azonban épp az vesz el, ami a bűn és az erény fogalmához a létmegélés realitásban igen erősen tapad, nevezetesen az abszolút elfogadása és mélységes belátása.

Teoretikusan tagadhatjuk a bűn létét és abszolút természetét, de a lélek legmélyén örökké kísért az önmagunkkal való végső szembenézés fenyegető árnya. Ez az egyetlen és végső realitás. Az, ami ismeri ugyan a mentéseket és a kifogásokat, de kérlelhetetlen bíróként ítélkezik felettünk. Minderről filozófiai értelemben aligha lehet többet mondani, mint Kant ama két szava: kategorikus imperatívusz. Ám kissé lehangoltan, kételkedve, tudnunk kell azt is, mindez csak azokra az emberekre lehet tökéletesen igaz, akik a kanti mércével mérve erkölcsi lények. A többiek pedig? Ortega elégedett és kétely nélküli tömegemberei.

JEGYZETEK

- 1 MIRANDOLA, Giovanni Pico della: *Az ember méltóságáról*. Ford. KARDOS Tiborné = *Reneszánsz etikai antológia*. Szerk. VAJDA Mihály, ford. BAJCSA András et al., Bp., Gondolat, 1984, 212–244., 214.
- 2 SZABÓ Dezső: *Damaszkusz felé* = *Nyugat*, 1915, 22. sz., 1281–1291.
- 3 MOLNÁR Tamás: *Filozófusok istene*. Bp., Európa, 1996, 131.
- 4 Uo., 142.
- 5 Uo., 136. Molnár lábjegyzetben utal Basilius Valentinus nevének vagy személyének fiktív jellegére, ám hogy e név alatt ez a szentencia fennmaradt, igencsak jelentőségteljes.
- 6 Uo., 133.
- 7 Uo.
- 8 Uo., 131.
- 9 Uo., 142.
- 10 Uo.
- 11 YATES, Frances A.: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. New York, Vintage Book, 1969, 116. Vö. MOLNÁR: *i. m.* (1996), 142.
- 12 KOHUT Sándor: *A zsidók története a Biblia befejezésétől a jelenkorig. Segédkönyv a közép tanodák, polgári iskolák, családi és tanodai könyvtárak számára*. Nagyvárad, Laszky Ármin, 1881, 207.
http://mtdportal.extra.hu/books/A_zsidok_tortenete.pdf
- 13 Uo.
- 14 BENJAMIN, Walter: *Goethes Wahlverwandtschaften* = *Uó: Allegorien kultureller Erfahrung. Ausgewählte Schriften 1920–1940*. Leipzig, Reclam, 1984, 299.