

Kiss Lajos András FÉLJÜNK-E A BARBÁROKTÓL?

Valójában nem a különböző kultúrák között van ellentét, mondja Todorov [1], hanem a civilizált viselkedés alapértékeit magukénak valló, illetve az ezeket semmibe vevő embertársaink között. Minden kultúra a kollektív identitások sokféleségét foglalja magában; az identitások önmagukban értéksemlegesek, legalábbis nem lehet ezeket hierarchikus rendbe állítani. A kultúrák folyton változnak, igazi hibrid jelenségek. Ettől még nem veszítik el identitásukat. Sőt: a mozdulatlaná merevedett kultúrák halálra ítélték. A jelenséget jól szemlélteti az argonauták mitikus *Argója*: a többéves tengeri út során a hajó minden részét ki kellett cserélni; az összes deszkát, a vitorlákat, a kötélzetet, még a hajótestet összetartó szegecseket is. Mégis, amikor a hajó újra befutott a hazai kikötőbe, nem mondta senki, hogy nem az *Argo* tért vissza. Az igazság tehát az, hogy még a látszólag egységes nyelvi kultúrák is sokfélék, belsőleg tagoltak és elemei állandóan cserélődnek, „(...) saját kultúrájuk van a serdülőknek, a nyugdíjasoknak, az utcaseprőknek, a nőknek és a férfiaknak, a gazdagoknak és a szegényeknek. Egy konkrét személy egyszerre lehet a mediterrán, a keresztény és az európai kultúra tagja.” [2] A kulturális identitások sokfélesége, az úgynevezett plurális identitás manapság természetes. Talán túlzás kijelenteni, hogy bárki bármikor szabadon szörfözhet az identitások tengerén, tetszőlegesen tekintheti magát annak, akinek vagy aminek akarja, mindenesetre nem tagadható, hogy napjainkra végérvényesen elmosódtak a kultúrák egykor egyértelműen kirajzolódó kontúrjai. „Pozitív” kivételek persze már a premodern világban is adódtak. Diego Duran dominikánus szerzetes azzal a szándékkal érkezett a frissen felfedezett Amerikába, hogy „végeképp kiirtsa a pogány azték szokásokat”, de miután éveket töltött az indiánok között, megismerte nyelvüket és szokásaikat, radikális „belső átalakuláson” ment keresztül. Ha „kulturálisan” nem is lett belőle azték, eljutott odáig, hogy elsőként ismerje fel a máig érvényes *kevert mexikói identitást*, amelyben egyaránt helye van az európai spanyol/keresztény és az azték bennszülött kultúrának. Az európai modernitás egyik legnagyobb szellemi/kulturális teljesítményét éppenséggel a különböző identitások korrekációs képességének felerősödésével mérhetjük. Például a második világháborút követő évtizedekben – s ebben alig volt különbség Nyugat és Kelet között – a történelmi emlékezetet a „heroikus narratíva” uralta. Franciaországban szinte kizárólag a nácik által deportált, megkínzott és meggyilkolt ellenállók és partizánok szenvedéseiről lehetett beszélni, míg a rasszista alapon elpusztított milliók – elsősorban a zsidók – sorsa alig kapott említést. Ők ugyanis nem tettek semmi olyat, ami „említésre méltó” lett volna. Passzívan túrték a velük történeteket. „Harminc évvel később minden az ellenkezőjére fordult; immár az egykori ellenállók érezhették, hogy elfelejtették őket, mert a figyelem áthelyeződött az antiszemita üldözés áldozataira. Innentől a zsidóság genocídiuma a legsúlyosabb bűn: emberiesség ellen elkövetett merénylet. A rasszista népiirtás áldozatai direkt módon nem tettek ugyan semmit, mégis, az őket sújtó gonoszság lett minden létező rossz legnagyobbika.” [3]



A heroikus narratívát felváltó „áldozati narratíva” persze nemcsak a zsidóság tragédiáját emelte a „kulturális diskurzus” előterébe: az európai kolonizáció áldozatait, pontosabban az egykori áldozatok leszármazottait, illetve a rabszolgasorba kényszerített harmadik világbeli népek és kultúrák sorra követelik, hogy – ha más nem – legalább erkölcsi jóvátételt kapjanak évszázados szenvedéseikért. Másik példa: manapság Franciaországban egyre többen beszélnek arról, hogy a német megszállás alatt tömeges méretű volt a kollaboráció, az algériai háborúban kínoztak a francia hadsereg katonái, és a polgári lakosság ellen súlyos jogsértéseket követtek el. Ezekre a másik oldal is támadásba lendült: a francia jobb- és szélsőjobb újabban azt követeli, hogy ismerjék el a gyarmatosítás pozitív hozadékát is, sőt, némelyek emlékműveket emelnének az egykori OAS-tagoknak.^[4] Hasonló – azaz a francia identitás lényegét érintő – változás figyelhető meg Napóleon történelmi szerepének megítélésében. Valószínű, hogy

az angol és az orosz történelemkönyvekben még századok múlva is „másik Napóleonnal” találkozunk a középiskolások, mint a francia diákok a maguk tankönyveiben. Manapság mégis egyre több francia meghallja a császár áldozatainak (pontosabban az áldozatok leszármazottjainak) panaszhangját, és kételkedik, hogy Napóleont valóban megilleti a nemzeti panteonban elfoglalt és eddig egyetlen francia hazafi által sem megkérdőjelezett „szakrális” hely.

Vélhetően még sokáig együtt kell élnünk a különféle kollektív identitások egymásnak feszülésével. Lehet, hogy mindörökre. De a civilizált és a nem civilizált magatartás még az „elbizonytalanodás korában” is jól elkülöníthető: az előbbi elfogadja, hogy mindannyian többféle, egymást keresztező kulturális identitással rendelkezünk, az utóbbi abszolutizálja az egyik identitást és kirekeszti a többit. „Az identitásigény, egy meghatározott kultúrához tartozás biztosítja a feltételt, hogy teljes értékű emberi személyiség jöhessen létre. De egyedül az egyetemesség horizontján megjelenő, a másik kultúra iránti nyitottság – azaz a civilizált beállítódás – biztosít mindehhez kielégítő alapot.”[5]

francia lágymeleg poézis

A „szimfonikus” vagy „polifonikus” identitás jelentősége már a magyar kultúra legnagyobbjai szemében is evidenciának számított. Kölcsey egyik 1833-as levelében írja legjobb barátjának, Szemere Pálnak: „Volt idő (iskolai pályám vége s jurátusságom), midőn kozmopolitizmus fogott körül, s ez időben a magyar hazán nem függék melegen. Okának gondolom a francia lágymeleg poézist s azon lélekölő hidegséget, melyet az újabb francia filozófok mindenre, ami szent, fuvallottak – a *Système de la nature* s több. – De nekem mindig Bedürfnisz volt szeretni, s forrón szeretni, így a kozmopolita hidegség, nálam csak futó paroxizmus lehetett, s szükségesen el kellett múlnia. Szerettem anyámat, hazámat, lánykáimat, szerettem barátaimat – s ez mind egyformán égő szerelem vala; egyik iránt nem voltak sohasem más érzelmeim, sem más szavaim, mint a másik iránt – a betegség paroxizmusának óráit kivéve.”[6]



Kölcsey sohasem tagadta meg kozmopolita elkötelezettségét, csak – főként a herderi eszmék megismerése után – korrigálta a kozmopolitizmus absztrakt és holisztikus jellegét, „vértelen” intellektualizmusát. Kölcsey lényegében ugyanazt írta, mint napjainkban Todorov: egészséges és kiegyensúlyozott személyiség csak a kulturális identitások egymásra épülő rétegeiben formálódhat. De ezek a rész kultúrák olykor szembekerülnek egymással. Amíg premodern korokban leginkább a vallási hovatartozás szerinti identitások ütköztek, a modern nemzetállamok megszületése óta az etnikai/nyelvi identitás megosztó. Pedig a kulturálisan homogén nemzetállam illúzió. Ez már abból az egyszerű tényből kiindulva is belátható, hogy a glóbuszon – mondják a nyelvészek – legalább hatezer nyelv létezik, míg a nemzetállamok száma kétszáz körül van. A nemzetállam „szakrális” tisztelete eltűnőben van, hangzik Todorov lakonikus megjegyzése. A tendenciát már Benjamin Constant felismerte a tizenkilencedik század

elején. Cicero korában, írja Constant, az önfeláldozás készségét tekintették a hazaszeretet egyik legfontosabb jelének. Mert aki elveszítette hazáját, az mindenét elveszítette: a feleségét, a gyerekeit, a barátait – a társadalmi kommunikáció összes formájától megfosztva találta magát. Manapság viszont, folytatja Constant, a patriotizmusnak ez a formája eltűnően van: „a hazánkat immár azért szeretjük, mert ez az a hely, ahol szabadon élhetünk, önmagunkat és javainkat biztonságban tudhatjuk, lehetőségünk van a pihenésre, önmagunk kiteljesítésére, dicsőség szerzésére és a boldogság számtalan fájára.”[7]

pótolhatatlan érték

Tény, hogy mára a 19. században kialakult európai nemzetállam mindenhatósága erősen megingott, elvesztette attribútumai jelentős részét. De nem vált feleslegessé. Továbbra is a nemzetállamok jelentik a legfontosabb szolidaritásközösséget, mert biztosítják az egészségügyi ellátást, a közoktatást, a nyugdíjat. Igaz, az adórendszert vagy az oktatási minisztériumot nemigen lehet „szeretni”, legfeljebb jónak vagy rossznak tartani. A modern nemzetállamok által garantált polgári jogok elsősorban nem érzelmi alapon működnek. Todorov is utal rá, hogy élete során többször volt alkalma „szolidaritásközösséget váltani”. Viszont gyermekkorát és anyanyelvét nem tudta másra cserélni. A nemzeti identitás továbbra is rendelkezik valamilyen másra visszavezethetetlen és „szubsztanciális” maggal, amely az európai polgárok többsége számára pótolhatatlan érték. Ugyanakkor az európai nemzetállamok többsége végképp nem „egykultúrájú”. Amíg nálunk éppen csak megkezdődött ez a változás (pl. Nyíregyházán is egyre több ázsiai – főként kínai – gyerek jár magyar iskolába), az egykori gyarmattartó európai országokban a folyamat több évtizede tart. Mindez nem hagyhatja érintetlenül az iskolai tananyagot. Abban az osztályban, ahol háromféle bőrszínű és öt különböző anyanyelvű diák tanul együtt, lehetetlen feladat az összes kulturális identitást megjeleníteni. A megoldás az általános toleranciaszemlélet, amely egyben a differenciált gondolkodást segíti, illetve egymástól eltérő kulturális identitásokban megtalálja ugyanazokat az emberi alapértékeket. Mindezt a nemrégiben elhunyt német szociológus, Ulrich Beck így fogalmazta meg: „A kozmopolita Európa cselekvőképessége és globális kisugárzása ezért megosztott dilemmák felelősségére épít. Európának el kell kerülnie az arrogancia és az önmegtagadás csapdáját, viszont büszkeségét és öntudatát pontosan ebből kell merítenie – és történelmi egyszerűségéből, amely megtanította a világnak, hogyan lehetnek ellenségekből szomszédok.”[8] Hogy megértsük, miért olyan nehéz mindennapi gyakorlattá transzformálni ezeket a nemes és humanista eszméket, amelyek elmondva vagy leírva megkérdőjelezhetetlen igazságoknak tűnnek, rövid teológia- és filozófiatörténeti kitérőt kell tennem.

*

Todorov szerint az emberi természet rejtelseihez, illetve az embercsoportok közötti konfliktusok megértéséhez ma is a legjobb bevezetés a másfél évezredes vita, amelynek Pelagius és Szent Ágoston voltak a résztvevői. Ágoston művéről mindazok hallottak, akik valamilyen „elemi filozófiai” képzésben részesültek, de Pelagius kevéske ránk maradt írása inkább csak a korai egyházatyák teológiai/filozófiai munkáiban járatos szakembereknek és a korszak iránt lelkesen érdeklődő „amatőröknek” ismerős. Pedig a maga módján Pelagius is zseniális gondolkodó volt; a mai olvasó számára is lenyűgözőek az emberi szabadság szinte korlátlan erejével kapcsolatos víziói. Todorov szerint vitájuk túlmutat az eszmetörténeti izgalmon; mai társadalmi/politikai folyamatok megértésében is megvilágító erejű.



Pelagius szerint Ádám ősbűne nem származott át az emberi nem egyedeire, vagyis nem tekinthető áteredő bűnnek. Ádám bűnbeesésének nem lehetett „szubsztanciális” természete; egy konkrét személy egyszeri botlása volt.[9] Az áteredő bűn teóriáját azért sem lehet elfogadni, mondja Pelagius, mert ha ez igaz volna, könnyű felmentést adhatna a bűnösen cselekvőknek. „Nem én követtem el bűnt – mondhatná teljes joggal a bűnös -, csak a (megromlott) általános emberi természet működött bennem!” Ennél többre megyünk, ha úgy tekintjük a dolgot, hogy az emberi bűnök inkább a rossz cselekedetek utánzásából fakadnak.[10] Mindezt kiegészíthetjük azzal az érveléssel is, hogy Isten köztudottan önmaga képére teremtette az embert, nem akarhatta, hogy rossz legyen. Ennek bizonyítéka, többek között, hogy a hazudó szinte ösztönösen elpirul, és szégyelli magát embertársai előtt. Ez nemcsak a keresztények között van így, mivel az efféle, „reflexszerű reakció” nem függ semmilyen hitbéli doktrínától: a pogányok ugyanúgy viselkednek, mint a keresztények. Egy determinált lény nem volna képes morálisan cselekedni, mert a jó és rossz

közötti választása nem az „ő választása”, hanem külső instancia cselekedne benne vagy inkább általa. Azzal a felfogásával, hogy önneveléssel és az akaraterő edzésével szinte bármire képesek lehetünk, Pelagius egyfajta emberi perfekcionizmus hirdetőjévé lett. Mivel az ember Isten képmása (*imago Dei*), önerőből megszabadulhat a bűnös élettől. Vagyis ha elfogadjuk, hogy az ember szabadnak teremtett, azt is könnyen belátjuk, hogy keresztény módon élve, betartva az „előírásokat”, halálunk után úgyszólván biztos út vezet számunkra a mennyországba. Csakhogy – s éppen ennek a „csakhogynak” a döntő jelentőségét ismeri fel Pelagius kérelhetetlen ellenfele, Ágoston – az önerőre támaszkodó perfekcionalizmusnak szembe kell néznie az ellenérvvel: „Egy ilyen eszmerendszer alkalmas lehetett rá, hogy tompítsa – vagy akár tagadja – a megváltás természetfeletti jellegét, és azt sugallja, hogy Krisztus nem játszik döntő szerepet az eredeti kegyelmi állapot visszaállításában.”^[11]

Ágoston elfogadhatatlannak és rendkívül veszélyesnek ítélte Pelagius felfogását. Tudniillik Pelagius okfejtése szükségszerűen odavezet, hogy az „ember önmaga megváltójának szerepébe emeli magát.”^[12] Pelagius istene voltaképpen nem a Szentírás mindenható és egyetlen Istene, hanem legjobb esetben is valamiféle görög isten, például Prométheusz, aki mint az emberek igaz barátja – szánalomból vagy együttérzésből – ellopta számukra a tüzet a többi istentől, hogy ennek segítségével az ember önmagát az istenek közé emelhesse.

omnipotens szabadság

Ágoston viszont, valószínűleg Pelagius nézeteivel vitatkozva, a *Vallomásokban* az emberi tudás alapparadoxonjára utal, amikor azt mondja: van bennünk valami, ami több, mint *mi vagyunk*, olyan, ami *meghalad minket*.^[13] Az emberi tudás és az ehhez kapcsolódó akarat nagyon korlátos, mondja a magával vívódó Ágoston. „Magam sem értem egészen magamat. Szűk tehát a lélek, hogy magát befogadja?”^[14] Igaz, hogy Ágoston szerint sem teljesen illúzió a szabad akarat feltételezése; mindenesetre határai szűkre szabottak, az isteni omnipotens szabadságához semmiképpen sem mérhető. Ágoston tehát ragaszkodott meggyőződéséhez, hogy az egész emberi nemre mint bűnös tömegre (*massa damnata*) kell tekintenünk – ez a tétel a Pelagiusszal folytatott vitája kvintesszenciája. ^[15]



Ágoston érvét megfogalmazhatjuk a modern rendszerelmélettől kölcsönzött szótár segítségével is. Képzünk el egy mindent látó szemet vagy egy mindent megvilágítani képes reflektort. Lehet, hogy a mindent látó szem „mindent lát”, vagy a mindent megvilágítani képes reflektor „mindent megvilágít”, de a helyet, ahonnan a szem „mindent lát” vagy a reflektor „mindent megvilágít”, már nem képes sem látni, sem megvilágítani. Niklas Luhmann ezt a helyet nevezi a megfigyelés vakfoltjának. Ahhoz, hogy ez a vakfolt láthatóvá váljon, külső megfigyelőre van szükség, aki „azt is látja, amit én nem látok”.^[16] Visszatérve az ágostoni érvehz: nyilvánvaló, hogy nekünk, embereknek, szükségünk van olyan tökéletes lényre (vagyis Istenre), aki a „vakfoltunkat” is képes látni.

A modernitástól az európai kultúra a „varázstalanított” és szekularizált világfelfogást tekinti közösen osztott alapnak.

Azaz általában az emberek lemondanak „Isten mindent átfogó tekintetének” feltételezéséről, mégis pótolják az eltűnni látszó „szuperkontrollt”. Ennek legjobb módja, ha megfelelő szerénységre rendezkedünk be. Vagyis tudomásul vesszük, hogy minden ember, minden kultúra csak egy részét képes „meglátni az igazságnak”, így minden embernek és minden kultúrának továbbra is szüksége van külső megfigyelőre vagy megfigyelőkre, akik „azt is képesek meglátni, amit mi nem”.

versengő teológiai nézetek

Igaza van tehát Todorovnak, hogy az Ágoston és Pelagius közötti vita több, mint egymással versengő teológiai nézetek küzdelme. Hogy a két „teológiai felfogás” közül melyiket érezzük magunkhoz közelebbinek, azt is meghatározza, miként viszonyulunk a felvilágosodástól napjainkig létrejött és sorsunkat alapvetően befolyásoló eszmerendszerekhez.

Ami a felvilágosodás filozófiáját illeti, korántsem beszélhetünk egységes irányzatról: még olyan jelentős és látszólag koherens nézetrendszert kialakító gondolkodónál, mint Montesquieu, keveredik a pelagiusi és az ágostoni felfogás. Csakhogy ez nem hiba vagy következetlenség! Montesquieu gondolkodói nagyságát mi sem bizonyítja jobban, mint hogy egyszerre tekinti az embert szabad lénynek, aki autonóm módon irányítja sorsát, ugyanakkor bármikor képes visszaélni szabadságon alapuló hatalmával. Nála már nem az eredendő bűnön alapul az emberi rossz, mégis – mint afféle antropológia a priori (azaz természeti meghatározottság) – bármikor felszínre tör és rombol.



A valódi fordulat a francia forradalommal következett be: ekkortól azoknak a *messianisztikus politikai elméleteknek* jutott döntő szerep a társadalmi közgondolkodás formálásában, amelyek a Pelagius-féle felfogás kizárólagos érvényességére esküdtek. Condorcet – noha maga is a jakobinus terror áldozata lesz, s „illegálisba vonulva” az elkerülhetetlenül bekövetkező elfogására vár – arról elmélkedik, hogy a rossz egyszer és mindenkorra kiiktatható a földi történelemből, s a teljes emberiség rövidesen a jólét és megelégedettség állapotában él. Mert az emberi természet szinte korlátlanul tökéletesíthető, akár a kvázi-halhatatlanság is bekövetkezhet. „Kétségtelen, halhatatlan sohasem lesz az ember, de vajon nem növekedhet-e szüntelenül az a távolság, amely az élet első pillanatát elválasztja attól az átlagélektől, amelyben természetesen módon, betegség és baleset nélkül is már terhessé válik az élet?”^[17] Mai szemmel olvasva ezeket a víziókat, szinte meghatónak tűnik Condorcet optimizmusa és naivitása:

a halál árnyékában azon morfondíroznak, hogy a jövőben az ember legnagyobb gondja lesz, miként küzdje le a hosszú életből fakadó unalmat.

passzív anyag

Condorcet csakugyan naiv volt: az eleinte általa is támogatott forradalmi terror lényegét nem az emberi élet korlátlan meghosszabbításának szándéka, sokkal inkább radikális megkurtítása tette ki. Pedig a francia forradalom ideológusai és vezetői egyáltalán nem voltak „rossz emberek”. Szubjektíve nyilván jót akartak (legalábbis eleinte), csak nem számoltak azzal, hogy nem mindenki úgy gondolkodik a jóról és a rosszról, mint ők. Elszánt pelagiusokként viselkedtek, mondja Todorov, mert vágyaiknak megfelelően akarták átalakítani a világot. Embertársaikban szinte korlátlanul formálható, passzív anyagot láttak. „Miként a pelagiusok, a forradalmárok sem fogadták el, hogy bármi is akadályozza őket az emberiség végtelen tökéletesítésében. Az eredendő bűnt babonának tekintették, amelytől mindenáron meg kell szabadulni.”^[18] A forradalmárok ugyan nem tagadták a történelem tényét, de azt igen, hogy bárki alávethető a történelmi tradíciókból fakadó kötelezettségeknek. A „törvényhozónak” a jövőre kell tekinteni, s nem engedhet az érzelmességéből fakadó gyengeségnek. „Nem lehet ártatlanul uralkodni”, mondta Saint-Just a Girondi Konventben tartott egyik beszédében.^[19] Ez az őszinteség bizonyos elismerést még ma is kiválthat, de nem tagadható, hogy a Saint-Just-féle radikális politikai messianizmus igencsak hozzájárult a forradalmi/ellenforradalmi erőszakspirálhoz.

A thermidori fordulatot követően lassan elcsendesedett a belső erőszak: a forradalmárok és az ellenforradalmárok számára is kifizetődőbbnek tűnt a forradalom exportja, amely egyúttal kiválóan szolgált a francia kolonizáció céljait. Napóleon, akit Germaine de Staël „lovon ülő Robespierre-nek” nevezett, a felvilágosodás és a szabadság nevében hódította meg Itáliát és Spanyolországot.



Csak hogy Murat marsall, a Spanyolországba bevonuló francia expedíciós csapatok parancsnoka hiába üzent Napóleonnak, hogy „Fenségedet úgy várják itt, mint a Messiást”, a véres valóság ennek az ellenkezőjéről tanúskodott. Itáliában az „ellenálló hazafiak” elevenen égették meg azokat, akiket francia szimpatizánsoknak vélték, míg a spanyol *gerillák* „antropológiai förmedvényekként” jellemezték a franciákat. „Miféle lény egy francia? Egy meghatározhatatlan szörnyeteg, egy félkész torzszülött. Bárkinek joga van ezzel a féreggel végezni.”^[20] Tagadhatatlan, hogy például Spanyolországban a privilégiumait féltő, reakciós és ókonzervatív klérus „aknamunkája” döntő szerepet játszott a gyűlöletspirál beindításában. De a másik oldal sem ártatlan. A francia forradalomárok szellemisége újfajta felsőbbrendűségi mítosz alapja lett: a franciák (és az angolok) nemcsak az ázsiaiaknál és az afrikaiaknál tekintették különbnek magukat, hanem a dél- és kelet-európaiaknál is. A politikai messianizmus egyik pillanatról a másikra kulturális (és olykor erkölcsi) fölélnnyé transzformálódott, amelyben az

erőszakos térítés keveredett a „jó szándékú atyáskodással”.

Mindez persze csak a kezdet volt. Todorov a kommunista projektekben és a neoliberais ökonómiai messianizmusban is ugyanazt a pelagianus logikát látja: „Nekünk mindenben igazunk van, mert egyedül nekünk adatott az igazsághoz férés adománya. S jaj annak, aki ebben kételkedik!”

(folytatjuk)

[1] A tanulmány első része itt olvasható: <http://ligetmuhely.com/feljunk-e-a-barbaroktol/>

[2] Todorov, Tzvetan: *La Peur des barbares. Au delà du choc des civilisations*. Robert Laffont, Paris, 2008. 98.

[3] I. m. 108.

[4] I. m. 109. Az OAS (Organisation armée secrète) francia betűszó, amely az 1961-ben létrejött, az algériai franciákat tömörítő tikos katonai szervezet megnevezésére szolgált. Tagjai nem fogadták el a független Algéria létrejöttét („Algéria francia, és az is marad!”), és mind Algériában, mind pedig Franciaországban különböző terrorcselekményeket hajtottak végre.

[5] I. m. 117.

[6] Kölcsey Ferenc: *Válogatott Művei*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1975. 1031.

[7] Idézi Todorov, i. m. 122.

[8] Todorov, i. m. 130. Illetve Beck, Ulrich/Grande, Edgar: *A kozmopolita Európa*. Társadalom és politika a második modernitás korában. Belvedere Kiadó, Szeged, 2007. Néhány mondattal följebb a következőket mondja Beck: „a kozmopolita Európa, amely tisztában van dilemmáival és paradoxonjaival, *mindkét* dolgot el tudja kerülni, le tudja győzni: az arrogancia és a tudatlanság kombinációját a más kultúrákkal szemben, ugyanúgy az ellenromanticizmust – az idegenek eszményítését és Európa saját démonizálását.” Uo.

[9] Serge, Lancel: *Szent Ágoston*. Európa Kiadó, Budapest, 2004. 550. Ford.: Kamocsay Ildikó

[10] Peter Brown szerint Pelagius álláspontja, hogy „ha az ember alapvetően szabad, jóra teremtett, és nem akadályozza valami érthetetlen belső gyengeség, nyomorúságának oka önmagán kívül, leginkább a pogány múlt társadalmi szokásainak kényszerítő erejében keresendő. E szokásokon könnyű változtatni.” Brown, Peter: *Szent Ágoston élete*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003. 410.

[11] Lancel, i. m. 550.

[12] Todorov, *Les Ennemis intimes de la démocratie* Robert Laffont, Páris, 2012. 28.

[13] Augustinus: *Vallomások*. X. könyv, V. fejezet. Gondolat Kiadó, Budapest, 1987. 283. Szó szerint: „(...) mégis van valami az emberben, mit nem ismer az ember lelke sem, pedig ez benne lakozik.” Ford.: Városi István.

[14] Augustinus, X. könyv, VIII. fejezet. I. m. 290.

[15] Ágoston és Pelagius vitájáról lásd Dieter Groh hatalmas antropológiatörténeti munkáját: *Schöpfung im Widerspruch*. Deutungen der Natur des Menschen von der Genesis bis zur Reformation. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2003. 291–379.

[16] Ehhez lásd Luhmann, Niklas: *Látom azt, amit te nem látsz*. Osiris-Gond, Budapest, 1999. Ford.: Kiss Lajos András et al.

[17] Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas de: *Az emberi szellem fejlődésének vázlatos története*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1986. 268. Ford.: Pödör László. Condorcet, kiváló matematikusként, a véges nagyságok határtalan oszthatóságának lehetőségével magyarázza az életkor „korlátlan” meghosszabbíthatóságát. A magasugrás analógiájával élve: az ember sohasem lesz képes tízezer méter magasat ugrani. De az nagyon is elképzelhető, hogy valaki az éppen fennálló világcsúcsnál egy tizedmilliméterrel magasabbat ugrik, majd jön más, aki újabb századmilliméterrel még magasabbat ugrik, és így tovább. Tulajdonképpen sohasem jön el az a pillanat, amikor pontosan meghatározhatnánk azt a magasságot, amelyet ne lehetne még „pindurival” túlszárnyalni. Ugyanez áll az emberi élet meghosszabbíthatóságára is: nincs olyan magas életkor, amelynél egy picivel ne lehetne mindig továbbélni.

[18] Todorov, *Les ennemis...*, 50.

[19] Saint-Just: *On ne peut pas régner innocemment*. Discours sur la Constitution de la France prononcé à la Convention nacional dans le séance du 25 avril 1993. Éditions Mille et Une Nuits, Paris, 1996.

[20] Idézi Todorov, i. m. 56.

kép | Diane Fenster, lensculture.com