

HU ISSN 1219-543X

PUBLICATIONES
UNIVERSITATIS MISKOLCINENSIS

SECTIO PHILOSOPHICA
TOMUS XVI. – FASCICULUS 2.

E TYPOGRAPHEO UNIVERSITATIS

MISKOLC 2011

HU ISSN 1219-543X

PUBLICATIONES
UNIVERSITATIS MISKOLCINENSIS

SECTIO PHILOSOPHICA
TOMUS XVI. – FASCICULUS 2.

E TYPOGRAPHEO UNIVERSITATIS

MISKOLC 2011

PUBLICATIONES UNIVERSITATIS MISKOLCINENSIS
SECTIO PHILOSOPHICA

REDEGIT CONSILIUM MODERATORUM FACULTATIS
PHILOSOPHICAE UNIVERSITATIS MISKOLCINENSIS

PRAESES CONSILII MODERATORUM:
ZITA HORVÁTH

SECRETARIUS CONSILII MODERATORUM:
JÁNOS UGRAI

SOCII CONSILII MODERATORUM:

ATTILA DÓSA
JUDIT HELL
GÁBOR KECSKEMÉTI
IMRICH NAGY

A címlapon: Verancsics Antal: De Turcarum tyranno Emblema (Hofhalter, Bécs,
1558) című nyomtatványa, részlet (OSZK RNYT App. H. 1783)

Történelemszemlélet,
historiográfia, eszmetörténet,
történetfilozófia

Tanulmányok



TARTALOMJEGYZÉK

<i>Kulcsár Péter</i> : A történelemszemlélet előzményei	5
<i>Gyulai Éva</i> : Ense opus est – Verancsics Antal Emblémaverse I. Szulejmán szultánról, 1558	129
<i>Süttő Szilárd</i> : „ <i>Faleris... proiectis</i> ”. Liudprand vitatott megjegyzése a kalandozó magyarok felszereléséről	169
<i>Nagy Gábor</i> : Vikingek, Weibullok, Werbőczyk (A stockholmi vérfürdő emlékezetéről).....	179
<i>Fazekas Csaba</i> : Katolikus egyháztörténet-írók 1848-képe az önkénturalom korában	211
<i>Lendvai L. Ferenc</i> : Ernst Nolte filozófiai történetírása	231
<i>Gángó Gábor</i> : Haladáskritika és egyetemes történetfelfogás a nyugati marxizmus közép-európai perifériáján	251
<i>Veres Ildikó</i> : Filozófia – rendszer – nyelviség Brandenstein Béla bölcseletében	263
Interjú Lendvai L. Ferencsel, a Miskolci Egyetem BTK emeritus professzorával	283
Szerzőinknek	301

A TÖRTÉNELEMSZEMLELET ELŐZMÉNYEI

KULCSÁR PÉTER

A kérdés,

amelyre választ keresek, eléggé kézenfekvő, azonban az irodalom általam ismert szeletében föl sem vetődött. Manapság magától értetődően beszélünk társadalomról, történelemről és persze társadalomtörténetről. De mikor vette észre, mikor kezdte legalább kapiskálni az ember, hogy úgynevezett „társadalom”-ban él, hogy olyan közegben mozog, amely a természeti környezettől minőségileg különbözik, mert nemcsak okszerű hatások, hanem célszerű tevékenység következtében is változik? Mikor vette észre, hogy a múltja „történelem” és nem „evolúció”? Valaha azt hittem, a reneszánsz idején indult be az a folyamat, amely egy sajátos, a világnézet egészén belül az emberre és múltjára irányuló szemlélet – a társadalom- és történelemszemlélet – kialakulásához vezetett. E tanulmány hajdani munkacíme „A történelemszemlélet születése” volt. Azonban a hosszú évekig tartó vizsgálat során kiderült, hogy a szülés ekkor még nem indult be. Minthogy pedig felkészültségem az újabb időszakokra nem elegendő, az alábbi dolgozat befejezését az utódokra hagyom.

A mítosz

Ameddig a társadalmi gyakorlat kis volumenű, a tudás kis terjedelmű, addig a tudat egyszerű szerkezetű. Az emberiség őskora nem választotta szét a természetet és a társadalmat, az idősíkokat, az egyéni és a közösi, az egyedi és az általánost, hanem a tapasztalt jelenségből lassacskán kiszűrve az élethez szükséges ismereteket, a nélkülözhetlent, a megőrzendőt, sztereotip formulába öntötte azt. A világra és részleteire vonatkozó milliomi adatot, tapasztalatot és következtetést évezredekre visszamenőleg fejből, szájon megőrizni nem volt lehetséges, ezért az elméleti és részben a gyakorlati tudásanyagot közterekben raktározták, a könnyebb fenntarthatás érdekében megjeleníthető, énekelhető, kifaragható, memorizálható formában: jelben, mozdulatban, szimbólumban, rítusban. Ezek rendszere – a közösség tudata – a mitológia. Egy olyan szimbólum, mint a két ifjú párviadala – faragványoknak, táncoknak, hősi énekeknek Eurázsia-szerte az ősidőktől visszamenően kimutatható motívuma – magába sűrített minden, a közösség életére emlékeztetően kiható konfliktust sorsdöntő csatáktól a legutóbbi erőszakos fejedelmváltásig, ég és alvilág kozmikus küzdelmétől a dús legelő elfoglalásáig, magában hordta a nappal és éjjel, tavasz és tél, élet és halál, egészség és betegség, jó és rossz, eső és szárazság, barát és ellenség viszonyáról addig megszerzett teljes ismeretanyagot. A gyűrű, mint a konfliktus ellentétének a jelképe, a világ egységétől a házasságig összefoglalt és megjelenített mindent, ami egy. Az életfa a Bibliától a szkíta ötvösművészetig mindenütt és mindenkor a kezdetet képviseli, a világ teremtését, az élet forrását, a törzs hajdankorát, az uralkodói hatalom eredetét. Egy ilyen szimbólum múltra, jelenre, jövőre nézve egyaránt érvényes keresztmetszetet ad a világról, és egy néhány tucat tagból álló rendszer magába tömöríti a kezdetleges tudás egyetemét.

Eredetét és funkcióját tekintve a mítosz nem más, mint az ösztön magasabb rendű formája. Ahogy az állati létben szerzett tapasztalati anyag az ösztönben halmozódik fel, úgy a primitív társadalmi lét során szerzett tapasztalatot a hagyomány őrzi. Szükség esetén az egyik ösztönös, a másik hagyományos cselekvésre készíti hordozóját. Konfucius illemszabályokba rendezte a tanait.

A mitológiai formulák készen állnak arra, hogy adandó alkalommal cselekvéssé váljanak. Kifejezésük – az ének, a rajz, a gesztus, a tánc, a szertartás – a tudás elmélete és gyakorlata egyszerre, mulatság és alkotó munka egyszerre, a földművelés, a vadászat egyik fázisa. Az esőt idéző tánc a maga idején ugyanolyan gyakorlati része volt a földművelésnek, mint mostanság a trágyázás. Mind az ösztön, mind a hagyomány bőven őriz olyan elemeket, amelyek a körülmények változása következtében elveszítették az értelmüket, de adott feltételek bekövetkezése esetén hordozójukat bizonyos – olykor szükségtelen, sőt káros – magatartásformák fölvételére kényszerítik. A szimbólum ugyanis nem képezi esetenkénti mérlegelés tárgyát. Éppen ennek a pótlására hivatott, hiszen az ember nem rendelkezik az esetenkénti mérlegeléshez szükséges aktuális részismeretekkel. A szimbólum a tudatban a megmásíthatatlan befejezettség tükröződése, a beláthatatlan idők óta embertől függetlenül létező, kozmikus hatalmak által megállapított összefüggések megtestesülése, negligálása biztos pusztulást von maga után. Bírálata tehát képtelenség, a fölötte való töprengés fölösleges. A mitologikus világnézet feladata a jelek megállapítása, rendezése, gyakorlati alkalmazása. A nagy rendszerek megteremtőinek (Mózes, Zoroaster, Konfucius, Lao-ce, Buddha, Mohamed) munkásságából hiányzik az alkotás mozzanata, mint ezt Konfucius ki is jelenti.¹ Tudomásul vesszük, leírják, összefoglalják a befolyásolhatatlan tényeket, és csak a belőlük következő magatartásformák levezetésére vállalkoznak.

A mitológia, mint tudás, egyetemes: minden ismeretet magában foglal. Mint szemléletrendszer, egyetemes: nincs önálló aspektusa a természet és a társadalom, a múlt és a jövő számára. Lao-ce világtörvénye, a tao, mindenre egyformán érvényes. Aki az egyetemes tudás egynemű masszájából egy meghatározott részletet szeretne előhúzni, annak Phaedruszal együtt meg kell állapítania, hogy „elfátyolozták őseink a tényeket”². Szent Ágoston úgy gondolja, hogy Isten szavainak a súlyát akarja növelni a homály eszközével, és ezen a módon kívánja gondolkodásra serkenteni az emberi elmét, „amely többnyire fitymálgatva tekint a könnyű szellemi munka gyümölcseire”³. Moses ben Maimon a bibliai parabolák szükségességét szintén az emberi elme gyarlóságával magyarázza: „Elmének sokkal korlátoltabb, semhogy lényege szerint és teljes valójában felfoghatná azt, amit az isteni bölcsesség velünk közvetlenül közölni okvetlenül szükségesnek talált, ezért képletekben, rejtvényekben és homályos célzásokban fogalmazta meg.”⁴ És csakugyan, e képletek csak a lényegét és a teljes valót, a való teljességét közlik a gyarló emberi elmével, apróságokkal nem terhelik.

Az idők folyamán a gyakorlat, valamint a belőle elvont és a folytatásához szükséges tudás egyre több rétvé válik. E változást a szimbólumrendszer csak a maga módján tudja követni: egyre bonyolultabb lesz, de tagjai továbbra is csak az általánosságokat őrzik, és nem képesek konkrét ismereteket nyújtani. Egyiptomtól Kínáig bármely keleti „filozófiai” tant nézzük is, mindegyik az ősi hitvilág elemeit rakosgatja, építgeti tovább, többnyire a kozmikus ellentéteket: Ormuzd és Ahrimán (Zoroaster), Osiris és Isis (Egyiptom), Nap és Hold (Közel-Kelet), ég és föld (Kína). A babilóniaiak, asszírok, föníciaiak, türkök istenségei szintén a világrendező elvek szimbólumai. Persze, egy sokrétű tevékenységet folytató

¹ *Lun-jü.* Trad. franç. par M.-G. Pauthier. 1868. 7.19.

² Phaedrus Fab. nov. 5.17.

³ Aug. Doctr. Christ. 2.6.7–8.

⁴ Mose ben Maimon: *Dalalat al-Hairin.* Transl. by M. Friedländer 1904. Magy. ford. Klein M. 1878. Bevezetés.

társadalom nem elégedhet meg egyetlen elv alkalmazásával. Azonban a részletekre csak ennek az egynek a megsokszorozásával tud választ adni. Ennek eredményeképpen az istenek és más emberfölötti lények, akik a konkrét élettevékenységeket befolyásoló körülményeket, hatásokat, lehetőségeket egyenként megtestesítik, átláthatatlan zűrzavarban kavarnak. Rómában a háborúnak éppúgy megvan a maga istene (Mars), mint a gabonarozsdának (Robigo), de megvan az érkezésnek és a távozásnak is (Adeona meg Abeona). A szintoizmus szent könyve, a Kodzsiki, nyolcmillió istent ismer. Az egyiptomi helyi isteneknek számuk sincs. A rendszer áttekinthetlenné válik, darabjai egymástól függetlenné, sőt egymással ellenkezővé lesznek, elveszíti eredeti funkcióját, azt, hogy a gyakorlati tevékenységben vezérfonalul szolgáljon. A világnézet nem képes összedolgozni a praktikummal, amely ha kényszerűségből mozog is valamelyest, ezt a világnézet ellenére teszi. A mitikus erőknek az ember tárgya, áldozata, kedvezményezettje lehet, de aktív partnere nem. A teória a tétlenséget javallja, legfeljebb a szemlélődést engedti, a boldogságot nem a tevékenységben keresi.

Lehetséges, hogy a világnézet forradalma idővel mindenütt bekövetkezett volna, de a kultúrák egy csoportja (Kína, India) a lakosság számához és szükségleteihez képest korlátlan gazdasági lehetőségekkel rendelkezett, külső erőkkel szemben viszonylagos védetségnek örvendett, és ilyen körülmények között nem keletkezett akkora feszültség, amely forradalom előidézésére elegendő. Egy másik csoport (Asszíria, Egyiptom, Perzsia stb.) és a kisebbek (Fönícia, Kaldea, Izrael) viszont akkora nyomás alá kerültek, hogy megsemmisültek, mielőtt a fordulat megtörtént volna.

A filozófia

A Mediterráneumban a népesség eltartásához örökösen szűknek bizonyuló terület a termelés jelentős bővítését, új ágazatainak kialakítását tette szükségessé. Ez a tény már az ősi mitológiában is megmutatkozott, amennyiben annak egyes elemei közelebb kerültek a gyakorlathoz, mint a korlátlan lehetőségekkel rendelkező Keleten. A mindennapi élet természetesen Görögországban is, Indiában is fölvetette a maga problémáit, az emberek itt is, ott is éhesek voltak. A görögöknek Prométheus mutatta meg a kiutat, aki vállalta a megpróbáltatásokat, és az istenekkel dacolva elhozta a tüzet az emberiségnek. Az indusoknak a fakír mutatta az utat, aki ugyanilyen emberfölötti erőfeszítéssel hozzászoktatta magát a koplaláshoz. A Prométheus törte út mentén sarjadt aztán a csillagászat, a statika, a geometria, a fizika. A terebélyesedő szaktudás speciális elméletet követelt a maga számára, mert az egyetemes világnézet nyújtotta általánosságok egy-egy szűk terület sajátos problémáira nem voltak mindig eredményesen alkalmazhatók. Görög földön bekövetkezett a világnézet forradalma. Az áttekinthetetlenül zavarossá vált mitológiából kiváltak a konkrét tudás elemei, és miközben ezek szaktudományokká szerveződtek, amaz egyre tisztábban a hit birodalmává lett. Ezzel a világnézet megszűnt egyetemes tudás lenni, és egy tagú tömbből lassacskán különböző alkatrészeket összefoglaló rendszerré lett, megkezdődött a részek egymásra hatása, megteremtődött az egymással és az egészszel való ellenkezésük lehetősége. A szaktudás már hozhat olyan különös eredményt, amely a többitől elüt, és a világnézet által megadott szempontok szerint az egészbe sem állítható bele. A társadalom számára két lehetőség marad, vagy a szaktudásról mond le, vagy a mítosztól vonja meg az egyeduralmat.

Elsősorban a görög gyarmatokon ütköztek össze a különböző ókori szimbólumrendszerek, és minden bizonnyal az ütközésnek köszönhető, hogy egyikük sem vergődött túlsúlyra. A mitologikus világnézet itt nem alkotott olyan kompakt tömböt, mint a Keleten, de nem tartozott a létfenntartás elemi garanciái közé sem, mint a zsidóságnál (erre mindjárt visszatérek), ezért könnyebben engedett a gyakorlati szükség nyomásának. Görögországban a szimbólumok helyére adatok kerültek. Az általánosításukra szolgáló formulák megfogalmazója az ember lett. Hajdanában az hozta magával az első forradalmat, hogy az ember – élő társai közül egyedül – képes lett a tapasztalt jelenségek mögött meglátni a lényegét. Most a második forradalom következik: a lényeg mögött ismét fölfedezi a jelenségek világát.

Fő szerepet kap a világ megismerésének és magyarázatának egy eddig mostohán kezelt eszköze, a gondolkodás. A világnézet e pillanattól kezdve két egyenrangú, egymással birkózó és egymást fenntartó erő hatása alatt gyúródik, a társadalom és az egyén közös műveként. Ez újabb, előrehaladásra serkentő belső feszültséget teremt. Thalés gondolatrendszere már nem azonos az egykorú társadalomával, benne a létező ismeretanyagának csak csekély töredéke kap helyet, a görög társadalmi tudat pedig igen-igen keveset tesz belőle a magáévá. Sókratés filozófiája szembe is kerül a társadalmi tudattal, és ez tragédiához vezet. Hogy e kölcsönösségnek mekkora jelentősége lett a tudomány és a társadalmi tudat előrelendülésében, mi sem jellemzi jobban, mint az a tény, hogy Görögországban a Kr. e. VI–V. században alig másfélszáz esztendő öt-hat egymásból következő, egymásra épülő, egymást tagadó irányzatot virágoztatott fel, többet, mint Kínában négy évezred. A természet- és társadalomtudományok ezzel párhuzamosan kialakult rendszere nagy vonalában azóta is fennáll, csakúgy, mint az alapvető szakmai eredmények zöme, melyek közül a legingatagabb is megállt legalább a XII–XIII. századig.

A mitológia és a filozófia ilyenén szembeállítására alapjaiban jogos, de a kezdetekre nézve csak távlatilag érvényes. A görög filozófia a keleti vallások hatásának kereszttüzében jött létre, ezekkel rokon mitikus előzményekből.⁵ Adott anyagból épült, és csak a rendezés, a feldolgozás újszerű módja jelentett tényleges és a későbbiekből visszanézve meghatározónak értékelhető minőségi különbséget. Ha a kezdeti filozófiai rendszereket más szempontból nézzük, és nem koncentrálnak az újdonságra, akkor tömegesen találunk bennük azonosságot a mitikus előzményekkel. A filozófia nem váltotta fel a mitológiát, hanem mellette indult, együtt létezett azzal és a görög területeken elterjedt egyiptomi, közel-keleti vallásokkal, ezek hatása tehát nemcsak az első lépésnél, hanem folyamatosan érvényesült. E filozófiai irányzatok némelyikében oly sok a vallási elem, hogy csak részben tekinthető iskolának, mert részben szekta (pythagoreizmus), sőt egyesekben túlteng, és a szaktudományos jelleget háttérbe szorítja (orfizmus). A két irányzat közelsége, a filozófia mitológiai alapozottsága tette lehetővé a későbbiekben, hogy ez a filozófia bizonyos pontjain – Platónnál – egészen közel kerüljön a mitikus irányzatok egyikéhez, és azzal a kereszténységben egyesüljön. A korai görög rendszereknek talán nincs is olyan mozzanatuk, amelyet a Keleten is ki ne mutathatnánk. Még Démokritos atomelméletének is van párja az ind nyájavajsezsika rendszerben, amely a brahmanizmus ortodox tagja. Itt látszik azonban a döntő különbség is: az ind elmélet a tevékenység tagadásába, a lélek felszabadításának a tanába torkollik, míg Démokritos gondolatmenete a mértékletesség és a megismerés követelményéhez fut ki.

⁵ B. C. DIETRICH: *The Origins of the Greek Religion*. Berlin–New York, 1974, De Gruyter.

Tehát abban az időben, amelyben a görög filozófia első nyomai a szemünkbe ötlenek, még megtaláljuk az egykori mitologikus rendszer bő maradékát. Valószínű, hogy a tömeg tudatvilágában ez komoly szerepet játszott. A színház ugyanis – amely minden időben a tömegízlést szolgálja – tematikájában, felfogásában, szimbólumrendszerében túlnyomóan még a mitikus gondolatvilágot képviseli. Jöcskán vannak, akik elhiszik, hogy a tüszentes Zeustól származó üzenet,⁶ hogy az álom tényleg jelzi a jövőt.⁷ Sókratés peréből tudjuk, hogy az istenek tiszteletét alkalomadtán halálosan komolyan vették. Az irodalom egésze azonban és részleteiben a dráma is az istenek, hősök alakját élő valóság helyett hasonlatképpen, szólásmondásokban idézi fel (Tyrtaios). Xenophánész elégiáiban felszólít ugyan az istenség tiszteletére, de a titánokról, gigászokról, kentaurokról szóló történeteket ósdi meséknek minősíti. Elhíresedett mondása, mely szerint, ha az ökrök, lovak, oroszlánok mintázní tudnának, magukhoz hasonló isteneket fabrikálnának.⁸ Thukydides minden természetfölöttit tagad, de az isteni törvényben nem kételkedik. Platón kijelenti, hogy a mítosz nem útja a megismerésnek, legfeljebb képzeletünket serkentheti, ha az elakad. Az álmok mind hazudnak – szögezi le Theokritos.⁹ Kroisos éppenséggel magát az istent korholja, amiért hazug jóslattal becsapta őt.¹⁰ A korszerűen gondolkodó elme a mitikus jelképet csakugyan jelképnek tekinti, és mint valós jelenségek, objektív törvényszerűségek fogalmilag egyelőre kifejezhetetlen képletét értékeli, nem mondva le arról, hogy tovább kutassa a valóságot, és megpróbálja fölfedni a szimbólum tartalmát, ténybeli hátterét. A sztoikusok Homéros meséi mögött allegorikus formába bújtatott igazságokat keresnek.¹¹ A mitográfia egyik, vastagabb ága leghatékonyabban az etimologizálás segítségével igyekszik feltárni azt a valós tartalmat, amely egy-egy mitológiai név, történet mögött meghúzódik (Palephaitos, Hérakleitos, Pseudo-Eratosthenész, L. Annaeus Cornutus, Varro, Lucretius stb.). Euhémeros (Kr. e. IV–III. sz.) elbeszéli, hogy egy arany oszlopra felírva találta a világ őstörténetét, és ebből kitudt, hogy Uranus, Saturnus, Jupiter és a többi isten valójában őskori király, meg hős volt mind, ember tehát, akit derék tettei miatt tisztelt az utókor. Az „euhémerizmus” felfogását követi aztán a szicíliai Diodóros, Ennius is. Ez a felfogás volt az, amely lehetővé tette, hogy a görög mitológia egyes elemeit a kereszténység is elfogadja, s életben tartsa egészen a reneszánsz idejéig. Sevillai Izidor, Fulgentius, Lactantius, a három vatikáni mitográfus az isten- és hőstörténeteket e racionális magyarázatokkal minden aggály nélkül elfogadja. A személyes istenek képzelete lassanként babonássá válik.¹² Megjelenik egy gyökeresen új felfogás.

⁶ Xen. Anab. 3.2.

⁷ Uo. 3.1, 4.3.

⁸ Clemens Alexandr. Strom. 5.

⁹ Theokr. Idyll. 21.63–67.

¹⁰ Hérod. Hist. 1.90.

¹¹ F. Buffière: *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris 1956.

¹² Az „isteni akarat” formulája egyre inkább az okság elvére korlátozódik, azonban nem általában és nem a természet, hanem az erkölcs világában. A „deus ex machina” később is a jót jutalmazza, a rosszat bünteti akkor, amikor ez a természetes oksági összefüggésektől nem várható. Crassus rossz előjel ellenére ártatlan népet támad meg – meséli Appianus (Rhom. 2.18.66.) –, vereséget szenved, és ott pusztul; pusztulása nem a rossz előjelnek, hanem a vállalkozás erkölcsstelenségének a következménye. Kyros azért fél az istenek bosszújától – írja Hérodotos (1.86.) –, mert tudja, hogy a szerencse forgandó. Trója pusztulását az istenek azért rendelik el, „hogy nyilvánvalóvá tegye az emberiség előtt, hogy nagy bűnöket nagy büntetéssel sújtanak” (uo. 2.120). A modern ember nem a jelet, hanem a mögöttes valóságot figyeli. Aki a jelet valós ténynek hiszi, ugyanúgy elpusztul, amint aki a valóságot hagyja figyelmen kívül (Eurip. Iphig. Taur. 2.3.437–442).

Az orfeuszi kozmogónia elveti a mitikus formulákat, helyükbe a valóság elemeit (idő, káosz, éj, föld, tenger, éter) állítja. Nem arra törekszik, hogy a természet ismerős tényezőit ismeretlenbe transzcendálja, és így a megfoghatót is megfoghatatlanná tegye, hanem ellenkezőleg, hogy az ember számára átláthatatlanul nagyot, az általánost kisebb, konkrétabb ismertekre vagy legalább elképzelhetőkre ossza fel, és így megragadhatóvá, mérhetővé tegye akár a végtelent is. Ez a világnézet a legmagasabb rendű, a legáltalánosabb elv lényegét nem abban látja, hogy az kívül áll mindenben, ami van, hanem abban, hogy egyfelől magában foglalja azt, másfelől benne van mindenben. Arra a helyre, ahova a zsidók Istent állítják, a rhodosi Apollónios a mindent magába foglaló eredeti anyagot helyezi, amelyből ég, föld és tenger származott. Jóllehet ez eredeti anyag mibenlétéről neki sincs fogalma, ez csak ismereteinek tökéletlenségében leli a magyarázatát. Az eredeti anyag részleteiben csupa ismertből vagy megismerhetőből áll, nincs tehát akadálya annak, hogy idővel az egészre vonatkozó tudást is megszerezzük. Ezt az elméletet tekinthetjük olyannak, mint amely módosítható, vitatható, fejleszthető, ez kísérlet a világ jelenségekből való magyarázatára, és benne van a csírája egy olyan vezérlő elméletnek, amelyre gyakorlatot, szaktudományt alapítani lehet.

E kezdeményezés módszertani szempontból hasonlóképpen jelentős: a megismerés eszközéül nem az emberhez kívülről érkező hagyományt vagy kinyilatkoztatást ajánlja, hanem az anyaggyűjtést, a megfigyelést, a kísérletezést, a kutatást, a fejtörést.

Az a föltevés, hogy a világ, benne a társadalom és a történelem, egy alapvető ős-okra vezethető vissza, a részletek tehát minőségileg azonosak egymással és az egészszel, a különbözős csak mennyiségi és átmeneti, illetőleg felületi és látszólagos lehet, ez a felfogás továbbra is érvényben marad. Ami a múlthoz képest mégis új, az az, hogy a világ lényegét nem egy tagú szimbólummal vagy szimbólumok hálózatával akarják kifejezni, hanem objektív tényezőket tartalmazó gondolati rendszerrel, amelynek egyes elemei megismerhető viszonyban állnak egymással. Ha fel is használják az öröklött ősi forma- és fogalomvilágot (ősanyag, káosz, ellentét, isten stb.), a fogalmak itt nem természetfölöttiek, megközelíthetetlenek, hanem megfoghatók, magyarázhatók. Az őanyag nem Baalt és Astartét foglalja magában, hanem – például – a tűznek, a víznek, a földnek és a levegőnek a keverékét. A kezdeti görög elméletben kevés a megfoghatatlan: a föld, a víz, az arányszám teszi az alapelemeket, ismerős tényezők alkotnak egymással átlátható viszonyt. Akkor is így van ez, ha akadnak kevésbé „földhözragadt” fogalmak is, mint erő, sűrűsödés stb., amelyeknek mibenléte a mai köztudat előtt sem egészen világos. Sőt akkor is, ha némelyik irányzat tagadja a valóság megismerhetőségét, akár létét is: észérvekkel, adatokkal tagad. Nincs már szó kívülről adott, felsőbb eredetű ős-igazságról, amelyből a valóság jelenségei leszámaznak. Ellenkezőleg, a gondolkodó a valóság jelenségeiből indul ki, ezekre keres magyarázatot, ezeket helyezi egyre tágabb fogalmi kategóriákba, míg eljut a legtágabbhoz, az istenhez vagy az anyaghoz. Ha egyáltalán eljut valahova.

A filozófia megszületésével egyszeriben felkavarodik a világ addig nyugodt tengere. A megingathatatlan összefüggések felbomlanak, a dolgok, amelyek eddig örök mozdulatlanságban tespedtek, inogni kezdenek. A sziklaszilárd hitet felváltja a bizonytalankodó tapogatózás, a töprengés, a mindent látó próféta helyébe a vaksi filozopter áll. „Ti, görögök, gyermekek vagytok, s lélekben azok is maradtok mindig” – mosolyog elnézően Platón Timaiosának egyiptomija.

Az Ószövetség

A mitologikus rendszerek között akadt egy, amely az általánosítás során szinte kizárólag a gyakorlat szempontjait vette figyelembe. Ott, ahol az emberi lét feltételeinek a biztosítása napról napra kemény, de nem képtelen erőfeszítést követelt, a mindennapi élet által fölvetett problémák meghatározó szerephez jutottak a gondolkodásban. Ugyanezen körülmények domborították ki, ha nem is az emberi tevékenység társadalmi jellegét, de az egyének és a közösségek, családok, törzsek egymásrautaltságát. Ennek következtében a világnézetben kifejezésre jutott a különböző emberi tevékenységek egységes, közösségi szintű meghatározottsága és irányultsága, az e tevékenységeket befolyásoló külső erők elvi egysége, illetőleg ugyanazon magasabbnak való alárendeltsége. Így jött létre a mitologikus világnézet legmagasabb rendű, a gyakorlattól nem idegen formája, a zsidó egyistenhit, amely az összes többitől eltérően nem az okszerűen ható természet, hanem a célszerűen tevékenykedő, alkotó ember szimbólumát tette meg a formulák formulájává, a teremtő Istent.

A zsidó állam birodalomná sohasem növekedett, és jelentős hatalmi tényező is alig néhány évtizedig, Dávid, de inkább csak Salamon idejében volt. A biztonság, a politikai egyensúly és a gazdasági stabilitás e kurta korszakára a messze távolból is nosztalgiával néz vissza az emlékezet: „És lakozék Júda és Izrael bátorsággal, ki-ki mind az ő szőlőtője és fügefája alatt, Dántól fogva Bersebáig, Salamonnak minden idejében”.¹³ Az állami létet egyébként az egyenlőkkel való kapcsolattartás, az erősebbekhez való alkalmazkodás biztosította. A jelentékeny, de expanzív terjeszkedésre mégsem elegendő túlszaporulat levezetésére már a Kr. e. VI. századtól megindult, majd a II–I. században az idegen hódítással rohamosan csökkenő életszínvonal hatására fokozódott, végül a Templom pusztulása (Kr. u. 70) után teljessé vált a diaszpóra. Ez a korábinál is több oldalú és szorosabb összeköttetést teremtett a szomszédokkal meg a távolabbi népekkel.

A széles érintkezési felület módot nyújtott a legkülönbözőbb szellemi termékek importjára, idegen tapasztalatok adaptálására, a nomád pásztortársadalom totemizmusának egymástól távol álló, fejlettebb mitologikus elemekkel, a kánaáni földművelők hitvilágával való ötvözésére, és egy olyan sajátos mitológia kidolgozására, amely az összes többitől jellegzetesen és feltűnően különbözik, és amelyre a fentebb jellemzett politikai helyzetnek megfelelő cselekvési programot lehetett alapozni.

A különleges világnézetnek nemcsak később lett roppant nagy jelentősége, hanem már a keletkezése körüli időkben is az volt. Az egyiptomi, asszír, új-babilóniai, római politikai és katonai presszióval együtt súlyos ideológiai nyomás is járt, és ennek terhe alatt vált oly keménnyé az ellenállás e téren, az erre való reakció termelt ki a környező népek vallásától gyökeresen különbözőt. Az állami élet csak a legszorosabb társadalmi és politikai egység segítségével volt fenntartható – de azzal fenntartható volt –, és ennek volt feltétele az önálló és megingathatatlan ideológiai bázis. Ez később, a diaszpóra idején, nélkülözhetetlen eszköze lett a közösségi lét fenntartásának. A közösségi életformához való s az izraelitákra sokáig oly jellemző makacs ragaszkodás tehát nem valami örökletes „közösségi érzület” kisugárzása, hanem annak tudásából fakad, hogy az ó- és a középkor folyamán a társadalmi lesüllyedés elől csak a szoros kollektíva adhat menedéket. Nincs az Ószövetségnek olyan lapja, mely metsző élességgel ne kiáltaná ezt, ne tiltaná drákói szigorral a legcsekélyebb

¹³ 1 Kir 4.25.

elhajlást, és ne figyelmeztetne arra, hogy az úgynevezett bálványimádóknak tett bármiféle engedmény a zsidóság pusztulásához, felszívódásához, az egyén deklasszálódásához vezet.

A „bálványimádás” elleni harc már csak azért is súlyos, újra meg újra előtérbe kerülő gond volt, mert az állandó érintkezésen, a folytonos fertőzésen kívül maga az ősi, túlhaladott hagyomány is sugallta azt. Eredendő zsidó felfogás volt a politeizmus, amelynek maradványai kiirthatatlanul beleivódtak a nép tudatvilágába, és minduntalan elő-előbukkannak a Biblia lapjain is, jóllehet az egyistenhíthez finomított formában, szinte stilsztikai elemmé szelidítve, mégis elismerve más istenek létezését, ha ezek alárendeltek is Jahvénak, a leg hatalmasabbnak. Isten (Jahve) az úr az istenek (Elohim) fölött – mondja a Zsoltáros.¹⁴ Ez adta az alapot a később platonikus hatásokra egyre szélesebbé terebélyesedő és minden józan szigorral szembeszegülő angelológiának, démonológiának, amely az Isten és az ember között húzódo régiókat földöntúli lények seregével népesítette be, így adva helyet a legáltalánosabb absztraktnak és a konkrét tény közötti átmenetnek. Ezek legpregnansabb képviselőit (Tóbit, 4 Ezra stb.) a szigorú ortodoxia apokrifusoknak minősíti, de az elismert iratok¹⁵ is bővelkednek a természetfölötti, Isten és ember között átmenő lények tömegével, még a szellemidézés lehetőségét is fenntartva.¹⁶ A közvélemény befolyásának szívesebben engedő Talmud hemzseg a jó és rossz szellemektől (sédim), benépesíti velük a romokat, a levegőt, a vizeket, leszármazásukat is számon tartja.¹⁷

A napi élet azon kérdéseire (jó–rossz, élet–halál), amelyeket a szikár egyistenhit csak bonyolult, magas teológiai műveltséget megkívánó fejtegetésekkel és csak a minden egyebet háttérbe szorító hitre apellálva tudott megválaszolni, a jó és rossz szellemek tevékenysége könnyebben belátható, tapasztalható indokolással szolgál, ezért kiirtásuk teljesen sohasem sikerülhetett. A kereszténységnek is meg kellett elégednie azzal, hogy a szellemvilágot az egy Isten alá rendelte. „Mert ha vannak is úgynevezett istenek akár az égen, akár a földön – engedi meg Pál apostol¹⁸ –, aminthogy van sok isten és sok úr, mindazonáltal nekünk egy Istenünk van, az Atya, akitől van a mindenség.” Szent Ágostonnak eszébe sem jut, hogy a pogány istenek létét tagadja: hatalmukat és jóindulatukat kérdőjelezi meg. Elismeri, hogy a levegőt démonok lakják, akik az embernél kiválóbb fizikai tulajdonságokkal rendelkeznek, mi azonban – állítja ezzel szembe¹⁹ – lelkiekben vagyunk jobbak. A kereszténységnek évszázadokba tellett, mire az ördög, az angyalok, a szentek funkciójának kimunkálásával sikerült egységes mederbe reguláznia az ősrégi többisten-hit maradványait. Mindazáltal a babonások törmelékei a szubkultúra talajában szerteszóródva megmaradtak, és időről időre aktivizálódtak, rendszerint akkor, amikor a kultúra felsőbb rétegeiben a platonikus elméletek virágoztak fel.

A dolog praktikus részét illetően a zsidó teológusok tisztában voltak azzal, hogy vallásuk a pogányokéval egy töről fakad. „Hajdanta bálványimádók voltak őseink – ismeri el a Pészach-agáda –, de bennünket Isten fölszentelt az Ő szolgálatára.” A pogány befolyás elleni küzdelem tehát csak a legnagyobb következetesség mellett volt folytatható. Hogy a próféták szava ez esetben nem halt el a pusztában, kellően bizonyítja a Jeruzsálem lerombo-

¹⁴ Zsolt 95.3, 97.7, 9, vö. 5 Móz 4.7, Zsolt 50.1, 95.3, 86.8.

¹⁵ Bír 6.12, 9.23, 1 Sám 16.14–23, 1 Kir 22.20.

¹⁶ 1 Sám 28.13–14.

¹⁷ Talmud Beres rab. 20.28, Rasi ad Cholin 14a. stb.

¹⁸ 1 Kor 8.5–6.

¹⁹ Aug. Civ. 8.15.

lását követő több mint tizenkilenc század, amelynek folyamán csupán csak a sértetlenül megőrzött vallás minden más feltétel megléte nélkül, a lehető legkedvezőtlenebb körülmények között is elegendő volt a közösségi élet minimális szintjének a fenntartásához. Thalés akkortájt született, amikor Jósiás király parancsa az állam, a központilag vezérelt gondolkodás érdekében földig rombolt minden oltárt, amely nem Jahve nevében emeltetett, becsukta minden templom kapuját, egyedül hagyva nyitva a jeruzsálemiét. Ezzel intézményesen is létrejött a szellemi egység, az évezredes folyamat során kialakult mitikus világnézet pedig állami ideológiává lett.

A fentiekből úgy látszik, hogy a zsidó világnézet formálódásában nem a világ megismerésére irányuló teoretikus érdeklődés, hanem a gyakorlati élet követelményei játszottak szerepet. Ennek köszönhető a többi korabeli mítoszrendszerhez képest mutatott szerkezeti kidolgozottsága és egyedülálló jellegzetessége, a felülről lefelé, a legmagasabb szintű elmélettől a köznapi életig terjedő hézagatlan teljesség. Ez az oka annak, hogy az eltelt évezredek során minden más időközben keletkezett vagy akkor is létező vallás között egyedül a zsidóság által megalapozott egyistenhit volt képes együtt haladni a folytonosan változó napi élettel és a folyvást gyarapodó tudományossággal. Először megállapítja a világ egyetemére érvényes örök érvényű összefüggéseket, majd ezek legáltalánosabbjából, Istentől kiindulva egyre lejjebb halad a kisebbek, a sajátosabbak, a mindennapiak és egyediek felé. Nem elégszik meg a legáltalánosabb és általános törvények leszögezésével, a legtágabb és tág értelmű szimbólumok megformulálásával, hanem fokról fokra lépkedve lebontja ezeket a köznapi élet triviális teendőinek a szintjére. Mindezt anélkül, hogy gondolatmenetének, kutatási módszertanának mitikus jellegét feladná. Maga a Tóra és aztán az egész körülötte forgó irodalom, a Biblia, a Talmud, az agáda, nem más, mint hallatlan lelkiismeretességgel, szörszálhasogató gonddal való örködés a felülről lefelé mind szerteágazóbban ereszkedő organizmus fölött annak érdekében, hogy indulásában gyökerező elvi egységét megőrizve, mereven rögzített sarkpontjainak megrezdítése nélkül alkalmazható legyen az élet által gyors ütemben fölvetett újabb és újabb kérdések megválaszolására. Az általánostól az egyedi felé haladó építkezés meglehetősen külszíni zavart támaszt, hiszen a legkülönbözőbb elméleti és praktikus ügyekben hosszú-hosszú idő alatt és többszörösen változott körülmények között kelt állásfoglalások tolonganak egymás hegyén-hátán, nem szólva az idegen hatásokról, a korábbi, még kialakulatlan állapot visszamaradt csökevényeiről. Az alapelvek mindvégig való változatlansága mégis minden szinten belül és a szintek között biztosítja a teljes elméleti és az ezen alapuló gyakorlati összhangot. A Tóra egységesen és azonos elvi alapon foglal állást az univerzum keletkezésének kérdésétől kezdve a tábori latrina elhelyezéséig mindenben. „Ha az egyes szabályokat megvizsgálánk – írja Philón –, akkor kiderülne, hogy hajszálnyira egybevág a természet előírásaival.”²⁰ Hasonlóképpen rendezi egymás mellé a napi élet apró részleteit, szinkronba hozva ez által a föld különböző pontjain élő hívők gondolkozását, mozdulatait. Ennek jelentősége az állami élet megosztottsága idején (Kr. e. 930–587), majd a szétszóródás után fölbecsülhetetlen lett.

A legáltalánosabb szimbólum Istentben (Jahve, Adonáj, az Úr, az Örökkévaló) fogalmazódik meg. Erre tekintve azt kell hinnünk, hogy ez a gondolkodás nemcsak a szimbólumok lebontásában, hanem általánosításában is olyan messzire jutott, amilyen messzire csak lehet, az abszolút létezés formulájáig: „És monda Isten Mózesnek: Vagyok, aki vagyok. És

²⁰ Vita Mosis 2.142.

monda: Szólj az Izrael fiaihoz: A Vagyok küldött engem tihozzátok.”²¹ A zsidó Isten az egyetlen, az oszthatatlan, az örökkévaló, a hasonlíthatatlan és megnevezhetetlen. Mindent magában foglal, az egészben és a részletekben is jelen van, amint ezek is őbenne; hatóerejével (szavával) létrehozta a létezést és az ebben uralkodó rendet. Ez az Isten mindemellett a porszemen is rajta tartja a szemét, megtervezi a világot és ezen belül az emberiséget úgy, hogy abban a leghitványabbnak is kijelöli a helyét.²²

Ez tette lehetővé, hogy a zsidó hit és a görög mitikus anyagelvűség egy magasabb szinten, a kereszténységben egyesülve alkotást, tevékenységet ösztönző modern világnézet-té legyen, amely mind a mai napig szellemi alapja maradhatott az úgynevezett európai kultúrának. Mert szemben a keleten fogant gondolatrendszerekkel a „van”-t állította a világ közepébe. A zsidó Isten ugyanazt a szerepet játssza a rendszerben, mint a görög anyag. Szent Ágoston a jót materiális dolognak, az egyetlen létező valóságnak ismeri el. „Ami nem dolog, az a semmivel egyenlő”, dolog pedig az, amit Isten megteremtett.²³ A dolgok – folytatja – azért léteznek, mert a Teremtő jó, amennyiben léteznek tehát, annyiban jók, és amennyiben rosszak, annyiban kevésbé léteznek. „Minden létező csakis tőle kaphatja létét, és csakis annyiban lehet jó, amennyiben létezik.”²⁴ A jó és a rossz tehát úgy áll szemben egymással, mint a van és a nincs. A jóság maga a lét. Ágoston a jó fogalmát ugyanabban az értelemben használja, mint Parmenidész az anyagét: „A lét létezik, a nemlét nincs” – mondta a görög bölcs.²⁵

A világnézeti rendszer kiépítése az absztraktumok absztrakciójával kialakított legaltalanosabb elvből ereszkedőleg történik, ezért Isten mindent magában foglaló egysége az alárendelt osztályok, alosztályok, genusok és speciestek belső és egymás közötti egységét is garantálja. Az Ószövetség a legmagasabb színvonalon és – ami a kutatás számára nem mellékes – irodalmilag tökéletesen kidolgozott formában állítja fel azokat az ellentéteket, amelyek minden mitologikus rendszerben a világot rendező elvek között a második helyet foglalják el. A Tóra elsőként azt rögzíti, hogy minden dolog Isten teremtménye, minden dolog Isten akaratának a folyománya, tehát egynemű, azaz jó,²⁶ ellentmondás nélkül illeszkedik az egészhez és egymáshoz. A második fokon azonban áthághatatlan határt húz az égi és a földi közé, harmadszor az élő és az élettelen (lelkes és lelketlen) közé, a negyedik helyen az ember és az élő természet más tagjai közé, ötödszörre a kiválasztottak és a többiek közé. A szinteken és a több szinten áthúzódó kategóriákon belül a dolgok szintén végletekbe, összebékíthetetlen ellentétekbe rendeződnek: élet vagy halál, jó vagy rossz, áldás vagy átok. Az egységen belül meglevő vagy-vagy antagonisztikus szembeállítás az egyik legfel-tűnőbb jegye a zsidó gondolatvilágnak. „A rosszal szemben a jó és a halállal szemben az élet, így a bűnössel szemben a jámbor, és így a vallásos férfúval szemben a bűnös. És így tekintsd a Magasságos műveit: kettő–kettő, egyik a másikkal szemben.”²⁷ Születés–meghalás, ültetés–kiszaggatás, megölés–meggyógyítás, rontás–építés, sírás–nevetés, jajgatás–szökdelés, sorolja, és sorolja hosszan a Prédikátor.²⁸ Nincs olyan rossz, amely egy ki-

²¹ 2 Móz 3.14.

²² Vö. Philón Opif. mundi 170–172; Moses Maimonides: Útmutató, végig.

²³ Aug. Doctr. 1.2.

²⁴ Uo. 1.32.35.

²⁵ Simplik. Arist. Phys. 117.

²⁶ 1 Móz 1.31.

²⁷ Sir 33.16.

²⁸ 3.2–8.

csit is jó volna, nincs nevetés, amelybe egy csöppnyi könny vegyülne, nincs közeledés és nincs átmenet a végletek között.

E végleteesség oka ugyanott keresendő, ahol az egész világnézeté: a zsidóság előtt minden pillanatban fölvetődött a vagy-vagy, az élet vagy halál kérdése. A gazdaság, a politika, az ideológia frontján vagy éppen a csatamezőn állandóan folyt a háború, és minden fölmerülő probléma azonnali, határozott és vissza nem vonható megoldást követelt. Elméletieskedésre, fontolgatásra nem jutott idő, mert már a kérdésföltevés is rossz válasznak minősült. A zsidó nem a tudós kíváncsiság oldaláról nézi a valóságot, nem az a célja, hogy a felszínen mutatkozó zavaró momentumoktól elvonatkoztatva ragadja meg a lényegét. Éppen az ellenkező oldalról, a zavaros felszín oldaláról közelíti meg a dolgokat, a lényegi összefüggésekre csak azért van szüksége, hogy vezérfonalat találjon az élet szövevényében. Nem ismeri az elméletileg megfoghatatlan véletlen fogalmát, mert csak azt tartja elméletnek, ami képes megmutatni a látszólagos véletlenben is meglevő törvényszerűséget. Thalés – a tudós, a filozófus – akkor is lehet zseni, ha elgondolásai történetesen egytől egyig tévesek is. Mózes azonban nem, mert akkor a népe ott vész a pusztában.

Az ős-princípium

Valamennyi mitologikus eszmerendszer, keleti és nyugati, zsidó és keresztény, csakúgy, mint a kezdeti filozófia a természetnek és a társadalomnak, a múltnak és a jövőnek okát és célját a mindent magában foglaló ős-princípiumban találja meg. A milétosi iskola, valamilyen a Kr. e. VII. évszázadban, a minden létezők *arkhéját* keresi, mint azt az állandót, amelyen a változás nyugszik. „Thalés azt bizonygatta, hogy minden létező elseje a víz” – tudósít Stobaios (Ecl. 1.10.2). Anaximandros (aki az *arkhé* szót ez értelemben elsőként használja) „valami meghatározhatatlan végtelen természetre” gondol, amelyből „mind az egek, mind a bennük levő világok eredtek”, amely „magában foglal és kormányoz mindent”.²⁹ Azt mondja, hogy ebben vannak azok az ellentétek, a hideg–meleg, száraz–nedves és a többi, amelyek kiválnak belőle, és létrehozzák a világot.³⁰ „Anaximenés a létező dolgok princípiumának a levegőt tartotta”, mely „nemére nézve végtelen”, és „minden ennek sűrűsödéséből és ritkulásából jön létre”.³¹ Ugyanezen a véleményen van Diogenész is, aki erősen hangsúlyozza, hogy az ős-princípiumnak feltétlenül egyneműnek kell lennie, „hiszen ha a világon létező föld, víz és egyebek külön természettel bírnának, nem pedig ugyanazok volnának, jóllehet sokféleképpen elváltozva és váltakozva, akkor egymással nem vegyülhetnének, egymásnak nem okozhatnának kárt vagy hasznot”, a növény, állat sem táplálkozhatna a földből, ha nem volna lényegében azonos vele.³² Hérakleitos az ős-tüzet gondolja az öröktől fogva létező anyag alapelvének.³³ A pythagoreusok (Philolaos) egyes száma,³⁴ az eleai iskola (Xenophanész, Parmenidész, Zénón, Melissos) örök és mozdulatlan istensége, Anaxagoras spermái,³⁵ Empedoklés négy eleme³⁶, Démokritos és Epikuros atomjai ennek az *arkhé*nek a változatai.

²⁹ Arist. Phys. 3.4, Simplik. Arist. Phys. 6a.

³⁰ Simplik. uo. 32b.

³¹ Ps-Plut. Plac. 1.3, Euseb. Praep. evang. 1.8.

³² Simplik. Arist. Phys. 32b.

³³ Clemens Alexandr. Strom. 5.14.

³⁴ Iambli. Nikom.

³⁵ Simplik. Arist. Phys. 33b.

³⁶ Uo. 34a.

Az ős-princípium a legmagasabb fokon, a legteljesebben és a legösszetettebb formájában a platóni istenség és a zsidó–keresztény Isten fogalmában jelenik meg, ez utóbbi esetben megszemélyesítve. „Nálad az összes múlandó dolgok alapjai szilárdan állnak, minden változásnak változatlanul szunnyadnak ősforrásai, és minden öntudatlan s időbe ágyazott valóságnak örök eszméi ott élnek Tebenned” – vallja Szent Ágoston (Conf. 1.6.9). Az imént látott egyszerűbb, kézzelfoghatóbb vagy éppenséggel megfoghatatlan tényezők ez alá rendelve, mintegy ennek tulajdonságaként élnek tovább a középkor folyamán is. Tertullianus például elismeri a víz „méltóságát”, de csak Isten tulajdonaként, mint amely „a világnak bármilyen rendezése előtt az Istennél nyugodott még kialakulatlan formában”. Ezen az alapon nincs akadály annak, hogy „az a mindig tökéletes, vidám, egyszerű, magában tiszta anyag” a világ másodlagos alapelvül szolgáljon: „A világ rendezése aztán mintegy a vizek ütemére történt. Mert amikor Isten az égboltot középen megszilárdította, ezt a vizek szétválasztásával tette, amikor pedig a szárazföldet különítette el, ezt is a vizek elkülönítésével végezte.”³⁷ Ebben az elmefuttatásban Thalés gondolata él tovább, amely azonban már csak a másodrendű jelenségek magyarázatául szolgál egy magasabb elv alárendeltjeként.

A filozófiai kutatás központi tárgyát kezdettől fogva az ős-princípium alkotta. Már Hérakleitos úgy vélekedett, hogy „az egyetlen bölcsesség felfogni azt az értelmet, amely a mindenséget minden időben kormányozta” (Diog. Laert. 9.1). Platón idejére megrögzött alapelvvé vált, ő tételesen is leszögezte, hogy a filozófia az abszolút és változatlan ős-princípium kutatásának a tudománya. A kereszténység a tudás kizárólagos tárgyául hasonlóképpen Istent jelölte meg, mint az egyetlent, „akinél nincs változás vagy a változásnak árnyéka” (Jak 1.17).

Tehát valamennyi gondolkodó egyetért abban, hogy a világ egy ős-okra vezethető vissza, mely önmagában akkor is egy és változatlan, ha lényegét esetleg összetettség és mozgás alkotja is.

Az alapelv egyneműségéből következik, hogy az egyes jelenségek ugyanazon egész részei, tehát szervesen illeszkednek egymáshoz. Az ellentétek, mint a sűrűsödés és a ritkulás (Anaximandros), a szeretet és a gyűlölet (Empedoklés), a páros és a páratlan (Philolaos), a legfelső szinten azonos minőségűek, ugyanazon legnagyobb egymást kiegészítő darabjai. A világ rendező elve az egymásba illés, a harmónia. A dualizmusnak csak egy alacsonyabb szinten, csak a jelenségek szintjén jut hely. Zoroaster a létező világot az egymásnak feszülő, egyenrangú jó és rossz küzdelméből építi fel, ámde e két alapelv a legmagasabb régióban, Mithras előtt nála is kiegyenlítődik. A dualista felfogásban legmesszebbre merészkedő gnosztikusok is kénytelenek feltételezni a jó és rossz alapelvével felül álló démiurgoszt.

Az az ős-princípium, amely többek között a gondolkodó embernek is oka, maga sem lehet híján az értelemnek. Anaximandros a végtelenségnek, Diogenés a mindent létrehozó levegőnek tulajdonít értelmet, hiszen e nélkül nem tudna „mindennek mértéket szabni, nyárnak és télnek, éjnek és nappalnak, esőnek és szélnek, a derűs égnek. Mert ha mindent átgondolunk, azt találjuk, hogy minden úgy van elrendezve, ahogy a legszebb.”³⁸ Hérakleitos az örökkévaló tűzről tételezi föl azt az „értelmet, amely a mindenséget minden időben kormányozza” (Diog. Laert. 9.1), amely „rendben, mértékkel, határokkal és időbe-

³⁷ Tertull. Bapt. 3.2–3.

³⁸ Simplik. Arist. Phys. 36b.

osztással” mozgatja az eget, megszabja a változásokat,³⁹ és „akár Zeus nevét is viselheti” (Diog. Laert. 9.1). Philolaos szerint a tízes számrendszer „a törvény, a vezető és a mester, kinek vele született tulajdonsága az igazság” (Stob. Ecl. 1.2.3). Tehát akár valami konkrétnek látszó, materiális elemet, tüzet, vizet állítanak is ős-princípiumként a világ elejére, akár valami megfoghatatlan elvet, a természetet, a végtelenséget, a számot, a „tisza formát”, annak – és egyedül csak annak – öröklétet és végtelen bölcsességet tulajdonítanak, amely bölcsesség annak folyamányaként a dolgok harmóniájában szemlélhető.

Az egyetlen létező mozgató megszabja a mozgás körpályáját, amely csak belőle indulhat ki, és csak beléje érkezhets vissza, hiszen rajta kívül más nincs. „Amiből a lények születését veszik, szükségképpen ugyanabban kell romlásukat is lelniük” – szögezi le Anaximandros.⁴⁰ Thalés, Anaximandros, Anaximenés szerint ez egyszerű vonalon fut végig: a dolgok az ős-elemből (víz, apeiron, éter) indulnak, és útjuk végén ismét azzá válnak. Hérakleitos bonyolultabb, a logosból indítva az ennek is lényegét alkotó harmóniába vezetibe a változás útját. Aristotelés az egybeeső ok és cél között organikus kifejlődési folyamatot lát. A zsidó mitológia az Úrból indul, és a teremtésben megvalósuló világterv végén az Úrhoz érkezik. A kereszténység ezen nem változtatott: alfa és ómega az Úrban találkozik (Jel 1.8).

A téridő és a mozgás

A körpálya térben és időben fekszik. A tér és az idő viszont egyként a körpályát létrehozó mozgás által keletkezik, annak mintegy függvénye. A teret a mozgó idő, az időt a mozgó tér hozza létre. „Ugyanis a hely és az idő ikertestvérek, és egymást helyettesítik, és egyformán mozognak” – állapítja meg Philón.⁴¹

Platón (Tim. 37d–38b) részletesen fejtegeti, hogyan és miért keletkezett a tér és az idő együtt, hogyan és miért léteznek együtt, és hogyan képviseli mindkettő együtt ugyanazon isteni tökéletességet, örökkévalóságot és végtelenséget anyaghoz kötött, tehát hitványabb, de a tudatban tükröztethető formában. Az Atya – magyarázza – a mindenséget is lehetőleg örökkévalóvá akarta formálni, de „ezt a született világra tökéletesen ráruházni nem volt lehetséges. Azt gondolta ki tehát, hogy létrehozza az örökkévalóság mozgó képmását, és berendezve az eget, ezzel megalkotja az egységben megmaradó örökkévalóság szám szerint tovahaladó örök képmását, amelynek mi az idő nevet adtuk. A napokat és éjeket, hónapokat és éveket ugyanis, amelyek nem voltak meg az ég születése előtt, akkor, az ég megalkotásával együtt hívta életre. Az idő részei mindezek, mint a »volt« és a »lesz« is az időnek vele együtt keletkezett fajtái... Ezek fajai az időnek, mely az örökkévalóságot mintázza, és szám szerint gördül tova körforgásában.”⁴²

Platón nézete hajszálnyira egyezik az Ószövetségével, amely szerint a tér és az idő hasonlóképpen együtt, egy okból, egy célra teremtett. Ez az azonosság annyira szembeeszkő, hogy Szent Ágoston Platónról feltételezi a mózesi szöveg ismeretét.⁴³ A kereszténység-

³⁹ Plut. Quaest. Plat. 8.4.

⁴⁰ Simplik. Arist. Phys. 6a.

⁴¹ „Locus enim et tempus germana sunt et simul substituta et pariter agitata.” Quaest. Genes. 187.

⁴² A görög–római téridő-szemléletről összefoglalóan lásd Werner GENT: *Die Philosophie des Raumes und der Zeit*. I. Hildesheim 1962². 22–40.

⁴³ Aug. Civ. 8.11. A zsidó és görög gondolatvilág lényegi egybeesését konstatálja Josephus Flavius is: „A törvények tőlünk erednek, és ezért más emberekben is vágyat ébresztettek, hogy utánozzák azokat. A görög bölcsészek legkiválóbbjai látszólag őseik szokásait őrizték meg, de tetteikben és bölcselkedésükben Mózeset

nek ezért nem okozott gondot a Tóra és a platonikus hagyomány egyeztetése. Ágoston arra a kérdésre, hogy az Úr miért éppen itt és akkor teremtette meg a világot, azt feleli, hogy egyszerűen azért, mert nincs „máshol” és nincs „máskor”: „hely nincs a világon kívül, ...idő nincs a világ előtt” (Civ. 11.5). A világ nem az időben, hanem az idővel, nem a térben, hanem a térrel teremtett. „Az idő nem létezik mozgó változás (mobilis mutabilitas) nélkül – mondja –, mivel pedig az örökkévalóságban (aeternitas) nincs változás, ki ne látná be, hogy idők sem voltak addig, amíg nem történt meg a teremtés, amely valamit valamiféle mozgással változtat.” Az idő a teremtmények mozgó változása – szögezi le. (Civ. 11.6.)

A kései pythagoreusok (Arkhytas) a platóni felfogást viszik tovább odáig, hogy maga az érzékelhető mozgás is csak visszfénye a világlélek abszolút mozgásának. Plótinus ezen az alapon különbözteti meg az ősidőt az érzékelhető, hitványabb fizikai időtől (Enneadis 3.4.10). Ez azonban már csak játék a szavakkal és a gondolatokkal.

A tér és az idő egységének a képzete kétségkívül a tapasztalás ősi mechanizmusából következik. A világ megismerése a kezdetekben tér és idő között elhatárolatlanul történt. Az eszmélkedő ember – hogy az ismeretszerzés legegyszerűbb módozatát hozzam példának – közelből távolodva vette szemügyre a környezet tárgyait. Ez esetben a „legközelebbi” egyben a „legrégebbi” is lett. Máskor másképp, de térben és időben mindenképpen egybeesett. E felfogás régiségét mutatják azok a szimbólumok Észak-Amerikától Indián keresztül Jeruzsálemig, amelyek a világ tér- és időbeli mindenségét egyszerre fejezik ki, vagy azok a szavak, amelyek egyszerre jelölik a világ, a Föld és az év fogalmát (Eliade, i. m. 65–67). A grammatika mind a mai napig őrzi a hely- és időhatározás azonos formakészletét.

Ez a képzet 1687-ig érvényben maradt. Ez évben jelent meg Newton *Philosophiae naturalis principia mathematica* című műve, mely a tér és az idő problematikáját más alapokra fektette, bevezetve az egymástól független abszolút tér és abszolút idő fogalmát. A kutatók mindaddig csak a gyakorlatilag – és a humán tudományok számára elméletileg is – megfoghatatlan téridő fogalmával dolgozhattak. Noha Einstein 1905-ben visszatért az ősi téridő-felfogáshoz, Newton kezdeményezése életben maradt, mert mindmáig ez nyújt lehetőséget arra, hogy a tárgyról részleges, de közvetlen ismereteket szerezzünk.

A téridő tehát mind a zsidó, mind a görög, mind a keresztény felfogás szerint teremtett dolog, egynemű, ugyanazon elemek folytonos ismétlődéséből tevődik össze.

A Platón előtti idők pythagoreus kozmológiája (Philolaos⁴⁴) az univerzumot a központi tűz (Zeus székhelye) és a legfelső tűz (a levegő) között képzelel el, úgy, hogy az az anyag finomsága szerint koncentrikus szférákra oszlik (Olympos, Kosmos, Uranos). A felső szférák a bennük elhelyezkedő anyag finomsága szerint különböznek ugyan egymástól, de belül egyenként egyneműek, kiegyensúlyozottak, nyugvók. A legalsó, a Hold alatti (szublunáris) szférában különböző elemek találhatók, amelyek hatással vannak egymásra, keletkeznek, változnak, pusztulnak. Tér, idő és mozgás csak ebben a szférában létezik. (Stob. Ecl. 1.123.1. s köv.) Démokritos a dolog lényegét illetően ugyanezen az állásponton van, bár a mindenséget nem szférák szerint tagolja mozgó, azaz természeti törvényeknek engedő, és nyugvó, azaz természeti törvény alá nem tartozó részekre, hanem az atomok elhelyezkedésének a függvényében. Az űr homogén és folytonos, kiterjedés, tartam, mozgás nélkül való

kövétték, ugyanazt gondolván Istenről, és egészen úgy tanítván az élet egyszerűségét és a kölcsönös baráti érzést.” (Contra Apionem 39. p.)

⁴⁴ Ed. H. DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker*. I. 1934.⁵ 398.

– mondja –, csak ott válik fizikailag strukturált, idő és térbeli mozgást tartalmazó világgá, ahol az atomok vannak. Epikuros ugyan látszólag mindezekkel ellentétben a teret folytonosnak és határtalannak gondolja, hiszen, vélekedik, ha egy tér véges lenne, egy másik térben kellene elhelyezkednie, ámde az ő atomelmélete is föltételezi azokat a legfinomabb részecskéket, amelyek az istenek lakta világközöket töltik ki, s ezek teljes nyugalomban vannak, és nem tartanak kapcsolatot a fizikai világgal. Ezek a legfinomabb atomok tehát valójában a tér és idő nélküli zónát alkotják, csak épp nem egy tömbben helyezkednek el.

Aristotelés az időt az előbbre és utóbbra vonatkoztatott mozgás számában állapítja meg, mérésére legmegfelelőbbnek a körmozgást (az ingát) tartja. Egysége a „most”, amelynek szakadatlan elmozdulása által keletkezik (Phys. 4.10–11). Ugyanebben az értelemben nyilatkozik Varro is: „tempus esse dicunt intervallum mundi motus, id divisum in partes aliquot maxime ab Solis et Lunae cursu” (6.2.52). A hely egy teret betöltő test első mozdulatlan határa, a tér pedig a mozgó „itt” szakadatlan láncolata. Az érzékfeletti világ örök és mozdulatlan, téren és időn kívül helyezkedik el, nem mérhető (Arist. Phys. 221b). A keletkezés és a pusztulás csak az érzékelhető dolgokon uralkodik.

Ezt a felfogást a csillagászat tudománya számára századokra szóló érvénnyel Ptolemaios rögzítette a legtisztább formában: a föld körül szférák helyezkednek el, legkívül az állócsillagoké; azokon túl a tér megszűnik. A tér még Kopernikusznál is véges sugarú gömb.

A véges és a végtelen között nincs minőségi különbség, hiszen mindkettőt ugyanaz a „most” és ugyanaz az „itt” alkotja. „Az idő az örökkévalóság egy része” – jelenti ki Cicero⁴⁵. Flavius Sosipater leszögezi, hogy mind a dologi, mind az emberi idő pillanatai ugyanabban a végtelenségben helyezkednek el. „Tempus est diurnitatis spatium aut ipsius spatii intervallum aut rei administrativae mora.”⁴⁶ A véges és a végtelen egyneműsége – ha lehet – még hangsúlyozottabban jelenik meg a zsidó elméletben: „jegyezd föl könyvbe ezt, hogy megmaradjon az utolsó napra bizonyosságul örökre” (Ézs 30.8). Eszerint az utolsó napon az örökkévalóság véget ér. Az örök idő fogalma a földön valóban érvényes – Isten „örök időkre készítette a Földet”⁴⁷ –, de csak addig, ameddig maga az idő létezik, „mert az időnek is megvan a maga vége”.⁴⁸

A Biblia (Ó- és Újszövetség) időszemlélete látszólag ellentmondásos, amennyiben az idő és – mint a fenti idézetből is látszik – az örökkévalóság szót kettős értelemben használja, így aztán az idő hol véges, hol végtelen, az örökkévalóság hol csakugyan örökkévaló, hol véges. Valójában azonban a fogalmak tiszták, csak a kifejezésükre rendelkezésre álló szókészlet hiányos.

Az idő szó jelöli egyszer (többnyire) a csillagászati, a történelmi, a teremtett időt, amely véget ér majd, ha körpályáját befutva visszaér a kiindulás helyére. Ebben az értelemben várja az idők végét, beteljesülését a próféta (Dán 8.19, Zsolt 80.16, Mk 1.15, Lk 2.24, Sir 36.10. stb.), ennek az időnek van eleje, közepe, vége (Bölcs 7.18), ehhez az időhöz csatlakozik a novissimum, extremum jelző (4 Móz 24.14, 5 Móz 31.29, 1 Tim 4.1, 2 Tim 1.9, Dán 2.28. stb.), ez az idő szerepel mint „tempora saecularia” (2 Tim 1.9. és másutt) a földi élet szinonimájaként: „hii radices non habent, qui ad tempus credunt” (Lk 8.13),

⁴⁵ „Tempus est pars quaedam aeternitatis” (Inv. 1.26.39.)

⁴⁶ Gramm. 2.8.

⁴⁷ „praeparavit terram in aeterno tempore” (Bar 3.32).

⁴⁸ „quoniam habet tempus finem suum” (Dán 8.19).

„Vocavit adversum me tempus ut contereret electos meos” (Jer. sir 1.15), „pro qualitate et necessitate temporum” (Eszt 19.6), „futura tempora oblivione cuncta pariter obruent” (Préd 2.16), ez az emberi élet ideje („sublati sunt ante tempus suum” Jób 22.16), a mostokkal, századokkal felosztott idő („erit tempus eorum in saeculo” Zsolt 80.16). Ez az idő a körpályán való folytonos keringése következtében lehet infinitum anélkül, hogy valóban végtelen lenne. Nincs „infinitum temporum spatium” a világ előtt, és nincs „infinita locorum spatia” a világon kívül, állapítja meg Ágoston (Civ. 11.5). Az infinitum jelző itt a véges, a teremtett időt és teret illeti.

Ugyanez a szó jelöli máskor a teremtett idő futásának a végpontját, amely természet-szerűleg egyben induló pontja is egy másik futamnak, egy másik időnek. Ez is idő, de egy más minőségű idő. „Tempus enim prope est” (Jel 1.3). Ez az idő az Úré: „tempus meum prope est” (Mt 26.18), ez a mi szóhasználatunk szerint is örökkévaló. A kereszténység némileg még fokozta e felszíni zavart azáltal, hogy Jézussal új időszámítást kezdett, mintegy megnyitotta a történelem újabb körét. „Az idő végét” tehát néha a múltba, néha a jelenbe, néha a jövőbe helyezte. Krisztus „megjelent az idők végén” (1 Pét 1.20); hozzánk „az idők vége elérkezett” (1 Kor 10.11). Mintha a megváltással a földi történelem befejeződött volna.

Az idő fajai között pontos különbséget az apokrifus tesz: „az ítélet napja ugyanis ennek az időnek a vége és az eljövendő halhatatlan időnek a kezdete lesz” (4 Esr 7.113); ugyanő írja egyértelműen megkülönböztetve: „immortale tempus” (7.119), „futurum tempus” (4.8.52).

Az ellentmondás tehát csak látszólagos, és csak a kifejezésben mutatkozik. Ezért nem kerül önmagával ellentétbe Ágoston, aki először kijelenti, hogy az infinitum tempus a világgal együtt keletkezett és azzal együtt el is enyészik (Civ. 11.5), majd néhány sorral alább különbséget tesz az aeternitas és a tempus között: „Helyesen különböztetik meg az örökkévalóságot és az időt, mivel az idő nincs bizonyos mozgó változékonyság nélkül, az örökkévalóságban viszont semmiféle változás sincsen.” (Civ. 11.6.)

Igazi, minőségi különbség az antikvitás felfogása szerint nem a véges és a végtelen, hanem a térbeli és a téren kívüli, az időbeli és az időn kívüli között van.

A teret a mozgás, mégpedig, mint láttuk, a körmozgás hozza létre. Miközben azonban a mozgó dolog a körpályán végigfut, a pálya elmozdul az időben. Végpontja tehát úgy esik egybe a kezdőponttal, hogy azzal mégsem azonos. A kontinuos körmozgás egy spirálist hoz létre. Maga a fizikai és geometriai térfogalom is feltételezi ezt, tudniillik a mozdulatlan körpálya nem teret, hanem síkot alkotna. Ilyenformán a célba érés nem ugyanazon a szinten történik, mint amelyen a pálya indult. A bibliai történelem a teremtésből indul, az özönvíz után újra kezdődik, immár más feltételek között, a harmadik kört, ismét más kondíciókkal Jézus Krisztus indítja a „második szombat” felé. Kezdet és vég, ok és cél a részfolyamatokban is egybeesik: az ember földből vétetett, és oda is tér vissza; a történelem a Paradicsom kapujában kezdődött, és ott fejeződik be. A nagy körök kisebb körökből tevődnek össze: „Egyik nemzetség elmegy, és a másik eljő... És a nap feltámad, és elnyugszik a nap, és az ő helyére siet, ahol ismét feltámad. Siet délre és átmegy észak felé, körbe-körbe siet a szél, és a maga keringéséhez visszatér.” (Préd 1.4–9.) Az Ovidius és Vergilius képviselte római felfogás az arany-, ezüst- és vaskorszak után ismét az aranykor eljövételében reménykedett:

Íme betelt az idő, amelyet Cúmae dala jósolt:
 újraszületve az évszázak roppant sora tárul.
 Eljön a Szűz ismét, már jön Sátornus uralma...

(Verg. Ecl. 4.4–6.⁴⁹)

A célba azonban már nem ugyanaz a világ érkezik, amelyik hajdan elindult, hanem egy természettel és emberrel gazdagodott világ.

Az elméletet a társadalom érdekében megfontoltan művelő tudós filozófus és a felelősséget vállaló ideológus e ponton túl nem tekintett a ködbe, és nem vetette föl a kérdést, mi volt a világ keletkezése előtt, illetve hogyan folytatódnak majd az események a „második szombat” vagy a „második aranykor” megvalósulása után. Nyilván azért nem, mert teljes homályban kellett volna tapogatóznia, márpedig ahhoz, hogy a gyakorlati tevékenységhez elméleti kapaszkodót nyújthasson, nem rugaszkodhatott el a valóság talajától. Elég az, hogy az út egyszer majd visszaér az ős-princípiumhoz, de hogy azután mi lesz, azzal nem kell foglalkozni. Platón nagyvonalúan átsiklik a kérdés felett: „Az idő tehát az éggel együtt jött létre, hogy együtt születte együtt is bomoljanak fel, ha ugyan felbomlanak valaha.” (Ti. 38b.) Ágoston hasonlóképpen: „Megvallom, nem érdekel (me fateor ignorare), milyen időszakok múltak el, mielőtt az emberi nem létrejött volna.” (Civ. 12.17.)

Élt azonban olyan vélemény is, amely e ponton új kezdetet tételezett föl. Az apokrifus úgy gondolja, hogy „jönnek majd idők, amelyekben elkezdted a teremtést megújítani” (4 Esr 4.75). Vergilius is egy újabban induló történelemre céloz, amikor a második aranykor üdvözlését az új Typhis, második Argo, új háborúk, új Trója, második Achilles felvillantásával folytatja. (Ecl. 4.31–36.) Hérakleitos úgy véli, hogy az „örök életű tűz mérték szerint lobban fel és mérték szerint alszik ki”.⁵⁰ Krisztus „incipit enim una die saeculum istud vastare et nova saecula, quae nunc ab hoc mundo habebat occulta, suis declarata donare.” (Passio Pauli frg. 3.⁵¹) Szent Ágoston elítéli azokat az elképzeléseket, amelyek szerint az idők körforgásában a világ folytonosan megújul, elmúlik, újjászületik (Civ. 12.14); egyesek azt hiszik, hogy a földön élő emberiséget időről időre elpusztítja egy-egy katasztrófa, és a kevés maradék indul új útjára, vagy a föld új élőlényeket terem (uo. 12.11); mások azt mondogatják – folytatja –, hogy Isten nem lehet tétlen, és szüksége van arra, hogy jóságát gyakorolja, ezért folytonosan ismételteti a teremtést (uo. 12.18). Mindeme képzeléseket azonban – mint mondtam – a teológus is, a filozófus is komolytalannak minősíti. Mózes csak azokról a régi időkről enged meg a tudakozódást, „amelyek te előtted voltak ama naptól fogva, amelyen az Isten embert teremtett a földre” (5 Móz 4.32). A Talmud Chagigatraktátusa (77b) még határozottabb: „Ne kérdezze senki, hogy mi volt a világ teremtése előtt!”

Azonban akárhogy is van, az bizonyos, hogy a világ a kör befejezése után nem a megszokott, fizikai térben fut be a célba, s ha a kört netalán újakezdi, az új pálya nem a megszokott szférában indul.

A történelem, a természet és az emberiség történelme egyaránt és egyszerre akkor fog célba érní, amikor az idő befejeződik. (Ézs 11.6. s köv.) Ekkor a természet és a társadalom belső és egymás közötti kapcsolatai felbomlanak, az ellentétek kiegyenlítődnek, a törvények hatályukat veszítik, a farkas a báránnyal lakozik, az oroszánt kisgyermek vezetgeti,

⁴⁹ Lakatos István fordítása.

⁵⁰ Clemens Alexandr. Strom. 5.14.

⁵¹ Lipsius – Bonnet I. 113.2.

„és leszen a puszta termőfölddé, és a termőföld erdőnek tartatik.” (Ézs 32.15).⁵² Ugyanezt várja Vergilius is, aki a visszatérő aranykorról beszél:

Bőtejű tőgytel tér, hívás nélkül, haza kecskéd
és a hatalmas oroszlántól nem ijed meg a jószág.
Míg fölbed maga sarjaszt majd bölcsöd üde rózsát.
Pusztul a kígyó is, pusztul minden hamis, ártó
nadragulya; s teli lesz asszír balzsammal a környék.

(Ecl. 4.21–25.)⁵³

A természetiakkal együtt a társadalmi különbségek is kiegyenlítődnek: „Olyan lesz a nép, mint a pap, a szolga, mint az ő ura, a szolgáló, mint asszonya, a vevő, mint az eladó, a kölcsönadó, mint a kölcsönvevő, a hitelező, mint az adós.” (Ézs 24.2.) Rómában a bűnnek nyoma is alig marad, „el fog enyészni s örök remegés nem ijeszti világunk” (Verg. Ecl. 4.14). Eltűnik a különbség a népek és a nyelvek között (Mik 4.1–4).

Az alkotóelemek közötti feszültségek kiegyenlítésével a mozgás megszűnik, a mechanizmus leáll: „És lesz az igazság műve békesség, és az igazság gyümölcse nyugalom és biztonság mindörökké. Népem békesség hajlékában lakozik, biztonság sátraiban, gondtalan nyugalomban.” (Ézs 32.17–18.) A történelem vonala visszaérkezik abba a mozdulatlanlanságba, amelyből hajdan kiindult.

A kereszténység ezen a vonalon nem hozott újat. Bár a középkor évszázadaiban bölcsek és bolondok, egzaltált látnokok és tudós doktorok sokat foglalkoztak az emberiség jövőjének a problémájával, a társadalom időbeli változását nem tudták elképzelni. A társadalmi változást, a jövőt minden gondolkodó a történelmen kívül, a társadalom felbomlásában találta meg. János – mint a Jelenések könyvében elbeszéli – a jövődőt a téren kívül, a Mennyek kapuja mögött pillantotta meg. Az idő befejeződött, a történelem véget ért, a társadalmi és természeti törvények elveszítették érvényüket. Ebben a helyzetben jön létre az új természettel (új éggel, új földdel) együtt az új Jeruzsálem. Az örök városban – mondja Ágoston (Civ. 5.16.) – „senki sem születik, mivel senki sem hal meg. Igaz és teljes boldogság van ott...” Nemcsak a korai középkor nem hozott ebben újdonságot, de a következő másfél évezred is alig. Így maradt mindaddig, amíg a történelmi jövőt nem a társadalom szerkezeti átalakulásában, hanem valamiféle vágyott cél elérésében keresték. A cél fogalma pedig természetszerűleg egybeesik a vég fogalmával, amint ezt a görög telos és a latin finis szó mutatja. Lehet, hogy meglepő, de a Kommunista kiáltvány sem megy messzebbre. Az abban felvázolt jövőbeli ideális társadalom jellemzője ugyancsak a teljes nyugalom: a különbségek és ellentétek kiegyenlítődtek, az osztályharc megszűnt, bűn, háború nincs többé, a társadalmi kötöttségek és a törvények elveszítették a hatályukat, az emberiség célba érkezett, a történelem mozgása leállt. A világ befutotta a körpályát, és visszaérkezett az ősprincipiumhoz.

*

Aristotelés a mozgás hat fajtáját különbözteti meg: keletkezés, pusztulás, nagyobbodás, kisebbedés, mássá levés és helyváltoztatás (Categ. 14). Ezek között legmagasabb rendűnek és alapvetőnek a legutóbbit tartja, ami magától értetődő, hiszen ha egy tárgynak minden pontja mozdulatlanul ugyanazon a helyen marad, sem nagyobbodásról, sem pusztu-

⁵² Ugyanígy, hosszan Sibylla 3.744–755. és 767–785. (idézi Kecskeméti Ármin: *A zsidó irodalom története*. I. Budapest 1908. és Frisch Ármin: *Szemelvények a Biblia utáni zsidó irodalomból*. Budapest 1906.)

⁵³ Lakatos István fordítása.

lásról, sem másfajta mozgásról nem beszélhetünk. Azonban a helyváltoztatás nem hoz létre minőségi különbséget az előző és a következő állapot, a múlt meg a jövő között.

Ahhoz, hogy a társadalmi jövő – változás – fogalma egyáltalában fölvehető legyen, ahhoz először azt a minőségi különbséget kellett fölismerni, amely a társadalmi és a természeti mozgás, tehát a kétféle téridő között van.

A mai felfogás szerint a társadalmi mozgás nem idegen a természetitől, hanem több annál; egy olyan magasabb minőségű erőterben zajlik, amelyben a fizikaira telepedő kémiai, biológiai és az ezekre másodlagosan ráépülő földrajzi, etnikai, majd ezen az alapon gazdasági, politikai, kulturális, erkölcsi, esztétikai és egyéb hatások érvényesülnek. Ebben a szerkezetben a más viszonylatban indifferens természeti tér és idő is cselekvő erővé válik.

Már maga a történelem színhelyeként szereplő földrajzi tér sem azonos a geometriaiival, hiszen nemcsak számszerű kiterjedése van, hanem fizikailag jellemzett éghajlata, domborzata, kémiai összetételű talaja, élővilága és a többi. De a történelmi tér nem azonos a földrajzi területtel sem, amelyen megvalósul, habár független sem lehet attól; magában foglalja azt, de több annál. Történelmi tér az, ahol a társadalom mozog, amelyet mozgásával mozgása számára létrehoz. A magyar nyelvi kifejezés szerint a magyar társadalom nemcsak a Dunántúl területén fejt ki tevékenységet, hanem az ipar vagy a művészetek területén is. Hogy a mezőgazdasági tevékenység tere mennyiben foglalja magában a földrajzi teret, mennyiben épül arra, illetve mennyivel magasabb minőségű annál, és e magasabb minőségű tér hogyan hat vissza cselekvően az alacsonyabb minőségűre, az oly könnyen belátható, hogy fölösleges volna taglalnom.

Azt az elméleti tételt, amely szerint a tér a mozgó dolog egyik létformája, ezen a tárgyon érzékletesebben lehet szemléltetni, mint a fizika világában. Ha például a kereskedelemre – mint társadalmi tevékenységre – gondolunk, egészen magától értetődő, hogy ez a tevékenység (mozgás) nemcsak már létező térben valósul meg. Ezt a teret maga a kereskedelem csinálja a maga számára, amikor piacot teremt. Saját mozgásának a terét azáltal hozza létre, hogy mozog benne, a saját mozgását azáltal valósítja meg, hogy a teret létrehozza. Ugyanígy könnyen belátható, hogy a bányászat azáltal valósul meg, hogy létrehozza a bányát, amelyben megvalósul. Ahogy e „földhözragadt” tevékenységektől följebb emelkedünk, ez az összefüggés egyre bonyolultabb, de kétségkívül megvan. A közigazgatás azáltal valósul meg, hogy sajátos eszközeivel létrehozza, strukturálja azt a területet, ahol megvalósul. A művészeti tevékenység esetében minden valószínűség szerint a komplex téridő fogalmával kellene dolgoznunk. Ennek ugyanis nemcsak maga a művészet a tere, amelyet önmaga mozgásával létrehoz, hanem van egy szélesebb tér is, amelyet a maga erővonalaival behálóz (visszhangot vált ki, ízlést formál, divatot teremt, stb.) Azonban a térben lezajló mozgás időben csak részben esik egybe az általa strukturált tér létrejöttével, mert ez részben csak később, olykor tetemes késéssel keletkezik.

A történelmi tér vizsgálatánál tehát figyelembe kell vennünk mind a geometriai és természeti teret, mind azokat a magasabb rendű térformákat, amelyekben a történelem végbemegy. Egyértelműen kimutatható, hogy az idők folyamán a társadalmi tér jelentéke-nyen és folyamatosan tágul, miközben centrális magva sűrűsödik. (E tekintetben tehát éppen fordítva viselkedik, mint a fizikai tér.) A homérosi oikumené tágulása érzékelhető a földrajzi téren, amely először a Mediterráneumra, később Európára, majd három, négy, öt, hat kontinensre nyílt szét, és manapság már a csillagos egekre tárul ki. Az oikumené belső magja eközben egyre kompaktabbá válik. A magtól kifelé haladva a körkörös elhelyez-

kedő gyűrűk is egyre szorosabbra fűződnek. Nemcsak a távolságok csökkennek érzékelhetően a hírközlés, a közlekedés fejlődésével, hanem a kapcsolatok, a kölcsönös hatások is egyre intenzívebbekké lesznek, a reagálás egyre gyorsabb, érzékenyebb és mélyrehatóbb. Az ókori görögségre nézve azok az események, amelyek a kínai vagy éppenséggel az amerikai földön lejátszódtak, közömbösek maradtak, legföljebb is csak kódos általánosságban szivárogtak át évezredek alatt egy-egy mitikus gondolat formájában. A későbbi századokban egy távoli esemény, igaz, sokszoros áttételezéssel, századok elteltével, de már gyakorlatilag is érezte a hatását Európában, hol a porcelán, hol a tatár horda megjelenésében. Manapság pedig nincs olyan pontja a földkerekségnek, amelynek rezdulására az összes többi ne reagálna azonnal és érzékenyen. Néha nagyon is.

A tágulás a magasabb térformánál hasonlóképpen észlelhető. A társadalmi tér egyre beljebb hatol a természeti tér határai mögé. A természet ősi műhelyéből egyre több feladat kerül át a gyárak, laboratóriumok, intézmények falai közé. Az idők folyamán az emberi tevékenység egyes mozzanatai egyre nagyobb számban és mérvben csúsztak át a természeti térből a társadalmi térbe, biológiai, vagyis faji, családi, egyéni jellegüket részben feladva egyre inkább társadalmiasodtak. Úgy gondolom, a tevékenységi kör eközben egyetlen elemmel sem gyarapodott, az egyes funkciók a termeléstől a tudományig, a szaporodástól a művészetig, az oktatásügytől a közigazgatásig, a politikától a közlekedésig és az egészségügyig a faj létének minden időszakában megvoltak. Hogy extrém példát mondjak, manapság már a szülés sem egyszerűen biológiai probléma, mely a kiscsalád keretei között zajlik, hanem számtalan vonatkozásban tekinthető társadalmi tevékenységnek, kezdve a családtagmogatástól és a mesterséges megtermékenyítéstől vagy az óvszergyártástól az anyakönyvezésig, a szexuális felvilágosítástól a gyermekintézményekig. A legprimitívebb ösztön és a legközönségesebb testi szükséglet kielégítése is bizonyos szociális, jogi, közegészségügyi kötöttségek mellett, részben a társadalom által biztosított eszközök és korlátok felhasználásával történik.

Az ókor a sajátos történelmi teret és időt nem ismerve, a történések mozgására vonatkozóan nem tudott megbízható magyarázattal szolgálni, mert a természet ismert és általános érvényűnek vélt törvényei a társadalmi mozgásra nem voltak mindig biztonsággal alkalmazhatók. Ebből önként adódott az a következtetés, hogy a történelem jelenségei ugyanoda esnek, ahova a világ megismerhetetlen része, a szublunáris szférán kívülre.

A mai embert – legyen egy család, egy közösség, egy nemzet vagy az emberiség tagja, de éljen bár Robinsonként egy szál magában – a jövő képzete, ígérete vagy fenyegetése mozgatja. Minden mozdulatunk abban a reményben fogan, hogy valamit változtatunk, javítunk a jelen állapoton, vagy éppenséggel megelőzünk valami rosszat. A régiségben azonban az embernek nincs jövője. Az ó- és középkori világban az idő egysíkú. A múltat, a jelent, a jövőt ugyanaz a „most” alkotja, amelynek csak a helyzete változik, minőségét azonban megtartja. „Ami volt, ugyanaz, ami ezután is lesz, és ami történt, ugyanaz, ami ezután is történik, és semmi sincs új dolog a nap alatt. Van valami, amiről mondják: nézd ezt, új ez; régen volt már száz esztendőknél át, amelyek mielőttünk voltak.” (Préd 1.10.)

A héber nyelv nem ismeri az igeidő fogalmát, csak a befejezettség és befejezetlenség tényét veszi tudomásul. A görög csak a cselekvések, történések egymáshoz való viszonyát, az aristotelési „most” helyváltoztatását tudja konstatálni. A latin nyelvtani kifejezés, a fuoból képzett futurum, a másik kettőhöz képest mutat ugyan némi többletet, de a jövőt ez is a majdan beálló múlttal azonosítja.

Az eseménytörténet térbeli kereteinek felvázolása a kezdettől fogva a historikus magától értetődő kötelessége.⁵⁴ Cicero szerint a történeti mű elengedhetetlen része a régiók leírása (a „descriptiones regionum” Orat. 2.15). Az 1984-ben megjelent *Magyarország története* I. kötetét „A magyar nép kialakulásának és vándorlásának földrajzi környezete” című fejezettel indítja. Mózes az ég, a föld, a vizek, a flóra és a fauna leírásával kezdi a világ történetét. Megmutatja az Éden fekvését, vízrajzát, ásványkincseit, növényeit, állatvilágát. Hérodotos, mielőtt az első egyiptomi király, Ménés történetébe belefogna, szükségesnek tartja, hogy az események helyszínét megismertesse az olvasóval (2.4–98). Először a geometriai és a topográfiai teret veszi szemügyre: a terület nagyságát, belső távolságait, domborzatát, éghajlatát, talaját, a Nílus folyását és természetét. Ezután tér rá az ott élő nép bemutatására. A hosszú beszámoló elsősorban a kultikus és profán szokások leírásából áll, egymásba mosódva, hiszen a mindennapi élet mozzanatai jórészt szakrális alapokon nyugszanak. Felméri a magatartás- és viselkedésmódokat az élet számtalan szektorában, a nők és férfiak, a gyermekek és szülők kapcsolatában, a teherhordás, a fonás, a dagasztás, a kötélcsomózás, a hajóépítés, a ruházkodás, a lakás, a táplálkozás, a hajviselet, az írás, a testi szükségletek kielégítése, a tisztálkodás, a szexuális kapcsolatok, az egészségügy, aztán az istentisztelet, a szertartás, áldozatbemutató, temetés, gyász, jóslás, körülméltelkedés stb. terén. Főleg arra kíváncsi, hogy mindez egészében és részleteiben mennyiben és miért mutat hasonlóságot vagy eltérést a göröghöz képest. Egy-egy részlet földterítése érdekében – mint elbeszéli – külön nyomozást is végzett. A móres különbözteti meg az egyiptomiakat a többi néptől, és ez tesz különbséget belül is a népcsoportok és a társadalmi rétegek (gazdagok és szegények, papok és világiak) között. „A szegények nyomoruk miatt kovászból készítenek áldozati sertést” – számol be. Innen tudjuk meg, hogy Egyiptomban szegények is vannak.

Az előadás a ma történettudománya számára is rengeteg információval szolgál. Az étkezési szokásokkal kapcsolatban megnevez egy sereg terményt, felsorolja a térségben élő állatokat, és mindegyikről megmondja, hogy tisztának vagy tisztátalannak tartják-e. Elbeszéli például, hogy a feláldozott bika fejét vásárra viszik, és görög kereskedőknek adják el. A mai történész a szarvasmarha-tenyésztésre meg az egyiptomi–görög kereskedelemre vonatkozólag von le ebből következtetést, Hérodotos számára azonban a bikafej a fontos. Pontosan tartja magát ahhoz a megállapításához, amely szerint a társadalom a vérség, a nyelv, a kultusz és az életmód közösségéből áll (8.144). A hérodotosi társadalom tevékenysége tehát a geometriai és a földrajzi téren túl ezeken a területeken folyik. A történelem folyamán ezek a terek változnak, mégpedig az aristotelési mozgásformákkal: az ország nagyobbodik vagy kisebbedik, a tárgyak, a városok keletkeznek vagy pusztulnak, a szokások mássá lesznek, a kultuszok egyik helyről a másikra vándorolnak.

Szembevetendő változás e téren nagyon-nagyon sokáig nem tapasztalható. Pomponius Mela a földkerekség formáján és részeinek fekvésén kívül csak azokra a dolgokra fordít figyelmet, „quae in natura regionum incolarumque memoranda sunt” (Praef.). Jellemző Julius Solinus Polyhistorának 33. fejezetcíme: „De Aethiopia, de eius regionis hominum obscoenis moribus ac eorundem hominum monstrosus formis, de draconibus miraeque naturae ibidem feris aliis, de cinnamomo aromate deque hyacintho lapide”. Plinius ugyan-

⁵⁴ A tárgyról bővebben írtam: *A humanista földrajzírás kezdetei Magyarországon*. Földrajzi Közlemények 1969. 297–308. Alább még szóba kerül.

így. Hogy átgorjnak egy ezredévet: Johannes Plano Carpini 1247-ben mongol történetét (*Ystoria Mongalorum*) „az olvasók könnyebb tájékozódása végett” hasonló bevezetővel indítja, és ezt a következőképpen osztja fel: 1. az ország területe és fekvése, domborzata, vízrajza, éghajlata, termékenysége, 2. a lakosság külseje, hajviselete, ruházata, lakása és az állattartás, 3. a vallási élet, szertartások, babonák, erkölcs, erények és hibák, 4. az életmód. 1308-ban a *Descriptio Europae Orientalis* a leírt területen élő „emberek és a benne fekvő tartományok erkölcséről és szokásairól” kíván szólni. Thuróczy János 1488-ban megjelent magyar krónikája (*Chronica Hungarorum*) a történelmi elbeszélés bevezetésével hosszú leírást közöl a magyar őshazáról, Szkítiáról. Ismerteti határait, kiterjedését, vízrajzát, domborzatát, éghajlatát, mesés kincseit, állatvilágát, a szkíták és szomszédaik külső megjelenését, testi adottságait, öltözetét, életmódját, szokásait, szertartásait, erkölcsseit. Mintha Hérodotos óta nem telt volna el kétezer esztendő.

*

Az abszolút mozgás meg a plótinosi ős-idő az ókor folyamán megmaradt az agytorna szintjén, sem elméleti, sem gyakorlati következmény nem származott belőle. Később pedig, a „sötét középkor” századaiban efféle témák nemigen forogtak a szónyegen. A XIII. században bukkantak fel ismét, amikor Robert Grosseteste (1175–1253), Aquinói Tamás (1224–1274), Nagy Albert (1193–1280), Roger Bacon (1210–1292) napirendre tűzte a természet nagy kérdéseit. Ekkor szembesítették első ízben a keresztény teológia alapelveit a platonista és averroista természettudomány még mindig érvényben levő megállapításaival. Most bukkantak felszínre az ellentmondások. Ezeket részben a szövegek romlásával magyarázták. Ezért fektetett Tamás nagy energiát Aristotelés teljes és hiteles rekonstrukciójába (Moerbeke). Az ellentmondások más részét elméleti úton próbálták meg kiküszöbölni.

Az aristotelési téridő- és mozgás-elmélet ugyanis szögesen szembeszegült Isten mindenhatóságának képzetével. Aristotelés (*De caelo*) kijelentette, hogy az univerzum összefüggő testet alkot, és az ég az a fix pont, amelyhez képest a világ mozog. Ilyenformán csak egy univerzum létezhet, és az abból való kimozdulás logikailag lehetetlen; az ég nem mozoghat, mert nincs, amiben mozogjon. Több világot Isten sem tud teremteni. E fogás kérdés megválaszolásával többen kísérleteztek. Michael Scotus 1225/30 táján úgy oldotta meg, hogy Isten teremthetne több világot, de a természet azt nem bírja el. Gulielmus Arvernus († 1249) az univerzumot tartotta képtelennek a többszöröződésre. Etienne Tempier, a párizsi érsek 1277-ben az aristotelési tanítást eretnekségnek nyilvánította csakúgy, mint azt a véleményt is, amely szerint „*Deus non posset coelum movere motu recto*”. Mivel azonban a kereszténység új fizikát az előző századok folyamán nem dolgozott ki, e szigorúság a régi alól ugyan kihúzta a talajt, de semmit sem tett a helyére. Duns Scotus (1266–1308) ezért föllevenítette az újplatonikus „folyó valóság” fogalmát, föltételezve a mozgás abszolút formáját, amely a mozgó dologtól független. Isten mindenható – mondja –, teremthet mozgást mozgó dolog nélkül is.⁵⁵

Ebből a nagy port felkavaró vitából számunkra a következő állomás, Wilhelmus de Ockham († 1347) elmélete az érdekes. Cáfolja Duns Scotust, és azt mondja, hogy a mozgás nem lehet független a mozgótól, hanem három feltétel kell hozzá: a mozgató, a mozgó és a hely. A fix pont az univerzum legkülső szférája, mely nincs benne egy másik térben. Maga a világ ehhez képest mozog. Az univerzum pedig azért képes mégis egyenes vonalú mozgásra,

⁵⁵ Vö. Léon Baudry: *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham*. Paris 1958. 154–159.

mert a fix pontnak nem kell feltétlenül fizikai tárgynak lennie. A régebben uralkodó teóriával szemben, amely a nyugalmat abszolútnak és a mozgást relatívnak, időlegesnek tartotta, ő a mozgást tekinti az univerzum alapelvének, és Ágoston ötletét alkalmazva a nyugalmat nem a mozgás ellentétének, hanem hiányának jelenti ki. „Quies non est quaedam inherens vel adveniens illi quod quiescit, ad modum quo albedo inheret illi quod est album, sed... dicitur privatio motus.” (Summ. Phys. 3.28.) Kimutatja továbbá az idő és a mozgás azonosságát. Az idő – mondja – a mozgás egy különös formája: „Tempus est primus motus, uniformissimus et regularissimus et velocissimus inter omnes motus, ...quia per talem motum, si sit notus, potest anima magis certitudinaliter cognoscere quantitatem aliorum motuum quam per alium motum.” (Quaest. Phys. 47.) „Quilibet motus posset vocari tempus, quo possunt alii motus mensurari et certificari.” (Uo.)

Ockham szerint Isten mindent megtehet, ami ellentmondás nélkül megvalósulhat. Miu-
tán az univerzumon kívül eső fix pont kérdése a fentiek szerint megoldódott, nincs akadálya annak, hogy több világot teremtsen, és a jelen világba is teremthet több lényt.⁵⁶ A világban minden létező anyag benne van, de nem létezik minden, amit Isten teremteni képes. (Uo.) Következésképpen elképzelhető egy másik, még hozzá jobb világ, mint amelyet mi lakunk. „Probabile autem reputo quod Deus posset facere alium mundum meliorem isto, distinctum specie ab isto et maxime quoad aliquas res distinctas specie et quoad pluralitatem specierum.” (Quaest. Sent. 1.44.1.)

Ez az első alkalom a keresztény teológia történetében, hogy fölmerül egy más minőségű világ létezésének a lehetősége. Ez, persze, még érintőleg sem vonatkozik a jelen világ esetleges átalakíthatóságára. Mégis jelez valami moccanást az évezredek óta merev doktrínában. A „más” lehetősége felvillan, és ezzel egyidejűleg a mozgás fölértékelődik.

Ockhamnak a több világ lehetőségre vonatkozó ideáját a kortársak, Johannes de Janduno († 1328), Albertus de Saxonia († 1390) elutasították, de Johannes Maior, Nicolaus Cusanus, Leonardo da Vinci, Giordano Bruno később felkarolta.

Az idő tehát a legszorosabb összefüggésbe került a mozgással, azzal mintegy azonos-
sá lett, és lehetővé vált, hogy az egyik a másik helyébe lépve annak a funkcióját átvállalja.⁵⁷ Végeredményben a középkor utolsó évszázadaira, a reneszánsz kiforrásának időszakára általános érvényre jutott az a gondolat, hogy az anyag létformájának három dimenziója, a mozgás, az idő és a tér, egymással kölcsönösen helyettesíthető; az egyik vizsgálatában elért eredmények a másik kettőre is alkalmazhatók.

Az okság

A kezdetleges társadalom mozgásában a látványosabb szerepet játszó okság elfedte e mozgás fundamentálisan sajátos, célszerű, jövőre irányuló jellegét. Nem merült fel az a gondolat, hogy a társadalom tulajdon tevékenysége következtében maga is megváltozik, ezért

⁵⁶ „Infinita individua eiusdem rationis cum illis, quae modo sunt, posset Deus producere. Ergo tot individua et plura, quot modo sunt producta, et earundem specierum potest Deus producere. Sed non arctatur ad producendum ea in isto mundo, ergo posset ea producere extra istum mundum, et ex eis facere unum mundum sicut ex illis, quae iam sunt producta, fecit hunc mundum.” (Quaest. Sent. 1.44.1.)

⁵⁷ Ezen az alapon fogamzott meg az az elképzelés, hogy a mozgás sebessége azonos az idő sebességével. Ez napjainkig is tartja magát a közvélekedésben, holott az iskolában megtanultuk, hogy a mozgás sebessége fordítottan azonos az idővel, tehát a „gyorsuló idő” ténylegesen a lassuló cselekvéssel egyenértékű fogalom.

jövője nem tartalmazza szükségképpen ugyanazokat az elementumokat, amelyek a múltjában megvoltak, hogy tehát a történelmi jövő minőségileg különbözik a történelmi múlttól.

A mitikus felfogású történelem első oka az isteni akarat. Ez alatt, a szublunáris szférában az ős-princípium harmóniát alkotó elvei kettéhasadnak, és az ellentétek harca a keletkezés, az első mozgás másodrendű, közvetlen oka lesz. A mozgási folyamat további mozzanatai az ok-okozati összefüggés rendjében következnek. A jóból jó, a rosszból rossz származik. Az okság rendszerének magja az igazságosság. Így a valóság megítélésénél etikai szempontok jutnak érvényre.

A görög mitológia ősi természeti istenei (Uranos, Gaia stb.) a világnézet alakulásának egy előrehaladottabb fázisában valamennyi emanációjukat Zeus személyében egyesítették, illetve hatalmukat alája rendelték. Mielőtt azonban az egy személyű Isten fogalma kikristályosodott volna, az ősi mítosz elveszítette a fejlődőképességét. Szerepét átvállalta a filozófia. Ezért az egyik oldalon megmerevedtek a megszemélyesített „istenek”, akiknek azonban a világ dolgaira gyakorolt hatásuk az írott forrásokból már megismerhető korszakban egyre jelentéktelenebb, egyre szimbolikusabb lett, a másik oldalon az ős-princípiumból kibontakozott az elvont „istenség” (démiurgos) fogalma.

A zsidó mítosz megtartotta vitalitását, és a természeti vallástól eljutott a valódi és teljes egyistenhithez.

Ami az embert illeti, e három fogalom – istenek, istenség, Isten – vele szemben egyazon szerepkört tölt be: az objektíve létező környezetet képviseli, mégpedig egyrészt a természeti környezetet, amelyet még ma is mindenestől okozottnak látunk, másrészt a társadalmi környezetet, amelynek céltól (emberi akarattól) is függő volta lassan, de egyre határozottabban sejtett föl. Ennek köszönhetően a társadalom- és történelemszemléletben az okság egyeduralma már a régebbi időkben sem egészen korlátlan.

A jelenségek között levő kapcsolatrendszer, a világban uralkodó törvényeket és az egész fölött uralkodó igazságosságot isteni eredetűnek, illetve az isteni tulajdonságok földi vetületének tartották. Az isteni akarat általában nem közvetlenül mozgatja a dolgokat, csak az első indítást végzi el, és egyúttal beépül a következő mozgások láncolatába. A mozgást a következőkben a törvények vezérlik, amelyek átszövik a világ egészét, és magukban a dolgokban is benne vannak. A mozgás célja ugyancsak a szülő okba, vagyis a struktúrába van beépítve.

A mozgás okának képzete tehát az ó- és középkor folyamán két oldalról is változik. Másképp viselkedik mint ok az istenek kara, másképp az egy tagú istenség, másképp az Isten; továbbá folyamatosan módosul e képzet a szerint, ahogy a környezet akaratlagosan is befolyásolható voltának vélelme előbbre nyomakodik, és a kauzalitás eszméje mellett lassacskán és észrevétlenül a finalitásé is helyet nyer.

Az Ószövetség Isten totális hatalmát vallja. A történelem a legcsekélyebb moccanásig az ő akaratát követi. Hatalmát, a teremtést a szublunáris szférában is személyesen gyakorolja. A történelem az isteni világterv (üdvterv) szerint halad. Ennek főszereplője a zsidóság (emberiség), amelynek a saját erejéből el kell jutnia a célba, az út végén várakozó boldogsághoz. Segédeszköze az isteni tanítás és az egész teremtés, benne a történelem. A látszólag jelentéktelen, felszíni jelenségek és események az egészszel azonos eredetűek és fajsúlyúak. A zsidó okság láncolata elvileg szakadatlan, a véletlen fogalma ismeretlen.

Az egyén szabad akarata e láncot nem szakítja meg, mert

1. az isteni előrelátás az ebből származó következménnyel már számolt, és azt mint rész-okot előre beépítette a folyamatba;

2. a szabad akarat érvényesítésére csak akkor nyílik lehetőség, ha az a nagy tervvel egybevág. (A fáraó hiába akarja elbocsátani a zsidókat, Isten újra és újra megkeményíti a szívét.)

3. A szabad akaratból folyó cselekedet, ha jó, előrelendíti a folyamatot, ha rossz, a bűnre büntetés következik (ez az egyik legfontosabb oksági kapcsolat, az igazságosság elvének gyakorlati érvényesülése), a büntetésből okulás és ebből jó származik; ekképp az ellenhatás is segíti a terv végbemenetelét.

Az okságon kívül megsejtett egyéb összefüggések formulája az isteni akarat. Isten önmaga kedvéért „új szívet ültet” a bűnösbe, vagy a már megvalósult bünt eltörli, így az oksági láncot – ugyancsak a terv szellemében – megszakítja. Ennek miéértje és hogyanja az emberi intellektus előtt nem ismeretes. A „kegyelemmel” kapcsolatban megmutatkozó gyakorlati bizonyosság és elméleti bizonytalanság arról tanúskodik, hogy a természet törvényeit nem tartották minden jelenségre érvényesnek, de a kiváltásukra nyíló, a gyakorlatban tapasztalható lehetőség elméletileg még csak a sejtés stádiumáig jutott.⁵⁸

Az ősi görög mitológikus felfogás alapjaiban nem nagyon különbözhetett az Ószövetiségtől. Az egyed és az emberiség élete fölött teljhatalommal a Moira rendelkezik. Ősi voltát mutatja, hogy az orphikus hagyomány szerint Uranos és Gaia leánya, és mások is Zeusnál idősebbnek tudják. Moira (latinul Parca, Fata) a világ rendjét testesíti meg, amellyel Zeus sem szegülhet szembe (Hom. II. 16.431). Aiskhylos szerint ő az igazság, vagyis az oksági lánc szervező alapelve. Eredeti definícióját Servius Maurus őrizte meg: „Fata est connexio rerum per aeternitatem invicem se retinens quae et suo ordine et lege variatur ita tamen ut ipsa varietas aeternitatem habeat.” A Fata tulajdona az ordo és a lex, mozgását önmaga irányítja.

A Moira az egyén mozgásának első oka és megszabott terve: az élet menetét a születéskor beleszővi a sorsba. Valószínű, hogy az emberiség keletkezésekor hasonlóképpen eldöntötte a történelem fordulatait (világterv), bár erre nem találtam adatot. A következőkben a mozgás a jó–jutalom, bűn–büntetés közvetlen oksági összefüggése szerint halad (Stésikhoros, Euripidés, Thukydides stb.)

A véletlen fogalmát az ősi görög mitológia sem ismerte. A Szerencse (Tykhé) Homéros Déméter-himnuszában még csak a Néréisek egyike, a Kr. e. V. században kerül Zeus leányai közé (Pindaros), formális kultusza a IV. században alakul ki, de csak jóval később (igazában, mint Fortuna, csak Rómában) nyeri el magas hivatalát. A Fortuna felbukkanása ez esetben is az elmélet alakulásának új szakaszát jelzi, a szigorú okság fellazulását, a természetszemlélet egyeduralmának megingását. A Moira személyében megtestesülő egységes rendező elvet a Fatum és Fortuna kettőse váltja fel.

Az első mozgató szerepét – mint mondtam – az istenség (summus pater) kapja, kinek megmásíthatatlan akarata (szava) a fátum („fatum a fando”). Ennek alapelve tehát továbbra is az okszerű igazságosság: „Fatum est sempiterna quaedam et indeclinabilis series et

⁵⁸ „Az emberek valamennyien porból valók, és Ádám is porból teremtett. Bölcsességének teljességében az Örökkévaló különbséget tett közöttük, és különböző utakat jelölt ki nekik. Az egyiket közülük fölemelte és megáldotta, egyeseket közülük megszentelt és magához emelt. Másokat közülük megátkozott és lealacsonyított, és helyükről ledöntött.” (Sir 30.10–12.) És lásd még Jer 18.6–10, Ezek 14.13–16, 33.12–20, 2 Móz 9.16, 10.1, Ézs 43.25. stb.

catena volvens semetipsa sese et implicans per aeternos consequentiae ordines, ex quibus facta connexaque est” (Gell.).

Fortuna az okságon kívül létező, közelebből meg nem határozott törvényszerűségek összefoglaló formulája, ezért az igazságosságtól függetlenül, gyakran annak ellenére működik. Az ember fölött hatalmat gyakorol (Hérodotos, Sallustius)⁵⁹, de működési mechanizmusa nem ismeretes: „Quo modo ergo id, quod temere fit caeco casu et volubilitate fortunae, praesentiri et praedici potest?” (Cicero.) Halványan és bizonytalanul a társadalomra irányuló speciális szemléletet előlegezi meg, amennyiben kizárólag az emberekkel foglalkozik, a természet dolgába nem szól bele. A társadalomhoz való kapcsolódását jelzi, hogy Rómában kultuszának megteremtését az államalapításhoz, Servius Tullius személyéhez kötötték. Az okság szoros láncát megbontja, mert az egyik ember szabad akaratból végrehajtott cselekvése a másik és az egész közösség számára véletlennek minősül (Cicero). Eleinte (Euripidész) a fátum alá rendelték, és az okszerűen meghatározott (igazságos) folyamat konkrét eseményekben történő megvalósulását látták benne: „Plerumque fortunam mutaturus deus corrumpit, efficitque, quod miserrimum est, ut quod accidit, id etiam merito accidisse videatur, et casus in culpam transeat” (Vell. Pat.) A szerencsét bizonyos mértékben már ez a felfogás is a célszerű emberi tevékenység függőségébe hozta, hiszen az ember szabad akaratával segítségével kifoghatja a szelet az istenség vitorlájából, és ha erkölcsös életet él, a fortuna szükségszerűen melléje szegődik (Corn. Nep.). Később, már Liviusnál és főleg a sztoikusoknál ez a felfogás egyre nagyobb teret kap. Olyannyira, hogy a virtus egyenesen a szerencse helyébe lép („Plus consilio quam fortunae confidendum”, „Bellum ratione non fortuna gerendum”). Végül az ember kerekedik felülre: „nos te, nos facimus, Fortuna, deam caeloque locamus” (Juv.). Ez az idézet az embernek hathatós szerepet tulajdonít a saját sorsának alakításában.

Tehát a fátum a természeti okszerűség, a fortuna az emberi célszerűség képletes megjelenítése. Ezért a történelmi mozgás két, viselkedésében eltérő alkotóelemre bomlik. Az egyiket az ősi, természeti ok, a causa finalis, a másikat az újabban fölfedezett emberi cél irányítja. Ovidius az örök változatlanágban hömpölygő folyó és a felszínen véletlenszerűen fel-felbukkanó habok hasonlatával fejezi ki ezt. A hullám felbukkanásának pillanata (az „irreparabile tempus”, az aristotelési „most”) a virtus segítségével megragadható. Ez az „alkalom”, amikor a hullámot felszínre vető véletlent üstökön lehet ragadni (Phaedrus 5.8). Az okszerű idő érkezésének, keletkezésének stádiumában célszerűre fordítható.⁶⁰

Ez az új, optimista felismerés természetesen nem mondható általánosnak, már csak azért sem, mert a közvélemény nem alkalmazkodott egységesen az elmélet legújabb fordulataihoz. Az egyidejűleg egymás mellett élő nézeteket Tacitus tekinti át (Ann. 6.22).

⁵⁹ „Omni ratione potentior fortuna” Curt. Ruf. 3.8.29. – „Fortunae cedendum est” Caes. Gall. 2.89.2.

„Duc, summe pater altique dominator poli, / Quocumque placuit, nulla parendi mora est... / Ducunt volentes fata, nolentem trahunt.” (Seneca Ep. 107.)

⁶⁰ Borotvaélen táncoló, futó alak,
A homlokán hajfűrt, tarkója meg kopasz,
(Ha elfogod, markold meg jól; ha megszökik,
Bizony még Juppiter sem érhetné utol) –
Az illanékony alkalom jelképe ez.
A jó sikert hogy meg ne ölje lomha tett,
Ilyennek rajzolták meg régen az Időt.

(Phaedrus 5.8. Terényi István fordítása.)

A kereszténység a történelem okát illetően az Ószövetség álláspontjára helyezkedett,⁶¹ és a centrumba az Isten által megállapított üdvtervet állította, mint a folyamat közvetlen okát. Az ellentétek harcát nem ismerte el, a fátum fogalmát törölte a szótárból. A Fortuna neve – óriási népszerűsége miatt – megmaradt, de funkciója alaposan leszűkült és módosult. Lactantius és Ágoston még komolyan számol vele, azonban a démonok közé sorolja, és az isteni törvényszerűség tagadásának tekinti. Ez után személyes voltát elveszíti, és pusztá szimbólummá válik. Boethius az önkényes változandóság fogalmának megjelenítésére, érzékeltetésére használja, és eszerint értelmezi át a sztoikus felfogást. Kijelenti, hogy a forgandó szerencsét a bölcsesség semlegesítheti. Végül is ez az álláspont öröklődött tovább a középkorra, azzal a különbséggel, hogy az emberi bölcsesség helyébe a tágabb értelmű keresztény virtus lépett, és a fortuna az alá lett rendelve („Virtus domitor Fortunae”).

A kereszténység elismerte a „relatív véletlen”, vagyis az emberi számítást meghazudtoló következmény fogalmát, ezt azonban a felszíni jelenségek közé sorolta, melyek az emberi cél, az üdvösség megvalósulásának feltételei között nem kapnak helyet. A fortunának sem a történelem, sem az egyéni sors alakulására nincs befolyása.

Az „alkalom” fogalma érvényben maradt, sőt, lényegesen nagyobb teret kapott, mint a pogány elgondolásban. A történelemben lejátszódó minden esemény, az egész élet – amely értékét tekintve felszíni jelenségnek minősült – alkalom lett az érdemszerzésre. Ez a beállítottság elvileg az egész emberi életre és az egész történelemre kiterjesztette annak a pillanatnak a tartamát, amelyben a csillagászati idő társadalmi idővé alakítható át.⁶²

Az isteni világterv alapelveiben és szándékában az objektív okságot (igazságosságot) képviseli, de az emberi viszonyok között különös formában. Az idősíkokat egységes minőségbe foglaló mechanikus kauzalitást egy olyan rendszer váltja fel, amelynek tagjai ugyan oksági viszonyban vannak egymással, de részben emberi akarattól és cselekvéstől függők, ezért az emberi tevékenység jellegének megfelelő három idősíkból jelennek meg. A múltira irányuló „fides” a jelenben megvalósuló „charitas” közvetítésével vezet a jövőt szimbolizáló „spes” felé. Pál apostol ezek közül legnagyobb jelentőségűnek a szeretetet, vagyis a jelen idejű cselekvést mondja (1 Kor 13.13).

⁶¹ „A háromszemélyű Isten a mindenség ős-oka” – szövezi le Szent Ágoston (Doctr. 1.10).

⁶² „Fortunam a fortuitis nomen habere dicunt, quasi deam quandam res humanas variis casibus et fortuitis illudentem, unde et caecam appellant eo quod passim in quoslibet incurrens sine ullo examine meritorum et ad bonos et ad malos venit. Fatum autem a fortuna separant, et fortunam, quasi sit in his quae fortuito veniunt, nulla palam causa, fatum vero appositum singulis et statutum aiunt.” Isid. Orig. 8.11.94. – „Fatum autem dicunt esse quicquid dii fantur, quicquid Jupiter fatur. A fando igitur fatum dicunt, id est a loquendo. Quod nisi hoc nomen iam in alia re soleret intelligi, quo corda hominum nolimus inclinare, rationabiliter possemus a fando fatum appellare. Non enim abnuere possumus esse scriptum in literis sanctis: »Semel locutus est Deus, duo haec audivi« etc. Quod enim dictum est »semel locutus est« intelligitur immobiliter, hoc est incommutabiliter est locutus, sicut novit incommutabiliter omnia quae futura sunt et quae ipse facturus est.” (Isid. Orig. 8.11.) – „Ha valamire a fátum nevet akarnám alkalmazni, akkor inkább azt mondanám, hogy a gyöngébb számára jelentkező fátum annak a hatalomnak az akarata, aki a gyöngébbet hatalmában tartja.” (Aug. Civ. 5.9.) – „Et ipse quippe voluntates in causarum ordine sunt, qui certus est Deo eiusque praescientia continetur, quoniam et humanae voluntates humanorum operum causae sunt. Adque ita, qui omnes rerum causas praescivit, profecto in eius causis etiam nostras voluntates ignorare non potuit, quas nostrorum operum causas esse praescivit.” (Aug. Civ. 5.9.) – „Nos enim eas causas quae dicuntur fortuitae, unde etiam fortuna nomen accepit, non esse dicimus nullas sed latentes easque tribuimus vel Dei veri vel quorumlibet spirituum voluntati, ipsasque naturales nequaquam ab illius voluntate seiungimus, qui est auctor omnis conditorque naturae. Jam vero causae voluntariae aut Dei sunt aut angelorum aut hominum aut quorumque animalium.” (Aug. Civ. 5.9.)

Hogy a társadalmi tevékenység célszerű, jövőre orientált jellege milyen nehezen ismerhető fel és el, mutatja a „*historia magistra vitae*” cicerói bölcsesség hosszú, máig nyúló pályafutása, vagyis annak a nézetnek a tartóssága, hogy a történelem eseményei tanulsággal szolgálnak, hiszen ugyanaz a jelenség – időben bármikor, térben bárhol ismétlődik is – ugyanabban a struktúrában ismétlődik, és így ugyanazzal a következménnyel jár.

Az egysíkú időszemléletnek jelleget a múlt ad. Ez már abból is következik, hogy a világról, többek között az időről szerzett ismeretek tapasztalati úton gyűltek össze, márpedig tapasztalás révén csak múltra vonatkozó ismereteket lehet szerezni. A kutatás a jelennel mint tartamában, a jövővel mint tartalmában bizonytalanul nem szívesen foglalkozik, tárgyál csak a múltat fogadja el. „A jelen és a jövő befejezetlen idők. A jelen bizonytalan és befejezetlen, mert nem marad meg, hanem valamiképpen eltávozik, ezért a filozófusok nem állónak (*instans*) mondják... A jövő hasonlóképpen bizonytalan. Ami ugyanis nincs a mi cselekvésünkben, az bizonytalan és befejezetlen, mert képes lenni és nem lenni.” Ez Remigius Autissiodorensis véleménye.⁶³

A múlt meghatározó szerepe az okszerű állandóság abszolút érvényre emeléséből is következik. Ez pedig abból jön, hogy az ó- és középkori társadalom változása igen-igen lassú, a szerkezeti átalakulás emberi szemmel nem követhető, a tudatban nem tükröződik. A jellegzetes formák hosszú évszázadokon keresztül fennállván, emberi mértékkel valóban örökkévalóaknak látszanak. Fölismerhetetlen a történelmi jövő fogalma, azé a jövőé, amelyben a társadalom változása megvalósul. A jövő csak természeti jelenségként vizsgálható, csak úgy, mint a múlt okszerű folytatása, csak úgy, mint előre is befejezett, mint *futurum*: „Vannak természetes jövők, amelyek naponta előfordulnak, hogy a nap fölkel, és az ember meghal, és egy másik születik. Ezek változtathatatlan dolgok, mivel Isten rendelésére fordulnak elő.” (Remigius *uo.*) Ezt a „természetes” jövőt látja meg Aristotelés a magban, amelyből kisarjad a fa. Ezt a jövőt ismeri fel a mesterember, aki számára „a múltakból merített tapasztalat következtetést enged a jövőre nézve is. Mert nem akad mester, aki munkálkodásban koptatná tagjait anélkül, hogy az elmúlt dolgok emlékezetét össze ne kapcsolná a jövőre irányuló várakozással.” (Aug. *Doctr.* 2.31.47.) Ez a természeti jövő – mint látjuk – semmiféle rokonságot sem tart a társadalmi jövővel. A mesterember azzal a várakozással fog munkájába, hogy a jövő hajszálpontosan ugyanazt az eredményt fogja produkálni, mint amit ő a múltban megszokott.

Ennél messzebbre a középkor legeredetibb gondolkodói sem merészkednek. Joachim a Flore, aki ciklikus történelemfelfogása segítségével előre látja a jövődőt, azt nem mint újat, hanem mint a múltban már elhatározottat, eleve elrendelten bekövetkezőt ismeri föl. Most elérkeztünk a jövő küszöbére – mondja –, mert most „*consummata est praevaricatio*” (Exp. Apoc. 59). Ez a jövő nála is egybeesik a véggel, a történelmi mozgás megszűnésével, azzal az ideális társadalommal, amelyet a tökéletes nyugalom jellemez.

Még nem merült fel az a gondolat, hogy a tapasztalt dolgok egyike talán nem ugyanabban a térben és nem ugyanabban az időben helyezkedik el, mint a másik. Csak annyi volt megállapítható, hogy vannak jelenségek, amelyek az ismert térben és időben uralkodó törvényszerűségekkel nem magyarázhatók. Ezért a világot két részre, egy megismerhető és

⁶³ Remigius: Donat. 62. cap. „*Praesens et futurum imperfecta tempora sunt. Praesens incertum est et imperfectum eo quod non manet sed quodammodo transit, unde et a philosophis instans dicitur... Futurum similiter incertum est. Quidquid enim in nostro actu non est, incertum est et imperfectum, nam posset esse et non esse.*”

egy meg nem ismerhető, egy természeti és egy természetfölötti szférára osztották. A természetfölötti jelző nem is mondható pontatlannak annyiban, amennyiben a társadalmi mozgásforma minőségileg csakugyan a természeti fölött áll. A szublunáris szféra addig terjed, ameddig a múltban szerzett tapasztalati ismeretek közvetlenül és bizonyossággal használhatók. Ez a véges idő és a véges tér, a földhöz ragadt természeti valóság, az okság birodalma. Ott, ahol ezek az ismeretek közvetlenül már nem alkalmazhatók és nem ellenőrizhetők, de ahova érvényük spekulatívén még kinyújtható, ott van a végtelen téridő birodalma. És ott, ahol az ember sem gyakorlatilag, sem elméletileg nem tudja érvényesíteni ismereteit, ott kezdődik az időn és téren kívülség zónája. A társadalom mozgását irányító erők zöme a második és a harmadik szférába esett. Itt a szaktudomány formakészlete nem volt alkalmazható, a kifejezés eszköze továbbra is a mitologikus formula maradt.

A társadalom mégis érezhető változásait az isteni titkok közé sorolták, amelyekről csak a kinyilatkoztatás tudósíthat. Vergilius úgy véli, hogy a sors titkáról, a jövőről még Venus előtt is csak a menny s a halandók atyja emelheti le a fátylat (Aen. 1.254. s. köv.). Az idők és korok fölött csak az Úr rendelkezik (Dán 2.21). A jövő emberi eszközökkel való kutatása gonosz, hiábavaló foglalatosság, amely csak gyötrelemre szolgál – foglalja össze tapasztalatait a Prédikátor (1.13). Ami változó, ami új, az a felszín, az kiszámíthatatlan, az kívül esik a tudományon, a megismerhetőségen.

A természeti folyamatként felfogott történelem magától értetődő jellemzője a múltat és a jelent illető bizonytalanság is. Miután tudniillik a vizsgálható múlt hozzánk közelebb eső, vagy itt levő szakasza a távolabbihoz képest hajdan szintén jövő volt, és mint ilyen, emberi szándékon kívül következett a saját előzményeire, a bizonytalanság és megismerhetetlenség az egész történelemre előre és hátra egyformán kiterjed. „Mert kérdezd meg csak az azelőtti nemzedéket, és készülj csak fel az ő atyáikról való tudakozódásra! Mert mi csak tegnapiak vagyunk, és semmit sem tudunk, mert a mi napjaink csak árnyék e földön.” (Jób 8.8–9.) „Bár a történelem elbeszélése elénk adja az emberek régi intézményeit is, mégis magát a történelmet nem kell az emberi intézmények közé sorolnunk. Mert ami egyszer már elmúlt, és amit meg nem történtté nem tehetünk, az az idők rendjébe tartozik, amelynek alkotója és irányítója maga az Isten.” (Aug. Doctr. 2.29.44.) A múlt, a jelen és a jövő egyenmű, egyképpen megismerhetetlen, illetve csak egy módon ismerhető meg, a kinyilatkoztatás segítségével: „Az Úr, valóban, a próféták által megismertette velünk a múltat, a jelent, és adott nekünk ízelítőt a jövőből” (Ep. Barn. 1.7a).

Emiatt zárja ki Aristotelés a históriát a tudományok közül, kijelentve, hogy egzaktszerű ismeretet a költészet közöl, amely a mélybe hatol, a belső összefüggéseket vizsgálja, azt tárja fel, ami szükségképpen, a dolgokban rejlő lényeg és lehetőség szerint történt, míg a történetíró a felszínen csónakázik, a hullámokat látja, és csak azt tudja szolgálai regisztrálni, ami véletlenül éppen megesett. (Poet. 10.) A históriai összefüggés, a kronológiai rend esetleges, nélkülözi a magasabb szervezethez jelleget, elvégre az időben egybeeső vagy egymást követő események szükségképpen oksági összefüggésben egymással, a későbbi esemény lényege szerint akár előbb is történhetett volna. A költészet viszont a dolgok belső logikája, tehát magasabb szempont szerint válogatja, rendezzi adatait, még ha megtörtént eseményt választ is tárgyául. (Poet. 24.) Platón és Aristotelés tudományrendszerében a históriának nincs helye. Nem kis részben ez lett az oka annak, hogy a történettudomány a XVI. század közepéig nem tudott felkapaszkodni az egyetemi katedrára.

A Biblia, Aristotelés, Ágoston lényegében azt állítja, hogy a történelem annyiban törvényszerű, tudományosan annyiban vizsgálható, amennyiben természeti folyamat, amennyiben alanya, az ember, okok által meghatározott képződmény, ámde véletlenszerű és kiszámíthatatlan annyiban, amennyiben az ember társadalmi lény, amennyiben célszerűen tevékenykedik. A történelem törvényszerű annyiban, amennyiben a múltat folytatja, de véletlenszerű annyiban, amennyiben a jövő felé halad.

Az idő felosztása

Noha a jövő a megismerhetetlenség birodalmában feküdt, mégis a legizgalmasabb kérdés maradt, mint ahogy ma is az. A mi időszámításunk kezdete körül a zsidók még mindig várták a Messiást, a keresztények pedig már megint az Ember Fiát. Eleinte nagyon közeli időről, a jelen generáció életéről beszéltek. Jézus azzal küldi szét apostolait, hogy „be sem járjátok Izrael városait, míg az embernek Fia eljövend” (Mt 10.23). „Fiacskáim, itt az utolsó óra” – jelenti övéinek János (1.2.18). „Az Úrnak eljövetele közel van” (Jak 5.8). Pál önmegtartóztatásra kéri házas híveit addig is, amíg az ítélszék elé állnak (1 Kor 7.29).

Aztán nemzedékek jöttek-mentek, századok teltek-múltak, a kezdeti közel egyre távolabbra került, és a türelmetlenség felütötte a fejét. Az időszámításunk kezdetét követő évtizedekben megindultak azok a számítások, amelyek az utolsó ítélet időpontját szerették volna kifürkészni.

Már a rabbinikus irodalomban fölmerült az az Illés prófétára apelláló megállapítás, hogy a világ ugyanannyi ideig áll fenn, mint ameddig Isten teremtette, vagyis 6 napig, azaz a szimbolikus értelmet feloldva 6000 esztendeig: „Illés családjának tradíciója szerint – mondja a Talmud – 6000 évig áll a világ. 2000 esztendő a pusztaságé, 2000 esztendő a törvényé, 2000 a Megváltóé.”⁶⁴ E számítást az első keresztény kronográfus, Sextus Julius Africanus is átvette, ő azonban a 90. zsoltár 4. verse alapján 6 ezeréves periódusról beszélt. Irenaeus, Cyprianus, Tertullianus, Hippolytus, Sulpicius Severus őt követte.

A szent könyvekben található adatok és utalások nyomán Ádám teremtésének időpontját az őszi napéjegyenlőség péntekén a nap harmadik órájára tették (Bar-Šinaya 292). A zsidók innen, a keresztények a bűnbeesés, illetve a Paradicsomból való kiűzetés napjától számították a történelmet. (Ps.-Method. I.)⁶⁵ A zsidó kalkulus az időszámításunk kezdetéig 3761 évet talált, Africanus 5500-at, Beda 4952-t, Orosius a saját koráig, 417-ig 5618 évet adott össze. Bizonyosan csak azt az egyet lehetett tudni, hogy a 6000. esztendő még nem köszöntött be.⁶⁶ A pogány tudósokat, akik ennél sokkal nagyobb számokról beszéltek, tu-

⁶⁴ Idézi Kathona Géza: Károlyi Gáspár történelmi vilásképe. Debrecen 1943. 19.

⁶⁵ Ed. E. Sackur, Sibyllinische Texte und Forschungen. Halle a. S. 1898.

⁶⁶ „Mundus a Domino constitutus est abhinc annos iam paene sex millia” Sulp. Chr. első mondata. „Sex mille necdum nostri orbis implentur anni” Hier. Epist. ad Tit. I. „Sex milia annorum iam paene complentur ex quo hominem diabolus impugnat” Cyr. Exhort. mart. „Cum ex litteris sacris institutione hominis nondum completa annorum sex millia computemus” Aug. Civ. 12.10, 18.11. Izidor Jézus halálát 5229-re teszi (Chr.). Úgy látszik, minden józan megfontolás ellenére is tartottak egy kicsit a bűvös 6000. számtól, ezért folyton úgy módosították a számítást, hogy a jelen generáció annak a közelében legyen, de azért mégis egy kis távolságban. A hildesheimi évkönyvírók pontosan számolják az éveket 5781-ig (Kr. u. 577), ahol nagy hirtelen megszakítják a sort, és áttérnek a Krisztus születésétől való komputusra; ha ezt nem teszik, az évkönyv utolsó folytatója (1137-ben) a 6441. esztendőben járt volna. A késő-középkoriak már nem törődtek ezzel a babonával, és az évsort megszakítatlanul folytatták.

datlansággal vádolták. Ágoston úgy gondolta, hogy belezavarodtak a számolgatásba, mert a régiség különböző népei eltérő évszámításokat használtak (Civ. 12.11).

A komoly ideológus nem támogatta ezeket a kombinációkat, mert úgy vélte, hogy ha az ítélet napját ki lehetne találni, elveszítene az értelmét, hiszen a bűnösök nyugodtan folytathatnák üzelmeiket, és majd az utolsó percben megtérnének (Aug. Enarr. in Psalm. 6). A számítás már csak azért is hiú, mert az égi és a földi mértékek nem azonosak. Már Péter apostol inti a türelmetlenkedőket: „Ez az egy azonban ne legyen rejtve előttetek, szeretteim, hogy egy nap az Úrnál olyan, mint ezer esztendő, s ezer esztendő, mint egy nap. Nem késik el az ígérettel az Úr, mint némelyek késedelemnek tartják.” (2 Pét 3.8–9.) „Az Úr napja úgy jön el, mint a tolvaj éjjel” (1 Thess 5.2, 2 Pét 3.10). „Arról a napról és óráról pedig senki semmit sem tud, sem az égben az angyalok, sem a Fiú, hanem csak az Atya. Figyeljete, vigyázatok és imádkozatok, mert nem tudjátok, mikor jó el az az idő.” Stb.⁶⁷ Ez a megnyilatkozás némi zavart is okozott, mert úgy tűnt fel, mintha a Fiú mindentudását is megkérdőjelezné. Ágoston azzal magyarázza ki a dolgot, hogy ez is csak képletesen értendő: persze, hogy tudja, de a kíváncsiskodóknak nem köti az orrukra, velük szemben úgy tesz, mintha nem tudná.⁶⁸ Mások tovább tudálékoskodtak, és a kijelentést szó szerint véve csak a napra és az órára vonatkoztatták, úgy gondolva, hogy azért az év mégis kiszámítható. (Beda Pleg. 14.)

A tudományos és a populáris irányzat között a vita tovább tartott és még ma sem ült el egészen. Csak példának említem, hogy a világ végét 1492-re is várták.⁶⁹ Ezzel szemben a komoly teoretikusok erősen hangsúlyozták, hogy az időpont nemcsak bizonytalan, hanem a vizsgálat elől szigorúan el is van zárva. Cyprianus már a III. század közepén leszögezte ezt. „De hoc enim secundo adventu non est investigandum” – jelentette ki Bonaventúra is (Coll. 187).

A tiltás azonban csak a konkrét számításokra vonatkozott. A történelem nagy vonalainak a felvázolására, nagy korszakainak a kijelölésére az Illés-hagyomány szolgált. A Talmud idézett gondolata már a II. század első felében a kereszténységben is felbukkant, sőt további kombinációk is eredtek belőle. Az ún. Barnabás-levél, amely 130 és 132 között Alexandriában keletkezett,⁷⁰ a Genézis 2.2–3. versét kommentálva megállapítja, hogy az Úr 6000 esztendőn át tartja fenn a világot, és mert a hetedik napon megpihent, a Fiú a hetedik ezerben jön majd el, „hogy véget vessen az igazságtalanság idejének, megbüntesse a bűnösöket, és elváltoztassa a Napot, a Holdat, a csillagokat, és akkor a hetedik napon majd valóban megpihen”. Ezután kezd a nyolcadikat, amellyel egy új világ indul útjára. Emiatt tartják a keresztények – teszi hozzá – a szombat helyett a vasárnapot.⁷¹ A Barnabás-levél nem került ugyan az elfogadott irományok közé (már Euseb. Hist. 3.25.4. gyanús hitelűnek tartotta), a benne foglalt ötlet azonban általános elismerésre talált. A történelem – mondja Szent Ágoston – a teremtés hat munkanapját ismétli, hogy aztán a hetedikén várhassuk a

⁶⁷ Mk 13.32–36, lásd még Lk 12.35–40, Mt 24.36.

⁶⁸ „Cum ergo ita dicatur nescire Filius hunc diem, non quod nesciat, sed quod nescire faciat eos quibus hoc non expedit scire, id est non eis hoc ostendat.” Enarr. Psalm. 6. Ed. Migne PL XXXVI. 90. Cf. Aug. Civ. 20.7.

⁶⁹ Albert Maria Ammann: *Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte*. Wien 1950. 164. A számos nyelven, saját állítása szerint több mint 37 millió példányban megjelenő *The Watchtower* c. folyóirat 2008 januári száma megállapítja, hogy „a messiási Királyság... igen rövid időn belül az egész földre is kiterjeszti uralmát”, mint ezt az 1914 óta „nap mint nap hallható rossz hírek bizonyítják”.

⁷⁰ Klaus Wengst: *Tradition und Theologie des Barnabasbriefes*. Berlin–New York, 1971, De Gruyter. 105–118.

⁷¹ Ep. Barn. 15.9. (4a–5b. fol.) Ed. Robert A. Kraft. Paris 1971. Sources Chrétiennes CLXXII.

nyugalmat (De Genesi). Másutt úgy kalkulál, hogy az első korszak Ádámtól az özönvízig tartott, a második onnan Ábrahámig; időtartamuk különböző volt, de mindkettőben 10 generáció követte egymást. Aztán, mint az Máté evangéliumából (1.2–17.) megállapítható, további három, egyenként 14 generációt magában foglaló korszak következett: Ábrahám-tól Dávidig, Dávidtól a babiloni fogságig, majd Jézus Krisztus testbéli megszületéséig. A hatodik korszak, amelynek a vége nincs kitűzve, jelenleg folyik. A hetedikben megpihenünk az Úrban, mint ahogy ő is megpihent annak idején a hetedik napon. Erre következik majd a dominicus dies, mint nyolcadik és örökké tartó. (Civ. 22.30.)

A Talmud egyszerű számvetése ilyenképpen bonyolódni kezd: a hat korszak helyébe hét meg nyolc lép (Beda Pleg. 15). Ezzel szemben mások 3-szor 2000 évet tekintve csak 3 vagy 4 nagy korszakkal számoltak. Ámde, hogy az utolsó periódus, akárhányadik legyen is, egybeesik-e a világ végével, vagy az csak valamikor a következő folyamán jön-e el, az nem tudható.⁷² De még azt sem lehet tudni – mutat rá Joachim de Flore –, mi értendő a „vég” alatt, egy pillanat-e vagy egy hosszú szakasz; e szót a Biblia is több értelemben használja. (Exp. Apoc. 9va.) Tovább színezi a dolgot, hogy az Úr a Fiú iránti szeretetből és választottai kedvéért „megrövidítette az időket és napokat avégből, hogy szeretett Fia gyorsabban jusson örökségéhez”, emezek meg rövidebb ideig szenvedjenek a földi létben. Valójában tehát a vég közelebb lehet, mint gondoljuk. Illetve mégsem. Mert ahogy Isten hajdan megtoldotta az istenfélő ember napját e földön, úgy hosszabbítja meg az emberiségét is, ha törvényeit betartja.⁷³

Am azt hiszem, fölösleges tovább bonyolítanom a dolgot. Bedának van igaza, aki nemcsak a napra, de az évezredre sem kíváncsi, és az okvetetlenkedőkre dühösen ráförmed, mert Jézus az ígérettel csak arra akart készíteni bennünket, hogy folyvást felöltözve, égő mécsessel virrasszunk, mintha bármely pillanatban betoppánhatna. (Pleg. 15.)

E nagy szakaszokat, amelyek ezer, kétezer vagy ki tudja, hány évre terjednek, milliarium (milliarius), chílias, saeculum, összességüket hebdomas aetatum saeculi megnevezéssel emlegették (Ps.-Meth. 1, Beda Temp. rat. 10).

Mindehhez csatlakozott egy másik kombináció, mely a Dániel könyvében egymást követő négy fém, az arany, az ezüst, a réz és az ezeknél keményebb vas (2.38–44), valamint a négy fenevad, úgymint a sasszárnyú oroszlán, a medve, a négyszárnyú párduc és a mindezeket elpusztító tízszarvú szörny (7.3–7.) nyomán arra a következtetésre jutott, hogy a történelem folyamán négy világbirodalom követi egymást, a babiloni, a perzsa, a görög és a római. A negyedik monarchia felbomlása a világ végén, vagyis Isten országának kezdetekor fog bekövetkezni. Róma bukása után ezt kiegészítették a translatio imperii (a birodalom átszármazása) tételével. Eszerint a birodalom a frankokra, majd tőlük Nagy Károlyon keresztül a német császárságra szállt át. Ezért a császárságot német-rómainak mondták. Egyúttal visszamenőleg az előző időszakokra is birodalom párokat kreáltak: asszír–babiloni, perzsa–méd, görög–macedón. Ezt az elméletet kialakulásának fázisában rögzíti Adso fiktív levele a VII. század végén: Pál apostol azt mondja – fejtegeti –, hogy az Antikrisztus nem jön el addig, amíg a római birodalom el nem bukik. „Márpedig ez az idő még nem érkezett el, mert bár látjuk, hogy a rómaiak országa nagy részben szétzüllött, mégis, míg a frankok

⁷² A. Hermans: *Le Pseudo-Barnabé est il millénariste?* Ephemerides Theologicae Lovanienses XXXV. 1959. 849–879.

⁷³ Oros. Apol. 28.9, Ep. Barn. 4. (3a–3b fol.)

királyai élnek, és a római birodalmat a kezük között tartják, Róma országának méltósága nem enyészik el egészen, hanem az ő királyaikban megmarad.” (Sackur 110.)

Ez az átszarmazás nem a véletlen műve, hanem a történelem menetének etikai rendje szerint szükségszerű. „Ez a váltakozás, amely az emberi dolgok múlandóságát jelzi, a világ kezdete óta a mai napig ismétlődik.” Egyiptomban például a fáraókat a Ptolemaiosok váltották fel. Megfigyelhető, hogy egy-egy birodalom csak négy-öt nemzedéken át marad ugyanabban a kézben, aztán az uralkodók meg a nép bűnei következtében másokra száll át. A rómaid is először a Karolingok, majd a Merovingok tartották, aztán az Ottók következtek. (Otto Chr. 6.17.)

A teória kidolgozói aligha látták előre tételük pályafutását. Ilyenformán ugyanis a német császárság sorsa összefonódott az emberiségével és az egész világgal. Bukása a világ végét jelentette volna. A német ideológusok kénytelenek voltak foggal-körömmel ragaszkodni e kora-középkori ideához. Jórészt ez lett az oka annak, hogy a német történelemfelfogásban a modernebb eszmék igen-igen nehezen törtek utat maguknak, és a középkorias beállítottságú, formájú krónikás irodalom még a XV. század végén is tartja az egyeduralmat, akkor, amikor Európa-szerte kiszorították azt a korszerűbb szellemiségű műfajok. Német földön a középkori teória egyenesen és közvetlenül nőtt át a reformációba.

Megjegyzem, hogy a birodalom átszarmazásának gondolata a Keleten is otthonra talált. Itt a „harmadik Róma” eszméjének megfogalmazásával Bizáncon keresztül Moszkvát hirdették ki a birodalom örökösének.

Az elmélethez később kapcsolódó politikai érdek torzulást okozott annak tartalmában, méghozzá egy számunkra nagyon fontos ponton. A német császársággal szemben álló felek Dániel látomásába a züllés tendenciáját magyarították bele, négy egyre hitványabb fémről és négy egyre vadabb bestiáról beszéltek. Ezzel azt a látszatot keltették, mintha a birodalmak sora valamiféle elméleti rokonságot tartana a klasszikus latinság lefelé hanyatló arany-, ezüst- és vaskorszakával. Erről azonban az eredeti változatban szó sincs, de még a XII. század elején sincs. Ruprecht von Deutz (1070–1130) a tulajdonságokat így különbözteti meg: „Regnum Babyloniorum aureum, quod erat ditissimum, regnum Persarum et Medorum argenteum, id est minus opulentum, regnum Macedonum aereum, id est multa eloquentia sonorum, regnum Romanorum ferreum, id est fortissimum, quod comminuit et domat omnia ferrum.”⁷⁴

A világbirodalmak rendjét Ágoston közvetlen irányítása mellett Orosius dolgozta ki nagy történeti művében.

Egy harmadik gondolatsor a Talmudban felvázolt nyomon indult el, és a korszakokat teológiai tartalmuk szerint állította sorrendbe. A pusztaság, a törvény és Krisztus időszakát különböztette meg. E korszakok formai és tartalmi ismertetőjegyei, ezzel szoros összefüggésben megnevezésük, elkülönítésük és időtartamuk meghatározása körül hosszú évszázadokon át dúlt a legsúlyosabb érveket és eszközöket felvonultató vita, mely a vitatkozó felek egyikének-másikának az életét sem kímélte. Ceolfridus az „ante legem, sub lege, sub gratia” megkülönböztetéssel lefektette a korszakolás alapelveit. Az ő nyomán beszél Beda (Temp. rat. 64.) az atyák, a próféták és Krisztus időszakáról, ezek tartalmát üdvtörténeti szempontból közelítve meg: „Prima namque saeculi tempora lege naturali per patres, media

⁷⁴ Migne PL CLXVII. 1505.

lege literalis per prophetas, extrema charismate spirituali per seipsum veniens illustrare dignatus est.”

Az első két korszak – amely minőségét tekintve a harmadikhoz képest egy – volta-képpen előtörténete a harmadiknak, amely „iam ante legem et sub lege in prophetico lateret aenigmatum”.⁷⁵ Eszerint a megváltásig lejátszódott történelem párhuzamos a megváltás után lejátszódóval, annak mintegy alacsonyabb rendű előképe. A párhuzamosság domborítja ki az ellentéteket is. Babilon és Róma egyaránt 1164 esztendőn át virágzott. Hasonló a keletkezésük, hatalmuk, nagyságuk, jó- és balszerencsájük.⁷⁶ Annál eltérőbb az eredmény, a vég. Az egyik első, a másik utolsó; az egyik apránként hanyatló, a másik apránként felvirágzó;⁷⁷ ugyanazon hatásokra az egyik leroskad, a másik fölemelkedik.⁷⁸ Mindennek pedig nincs más oka, mint az, hogy az egyik az egyik korszakban, pogányságban élt, a másik a másik korszakban, a kereszténységben (uo. 2.3.6–7).

A XII–XIII. század fordulóján Joachim a Flore egészen odáig elmegy, hogy nemcsak a nagy vonalak, hanem az eseménytörténet legapróbb részletei között is tökéletes azonosságot mutat ki. Ahogy a megrontott Éva, az emberiség első asszonya ikreket szült, és aztán az idősebb megölte a fiatalabbat, úgy szült ikreket Róma első asszonya, a megrontott Rhea Sylvia, s gyermekei közül a nagyobb megölte a kisebbet.⁷⁹ Vagy egy másik példa: a Jákobtól számitott tizenharmadik generációban, Salamon idejében, Izrael békében élt; az Úr megtestesülését követő tizenharmadik generációban, Linus pápa és Konstantin idején, a hívők békében éltek.⁸⁰ És így tovább, mint mondom, az utolsó pontig.

Joachim már régen túl van az atyák és a próféták korán. Ő már az Atya, a Fiú és a Szentlélek érájáról beszél, és a megváltás utáni időszakot is három részre osztja: „tempus sub litera evangelii, tempus sub spirituali intellectu, tempus manifeste visionis Domini”.⁸¹ A második Szent Benedekkel indult, a harmadik pedig már nem ebben a történelemben fog megvalósulni. Ötlete, mint tudjuk, nem aratott sikert. Példaként hoztam fel annak illusztrálására, hogy a korszakolásnak e módszere igencsak életképesnek bizonyult; szerteágazó elméleti következtetésekre vezetett, és segítette a teóriát abban, hogy a kor változó követelményeihez igazodjék.

A történelmi korszakok üdvtörténeti szempontok szerint való rangsorolása – szemben az ovidiusi korszakolással – emelkedő tendenciát mutat. Orosius kifejezetten azzal a szándékkal írja meg történeti munkáját, hogy ezt bemutassa. Azt mondja, hogy hátrafelé tekintve a történelem annál sötétebb, minél messzebb esik az igaz hit ismeretétől. (Ez a gondolat Joachim fent vázolt elméletében még erősebben domborodik ki.) Már a jelen is könnyebb – folytatja Orosius –, a jövő pedig, amikor a hit általánosan elterjed, ment lesz minden szenvedéstől.⁸² Még a pogányok is jobban élnek manapság, mint hatalmuk teljében éltek, mert az Úr sok bajtól megkíméli őket a közöttük lakó keresztények miatt. Részletesen ecseteli, milyen barbár erkölcsök uralkodtak a régiségben, és azokból mennyi szenvedés származott az emberekre. Az egész régi történelem nem más, mint háborúság, betegség, éhség, föld-

⁷⁵ Beda Temp. lib. 15.

⁷⁶ Oros. Hist. 2.3. 2–7.

⁷⁷ Uo. 7.2.1–3.

⁷⁸ Uo. 2.2.10.

⁷⁹ Liber concord. 5.118, 134va.

⁸⁰ 4.5, 45vb–46ra.

⁸¹ Uo. fol. 5va.

⁸² Hist. 1. Prol. 14–15.

rengés, áradás, tűzvész, villámcsapás, jégverés, apagyilkosság és a bűnök szakadatlan lán-colata.⁸³ Valósággal pirul az ember, ha a múltra tekint: „Erubescant sane de recordatione praetitorum qui nunc interventu solius fidei Christianae ac medio tantum iurationis sacramento vivere se cum hostibus nec pati hostilia sciunt, ...quia nunc inter barbaros ac Romanos creatorem et dominum suum contestantes tantam fidem adhibita in sacramentum servant evangelia, quantam tunc nec inter parentes ac filios potuit servare natura.”⁸⁴

A történelem periodizációjához a negyedik rendszert közvetlenül a természeti alapál-lású világnézet szolgáltatta, amely egyenlőségjelet tett az ember és az emberiség szervezete és életfolyamatai közé.⁸⁵ Az alapelvek az ősidőig nyúlnak vissza, a lehetőség, hogy a történelmet a születés–fejlődés–halál perspektívájába állítsák, elméletileg mindig is fenn-állt. Azonban a zsidó világnézet a fejlődés fogalmát nem ismerte. A görög filozófia hasz-nálta ugyan a kiteljesedés fogalmát, ámde a történelem vonalát mindkét végén nyitva hagy-ta, illetve a szublunáris szférán kívül vezette be a célba, ugyanabba a célba, amelyből az valaha kiindult; és e körvonal mentén haladva az emberiség fejlődése, öregevése vagy a vég felé való közeledése nem volt észrevehető. Azok a későbbi, pesszimista teóriák, amelyek a vonalat hanyatlónak mutatták, az inga mozgása szerint a mélypont után újabb föllendülést, újabb aranykort vártak. Ha föl is merült az emberiség esetleges kihalásának a gondolata, annak rémképe a távoli jövő kódébe vészett, történelemfilozófiai elemmé nem szilárdult, és még kevésbé volt alkalmas arra, hogy olyan konkrét metodikai kérdésben szolgáljon inde-xiül, mint a korszakolás. Orosius szemükre is veti a pogányoknak, hogy elvakultságukban azt hiszik, a világ és az emberiség kezdet nélkül való.⁸⁶ Ez a metódus csak a keresztény gondolatrendszerben vált alkalmazhatóvá.

Beda a fentebb vázolt periodizációs megoldások közül néhányat párhuzamba állít, és a történelemről ilyen áttekintést ad:

1. Ádámtól Noéig: 10 generáció, 1565 év, az emberiség csecsemőkora (infantia),
2. Noétól Ábrahámig: 10 generáció, 1292 év, pueritia,
3. Ábrahámától Dávidig: 14 generáció, 942 év, adolescentia,
4. Dávidtól a babiloni fogságig: 14 generáció, 473 év, iuventus,
5. a babiloni fogságtól Krisztus megtestesüléséig: 14 generáció, 589 év, senectus;
6. a most folyó szakasz; ennek vége nem látható, majd a világgal és a történelemmel együtt fejeződik be.⁸⁷

Itt tehát egymást támogatja és magyarázza a konkrét évszámítás, a hat saeculum és az emberi élet hat szakasza. A későbbiekben kijavították Beda egy következetlenségét, a senectust áttették a 6. korszakra, és így lett infantia–pueritia–adolescentia–iuventus–virilitas–senectus. Így származott át a képzőművészetbe is mindenfelé.⁸⁸ Mások más törté-neti korszakokat vesznek alapul, más számokat írnak, de ez a lényegét nem érinti. A közép-kor vége felé, amikor úgy érezték, hogy az utolsó periódus már túl hosszúra nyúlik, elkezd-

⁸³ Uo. 10.

⁸⁴ Uo. 3.23.66–67.

⁸⁵ „Homo ex rerum universitate compositus quasi alter in brevi quodammodo creatus est mundus. Ratio mundi de uno consideranda est homine.” Így például az életszakaszok is, „quia unde homo atque mundus crescere videtur, inde uterque minuitur.” (Isid. Sent. 1.10.1.)

⁸⁶ „opinione caeca mundi originem creaturamque hominum sine initio crederi velint” Hist. 1.2.

⁸⁷ Temp. 16.

⁸⁸ Wilhelm Molsdorf: *Christliche Symbolik der mittelalterlichen Kunst*. Leipzig 1926. Hiersemanns Handbücher X. 246–247.

tek a „késő vénségről” is beszélni; ez majd a reformáció terminológiájában kap fontos helyet. (A reneszánsz pedig – mint ismeretes – az újjászületés fogalmának bevezetésével mindkét végén kinyitotta a sort.)

Az organikus sor nincsen, mert nem lehet párhuzamban a monarchiák sorával. Ez ugyanis – mint Orosius megállapítja⁸⁹ – Ninus asszír királlyal veszi kezdetét, maga „az emberi nyomorúság” viszont a bűnbeeséssel kezdődött. Ettől fogva 3184 év telt el, amelyről a történetíróknak nincs ismeretük. A pogányok azt hiszik, hogy ezekben az években történelem sem volt, az emberiség értelem nélkül, „ritu pecudum” tengette az életét.

A felvázolt folyamat azonban csak a külsején mutat rokonságot az emberi élet szakaszoltságával és szerkezetével, és csak a nomenklátúra kelti az organizmus látszatát. A szakaszokból ugyanis nem áll össze organikus egység. Valódi különbség csak madártávlatból mutatható ki: a Beda-féle hat életszakaszból az első kettő, majd a 3–5. minden tekintetben azonos. Joachim a Krisztus előtti periódust egységesen a gyermekkorra helyezi: „populus Domini adhuc pro tempore parvulus serviens erat sub elementis huius mundi”.⁹⁰ A hanyatlás szakasza nála is hiányzik, hiszen szerinte a vénség nem ezt, hanem a tökéletességhez való közelséget képviseli. A halál csak bizonyos esetekben, csak a bűnös, a nem igazi emberek számára következik el, de nem az öregedés következményeként, hanem ellenkezőleg, ezek azért vesznek oda, mert megmaradtak a gyermekkorban, és továbbra is csak a világ dolgainak szolgálnak.

A történelem és az emberi élet között meglevő hasonlóságot más úton is megpróbálták dokumentálni, ez azonban csak a késő középkorban hozott elméleti eredményt. A millenniumokat nem az életkorokkal, hanem az egyes emberi képességekkel állították párhuzamba. Már Freisingi Ottó egymás mellé helyezi az ember és az emberiség „érett” korát. Amint a gyermek növekedése során egyre értelmesebb lesz, úgy az emberiség is öregedvén, egyre könnyebben hasznosítja a régi bölcsék gondolatait és a saját tapasztalatait, mert képessé válik arra, hogy a régieket elsajátítsa és újakkal gyarapítsa. (Chr. 5. Praef.) Bonaventúra (1221–1274) azt gondolja, hogy az emberiség ugyanúgy haladt a primitívebb képességektől a magasabb rendűek felé, mint élete során az öregedő egyed.⁹¹

Ez az organikusnak mondott folyamat, ha nem is tudományos értelemben vett fejlődést, de kétségkívül emelkedő tendenciát mutat ugyanúgy, mint az üdvtörténeti szempontú kronológia. A gyermekkort, a klasszicitás sóvárogva visszavágyott aranykorát – amelyben (mint azt Aug. Civ. 4.6. idézi is) törvényre még nem volt szükség – olyan tükörben mutatja be, mely a dolgokat mindenestől a visszajukra fordítja. Eusebius (Hist. 1.2.18–20.) és Freisingi Ottó (Chr. 1.6.) Cicerót (Inv. 1.2.) hívja tanúságra a hajdani állapotok bemutatásánál: Abban az időben az emberek vadak módjára szanaszét bitangoltak, és olyan táplálékra tengették az életüket, mint az állatok. Nem értelemmel, hanem pusztán testi erővel boldogultak. Nem ismertek sem vallást, sem kötelességet, nem volt házasság, család, vagyon. A tévelygés és a tudatlanság sötétjében a mohó ösztön, e vak és vakmerő zsarnok, a maga

⁸⁹ Hist. 1.1.5.

⁹⁰ Exp. Apoc. 5rb fol.

⁹¹ „Et sic ad hoc quod homo veram de suo statu haberet sapientiam et certam oportebat hunc esse ordinem, scilicet quod ante Novum Testamentum praecederet Vetus et tempus patriarcharum praecederet ante Legem. Et sic est in quolibet homine: primo enim est sensibilis, secundo animalis, tertio spiritualis sive rationalis, quarto intellectualis, secundum tempus naturae, tempus Legis, tempus prophetiae, tempus gratiae.” Collat. Hexam.. 161.

kielégítésére visszaélt a testi erővel. Stb. Erre jött aztán Ninus, az első király, aki pórázra fogta őket, és „uralma kiterjesztésének kéjes vágyában nem átallva az emberi nemet vérbe keverni, behozta a földkerekségre a háborúk nyugtalanságát.” Hosszú-hosszú időnek, öt teljes korszaknak kellett elmúlnia ahhoz, hogy az emberiséget a törvényhozók és a filozófusok lassacskán magasabb színvonalra emeljék. Mózesnek van nagy érdeme abban, hogy a durva csöcseléket rideg törvényeivel megregulázta valahogy. Ezért érkezett Krisztus csak a hatodik érában. A korábbi generációk, amelyek a bűnbeesés után elállatiasodtak, nem ismerték a közösséget, az erényt, a törvényt, az észet, a jogot, meg sem értették volna az ő tanítását.⁹²

Az organikus időrendszer tehát halványan ugyan, de mégis sejtet valamit abból a fejlődésből, amelyen az emberiség keletkezésétől a középkorig végigment, vagy legalább konstatálja a két végpont közötti különbséget. Éppen hogy nem organikus fejlődést mutat ki, hanem két, legfeljebb három ugrásszerű minőségi változást. Az ugrás külső erő hatására következett be, illetve néhány kiemelkedő személyiségnek köszönhetően, aki ugyancsak külső, isteni hatásokat közvetített az emberiség felé. A fejlődés nem szerkezeti változásban mutatkozik meg, hanem az ugyanazon rendszert alkotó elemek minőségének a javulásában: az egyes ember és a közösség régi értelemben vett virtusa válik teljesebbé. A tapasztalható szerkezeti változás (az állam, a család, a vagyon stb. megjelenése) nem a belső fejlődés, de nem is a virtus tökéletesedése nyomán jön létre, hanem fordítva: Ninus meg Mózes rákényszeríti a társadalomra a változást, és ez hozza magával a javulást, ez bővíti a társadalom szerkezetét új elemekkel.

Nagyjában ugyanezt a felfogást tükrözi a Joachim-féle kronológia is. Ez a korszakolás egyik határkövéül emberi kezdeményezést állít fel, a szerzetesrendek megalakítását. Ezek tevékenységének tulajdonítja az utolsó periódusban megvalósult pozitív minőségi változást. Még határozottabb formában fejt ki ezt Petrus Johannis Olivi, aki e kedvező fordulatot konkrétan Szent Ferenc javára írja, és a további előrehaladást a spirituális ferencesektől várja: „Fuit etiam eius adventu facta singularis immutatio mundi...”, amit az általa meghirdetett eszmék okoztak.⁹³ Magától értetődik persze, hogy Ferenc kezdeményezése nem a saját akaratából indul, hanem ama misztikus (pythagoreus) világterv szerint, amely a történelem imént bemutatott párhuzamai következtében őt mintegy létrehozta az előzmények magasabb rendű duplikátumaként. Olivi Ference szinte nem is a saját életét éli, hanem elődeiét ismétli meg: „sub decimotertio centenario a passione Domini Ihesu Christi, iuxta quod et decimotertio ortus sui die apparuit magis et decimotertio a passione sua misit Barnabam et Paulum ad gentes, ideo in huius misterium Franciscus decimotertio anno conversionis sue iterato transivit ad Saracenos...”⁹⁴

Az vitathatatlan, hogy e teóriák az emberi történelem számára olyan utat vázolnak fel, amelynek a természet történetében nyoma sincs. E tekintetben tehát kétségtelen az előrelépés. Azt jelzik, hogy az ősi világnézet eredeti formájában már nem tud kielégítő választ adni a fölmerülő problémákra, a gondolkodók azonban egyelőre továbbra is a régi úton haladnak, és jobbra-balra nézelődve keresik az új irányt, mégpedig arrafelé, ahol a társadalmi változás valamiképpen az emberi tevékenységgel kerül kapcsolatba.

⁹² Otto Chr. 3. Praef.

⁹³ Idézi a szöveget kísérő tanulmányban Manselli 154.

⁹⁴ Manselli uo. 215.

A keresztény kronológia quadruplex rendje – az egyedre és tevékenységére célzó élet-szakaszok, a populáció fejlődésének útját jelölő millenniumok, a társadalmi keretek változását szemléltető birodalmak és a mindezekkel együtt futó, mindezeket egységes külső keretbe foglaló csillagászati idő – minden valószínűség szerint arra vall, hogy ha a biológiai és a történelmi, az egyéni és a társadalmi életet azonosan strukturálnak gondolták is, valami különbséget sejtettek közöttük. Ezért hadakoztak oly nagy hévvel az ellen, hogy a természeti időt a történelem mérésére használják. Az kétségtelen, hogy az emberi faj és az emberi társadalom életrajzát nem tartották egészen egybeesőnek, mindkettőnek külön keretet szabtak, és a faj történetét az évről-előbb kezdtek. Ez jelentős újdonsága a keresztény szemléletmódnak. Ebből származik az a már említett tény is, hogy míg a zsidó időszámítás az emberiség életútját egyetlen folyamatnak tartotta, amely a teremtéssel veszi kezdetét, és a görög–latin felfogás (Ovidius) hasonlóképpen az örök tavasz, az önként termő föld paradicsomi (bűnbeesés előtti) körülményei közül indította ki a társadalom történetét, addig a kereszténység a paradicsomi létet csak emberi létnek tekinti, de nem történelemnek, és a kronológiát csak a bűnbeeséssel kezdi meg.

A történelem korszakolásának valamennyi megoldása ugyanazon kifejtés felé mutat. Az idők végének közeledtével, vagyis a hatezredik(?) évben, a hetedik(?) saeculumban, a negyedik birodalom vége felé, az „öregkor” alkonyán először a korábbi folyamat kiteljesedik és szerencsésen lezárul, a történelem lecsöndesedik. Eerre következik az Antikrisztus uralma, aztán az ítékezés (a jó győzelme, a rossz bukása), végül „a második szombat”, a földi törvények, a fizikai és társadalmi kapcsolatok felbomlása, és ebből a teljes mozdulatlanság, az örök boldogság.⁹⁵

A vég első fázisa tartalmában erősen tapad a korhoz, amelyben az egyes teoretikusok dolgoznak. Ez érthető, hiszen a földi történelem csúcsteljesítményének mindig a legégetőbb probléma, vagyis a sajátjuk megoldását tartották. Az ál-Methodius a keresztények ellen dühöngő szaracénok legyőzését várja. Nagy haraggal indul ki ellenük – ecseteli – a görög vagy a római király, igát vet a nyakukba, helyreállítja a békét, mindenki visszatérhet az otthonába, ahonnan elmenekült. A győztes király békén ül majd a trónján mindaddig, amíg az Antikrisztus meg nem érkezik.⁹⁶ Adso úgy vélekedik, hogy a történelem utolsó mozzanata a frank király döntő győzelme lesz. Maga alá gyűri az egész római birodalmat, majd elmegy Jeruzsálembe, jogarát, koronáját leteszi az Olajfák hegyén. És ekkor jön az Antikrisztus.⁹⁷ Joachim a Flore is a maga módján képzelel el a kiteljesedést. A történelem első szakaszában – mondja – az „ecclesia laicorum” virágzott, a másodikban az „ecclesia clericorum”, végre az utolsóban fölemelkedik az „ecclesia monachorum”. Ez lesz a történelem csúcspontja, mely után jöhet az Antikrisztus.⁹⁸ Jacobus Vitriacensis a ferences rend megerősödését tartja a végső diadalnak.

Tőle tudjuk meg azt is, miért kell az emberiségnek közvetlenül az Antikrisztus érkezése előtt fölérkennie földi szerencséje tetőpontjára. Azért, mondja, hogy kellő erőben várhas-

⁹⁵ A Talmud úgy tudja, hogy a Messiás érkezése előtt eluralkodik a romlottság, az igazak megfogyatkoznak, az igaz hitet üldözik (Szóta 49b, Szanhedrin 97a), de van olyan vélemény is, hogy a Messiás csak teljességgel romlatlan, vagy teljességgel romlott korban jön el (Szanhedrin 97b).

⁹⁶ Sackur 88–91.

⁹⁷ Sackur 110.

⁹⁸ Exp. Apoc. 37va fol.

sa a megpróbáltatást, egyébként belepusztulna a szenvedésbe, vagy elbuknék a bűn ellen való harcban. A ferences rendet éppen erre a célra adta az Isten.⁹⁹

Ez a fázis adja meg a történelemnek az emelkedő trend látszatát. Ebben a fázisban megoldódnak a társadalom, persze mindig éppen a jelen társadalom égető problémái, és ennek fényében az egész korábbi folyamat olyan arcot ölt, mintha kezdettől fogva direkte erre készült volna, s most végre befutna a célba.

A következő események még itt a földön játszódnak le, de már nem földi erők uralma alatt. Az Antikrisztus magához ragadja a hatalmat, és az emberiségre kimondhatatlan megpróbáltatások zúdulnak. Úgy látom, e megpróbáltatások mibenléte nem nagyon foglalkoztatta a médiát, meglegedett annyival, hogy a kín iszonyú, szinte elviselhetetlen lesz, a jámboroknak igencsak össze kell szedniük magukat, ha talpon akarnak maradni. Ennek az érdektelenségnek az oka nyilván gyakorlati. Miután ugyanis a földi lét konkrét problémái az előző szakaszban megoldódtak, erre a következőre már csak az általánosságok maradtak.

Annál nagyobb érdeklődéssel fordultak az Antikrisztus kiléte felé. A legkülönbözőbb kombinációk forogtak, amelyek szintén szorosan kötődtek a napi politikához. Az elképzeléseket a judaizmusból és később az iszlámból átszivárgó elemek, a világias szellemű mondák, mesék, a régi pogány irodalom töredékei színezték. Egy időben úgy gondolták, Nero lesz az, aki nem halt meg, hanem elevenen várakozik a sorára a pokol mélyén.¹⁰⁰ Később az Antikrisztus seregét a Gog és Magog népségben ismerték fel, amelyet Nagy Sándor bezárt ugyan a Kaszpi-kapu mögé, de csak ezer esztendőre. Ezt látták a gótokban, a szaracénokban, a magyarokban,¹⁰¹ a törökökben, de szóba került még Napóleon idejében is. A téma körül megállás nélkül bolyongott a fantázia, melynek egy-egy sziporkája a magasabb irodalomba is felröppent, de ez nem ránk tartozik.

Ennek az ügynek van egy olyan aspektusa, amelynek a későbbiek szempontjából nagyobb jelentőséget kell tulajdonítanunk. Mégpedig az, hogy egyesek az Antikrisztust két személyben képelték el, és ez volt az elterjedtebb nézet. Petrus Johannis Olivi úgy véli, hogy az egyik a Messiás köntösében a zsidókat keresi majd fel, és igyekszik őket visszatarítani a megtéréstől. Ez kudarcot vall. Utána jön a másik leplezetlenül, hogy az immár egyetemessé lett kereszténységet megkínozza.¹⁰² Mások egy szellemi és egy testi formát tulajdonítanak a nagy ellenségnek, vagy az igazi, a lelki fejedelem alá rendelnek egy másikat, egy ember formáját. Freisingi Ottó (Chr. 8.3.) egy képmutatóról beszél, aki a vallás álarcában jelenik meg, és az értelem jelszavával ejti törbe az embereket, és emellett áll egy világi hatalmasság. Haymo Autissiodorensis szerint a Jelenések könyvében felbukkanó két fenévad közül az egyik maga az Antikrisztus, a „malorum caput”, a másik a „corpus illius, maxime qui eum praedicaturi sunt”.¹⁰³ Joachim a Flore egy nagy királyról beszél, aki az

⁹⁹ „Hoc est fratrum Minorum sanctus ordo et apostolicorum virorum ammiranda et imitanda religio, quos Dominum contra perditionis filium Antichristum et eius prophanos discipulos credimus in diebus novissimis suscitasse.” Hist. orient. 2.32, 349.

¹⁰⁰ Martyrium beati Petri apostoli a Lino episcopo conscriptum 2.12. Ed. Lipsius – Bonnet I.; Otto Chr. 3.16.

¹⁰¹ A kalandozó magyarok félelemkeltő propagandájukban fel is használták ezt a hiedelmet. A Képes és a Müncheni Krónika megőrizte azt a számítást, amely szerint éppen 677-ben, a Sándor halálát (323) követő ezredik esztendőben indultak ki Szkítiából. (Erről bővebben írtam: ItK 1987/88. 532.)

¹⁰² Manselli, i. m. 159.

¹⁰³ In Apoc. 4.13. Ed. Migne PL CXVII. 1098. Gergelyről: „In omnibus suis dictis vel operibus Gregorius imminentem futurae retributionis diem ultimum perpendebat, tantoque cautius cuncta cunctorum negotia perpendebat quanto propinquius finem mundi insistere ruinis eius crescentibus advertabat.” Johannes

egész világ fölött megszerzi a hatalmat, és emellett egy „nagy prelátusról”, aki „quasi universalis pontifex in toto orbe terrarum et ipse sit ille Antichristus”.¹⁰⁴ Nos, Luther majd ebben az irányban viszi tovább a gondolatot.

A végítéletet megelőző egész időszakot tehát a roppant méretű társadalmi rázkódás fogja jellemezni. A földi ellenség támad, de egy földi király leveri, és a halandók számára megteremt a békességet; azután a túlvilági ellenség támad, aki fölött maga Krisztus diadalmaskodik. Az utolsó idők eme eseményei az elmékben egybe is mosódtak – épp most láttuk Olivinál –, úgyannyira, hogy amikor a súlyos rázkódás első moccnását akár a földiekben, akár az égiekben tapasztalni vélték, rögtön felriadt a gondolat, hogy az ítélet napja elközelgett, az Antikrisztus a küszöbön áll. És mert rázkódtatásban sosem volt hiány, a középkor századaiban minden generáció meg volt győződve arról, hogy az utolsó, és neki kell szembenéznie az apokaliptikus vadakkal. Az Antikrisztus már közöttünk van – figyelmezteti híveit János evangélista (1.4.3). Eljövetelének jeleit konstatálja Freisingi Ottó (Chr. 8.2). „Ecce iam mundi huius omnia perdita conspiciamus, quae in sacris paginis audiebamur peritura. Eversae urbes, castra eruta, ecclesiae destructae, nullus in terra nostra cultor inhabitat... Adpropinquantem itaque aeterni iudicii diem sollicita mente conspiciete et terrorem illius paenitendo praevenite” – riogatja övéit Nagy Szent Gergely (Registrum 3.29), aki egész munkásságában bő teret szentel a vég előjeleinek a kutatására. Ő a longobárdokra sandít.¹⁰⁵ Ambrus a gótokat figyeli, és tőle származik a gót–góg azonosítás.¹⁰⁶

A bibliai jövendölés szó szerinti értelmezése főleg az első időszakra jellemző. Idő jártával ennek a helyébe a képletes magyarázat lép. Elsőként Berengaudus utasítja vissza határozottan az apokaliptikus nevek, fogalmak konkrét eseményekkel, népekkel, személyekkel való azonosítását.¹⁰⁷ Egy ismeretlen teológus Dado verduni püspökhöz írt levelében a judaizálóknak tulajdonítja azt az elképzelést, hogy a magyarok az Antikrisztus serege volnának.¹⁰⁸ A későbbiekben aztán a vég előjeleit inkább az erkölcsi hanyatlásban, a vallásos érzület gyengülésében, az eretnekségek előretolakodásában keresték.¹⁰⁹ A bűnök általános eláradásáról azonban egyelőre nincsen szó. A középkor nem fest a saját erkölcsi állapotairól olyan lehangelően sötét képet, mint majd a XVI. század. Még olyanok is akadnak, akik meg vannak elégedve a világ folyásával, nem félnek sem a barbároktól, sem az eretnekektől, és éppen abból következtetnek a világ végének közelségére, hogy oly áldott nyugalom veszi körül őket. „Most befejeződött a hatos szám – konstatálja Hildegard de Bingen (1098–1179) –, és elkövetkezett a hetes, amelyben a világ folyása megnyugodott, mint a hetedik napon.”¹¹⁰

A szigorú ideológus azonban ezt az álláspontot is meg a másikat is visszautasította, és ugyanolyan keményen lépett fel ellenük, mint annak idején az évek számíthatása ellen.

Diaconus: Gregorii vita 6.65.

¹⁰⁴ Exp. Apoc. 168a fol.

¹⁰⁵ Hom. Evang. stb. Migne PL LXXVI. 1089. stb.

¹⁰⁶ „Gog iste Gothus est” Migne PL XVI. 588.

¹⁰⁷ Expositio super septem visiones libri Apocalypsis. Ed. Migne PL XVII. 932. (Ambrus neve alatt.)

¹⁰⁸ Gombos CF 3056. szám.

¹⁰⁹ „Haec itaque tempora iam venisse, iamque malignum hostem mysterium iniquitatis operari per hoc manifeste patet quod omnis ordo religionis aut Christianitatis immutatus est, nec impietas erubescere saltem dignatur, sed iniquorum multiplicitate roborata caput ubique locorum extulisse videatur.” Odo Cluniacensis: Collationum libri III. Ed. Migne PL CXXXIII. 586.

¹¹⁰ Scivias 3.11.

„Signum nullum est” – szögezi le határozottan Aquinói Tamás. „Elvégre, ha az Antikrisztus tanításának tartanánk minden hamis tanítást, mint ahogy az Antikrisztusénak jelentenek ki minden eretnokséget, akkor ez a jel nem jel. Hiszen az ősegyháztól kezdve egy olyan időszak sem volt, amelyben eretnek tanokat ne hirdettek volna.” Majd azt fejtegeti, hogy az efféle szembetűnő jelekre csak a kereszténység első századaiban kellett figyelmet fordítani, amikor a tudatlan tömegek oktatgatásra szorultak. Aki azonban manapság is így akarja értelmezni a szent szöveget, az nem magyarázója, hanem félremagyarázója annak.¹¹¹

Az utolsó ítélet időpontja továbbra is rejtve maradt. A jámboroknak még mindig állandó készenlétben kellett virrasztaniuk:

Hora novissima, tempora pessima sunt, vigilamus.

Ecce minaciter imminet arbiter ille supremus.

Imminet, imminet ut mala terminet, aequa coronet.¹¹²

A társadalmi cél

A zsidóság számára égetően fontos volt saját lehetőségeinek a fölmérése, saját helyének kijelölése a többiek között, és ezért problémavilágában nagy hely jut az ember, a közösség és az emberiség számára. A világ nem tudós probléma, csak az emberhez, pontosabban a zsidó emberhez való viszonyában nyer jelentőséget. A mitikus világnézetet meghatározó természetszemlélet itt sem tesz különbséget a természet és a társadalom között: az ember a Bibliában biológiai („teremtett”) lény. A társadalmat egymás mellett álló egyedek alkotják, akik a saját útjukon keresik a saját boldogságukat. E tekintetben nincsenek egymásra utalva, és nem tartoznak egymásért felelősséggel. „Személy szerint” – hangsúlyozza Mózes (5.7.10, 4.27.3). „Ki-ki az ő bűneiért haljon meg” (2 Kir 14.6); „Ki-ki a maga bűneiért bűnhődik” (Siralm 3.39). A bűn és bűnhődés zseniális teoretikusa, Ezekiel, részletesen kifejti ezt, és kikel a „hetedíziglen” félremagyarázása ellen, amely szerint „az apák egrest esznek, és a fiúk foga vásik belé” (Ezek 18.2). Szó sincs erről – jelenti ki –, a vétkező lélek, az hal meg, a fiú nem viseli az atya bűnét, és az atya nem viseli fia bűnét, az igaznak igazsága rajta magán lészen, és a gonosznak gonoszsága rajta magán lészen” (20). Tételét Pál apostol is átveszi: „Mindenikünk maga ad számot magáról az Istennek” (Róm 14.12).

Az Ószövetség az egyéni élet problémáival nemigen foglalkozott, az egyéni élet értelmét – úgy látszik – magában az életben látta. A jó jutalma a hosszú, a gonosz büntetése a rövid élet. A közfelfogás azt tartotta, hogy „az ember élete a napok számában van” (Sir 37.27), az élet tehát szorosan a földi léthez kötődik. Ennek tartamát 70-80 esztendőre tették (Zsolt 90.10), amely azonban a bűnök arányában rövidülést szenved, és csak az erényes élheti végig egészen. „Ha megtartod törvényeimet – mondja az Úr (2 Móz 23.26.) –, napjaid számát teljessé teszem”.¹¹³ Ellenben „a vérszopó és álnok emberek életüknek felét sem élék meg” (Zsolt 55.24), a gonosznak „nem idejében telik el élete” (Jób 15.32, Tób 12.9, Bar 4.1). Egy konkrét esetben ez így realizálódik: „A vér miatt, amelyet ontottál, bűnös lettél, és bálványaiddal, melyeket csináltál, megfertőztetted magadat, és közelebb hoztad napjaidat,

¹¹¹ Contra impugnantes Dei cultum et religionem. Ed. P. Mandonnet, *Sancti Thomae Aquinatis opuscula omnia*. IV. Paris 1927. 185.

¹¹² Bernardus de Morval: De contemptu mundi 1.1–3. Ed. H. C. Hoskier. London 1929.

¹¹³ Lásd még 1 Kir 3.14, Tób 12.9. stb.

és eljutottál esztendeidig” (Ezek 22.4). Az elképzelhető legrettenetesebb büntetés a korai halál és még inkább a szörnyhalál.¹¹⁴

A jó az élet, a gonosz a halál. A kettő között nincs közösség, nincs átmenet. Az antagonisztikus ellentétekre épülő rendszerben nincs helye túlvilági életnek, lélekvándorlásnak, feltámadásnak. Még a virtuális túlélés lehetőségéről sem esik szó, az alkotásban való továbbélésről. (A név fennmaradásáról alább beszélek.) Az Ószövetség lapjairól messzire száll a visszavonhatatlan és nyomtalan elmúlás fölötti keserűség hangja: „Mert jobb az élő eb, hogynem a megholt oroszlán. Mert az élők tudják, hogy meghalnak, de a halottak semmit sem tudnak, és azoknak semmi jutalmuk sincs többé, mivelhogy emlékezetük elfeledtetett. Mind szeretetük, mind gyűlöletük, mind gerjedezésük immár elveszett, és többé semmi részük sincs semmi dologban, amely a nap alatt történik.” (Préd 9.6–9.)

Az embernek itt a földön, a számára kimért időben kell megtalálnia boldogságát, amihez eszköze a tiszta lelkiismeret által engedett belső nyugalom: „Szép dolog enni és inni, és jól élni minden ő munkájából, amellyel fárasztotta magát a nap alatt... És örvendezzen az ő munkájának: ez az Istennek ajándéka.” (Préd 5.18–19.) „Aki igazságban jár és egyenesen beszél, aki megveti a zsarolt nyereséget, aki nem vesz kezeit rázván ajándékot, aki fülét bedugja, hogy véres tervet ne halljon, és szemeit befogja, hogy gonoszat ne lásson, az a magasságban lakozik” (Ézs 33.15–16).

Az Ószövetség lapjai telve vannak aggályoskodással, hogy vajon a jók jutalma és a gonoszok büntetése csakugyan arányban áll-e a köztük levő különbséggel, és nem csúszott-e valami hiba Isten művébe. Elvégre a halálban egyenlőkké lesznek (1 Sám 28.19), bölcsnek, bolondnak egy a sorsa (Préd 2.13–17), sőt, ember és állat között sincs meg így a kellő távolság (Préd 3.18–20). Az pedig egyenesen szembeszökő, hogy a gonosznak olykor szerencsések a földi útjai (Zsolt 10.5), míg a becsületes nyomorog (Zsolt 73.), hogy „van oly igaz, aki az ő igazságában elvész, és van gonosz ember, aki az ő életének napjait meghosszabbítja az ő gonoszságában” (Préd 7.15). Még a jámbor Jeremiásban is fölmerül a kérdés: „Miért szerencsés az istentelenek útja, miért vannak békeességben mindnyájan a hűtelenkedők? Beplántáld őket, meg is gyökereznek, fölnevelkednek, gyümölcsöt teremnek” (12.1–2). A gazdag kizsákmányolja a szegényt, mindenfelé zsarolás, vesztegetés, özvegyek, árvák sanyargatása, erőszak és erőszak.¹¹⁵

Már-már úgy látszik, a baj, a bűn, a halál az egész teremtés értelmét megkérdőjelezi. „Mit használ vérem, ha sírba szállok? Dicsér-e téged a por, hirdeti-é igazságodat?” (Zsolt 30.10.) „Avagy a holtakkal teszel-e csodát? Fölkelnek-e vajon az árnyak, hogy dicsérjenek téged? Beszélnek-e a koporsóban a te kegyelmedet, hűségedet a pusztulás helyén? Megtudhatják-e a sötétségben a te csodáidat és igazságodat a feledékenység földjén?” (Zsolt 88.11–13.) Így hát Istennek is érdekében áll, hogy életünket minél hosszabbra hagyja, „mert nem az alvilág magasztal téged, nem reménykednek a gödörbe szállók hűségében. Az élő, az élő, az magasztal téged. Segíts meg engem, és dalainkat daloljuk majd életünk minden napjaiban az Örökkévaló házában.” (Ézs 38.18–20.)

Az egyszerűbb elmék – mint erről a maga helyén beszéltem – a túlvilági élet, a feltámadás felé kacsingattak, a tudós teória azonban mindeme aggályoskodást alaptalannak

¹¹⁴ 4 Móz 16.30–33, Zsolt 55.16, 9.18, Siralm 3.6, Jer 28.16–17. stb.

¹¹⁵ Jer 22.13, Siralm 13.1–19, Ézs 33.15, 1.17. „Kialtozom hozzád az erőszak miatt, és nem szabadítász meg! Miért láttatsz velem hamisságot, és szemléltetsz nyomorgatást? Pusztítás és erőszak van előttem, per keletkezik, és versengés támad.” Hab 1.2–3.

minősítette, mert tudható, hogy a teremtésben minden részlet a helyén van: „Mindent teremtett az Úr az ő maga céljára, az istentelent is a büntetésnek napjára” (Péld 16.4). Az Úr célja ugyanis az, hogy a halandókat elvezesse a boldogság kiteljesedéséhez. Ehhez (többek között) pozitív és negatív példákat vesz igénybe. Jóknak, rosszaknak, erényeknek és bűnöknek, életnek és halálnak együttesen kell mutatniuk a helyes utat az emberiség számára. Az eredeti bűn is csak arra szolgált, hogy az ember önként választhassa a helyes utat. „Lám, elődbe adtam ma néked az életet és a jót, a halált és a gonoszt” (5 Móz 30.15), „az életet és a halált adtam elődbe, az áldást és az átkot, válaszd azért az életet, hogy élhess mind te, mind a te magod” (uo. 30.19). A „jó és gonosz tudásának fája” (1 Móz 2.17.) nem a dualizmus antagonisztikus világrendező erőinek szimbóluma, hanem ugyanazon egynek, az egyetlen létezőnek színét és fonákját mutatja fel. Az ember számára lehetővé teszi a teremtés célszerű vagy célszerűtlen használatát. Ezért kegyelmez meg az Úr olykor a gonosznak is, hadd maradjon okulásul a többiek előtt: „De meghagyok közülük csekély számban embereket a kardtól, az éhségtől és a dögvésztől azért, hogy elbeszéljék mind az ő utálatosságait a nemzetek között, ahová eljutnak, és megtudják, hogy én vagyok az Örökkévaló.” (Ezek 12.16.)

Ez az optimizmus magában az ős-princípiumban gyökerezik, ezért mind a görög, mind a zsidó, mind a keresztény gondolatban megjelenik: önmagában vett rossz nincs, a rossz ugyanazon jónak a másik oldala. A rossz úgy hangsúlyozza ki a jó szépségét – vallja Szent Ágoston (Civ. 11.18.) –, mint az ellentételezés valami gyönyörű dallamban. Egészen úgy fogja fel a dolgot, mint Hérakleitos, aki nem győzi hangsúlyozni, hogy „a jó és a rossz ugyanaz”, hogy az orvos ugyanazzal az eszközzel okoz szenvedést és megkönnyebbülést, hogy „nincs élőlény a hím és a nőstény ellentéte nélkül” (Arist. Ethic. 1235b). A legszebb összhang – mondja másutt – ellentétekből alakul ki, és minden harc által keletkezik (Arist. Ethic. 1155b). „A mindenség részleteiben bizonyos dolgokat, mert más részekkel meg nem egyezők, rosszaknak gondolnak az emberek. Ámde ugyanezek a részek más részekkel szépen összeférnek, és ezért jók, de jók magukban is.” (Aug. Conf. 7.13.19.) Isten magát az ördögöt is jóra teremtette, mert látta, hogy a jók hasznot merítenek belőle („futurae enim malignitatis non erat utique ignarus et praevidebat quae bona de malo eius esset ipse futurus” – Aug. Civ. 11.17). Ebben a harmóniában a halál is megtalálja a maga értelmes helyét az étellel szemben: „Lám, a beszédünk is így jön létre, csengő jelek során. Nem volna ép és egész a beszéd, ha egy-egy szó, miután elcsendesítette részeit, nem tűnnék el, hogy következzenek a másik.” (Aug. Conf. 4.10.15.)

Az Ószövetség felfogása szerint az egyed egy hosszú sorban kap helyet. A boldogság ígérete a faj egészének szól. Az egyén boldogsága a fajfenntartás ösztönének a kielégítéséből fakad. Az emberi faj viszont központi helyet foglal el ebben a teóriában.

A világnézetet a világ is csak annyiban érdekli, amennyiben az emberi fajt szolgálja. Maga Isten a Biblia lapjain egyetleneszer sem kerül szóba másképp, mint az emberhez fűződő kapcsolatában, amint ad vagy követel, áld vagy átkoz, ígér vagy fenyeget, és sohasem fordul elő más értelemben, mint az ember környezetének és létfeltételeinek, biológiai okának a szimbolikus kifejezésként. Ebben az áttételes megközelítésben a vallás (kapcsolat Istennel) annak a kapcsolatnak a parabolikus megjelenítése, mely az embert az anyagi valósághoz fűzi, melyből hajdanában vétetett. Az ember tehát – mint a valóság hatalmának alávetett – alázattal néz föl az egészre, mint tőle függetlenre, nála nagyobbra, de büszke-

séggel állapítja meg, hogy ő maga e valóság minden egyes darabjánál magasabb rendű, és minden egyes darab fölött hatalommal rendelkezik.

A görög filozófus úgy véli, hogy a természet úgy, ahogy van, az embertől függetlenül létezik, működik. Ha az emberről beszél, kifejezéseit az élő természetből veszi, kiemelkedő tulajdonságokkal rendelkező, dolgozó, beszélő, gondolkodó, lelkes állatot emleget.¹¹⁶ Az Ószövetség ellenben Isten földi képmását látja benne (1 Móz 1.26–27). Ő a legmagasabb méltóság a földi világban, a középpont, úr élő és élettelen fölött, amelyet az isteni akarat csakis az ő szolgálatára hozott létre: „töltsétek be a földet, és hajtsátok birodalmatok alá, és uralkodjatok a tenger halain, az ég madarain és a földön csúszó-mászó mindenféle állatokon” (1 Móz 1.28). Az Ószövetség a világ értelmét az emberben látja, aki nélkül a teremtés oktalan és céltalan volna. Hiszen a földet azért teremtette Isten, hogy az ember lakjék rajta (Ézs 45.18), azért tartja fenn az időt, hogy az aratás rendben megtörténjék (Jer 5.24.), a Napot nappali, a Holdat, a csillagokat éjjeli világossággal adta (Jer 31.34), és hogy meghatározzák az ünnepeket, napokat, esztendőket (1 Móz 11.14–19), és így tovább.

A Biblia az emberi méltóság olyan magas fokú tudatáról tanúskodik, amilyenről egyetlen más korszak, még a reneszánsz vagy a jelen század sem. „Hiszen kevéssel tetted őt kisebbé az Istennél, és dicsőséggel és tisztességgel megkoronáztad őt! Úrrá tetted őt kezeid munkáin, mindent a lábai alá vetettél, juhokat és mindenféle barmot és még a mezőnek a vadait is, az ég madarait és a tenger halait, mindent, ami a tenger ösvényein jár.” (Zsolt 8.6–9.) Nem tartja sokkal alábbvalónak Istennél: evett a tudás fájáról, és már csak az örök életre kellett volna szert tennie. „És monda az Úr Isten: Ímé, az ember olyanná lett, mint közülünk egy (pontosabban: olyan lett, mint Elohim), jót és gonoszt tudván. Most tehát, hogy ki ne nyújtsa a kezét, hogy szakasszon az élet fájáról is, hogy egyék és örökké éljen, kiküldé őt az Úr Isten az Éden kertjéből.” (1 Móz 3.22–23.)

Ebben a világban embernek lenni valóban felér a boldogsággal. Az ember számára nem kell több, mint hogy az lehet, és minél tovább.

Az, hogy az ember fizikai gyengesége folytán az isteni szándéknak csak közösségi keretek között tud eleget tenni, az Ószövetség költői előtt is világos. E keretet azonban nem a termelő társadalomban, hanem a fajban, a populációban találják meg. Az egyén nem kortársaihoz, hanem elődeihez és utódaihoz kapcsolódik, mint egy szem a láncban. A közösség szerkezete alapvetően vertikális, és csak járulékosan horizontális,¹¹⁷ jellemzően időben helyezkedik el, és csak mellékesen térben. A Tóra messzemenően szabályozza az apa és a fiú kapcsolatát, és míg egyfelől az apa létének értelmét a fiúban látja, addig másfelől a fiú életének a meghatározott őstől való leszármazás ad értelmet. A magszakadás, az utódok pusztulása a halállal egyenértékű büntetés: a gonosznak „az ága ki nem virágzik” (Jób 15.32). Az utódok hosszú sora viszont a hosszú élettel egyenrangú jutalom. „Ímé, az Úrnak öröksége a fiak, az anyaméh gyümölcse jutalom” (Zsolt 127.3). „Esküdjél meg nekem most az Úrra – kéri Saul Dávidot –, hogy én utánam nem fogod kiirtani maradékomat, és nevetem nem fogod kitörölni atyám házából” (Sám 24.22). A gonosznak „még az utcákon sem marad fenn a neve” (Jób 18.17).

¹¹⁶ „animal hoc providum, sagax, multiplex, acutum, memor, plenum rationis et consilii, quem vocamus hominem” (Cicero Leg. 1.22); „animal mortale, rationis et scientiae capiens, vel quo alio modo diceris, ut eum a ceteris omnibus separares” (Gellius 4.1.12).

¹¹⁷ A zsidó ember környezetét a közvetlen családtagok, a szolgák és a barátok alkotják (Jób 19.13–19, 42.11. stb.).

A névmisztika, a névnek viselőjével való azonossága a legősibb időktől napjainkig virágzó eleme minden mitologikus hiedelemvilágnak. Vannak rendszerek, amelyek ezt a személyes halhatatlanság eszméjéhez kapcsolják, és a név fennmaradásában a halál utáni élet lehetőségét találják meg. Ez ölt testet a görög–római fama fogalmában. Ez azonban – mint láttuk – idegen a zsidó mentalitástól. Egyetlen kivétel akad, talán idegen befolyásra, Absolon személyében (2 Sám 18.18), aki e profán eszközhöz folyamodik. Ő, gyermeke nem lévén, emlékoszlopot emel, azt magáról nevezi el, és így próbálja fenntartani emlékezetét. Ez azonban az egyetlen kivétel, mert a fent mondottak értelmében a zsidó név nem az egyén, hanem a közösség halhatatlanságának az eszköze. A név csak az elődök és utódok sorában nyer értelmet. Ezért az egyén nevét az ősök, akár az ükapáig visszamenő ősök neveinek sorához illesztik. Néha még messzebbre is visszamennek, tizenhetedik (Jud 8.1), huszadik (4 Ezra 1.1–2.) ízig. (Jézus a harminckilencedik a sorban, Mt 1.1–16.) Africanus, akit Eusebius idéz (Hist. 1.7.2), azt mondja, hogy a feltámadásban nem hívő zsidók ezen a módon szeretnének maguknak halhatatlanságot szerezni. Bárhogyan is álljon a dolog, az kétségtelen, hogy az egész zsidó történelemnek a lényegét a leszármazás adja, az Izraeltől vett eredet.

A kortársak egymás közötti horizontális összetartozását hasonlóképpen a közös származás, a vertikum indokolja, az Ádámig, Noéig visszavezetett genealógia. „Nem egy atyánk van-e mindnyájunknak?” (Mal 2.10) Az egyes népek összetartozását szintén a közös ős (Sém, Kám, Jáfet stb.) garantálja.

Az emberi nemhez való tartozáson belül az azonos őstől származó néphez, nemzethez, „szigethez” való tartozás határozza meg az egyént. Így kell majd ítéletre is előállni (Ézs 41.1). A legsúlyosabb, kollektív bűnök büntetése a család, a törzs szétszórása. Jeremiás számos példával illusztrálja a végrehajtás mechanizmusát. A város falai ledőlnek, házai rommá lesznek, területe pusztaság, lakóit kard, éhség, döghalál, vadállat emészti fel, az életben maradottak rabságra kerülnek, a kevés megmenekült elbujdokol, helyére a sivatag vadja költözik, „és Moáb elpusztul úgy, hogy nem lesz nép többé” (Jer 48.42). A próféta nem tesz különbséget a halottak és az életben maradottak között. A moabita csak addig ember, amíg Moáb áll.

Ebben a felfogásban az egyes ember és az ő élete, halála – a Zsoltáros minden keserve ellenére – nem sokat számít. A halál, természetes vagy erőszakos, bűnös, ártatlané, mindennapos, szóra sem érdemes dolog, az Úr rá sem hederít. Az ószövetségi történet lapjain több vér folyik, mint egy rémregényben, az elbeszélés szenttelen, a gyilkos és az áldozat magatartása szóba sem kerül. „Sallum egy hónapig uralkodott Samariában, mert Menáhem feljött, és megölte Sallumot. És megölvén őt, ő uralkodott. Akkor verte le Menahem Tifsáhot, és mindazokat, akik benne voltak, és egész határát Thirsától fogva, mert nem bocsátották be, azért verte le, és még a terhes asszonyokat is mind felhasogatá benne.” (2 Kir 15.13–16.) A szent Elizeus a csúfalkodó kisgyerekekre medvét uszít, és az negyvenkettőt szétmarcangol közülük (2 Kir 2.24–25). Ritkaság, ha Isten megfeddi a gyilkost, mint Dávidot Uriás megöléséért. Maga az Úr a bálványimádók ellen folytatott jogos háborúban nem kellő szigorúságot kíván népétől, hanem mai szemmel értelmetlennek látszó kegyetlenséget: „Menj el, és verd meg Amaleket, és pusztítsátok el mindenét, és ne kedvez néki, hanem öld meg mind a férfit, mind az asszonyt, mind a gyermeket, mind a csecsemőt, mind az ökröt, mind a juhot, mind a tevét, mind a szamarat.” (1 Sám 15.3.) Nem kétséges, hogy az efféle eljárás mindennapos gyakorlata volt a pusztai népek életének, és

ahogy a földművelők háborújával a termőföld fölégetése járt együtt, úgy a pásztorok egymás jószágát is lemészárolták. Pontosán az Úr előírása szerint jár el majd néhány száz esztendővel később, a XIII. században, az Európára törő tatár. Az iszonyú kegyetlenségre akkor már döbönt borzalommal tekint a keresztény ember. Abban az időben azonban, amikor a zsidó világnézet formálódott, ez még nem lépte túl a gyakorlat szokott kereteit. Ilyenformán nem csodálható, hogy az egyes ember sorsa hűvösen hagyta az elméletírót. A mindennapos rablóhadjáratok, az olykor szűkségből, olykor szükség nélkül véghezvitt tömegmészárlások, a hol jogos, hol jogtalan kegyetlenkedések tömege mindenesetre éles kontrasztot mutat a szelíd Jób elégikus sóhajával: „Mint a virág, kinyílik és elhervad, és eltűnik, mint az árnyék, az élet” (14.2). A költőnek alaposan szublimálnia kellett a valóság tényeit, hogy azokat esztétikai értéké formálhassa.

A történelem útján járó nép mint jámbor és bűnös egyének összege, egy erkölcsi átlagot testesít meg, és eszerint él vagy pusztul. Az isteni jószág abban mutatkozik meg, hogy a közösséget alkotó egyéneket nem egyenként veti a mérleg serpenyőjébe, hanem hajlandó egyenlő súlyúnak tekinteni az ötven, húsz, tíz jámbort a vétkesek sokszoros tömegével (1 Móz 18.22–31), vagy ha a leszármazás fonalát mégis elvágja, egy szálát azért meghagy, mint az özönvíz idejében. A közösségek között érték, vitalitás, történelem és perspektíva szempontjából az erkölcsi színvonal tesz rangsort a teljes pusztulástól az örök boldogságig. Philón az erkölcs és a történelem eme szükségszerű egybeesését természettudományos alapon is megindokolja: „Azért mondják az egyik népet különbnek a másikkal, mert kell, hogy az egyik feljebb legyen, mint a másik, kiválóbb legyen jószágban, mert az igaz meghaladja az igaztalant, a mértékletes a fényűzött. A mennyei dolgok ugyanis üdvösek, a földiek azonban közeli rokonai a balgaságnak és a sötétségnek.”¹¹⁸

Izrael fiai másoknál magasabb fokú erkölcsiséggel rendelkeznek, a népek sorában tehát az első hely illeti meg őket, az isteni világterv végrehajtásában megkülönböztetett szerepet játszanak. E föltevés formulája a kiválasztottság. Ez jogosítja fel és kötelezi őket arra, hogy harcoljanak az Úr ellenségeivel, a bálványimádókkal, a bűnnel, a gonosszal, aminek honorálásaképpen Jahve a magáénak tekinti ügyüket. A rengeteg szenvedésre, üldöztetésre a zsidóság végső győzelme és boldogulása következik majd. „Ez áll vala ősapáinkra s reánk nézve is: mert nemcsak egy ember kelt ki ellenünk minket kiirtandó, hanem minden nemzedékben megtámadnak minket, hogy kipusztítsanak, és a Legszentebb, dicsértessék, mindannyiszor megment bennünket kezeik közül.” (Pészach-agáda.) A jónak a rosszal szemben való képviselése, az igaz vallásért folytatott harc, az ennek érdekében vállalt áldozat, a holocaustum (Gen 22.7, Hós 6.6. stb.), a zsidóság történelmi hivatása. Szenvédése az egész emberiség érdekében való, mintegy törlesztés a többiek büneiért (Ézs 53.3–12). Istennel szemben az emberiséget képviseli, vándorlása az egyiptomi rabságból a szenvedéssel teli pusztán, mégis Isten vezetésével szerencsésen a Kánaánba, az emberiség célhoz vezető útját példázza. A zsidó történelemben kikristályosodva jelennek meg azok az erők és törvényszerűségek, amelyek a történelem mozgását általában irányítják, de más népeknél – mivel azok távolabb állnak a fényforrástól – homályosabban vehetők ki.

*

¹¹⁸ „Ideo dictum est populum populi meliorem, dum necesse est unum superare alterum, praecellentem bonitate, dum iustus iniquum superat et modestus luxuriosum. Sunt enim caelestia salubria, terrena vero ineptiarum et tenebrarum simillima.” Quaest. Gen. 157.

A dolgok világa és az emberek világa, az egyes ember és a társadalom mozgása között az első filozófusok sem látnak lényegbeli különbséget. Az emberek között ugyanazt a nagy, végső igazságot keresik, mint a természetben. Anaximenész szerint a lélek is levegő (Plut. Plac. 1.3). Diogenész ehhez hozzáteszi, hogy az értelem is az (Simplik. Comm. Arist. Phys. 32b). Philolaos úgy gondolja, hogy a szám szolgál mértékül a léleknek is (Stob. Ecl. 1.2.3), Empedoklés a lélekben is megtalálja a négy elemet (Arist. Anim. 404b). A későbbi pythagoreusok ellentétpárjai (páros–páratlan, hím–nő, világos–sötét és hasonlók) sorában ott van a jó–rossz kettőse is, az ős-princípiumhoz visszavezető út pedig az ember számára szerintük a lélekvándorlás. Démokritos és követői gömb alakú lélekatomokat tételeznek föl (Arist. Anim. 404a–405a). A platóni világlélek emberi lélekként jelenik meg az egyénben. Aristotelész hatalmas apparátussal kiépített rendszerben bizonyítja, hogy a legegyszerűbb tárgytól a világegyetemig, a növénytől az emberig, az egyéntől az államig mindent egységesen a célszerűség eszméje mozgat, és amint a világ célja, formája az isten, úgy az emberé a lélek.

A természet és a társadalom törvényeinek ez a látszólag materialisztikus egybeomlása vezette arra a feltételezésre Karl Marxot, hogy egyes esetekben – Démokritosnál – a természetben rejtett társadalomtanat takar, amint ezt 1841-es jénai disszertációjában fejtegeti.¹¹⁹

Újdonság a szofistáknál látszik. Ők azok, akik a filozófiát a mindennapi élet részévé teszik, és hozzájárulnak ahhoz, hogy a filozófia és a publikum közeledjék egymáshoz. Közéleti működésük során föl kell vetniük állam- és alkotmányügyi kérdéseket is, ezért a múltat is bevonják érdeklődésük körébe. Ők kezdenek foglalkozni a kultúra, a nyelv, a jog, a politika eredetének a vizsgálatával. Az új iskola módszertani újítással is jár: a magukban vagy a zárt körben, visszavonultan elmélkedő elődökkel szemben a szofisták kimennek az utcára, és gondolataikat beszélgetés közben, mintegy a közönséggel együtt formálják.

Sókratész gondolatvilágában a természet helyét már mindenestől a személyiség foglalja el. Az élet oka vagy célja helyett annak emberi értelmét, a boldogságot, annak eszközét, az erényt, és az erény megvalósításának a módját, a cselekvést helyezi előtérbe. A filozófia tudománya elé emberi problémákat állít, megállapítja az erkölcs, az érték fogalmát. Szerinte a világot egy magas értelem kormányozza, amelytől az állam intézménye is származik, és ettől valók az íratlan, az erkölcsi törvények. Ezek tanulás révén megismerhetők, a tudás tehát azonos az erénnyel. Az uralkodónak meg kell ismernie a természeti, az egyetemes jót, és azt kell a szeme előtt tartania. A kezdetleges materializmusba ezzel visszavezeti a vallás erkölcsét, amelyet a zsidóságnál is megtaláltunk.

Sókratészsal kifermálódnak annak az értékrendszernek a körvonalai, amelybe a görög–római gondolkodás a társadalom jelenségeit behelyezi. Az erkölcs és a társadalom problematikáját a továbbiakban egy gondolkodó sem kerülhette ki. A rendszert a sókratészi elemekből Platón és Aristotelész építette föl.

Sókratész útmutatása arra indította Aristotelészt, hogy a régi felfogással ellentétben az ember oldaláról közelítse meg az egyetemes valóságot. Az ős-princípium, az egybeeső ok és cél, amelyet cél-oknak (causa finalis) nevezünk, az ő felfogásában cél jellegét domborítja ki. Metafizikájának meghatározó hasonlata a házépítés, amelynek során az eleve adott cél, a forma tervszerűen – bár az anyagi megkötöttség miatt valamelyest mindig tökéletlenül –

¹¹⁹ Die Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie.

megvalósul. A magban mint cél adva van a fá. Minden mozgás oka a célszerűség, a kibontakozás, az entelekeia irányába való törekvés. Míg tehát elődei okot láttak az emberi mozgás mögött is, ő céltudatosságot tulajdonít a dolgoknak, a természetnek, az univerzumnak is. A célratörő tevékenység, a kibontakozás, a tökéletesedés, a fokozatos megvalósulás és megvalósítás perspektívájába állítja a világot és az emberi életet, így értelmessé teszi azt. E gyökeres fordulat után persze még mindig ugyanazon a körön belül marad: a természet és a társadalom között ő sem lát minőségi különbséget. Az embert ő is biológiai oldaláról ismeri föl, és természeti dologként talál többek között benne is célszerűséget. Az emberi cél-ok a lélek, amely a természet lelkével közösen valami felsőbb jóból ered, és ugyanoda törekszik vissza.

Aristotelés felfogása gyökerét tekintve oda nyúlik, ahova a Bibliáé, s ezért, ha forma szerint másnak látszik is, lényegében alig tér el a zsidótól. Jahve, aki a világ egész struktúráját a legmagasabb fokon foglalja össze, nemcsak a természet okszerű erőit rejti magában, hanem az emberi célszerűséget is. Ennek következtében az általa mozgató jelenségek is célszerűek. A zsidó elmélet a természetet egyértelműen okszerűnek (teremtettnek) ismeri el, Istenről azonban feltételezi, hogy a természettel szemben, mint ok, célszerűen hat, és e tulajdonságából átad valamit a teremtésnek is. Az ember kedvéért megtervezett világban a természetnek is megvan a maga szerepe, az emberi cél érdekében a tárgyi valóság is célszerű, aktív tevékenységet fejt ki. Szemléltetően mutatja ezt a természet viselkedése a történelemben. A tenger kettéválik, a folyó visszafordul, a sziklából víz fakad, a bot kivirágzik a zsidók szükségletei szerint. Dögvész Dávid vétke miatt támad; a folyó kiszárad, a föld meddővé válik, mert a nép vétkezett. Elemi csapás, betegség, fűj, sáska, manna, aszály a természet részéről sohasem véletlen játék, de nem is öntörvényű mozgás, hanem az ember tevékenységéhez alkalmazkodó, arra reagáló ok- és célszerű cselekedet. Néha a legfőbb mozgató közvetlenül avatkozik bele a dolgok menetébe, csodát tesz (a Nap megáll), támaszt valami jelenséget (özönvíz). Néha a természet önmagától produkál valamit, aminek megtervezett volta csak utólag derül ki, amikor a függetlennek látszó szálak összefutnak (hét bő és hét szűk esztendő). Hogy az állandó folyamatok és jelenségek (idő, csillagjárás stb.) ugyancsak az emberi célt szolgálják, azt már láttuk.

Nemcsak a külső természet, hanem az ember belső indulatvilága is e célszerűség jegyében működik. A számunkra természetesnek, okszerűnek látszó érzelmek sem ok következtében, hanem az isteni terv megvalósulása céljából támadnak. Amikor Saul megtudja, hogy ellenségei ki akarják szűri a jábesbeliek szemét, indulatra gerjed, de indulata nem természetes eredetű: „az Úrnak lelke Saulra szálla, és az ő haragja nagyon felgerjede”; ellenségei sem az ő fenyegetésétől riadnak meg, hanem azért, mert „az Úrnak félelme szálla a népre” (1 Sám 11.2–7).

Alapjában a zsidó gondolkodás is tisztában van azzal, hogy a természeti jelenségek objektívak és okszerűek, a világ adott, nem befolyásolható. Isten „megszűnék a hetedik napon minden munkájától, amelyet alkotott vala” (1 Móz 2.2), a teremtés befejeztetett, a világ elkészült. „Tudom, hogy valamit Isten cselekszik, az lesz örökké, ahhoz nincs mit adni, és abból nincs mit elvenni” – vallja a Prédikátor (3.14). A rendszert mozgató törvények a teremtés napján működésbe léptek, és e törvények változtathatatlanok (Jer 33.20–21, 21–25, Préd 1.5–8, 3.1–8, 3.14. stb.). Isten is ritkán nyúl bele a dolgok természetes menetébe, a szó szoros értelmében vett csoda csak kivételesen fordul elő, többnyire maga is racionális eszközökkel dolgozik: erős keleti szelet támaszt, és az szárít utat a Vörös-tengeren;

Illést a szélvész ragadja fel az égbe; stb. A természetben meglevő okszerűség a célszerűségbe eleve beépített tényező.

E tekintetben tehát a bibliai Isten és az aristotelési *causa finalis* egészen közel áll egymáshoz. Mindkettőnek az a funkciója, hogy az embert a célra vezérelje.

Az első görög gondolkodók előtt a közvetlen emberi cél fogalma csak homályosan derengett, és csak egy nagyon általános, bizonytalan terminussal, a *boldogsággal* tudták megjelölni. Ennek mibenlétét sem állapította meg más, mint Sókratés, előtte nem jelentett többet, mint hosszabb-rövidebb (esetleg örök) időre szóló kellemes állapotot, jó érzést. Sókratésszal létrejön a boldogság szaktudománya, az etika. Nála a boldogság már a centrumban áll, Platónnál minden egyebet háttérbe szorít, Aristotelés átgondolt tudományos rendszerbe illeszti. Ezzel alakul ki véglegesen az az értékrend, amelybe az ókori filozófia az emberi cselekvést behelyezi.

Ez az értékrend tehát etikai jellegű, alanya az ember, tárgya a tett, eszköze a *virtus*, mércéje az egyéni boldogság. A tevékenység megítélésénél az kerül mérlegre, hogy mennyiben segíti elő az egyéni boldogulást.

Középpontjában a *virtus* áll.

A világ épületében minden tagnak megvan a maga sajátos feladata. Van természetesen számos tulajdonsága is. *Virtus* az a speciális tulajdonság, amely a tagot a meghatározott funkció betöltésére elsődrendűen alkalmassá teszi. „Est autem virtus nihil aliud quam in se perfecta et ad summum perducta natura” – határozza meg Cicero (Legg. 1.8.25). A ló virtusa a gyorsaság, a virágé az illat, de beszélnek a ház, a hajó virtusáról is. Az ember virtusa is az az adottság, amely őt a közösségben elfoglalt helyének a betöltésére predestinálja. A katonáé a bátorság, a kézművesé az ügyesség, a szónoké az ékesszólás, és így tovább. Ez azonban nem elég, mert a természet mindenkit felkészít valamilyen tulajdonsággal, amelynek birtokában az illető úgy-ahogy beilleszkedik a közösségbe. Ez a tulajdonság azonban – Cicero idézett megállapítása értelmében – csak akkor *virtus*, ha tökélyfokon áll. „Nem a természettől és nem a természet ellenére van bennünk *virtus* – írja Aristotelés (Ethic. 2.1.3.) –, befogadására készek vagyunk a természet jóvoltából, kifejtethjük és finomíthatjuk az akarat és a szokás jóvoltából.” Mai szakkifejezéssel a képesség és készség együttes meglétéről van szó. A képességet a természet adja, a készség a szabad akarat függvénye. A képesség és készség arányát, illetve a *virtus* forrását illetően vannak nézetkülönbségek a gondolkodók között. Egyesek – Sókratés, Plutarkhos – a nevelésnek tulajdonítanak nagy szerepet, Juvenalis 14. satírája a példaadás jellemformáló szerepéről szól. Livius viszont azon az állásponton van, hogy az erkölcs adott valami, és nemigen változtatható. Cato (Agr.) szoros összefüggést lát a jellem és a foglalkozás között. Hippokratés, Platón, Aristotelés, Cicero úgy véli, hogy a *natura loci* – modern terminussal a földrajzi környezet – tesz különbséget az egyes népek erkölcsi állapota között. Vannak szélsőséges álláspontok is, mint Namatianusé (1.309), aki a névnek tulajdonít döntő jelentőséget.¹²⁰ Szórványosan a közösség jellemformáló hatása is szóba kerül; Solón például egyik elégiájában azt a megfigyelést teszi, hogy a magában okos ember a tömegben buta lesz.

A dolgot – az embert is – a *virtus* megléte vagy hiánya minősíti. Megjelenik az a fel fogás, amely aztán ezredévig tartja magát, hogy az igazi nemesség egyedül a *virtusból* ered: „Nobilitas sola est atque unica virtus” (Juv. 8.20).

¹²⁰ „Nominibus certos credam decurrere mores, Moribus an potius nomina certa dari?”

A virtus kiemeli az embert a hasonlók tömegéből, dicsőséggel ajándékozza meg őt. A dicsőségvágy készíti az embert virtusa kibontakoztatására. („Et laudis cupiditas et timor ignominiae ad virtutem excitant” Caes. Gall. 7.80.6.) Cicero ki is gúnyolja azokat, akik tagadják ezt; ezek – mondja – éppen az efféle okoskodásokkal szeretnék elhíresíteni a nevüket.¹²¹

Stat sua cuique dies, breve et irreparabile tempus
Omnibus est vitae, sed famam extendere factis
hoc virtutis opus.

(Verg. Aen. 10.467–469.)

„Helyesebbnek tartom, ha a dicsőséget keressük, és bár a rendelkezésünkre álló élet rövid, tetteink emlékezetét minél távolabbi jövőbe nyújtjuk” – mondja ugyanezt bővebb szóval, prózában Sallustius (Cat. 1). A hírnév az, ami túléli az embert, ami a földi lét rövidsége ellenére is halhatatlanságot biztosít.¹²² Plautus lakonikus rövidegként: „Qui per virtutem peritat, non interit” (Capt. 3.5.32). Hogy ez a felfogás milyen sokáig tartotta magát, arra talán elég lesz Zrínyi Miklóstra hivatkoznom.

A virtus független a külső körülményektől, a derék ember mindig megtalálja az alkalmat a közérdekű cselekvésre, és feltétlenül ki tudja vívni magának a halhatatlanságot. „Tudják meg, akiknek szokásuk a szokatlanon csodálkozni, hogy rossz fejedelem alatt is lehetnek nagy férfiak, és az alkalmazkodás meg a mértéktartás, ha szorgalom és erő járul hozzá, eléri azt a dicsőséget, amelynek révén többen dacos, de a közösség számára haszontalan, dicsekvő halál révén elhíresedtek” (Tac. Agr. 42). Tacitus életművének legsugallatosabb tanítása az erkölcs objektív körülményekhez való alkalmazása: aki abban a tévedésben él, hogy a virtus kibontásának eszköze változhatatlan, aki a boldogságot ugyanazon mód keresi, a közérdeket ugyanazon mód szolgálja, aki változott viszonyok között változatlan marad, az elpusztul, és a halála értelmetlen lesz. Az igazi virtus éppen abban áll, hogy minden körülmények között megkeresi azt a rést, amelyen át út nyílik a közhasznú cselekvésre. Ez az, ami valóban rászolgál a halhatatlan hírré.

A virtus nem esik messze a bölcseségtől, voltaképpen nem is egyéb, mint ennek kifejeződése. Természetesen a szabad ember privilégiuma, mert csak ő rendelkezik azzal a lehetőséggel, hogy adottságait a saját elhatározásából kifejlessze és a közösség szolgálatába állítsa. A szolgák virtusáról az ókori irodalomban nem esik szó. A szabadok között is csak a kiemelkedőknek jut osztályrészül. A csatában a közkatonát is a dicsőség vágya vezérli („Laudibus haud minus quam praemio gaudent militum animi” – Liv. 2.59), világra szóló hírnevet azonban csak kevesen szerezhetnek maguknak. Az átlagember ugyanis nem tud mit kezdeni a szabadsággal: „Haec natura multitudinis est, aut servit humiliter, aut superbe dominatur, libertatem, quae media est, nec spernere modice, nec habere sciunt” (Liv. 24.25).

A virtus fogalmának bevezetése azt a tapasztalatot mutatja, hogy az egyén boldogsága csak közösségi keretek között valósulhat meg. A görög–római közösség a zsidóval szemben horizontálisan helyezkedik el. A filozófia az egyszerűen együtt élő egyének közös életének

¹²¹ „Ipsi illi philosophi etiam in his libris quos de contemnenda gloria scribunt, nomen suum inscribunt, ut in eo ipso quo praedicationem nobilitatemque despiciunt, praedicari de se ac se nominari velint.” Cicero idézi Amm. Marc. 22.7.

¹²² „Longius, quam quantum vitae humanae spatium est, cupiditas gloriae extenditur, maximaque pars eius in memoriam ac posteritatem prominet” (Liv. 28.43).

problematikáját vizsgálja. Sókratés etikáját Platón kiszélesíti az államra, Aristotelés pedig elsőként használja a társas lény (zóon politikon) terminust. Külön társadalmi etika azonban nincsen, a közösségnek nincsenek sajátos törvényei. A közösség a biológiai kényszer következménye. Platón és Aristotelés ezt úgy magyarázza, hogy a lélek anyaghoz kötöttsége folytán kénytelen a földi feltételekhez alkalmazkodni. A társadalmi élet nem lényege az embernek, csak külső szükséglet, a sztoikusok szóhasználatával adjafora. A közösség akkor a legjobb, ha nincs. A cinikusok, Diogenés és társai a boldogság megszerzésének lehetőségét szorosan hozzákötötték a tudás megszerzésének a képességéhez, és a bölcs privilégiumává tették azt. Ezzel visszatértek a filozófia izolálásának útjára, és a közösségtől megvonták az emberi jelzőt. Tagadták annak erkölcsös voltát, vagyis felsőbb eredetét, a szokások, a törvények jogosságát. Antisthenés, Aristippos, Theodóros szerint ezek a bölcsre nem érvényesek. Hegesippos odáig megy, hogy az életet is megveti, mert annak földi keretei vannak. Mások azonban a sókratészi tannak nem a formájához ragaszkodtak, hanem a lényegét próbálták megérteni, és fenntartották a filozófus meg a közösség barátságát. Annikeris az individuális, hedonista gyönyör egyik forrását az emberi kapcsolatokban (barátság, hazaszereget, önfeláldozás, család, társasági élet) fedezi föl.

A közgondolkodás úgy vélekedett, hogy ha már közösségnek lennie kell, az ne gátolja, hanem segítse az egyént, kényszerítse a célhoz vezető útra. Solón, Thukydides, Platón, Aristotelés államának lényege a rend, a kényszerűen közös élettel együtt járó akadályok olyképpen való rendezése, hogy közöttük lehetőleg széles út nyíljon az egyéni cél felé, és aki hajlandó egyenesen járni, az ne legyen kitéve a botlás veszélyének, aki viszont a görbe utat választja, az korlátba ütközzék. Törvényeket kell szabni, melyek lehetővé teszik az etikai normák teljesítését, azok számára pedig, akik nem elég bölcssek ahhoz, hogy megismerjék a normát, hogy önszántukból járjanak a helyes úton, a törvény legyen ösztöke, az erkölcstelen előtt korlát:

A törvényesség alapítja csupán meg a rendet,
Ráveti béklyóját a jogok ellenire,
Tőle a dac szelidül, lohad a góg, símul az érdes,
És a csirájába fullad az elvakulás.
Egyenesíti a görbe jogot, lefokozza a túlzást,
Átkos lázadozás fegyverit összetöri;
Visszavonás mérgét megszünteti, úgyhogy alatta
A földön minden ildomosabb, okosabb.

(Solón Eleg. 3.33–40.)¹²³

Ez az ideális állam nem gépezet, hanem gát, nem teremt, hanem rendez, nem alkot, hanem megőriz. A költő kizárólag negatívumokkal jellemzi. Nincsenek önálló elvei, kész embereket foglal össze, és a közöttük meglévő természetes különbségeket egyenlíti ki. Lényeges momentuma tehát az igazságosság. „A legelőkelőbb, a legalacsonyabb és a középső rendből, mint a hangokból, helyes eljárással a különbözők együttérzése folytán állam keletkezik. Amit harmóniának neveznek a muzsikuskok az énekben, az államban az egyetértés az. Minden államban a jólétnek az egyetértés a záloga, és ez igazságosság nélkül semmiképpen sem lehetséges.” Így Cicero (Respubl. 2.42.69). Az állam szerkezete azonos az egyénével, ugyanazokat az erényeket és hibákat tartalmazza. Erősen kidomborítja ezt Pla-

¹²³ Csengery Antal fordítása.

tón, aki az egyéni psziché összetevőit (bölcesség, bátorság, önmérséklet és az ezeken felül álló, ezeket összehangoló igazságosság) ránagyítja a közösségre, és az egyes csoportokat (vezető, katona, kézműves) ezek társadalmi képviselőiként fogja fel.

Az etikai szervezetszerű társadalom természeti csoportosulás. Eltérő tulajdonságokkal rendelkező rétegekből áll össze, és az ellentétek egysége a természet szférájában alakul ki. Ebben a szférában illik össze, pótolja egymás hiányait az okos és a bátor, a gazdag és a szorgalmas, a vezető és a vezetett, vagy a becsületes és a becstelen, a lusta és a buzgó stb. A társadalom funkcionális struktúrában épül fel, amit kitűnően példáz Menenius Agrippa. A közösséget nem részeinek dialektikus ellentéte tartja fenn, hanem ellenkezőleg, a részek egymásba illése: „A tettek az erkölcsök hasonlatossága esetén egyetértésbe és szövetségbe vonják a halandókat, míg ha az erkölcsök különbözők, ellenségeskedésbe taszítják őket” – állapítja meg Prokopios (Vand. 4). Ez az egyik oka annak az élénk érdeklődésnek, amelyet az ókor történetírói az erkölcs, a jellem iránt tanúsítanak, nagyrészt innen az a szuggesztív erő, mely a tettek mögött rejtőző lélektani indítékok szövevényébe ma is belerántja az olvasót.

Az antik társadalomszemlélet tehát az emberi cselekvést egy természettől adott, statikus, öröknek vélt normákat tartalmazó morális értékrendszerbe helyezi bele. A történetíró nem azt a folyamatot (változást) vizsgálja, melynek során az adott társadalom létrejött és alakult (netalántán halad is), hanem azokat az értékeket keresi, melyek azt változatlanul fenntartani képesek. Azt, hogy „milyen életmód, milyen szokásrend volt, milyen emberek és milyen módszerek segítségével született, növekedett a birodalom idebent és a csatatéren, aztán hogyan lazult meg lassacskán a fegyelem”, és hogyan ment minden tönkre. (Liv. praef. 9–10.)

E felfogás bőséges maradványai azóta sem porladtak szét, és mind a mai napig szembeszegülnek azokkal a kísérletekkel, amelyek megpróbálják a históriát valamiképpen az „egzakt tudományok” közelségébe hozni. Különösképpen Európa keleti felének történetírását jellemzi ma is a morális ítélkezés.

Ebben az etikai lábakon álló struktúrában az egyed, a biológiai ember megtalálja a helyét, megtalálhatja egyéni boldogságát, a társadalmi mozgás, a történelem azonban értelmetlennek, mi több, károsnak látszik, nem vezet sehova, az ember nem lesz sem jobb, sem boldogabb, inkább ellenkezőleg. A történelemre – erről már beszéltem – csak úgy nézhetünk, mint olyan vonalra, amely valahonnan kiindult, és a mi társadalmunk felé halad. Bár-hogyan vélekedjék is valaki az emberiség hajdani és mai állapotáról, ítélje bár tökéletesedésnek vagy züllésnek a kettő között lezajlott változást, azt el kell ismernie, hogy a közelmúlt több rokonságot mutat a jelennel, mint a régmúlt. Ha tehát a múltra a mából nézünk vissza – és ugyan honnan néznénk? –, fejlődésről, hosszabb távon egyenes vonalú fejlődésről kell beszélnünk. A fejlődés, a haladás, tehát a történelmi mozgás mérésére azonban Aristotelés ingája alkalmatlan, az emelkedő vonalú egyenes a körpályához képest torznak látszik. Elméletileg ezzel magyarázható, hogy a történelmi változást – amely lassúsága ellenére nagyobb távlatból az ókorban is érzékelhető volt – rendellenesnek ítélték. Minden mozgás, amely nem mechanikai, rendzavarás.

A külső erőknél kiszolgáltatott primitív ember a boldogság netovábbját a nyugalomban vélte fölfedezni. Ezzel szemben a verejtékes munka, a szenvedés, a háború állt. Minden mozdulat, amely a nyugalmat megzavarja, bűn. Anaximandros a keletkezést is bűnnek jelenti ki; úgy vélekedik, hogy a dolgok ugyanott találják majd romlásukat, ahol keletkez-

tek, „így kell meglakolniuk elkövetett jogtalankodásukért az idők rendjében”. (Simplik. in Arist. Phys. 6a.) Az első ember első mozdulata, az „eredeti bűn” indítja útjára a földi történelmet, a kínok láncolatát, amelynek nagy fordulatai a későbbiekben is egy-egy újabb bűnhöz kapcsolódnak (özönvíz, a bábéli toronyépítés, Jézus megfeszítése), majd az utolsó napot is a bűn fejedelmének színre lépése fogja bevezetni. A görögök mitologikus történelmének nagy ívei, a drámaciklusok hasonlóképpen egy-egy bűnből indulnak ki. Mind az emberiség (Káin), mind Róma története testvérgyilkossággal kezdődik.

A történelem értelmetlenségét az Ószövetség tagadással korrigálja, azzal, hogy a társadalmat mozdulatlanak állítja. A társadalom állandó szerkezetet tart. Az isteni eredetű normák stabilak, az ember hozzájuk való viszonya változatlan. A gonosz minden ponton fel-felbukkan, de azonnal ki is hullik a rostán, a világra nem gyakorol maradandó hatást, az úton csak a jók mennek tovább. A sztoikus felfogás az egyén boldogsága és az ezzel összeegyeztethetetlen – de valamelyes mértékben mégis csak érzékelhető – társadalmi mozgás közötti feszültséget szintén tagadással akarja megoldani: a bölcs megtagadja a társadalmat, és kivonul a történelemből. Gondoljunk Diogenés hordójára. Minden baj oka – véli Marcus Aurelius (4.39.) – az a hajlandóságunk, hogy véleményt mondjunk a rosszról; vessük el hát a véleményt, és nem lesz több baj. Ez a felfogás egyes zsidó gondolkodókra is hatott. Az imént idéztem Ézsaiást (33.15–16), aki azt ajánlja, hogy dugjuk be a fülünket, fogjuk be a szemünket.

Az öreg Cato (Kr. e. 234–149) idejében üti fel a fejét a pesszimizmus, amely Livius korára már általánosnak mondható: a történelem hanyatló tendenciát mutat. Ovidius a züllést egyenes vonalban rajzolja meg az aranykortól a vaskorig. Tacitus lefelé szálló spirált képzel maga elé, melyben a hanyatlás egymás alatt ismétlődő körökben indul újra meg újra. „A legrégebb halandók még semmit sem cselekedtek gonosz vágyakozásból, ezért gyalázat, bűn, egyben büntetés vagy kényszer nem volt, sem jutalomra szükség, mert hajlandóságból önként követték a jót, és ahol semmit sem kívántak az erkölcs ellenére, félelem semmit sem tiltott. Ámde miután az egyenlőség alábbra, a nagyravágyás és az erőszak pedig a szerénység és a becsület helyére került, felburjánzottak a hatalmasságok, és sok népnél örökre megmaradtak. Egyesek nyomban, vagy miután megunták a királyokat, törvényeket kívántak.” Létrejött tehát egy második, alacsonyabb szintű, a természettől messzebb eső normarendszer, amely eleinte, Minos, Lykurgos, Solón, a tizenkéttáblás törvény idejében nemesebb eszközökkel élt, de később a törvényeket hatalomvágyó izgatók sajátították ki, akik önző, pártos célokat szolgáltak. Augustus állította fel a harmadik normarendszert, immár azonban önkényuralom alapján. (Ann. 2.26–28.) Ezen a ponton veszi föl az elbeszélés fonálát, hogy megmutassa, hogyan indul a történelem e harmadik, leghitványabb rendszer csúcsáról tovább, ennek is az alja felé.

Ez a felfogás olyannyira általános, hogy nem tudom, kell-e példákkal illusztrálni. Livius azért fog tollat, hogy a züllés okait feltárja.¹²⁴ Isokratés (Areop.) saját korának feslettségét Solón idejének dicsőségével veti össze. Tacitus egész művet szentel a római kultúra

¹²⁴ „quae vita, qui mores fuerint, per quos viros quibusque artibus domi militiaeque et partum et auctum imperium sit, labente deinde paulatim disciplina velut desidentis primo mores sequatur animo, deinde ut magis magisque lapsi sint, tum ire coeperint praecipites, donec ad haec tempora, quibus nec vitia nostra nec remedia pati possumus, perventum est. Hoc illud est praecipue in cognitione rerum salubre ac frugiferum, omnis te exempli documenta in inlustri posita monumento intueri, inde tibi tuaeque rei publicae quod imitere capias, inde foedum inceptu, foedum exitu quod vites.” (Praef. 9–10.)

hanyaglásának a bemutatására (Orat.). Sallustius leszögezi, hogy a római államrend „pauulatim immutata ex pulcherruma pessuma ac flagitiosissima facta sit” (Cat. 5); Jugurthájában döbbenetes képet fest a romlottságról. Caesar folyvást fölemlegeti a régi tisztos szokások kivesztét (Civ.). Juvenalisnál az aljasság szinte társadalomszervező alapelvként áll, alig van sora, mely ne a züllöttséget ostromozná; még az emberiség fizikai elkorcsosulását is feltételezi (15.65–68). Harmadik szatírájában a civilizációs ártalmakat szedi lajstromba. Ebben a beállításban ugyanis a technikai haladás, a szokások finomodása, sőt a birodalom erősödése, területi gyarapodása is az ártó tényezők közé kerül. Még a tűz megszerzése is csak arra szolgált, hogy szaporítsa az emberiségre zúduló bajokat (Hor. Carm. 1.3.25–40).

Nem átmeneti jelenségről van szó, és nem is a minden időkben fel-felbukkanó természetes nosztalgiáról. Példáim nem egy kor életérzését, nem egy-két generáció pesszimizmusát illusztrálják, hanem azt a tapasztalatból fakadó meggyőződést, amely, mint mondtam, a Kr. e. II. századtól fokozatosan erősödik, és végül uralkodóvá válik: a történelem tendenciája hanyatló.

Az a tény, hogy a rendelkezésre álló mérőeszköz, az inga, a társadalmi mozgás mérésére alkalmatlan, formailag abban a furcsaságban fejeződik ki, hogy a társadalom állapotáról az irodalom – a fentebb hallott bőbeszédűség ellenére – az égvilágon semmit sem tud mondani. Jószerivel egyetlen pozitív megállapítást (azt is mondhatnám, nyelvtani formulát) sem találtam, minden nyilatkozat kizárólag negatívumokat tartalmaz. És ez az egész történelemre, tehát a magasztalással emlegetett múltra is vonatkozik. A jelent a múlt erényeinek, a múltat a jelen hibáinak a hiánya jellemzi. Ovidius nevezetes „aurea aetas”-ának (Met. 1.3.1–24.) 24 sora egyetlen állítást sem tartalmaz, ellenben van benne 21 tagadás: nullo (2), sine (4), aberant, nec (4), nondum (2), nulla, non (4), immunis, intacta, inarata; az egyetlen pozitívnek látszó „ver aeternum” is a másik három évszak hiányát jelzi. A régiek azzal tették nagygyá Rómát, állapítja meg Cato (52.19), ami most nincs: „domi industria, foris iustum imperium, animus in consulendo liber, neque delicto neque libidini obnoxius. Pro his nos habemus luxuriam adque avaritiam, publice egestatem, privatim opulentiam; laudamus divitias, sequimur inertiam; inter bonos et malos discrimen nullum; omnia virtutis praemia ambitio possidet”. Egyértelműen megállapítható, hogy minél messzebbre távolodik az emberi közösség az ősi állapotoktól, a természettől, annál züllöttebb, annál kevésbé felel meg a természet diktálta erkölcsi követelményeknek. Tacitus germánjai ékesszólóan tanúsítják ezt.

Ez a felfogás mind az ószövetségihez, mind a régi göröghöz képest némi előrehaladást mutat az önálló társadalomszemlélet kialakulása felé. A rómaiak annyit bizonyosan észrevettek – hiszen éppen ezt kifogásolják –, hogy a közösség nem enged szolgálai a természet parancsának. Az a megállapítás, hogy ahol az egyén megtalálhatja a saját boldogságát, ott a társadalom nem, arra mutat, hogy a társadalmat már nem tekintik kizárólag egyének egyszerű összegének. Ha a társadalmi etika fogalma még nem is bukkan fel, annyi már tudható, hogy az nem egyszerűen az egyéni etika felnagyítása vagy megsokszorozása. Azonban ez az előremutató fölismerés a világnézet keretei közé nem illeszthető be. Ellentmondás, feszültség keletkezik, amely pesszimizmusban jut kifejezésre. Megoldást az új világnézet, a kereszténység kínál.

A társadalom

A mai felfogás szerint az ember és a valóság viszonyában az ember az aktív fél, akinek tevékenysége – akár tudja ezt, akár nem – a passzív valóság átalakítására irányul. Az emberi tevékenység a társadalmi cél szempontjából, a jövő oldaláról vizsgálendő, az okszerűség (a múlt) kérdése másodlagosan vethető fel, mint a társadalmi célszerűség természeti (biológiai) eredetének és feltételének kérdése. Az ember természeti lényként maga is az okszerűségnek van alávetve, éppen ennek következtében vált társadalmi lényvé. De miután ez bekövetkezett, amikor a természethez már nemcsak közvetlenül, hanem a társadalom közvetítésével is tartozik, mozgását sajátosan a célszerűség fogja jellemezni. Ez az, ami lényegileg megkülönbözteti a világ többi darabjától.

Az ember és a valóság kapcsolatának van még egy különös tulajdonsága. Nevezetesen, hogy e kapcsolat milyenségét tekintve az ember a feljebbvaló. A kontaktus sajátos tulajdonságait ugyanis nem a természet szabja meg, amely minden gyermekére egyforma arccal tekint, hanem az ember. Az emberi tevékenység egyedülálló, a világra aktívan vizsgálható jellegét ismeri el az Őszövetség, amikor a teremtés különös értelmet adó célját az emberben fogalmazza meg.

A legelső kezdetekben az ember természetátalakító aktivitása oly kevésbé eredményes, hogy észrevenni alig lehet. A világgal szemben a kiszolgáltatottság érzése az uralkodó. Ez az érzés azonban már az első pillanatban alapvetően különbözik az állat ösztönös félelmetől. Abban a legrégebbi időben, amelynek gondolkodás- és érzélemvilágába valamelyest beelátunk, a külső hatalmaknak való kiszolgáltatottság érzése mellett már annak a tudata is fölsejlik, hogy a többi természeti lényhez képest az ember bizonyos kivételezettséget élvez. A felsőbb hatalmakkal beszélgetni tud, akaratakról tudomást szerezhet, jóindulatukat esetleg maga felé hajlíthatja. A pleisztocén első periódusában élő pekingi ősembernél megtaláljuk ennek jeleit. A természetátalakító tevékenység első mozzanata a felsőbb hatalmak befolyásolására való törekvés, vagyis a vallás.

Ahhoz nagyon sok időnek kellett eltelnie, hogy a termelőeszközök tökéletesedése nyomán az ember öntudatosabbá váljék. Érthető, hogy eleintén a természet törvényei kizárólagos érvényűeknek látszottak. Érthető, hogy az emberi tevékenységnek, mint sajátosnak, mint célszerűnek a vizsgálata csak idő jártával, a tevékenység kellő eredményességének a konstatálása után vált lehetségessé. Csak ekkor merült fel a kérdés, hogy vajon nincsenek-e specifikus elemek a társadalom mechanizmusában.

A természetszemlélet uralkodó helyzetét a tudás genezise is okadatozza. A gondolkodás a kézzel megfogható jelenségek tanulmányozásán gyakorolta magát, és ennek eredményeit építette bele a világnézetbe, a mitológiába is, a primitív filozófiába is. Aligha véletlen, hogy a filozófusok egyben természettudósok, csillagászok, geometerek is, érdeklődésük mindenekelőtt a kozmosz, a fizika, az arányok mérhető világa felé fordul. A természet rejtelmén kezdte formálni magát az emberi gondolkodás, ezek tanulmányozása, magyarázata során alakította ki alapelveit, módszereit, terminusait. Találón fejezi ki ezt Platón, aki a geometriát tekinti a bölcsességhez vezető első lépcsőfoknak.¹²⁵ Az Akadémia bejáratán állítólag ez a felirat díszelgett: Belépés csak geometereknek. (Arist. Anal. post. 1.12.) A társadalmat már e tanulságok birtokában vonta be érdeklődési körébe. A társadalomtudományok első eredményeit egy kész rendszerbe kellett belegyömöszölni.

¹²⁵ Respubl. 10. és Meno passim.

A harmadik ok, amely az emberi tevékenység sajátos mivoltát eltakarta a régi szemek elől, az a tény, hogy a korai emberi közösség feltűnőbben viselte magán az okokkal meghatározott, a múltban gyökerező populáció jegyeit, mint a társadalomra jellemző, jövőre tekintő céltudatosságát. Elvégre maga az emberi közösség sem célszerű megfontolás, nem tervezett tevékenység eredményeképpen jött létre, hanem ösztönös védekezésül, összebúvasként a természet riasztó aktivitásával szemben.

A társadalom rendszer, amely csak úgy fogható fel, mint kölcsönhatásban működő részeknek az összegnél magasabb minőségű egésze, és egy nagyobb egész működő része, alrendszere.¹²⁶ Ahhoz tehát, hogy a közösség társadalom legyen, kell lennie egy nagyobb egységnek, kell lennie az emberiségnek, amelynek ez a közösség működő részét alkotja. Az ókori közösségek azonban gazdaságilag önállóak, nem képeznek egymással szerves és megbonthatatlan, a tudatban feltétlenként tükröződő magasabb egységet. „Valamennyi hellént szorosán egymáshoz fűzik a vérségi kapcsolat és a közös nyelv kötelékei, közösek templomaink, közösek áldozataink, egyforma az életmódunk” – állapítja meg Hérodotos (8.144). A görög polisok egysége tehát nem lépi túl a „kultúrközösség” szintjét, szó sincs arról, hogy közös társadalmi tevékenységet folytatnának.

A kultúrközösségen kívül eső dolgok, népek mind gyakorlatilag, mind elméletileg éreketlenek voltak, illetve csak úgy voltak érdekesek, mint valamely természeti jelenség, amely adott esetben hasznos vagy káros lehet. Az érintkezés egyetlen komoly formája a háború volt, amely alkalommal az ellenség elemi csapásként jelent meg, nem pedig emberi mivoltában. Mircea Eliade azt mondja, hogy a primitív ember számára az ismeretlen, idegenek által lakott terület nem is igazi „világ”, mert ott a káosz uralkodik.¹²⁷ Valóban, ezeket a tájakat lólabú emberszörnyek népesítik be, másoknak akkora a fülük, hogy takaróznak vele (Plin. Nat. 4.13), a neurusok évente egyszer néhány napra farkassá változnak (Hérod. 4.105, Mela 2.1). A görögök a szkítákat Héraklésznak és egy félig kígyó-, félig asszonytestű monstrumnak a nászából eredeztették (Hérod. 4.9). Homérosznál az oikumené, az emberi történelem színtere, kerek szigetecske a korong alakú föld közepén, és csak a görögök élnek rajta. Hogy a zsidóság hogyan vélekedett a körülötte élő többiekéről, azt már láttuk.

E mentalitás kialakulásában nemcsak a megismerés, az utazás, az érintkezés nehézkes és szükségtelen volta játszott közre, hanem a tudatos elzárkózás is. A termelékenység alacsony szintje következtében az elfogadható életnivó csak egy szűk csoport részére volt biztosítható. A javak elosztása a közösségen belül a szabad–szolga, illetve a szabadok között a gazdag–szegény hierarchikus rendjében történt, amelyben a legalul állóknak még a pusztá létfeltételek sem voltak garantáltan biztosíthatók. E csoportokon belül és e csoportok között az érdekarc – az objektív gazdasági lehetőségek talaján – csak az újraelosztásért folyhatott, egy ugyanolyan szűk, de más szempontok alapján fölülkerekedő csoport érdekében. Idegen közösséggel egyenrangú kapcsolatot nem volt érdemes fölvenni, mert az csak a belfogók esélyeit csökkentette volna. A kapcsolatfelvétel igazán gyümölcsöző formája a zsákmányszerző háború volt.

Ezért az ókori világnézetben kiemelt helyet foglal el a kiválasztottság, vagyis az a feltételrendszer, amelynek a boldogság eléréséhez meg kell valósulnia. Magától értetődik, hogy minden közösség önmagát tekinti kiválasztottnak, és ha lehet, élvezzi ezt, ha nem,

¹²⁶ Vö. Ludwig von Bertalanffy: *General Theory of Systems*. Social Science Information VI. 1967. 125.

¹²⁷ *Das Heilige und das Profane*. Hamburg, 1957, Rowohlt. Magy. ford. Berényi Gábor. Budapest 1987. 23–26.

várja a beteljesülést. Az egyiptomiak az „ember” szót csak önmagukra használták. Az indusok, a görögök, a rómaiak az idegenektől a beszéd képességét is megtagadták, mint ezt a „barbár” megnevezés is jelzi. Aristotelés magától értetődőnek tartja a görögök uralmát felettük: „rendjén van, hogy barbárnak hellén az ura – idézi Euripidést (Iphig. Aul. 1400.) –, mert hiszen – folytatja – barbár és szolga természetesen ugyanaz” (Polit. 1252b). A rómaiaknál Vergilius fogalmazta meg ezt: „Tu regere imperio populos, Romane, memento” (Aen. 6.851). A zsidók az ő számukra megtervezett világban a „bálványimádóknak” csak a kulissza vagy az eszköz szerepét engedték meg. „Egyedül csak titeket vettem figyelembe a föld összes nemzetségei közül” – biztosítja őket az Úr (Ám 3.2). Egyiptom kizárólag arra való, hogy megmutassa rajta hatalmát, és Izrael fiai okuljanak ebből. A keresztények szemében viszont a zsidóknak jut ugyanez a szerep. „Mindezek pedig példaképpen estek rajtuk, megírtak pedig a mi tanulságunkra” – értékeli történelmüket Pál apostol (1 Kor 10.11). A már idézett Eliade más oldalról jut ide. A vallásos ember – mondja – „csak annyiban ismeri el magát valóságos embernek, amennyiben az isteneket, a kultúrateremtő hősöket és a mítikus ősoket utánozza” (uo. 92). Akinek tehát mások az istenei, hősei, ősei, az ember nem lehet.

A görög kiválasztottságnak a műveltség, a rómainak a katonai erő, a zsidónak az Ábrahámtól való leszármazás adta az alapját, az egyiptomiak a Nap, a türkök az Ég fiának voltak gyermekei, és így tovább.

A római birodalom aztán formálisan is eltakarta az emberiség fogalmát, mert túlságosan erős és nagy kiterjedésű volt ahhoz, hogy résznek foghatta volna fel magát. Jellemző, hogy kifelé való viszonyításának ötlete a XVI. század előtt föl sem merült, és tudtommal Machiavelli (Discorsi) lesz az első, akinek eszébe jut, hogy történetében van egy olyan mozzanat, amelyet a barbároknak köszönhet, a külpolitika, amelyre nincs is latin szó. Jellemző, hogy a külső erő fogalma az egész antik történetírás előtt ismeretlen, jóllehet nem egy birodalom roskadt le idegen túlerő súlya alatt. A bukást minden gondolkodó, politikus, történész belső okokra – főleg az erkölcsi hanyatlásra, a fegyelem meglazulására, a széthúzásra és effélékre – vezeti vissza, mintha a támadó ki- és mibenléte szót sem érdemelne.

Az ókori világ tehát nem látta a közösségek kölcsönösségében létező emberiséget, az egészet, ezért saját közösségében nem ismerhette föl a részt, a társadalmat.

Nem láthatta benne a részekből összeálló egészet sem. A középkor és az újkor társadalmá egymásnak feszülő ellentétek egységéből áll, a lakosság általában és jellemzően osztályokhoz és más szempontok (nemzetiség, foglalkozás, vallás, politika, egyebek) szerint szerveződött társadalmi csoportokhoz tartozik. Az ezeken kívül való lét úgyszólván lehetetlen, látszólagos, ideiglenes és távolról sem tipikus (remete, kalóz, efféle). A társadalmat a belső ellentétek lendítik előre, mely küzdelem azonban az adott társadalom fenntartását célzó közös érdekek alárendelve folyik. Külső támadás, elemi csapás az ellentétek ideiglenes háttérbe szorulásához, egységes föllépéshez vezet. Egy adott társadalmi rendszer hanyatló periódusában, forradalom idején sem változik a képlet, hiszen a harc nem a társadalom elpusztításáért, hanem rendszerének megváltoztatásáért vagy a fölötte való uralomért folyik.

Ez a dialektikus egység az ókori közösségre csak részben jellemző, csak a szabadokra, a tényleges vagy potenciális rabszolgatartókra. Ők érdekellentéteiktől vezérelve szakadatlan harcot vívnak egymással, de ez a harc egy magasabb szintű, a rabszolgatartó állam fenntartását célzó egyetértés mellett zajlik, és az érdekcsoportok kifelé, a külellenség

vagy a fellázadt szolgák felé kollektív föllépésre is képesek. Ezzel szemben az ugyanezen államban élő rabszolgák annak fenntartásában nem érdekeltek. Az alul és felül levők viszonyát csak az ellentét jellemzi:

Félénk aggastyán egy csacsit legeltetett
 A réten, s meghallván az ellenség zaját,
 Nógatni kezdte szürkéjét, hogy fussanak.
 De az nyugodt flegmával ezt kérdezte: „Mondd,
 A győző majd két nyeret rak rám egy helyett?”
 Nemmel felelt a vén. „No, akkor egykutya,
 Kinek szolgálok, míg terhet kell hordanom.”

(Phaedrus 1.15.¹²⁸)

Sőt, a társadalom, az állam károsodása, a rend felbomlása éppenséggel a rabszolgák érdekét szolgálja.¹²⁹

A szolgákat a szabadok alkalmanként a maguk oldalára állíthatják, de ez szorosan vett egyéni ügy: a szolga nem a közösséget, a hazát, nem is szolgatársait képviseli a háborúban, hanem önmagát, egyéni karrierje vagy felszabadulása reményében vitézkedik. (Caes. Civ. 1.57.) A szolgák között sem mutathatók ki a társadalmi osztályra kötelező jegyek. Egymás közötti ellentéteik személyes jellegűek, vagy az urak között levőket imitálják, gazdáik csetepatéiba avatkoznak bele.¹³⁰ Esetleges összefogásuk a személyes szabadság visszaszerzésére irányul, nélküli a társadalmi célt. A rabszolgaság intézményes eltörlésének gondolata még Spartacus elméjében sem merült fel.

Mai értelemben vett társadalmat csak a szabadok alkotnak, a lakosság másik része ezen kívül áll. A „rabszolgatartó társadalmi rendszer” kifejezés tehát úgy értelmezendő, mint a rabszolgatartók társadalmi rendszere, melybe maguk a szolgák nem tartoznak bele.

A legfontosabb társadalomszervező intézmények között helyet foglaló jog a rabszolgára nem terjed ki. „Servile caput nullum ius habet” (Dig. 4.5.3). A politika sem, mert a szolgaság nem politikai, hanem természeti képződmény. „Aki ember létére, természettől fogva nem a maga ura, hanem másnak a tulajdona, az a természet rendje szerint szolga” (Arist. Polit. 1254a). Ugyanezen az állásponton van az Ószövetség is, amikor az úr–szolga viszonyt az atya–fiú természeti viszonytal mondja azonosnak (Mal 1.6., lásd még Sir 30.39–40). Ezen az alapon szólalnak fel azok is, akik kíméletet javasolnak a szolgák iránt. „Vannak, akik az úr és a szolga viszonyát természetellenesnek tartják” és pusztán az erőszak következményének – tudósít Aristotelés (Polit. 1253b). Elsősorban a sztoikusok nézték a dolgot erről az oldaláról:

¹²⁸ Terényi István fordítása.
 Asellum in prato timidus pascebat senex.
 In hostium clamore subito territus
 Suadebat asino fugere, ne possent capi.
 At ille lentus: Quaeso, num binas mihi
 Clitellas inpositurum victorem putas?
 Senex negavit. Ergo quid refert mea,
 Cui serviam? clitellas dum portem meas.

¹²⁹ Vö. App. Rom. 2.22.83, 2.118.4.95.

¹³⁰ App. Rom. 2.5.17, 21.75–76, 22.79, és lásd a vígjáték-irodalom akárhány darabját.

... szolgánknak a teste
s lelke, akár a miénk, és éppoly részei vannak.
(Juv. 14.16–17.¹³¹)

Plutarkhos is arra hivatkozik, hogy lelkes lények, de az irgalmasságot nem az ő érdekében ajánlja, hanem azért, hogy „rászoktassuk magunkat a szelídségre és a jóindulatra”. A szolgát egyébként a munkás ökörhöz hasonlítja, mellyel szintén nem illik kegyetlenkedni. (Cato Maior 5.) Platón hasonlóképpen kíméletet javasol, „nemcsak az ő kedvükért, hanem még inkább önmagunkra való tekintettel”, elsősorban pedig azért, mert a háborgó rabszolgától minden kitelik (Törv. 777b–d).

A szolgák ügye tehát a természetre tartozik. Aristotelésnak eszébe sem jut, hogy etikája és politikája érvényét rájuk is kiterjessze. Sőt, kimondva, hogy az emberi lét feltétele a szabadság, megvalósításának útja a tevékenység, még az ember nevezetét is megvonja tőlük.

A rabszolga munkája valóban nem mondható emberi tevékenységnek, mert nem a célszerűség irányítja, hanem a legerőszakosabb okszerűség. Mondhatni, hogy az állati munkánál is alacsonyabb rendű. Az állat azért vadászik, legel, hogy az éhségét csillapítsa. A szolga csak azért, mert kényszerítik rá. Munkája nincs közvetlen kapcsolatban létének fenntartásával. Nem azért kap enni, mert dolgozik, hanem azért, mert a gazdája jóindulatú, „gyámolítja őt” (Ézs 42.1). Ha nem gyámolítja, éhen hal, akár lusta, akár szorgalmas. (Cato Agr. 2.4.) Nemcsak szólam szerint élő szerszám, hanem a termelésben betöltött funkciója szerint is, ezért esik a mancipium fogalma alá. „A szolga olyan, mint egy élő szerzett tárgy” (Arist. Polit. 1253b). Cato a földművelésben használatos tárgyi eszközök között sorolja fel (Agr. 7). Az ökör nem más, mint hitvány minőségű szolga (Arist. Polit. 1252b). A Talmud Gitim-traktátusa szerint írni is lehet rá.

E tekintetben mellékes, hogy a rabszolgaélet nem volt mindig, mindenhol és mindenki számára egyformán súlyos, és hogy egyesek gazdájuk kegyéből fel is szabadulhattak. Az is mellékes, hogy a rabszolgák nem játszottak mindvégig egyforma szerepet a termelésben. Rómában százezres tömegeket tartottak láncon. A Kheops-piramis építésén Hérodotos szerint 100–100 ezer munkás dolgozott háromhavi váltásban (2.124). Athénban viszont az V. század folyamán 80–170 ezer polgár csak 30–110 ezer rabszolgát tartott.¹³² A lényeg az, hogy a lakosság tetemes része magától értetődően kívül esett a társadalom körén.

Az a magasabb egység, amelyben szabad és szolga találkozik, a humanum genus, a természeti – gyakorú műszóval élve a halandó – emberek összessége. Azokkal a támadá-

¹³¹ Muraközy Gyula fordítása.
...animas servorum et corpora nostra
materia constare putat paribusque elementis.

¹³² W. Ehrenberg: *Der Staat der Griechen*. I–II. Leipzig 1958. Egyfelől tudni való „omnes homines natura libertati studere et condicionem servitutis odisse” (Caes. Gall. 3.10.3), másfelől azonban ugyanez a természet másképpen intézkedett: „Akiben megvan az előrelátás képessége, az természetszerűen vezetésre és parancsolásra hivatott; aki pedig csupán a parancsnak testi erővel való teljesítésére képes, az alárendeltségre és szolgálásra való; s így úrnak és szolgának ugyanaz az érdeke” (Arist. Pol. 1252a). Tacitus (Germ. 20.) ugyancsak a természetre vezeti vissza az úr és a szolga közötti különbséget. Arról számol be, hogy a germánok azonos körülmények között tartják a szabadoktól és a raboktól született gyermekeket. Egy idő után azonban az egyéni kiválóság fölismerhetővé teszi a szabad származásúakat. „In omni domo nudi ac sordidi in hos artus, in haec corpora, quae miramur, excrescunt. Sua quemque mater uberibus alit, nec ancillis aut nutricibus delegantur. Dominum ac servum nullis educationis deliciis dignoscas: inter eadem pecora, in eadem humo degunt, donec aetas separet ingenuos, virtus agnoscat.”

sokkal szemben, amelyek nem az államot, a kultúrát, hanem a személyes életet fenyegetik, megvan az érdekazonosság és az érdekellentét, elképzelhető a szolga tudatos tevékenysége. Az égő házból szabad és szolga egymást letaposva együtt menekül, az árvíz ellen együtt védekeznek, a Vezúv kitörésekor együtt pusztul. Az egység tehát a természettel szemben áll fenn.

Sem a görög, sem a latin nyelvben nincs olyan kifejezés, amely az ország egész lakosságára egyetemben vonatkoznék, és nincs kifejezés az emberiség egészére sem. Az anthrópotés, a *humanum genus*, vagy körülírással „*omnes mortales omnium generum*”, „*omnes mortales ubique sunt*” az embert mint halandó, mint teremtett (vagy született), mint természeti lényt foglalja össze. Mint termelő, gondolkodó, politizáló, kultúrateremtő, szóval mint társadalmi lényt legfőljebb az egyéneket, közösségeket ideiglenesen tömörítő *societas* fejezi ki. A szofisták, a sztoikusok látszólag egyetemes emberiséget fölismertő világpolgársága, a kosmopolités, darabonként ismer föl minden embert, aki letéteményese (lehet) az egyéni boldogságnak. Mindazonáltal, ha a megnyilatkozásokat egyenként vesszük szemügyre, minden esetben kiderül, hogy ezt a természeti embert is olyan feltételrendszer elé állítják, amelynek a létező emberiség legtöbb tagja személy szerint nem tud megfelelni, mert nem rendelkezik azokkal a tulajdonságokkal – többnyire a bölcsességgel –, amelyek ember voltához megkívántatnak. Még az emberi tevékenység közösségi jellegét erősen hangsúlyozó Marcus Aurelius is folytonosan azt ismétli, hogy az ember a természet gyermeke, és annak parancsára tömörül közösségbe, annak parancsára dolgozik a közjó érdekében. Nem azért vállal részt a közös tevékenységben, mert ez által kiemeli magát az állatvilágból, hanem ellenkezőleg, azért, mert beletartozik, mert ösztönösen vonzódik fajtársaihoz, mert vele született tulajdonsága, hogy igyekszik azok javára szolgálni. „Mi sztoikusok – mondja Seneca – az embert társas állatnak tartjuk, aki a közjóra született” (Clem. 1.3.2). Jobban esik – vélekedik Cicero – a természet szavát követve izzadsággal fáradozni az emberekért, mint édes nyugalomban magányosan henyélni.¹³³

Abban az ütemben, ahogy a társadalmi szervezethez magasabb fokra hág, és tudatilag egyre inkább tükröztethetővé válik, módosul ez a felfogás. Fordulat azonban csak a világnézeti forradalommal, a kereszténységgel következik be. A *humanum genus*, a *societas humana* ott fog majd kivétel nélkül és eredendően minden embert magába zární, ámde ott is csak minden egyest, mint „teremtett” lényt, akinek egyedileg van joga és lehetősége az üdvözülésre.

*

Róma szabad szegényeit az állam már a Gracchusok óta igyekezett valamiképpen földhöz juttatni, hogy megélhetésüket önmaguk biztosítsák. Kr. e. 100-tól szórványosan, Sulla idejétől rendszeresen osztott nekik állami bérföldeket valahol vidéken. Melléjük kerültek azok a felszabadított, de még nem teljes jogú szabadosok (libertinusok), akik uraik földjén kisbérként éltek, meg még néhány más vagyontalan réteg. Tömegük egyre nőtt, a mezőgazdasági ellátásban betöltött szerepük egyre jelentősebb lett, ezért az állam jogi eszközökkel is igyekezett állásukban megtartani őket, elsősorban azt megakadályozni, hogy a

¹³³ „Nos Stoici qui hominem sociale animal communi bono genitum videri volumus” (Sen. Clem. 1.3.2.) – „Itemque magis est secundum naturam pro omnibus gentibus, si fieri possit, conservandis aut iuvandis maximos labores molestiasque suscipere, ...quam vivere in solitudine non modo sine ullis molestiis, sed etiam in maximis voluptatibus, abundantem omnibus copiis, ut excellas etiam pulchritudine et viribus.” (Cic. Off. 3.5.25.)

fővárosba visszaáramolva tovább növeljék ott a dologtalan kenyérpusztítók számát. A 310–330-as években személyi szabadságukat meghagyva megtiltották, hogy a helyükről elköltözzenek. Ezzel lényegében jobbágysorba kerültek, bár ezt akkor még nem lehetett tudni. A törvény „servus ipsius terrae” terminussal jelöli jogállásukat. Másrészt előírták, hogy rabszolgát csak földdel együtt szabad eladni,¹³⁴ ami által a szolgálók is a földhöz ragadtak. A különböző indulású földművesek jogi helyzete végül is egységessé vált: „In servorum conditione nulla est differentia” (Inst. 1.3.2).

Ezenközben a rabszolga árával együtt az ázsiója is emelkedett. Az időszámításunk kezdetét követő századokban egyre hangosabban szólaltak meg az emberi jogok képviselői. Fentebb idéztem néhány mondatukat. A humanitás a törvénykönyvbe is behatolt: megtiltotta kiherélésüket, aztán eladásukat nyilvánosházák és cirkuszi játékok céljára. Antoninus Pius megölésüket emberölésnek nyilvánította. Aristotelés és Cato, mint láttuk, a szolgát tárgynak tekintette, Justinianusnál a szolga személy (Inst. 1.3).

A VI. század folyamán a klasszikus rabszolgáság intézménye elenyészett, felhígult az alárendelés számtalan más formája között, amelyet részben a barbárok hoztak magukkal. A szegény szabadok és a szolgák az ezredik évet követően az egységes jobbágyságban találkoztak, amelynek differenciálódása más szempontok szerint indult újra.

Ezzel a kiegyenlítődesi tendenciával egyidejűleg zajlott egy másik, hasonló irányú folyamat: a birodalom minden szabad polgára azonos jogállásba került, egységesen elnyerte a polgárjogot (civitas), és ezzel ez az ősi intézmény elveszítette az értelmét. A köztársaság első két századában a labilis külpolitikai helyzetre való tekintettel a bekebelezett vidékek lakossága többnyire megkapta ezt, amikor azonban a terjeszkedés intenzitásával együtt a meghódítottak száma erősen megnőtt, ezt a gyakorlatot megszüntették. A jogi egyenlőtlenség viszont egyre súlyosabb feszültséget teremtett, olyannyira, hogy a Lex Julia (Kr. e. 90) kénytelen volt elismerni a latinusok és a többi szövetséges polgárjogát. Julius Caesar Gallia, végül Caracalla az összes tartomány minden szabad lakosára kiterjesztette azt.

A Homéros óta eltelt évszázadok alatt a politikai viszonyok többször is átrendeződtek, korábban ismeretlen népek szóltak bele a dolgok alakulásába. A kultúra Alexandriában közvetlen kapcsolatot vett föl a Kelettel. A történelmi tér határai egyre tágabbra nyúltak. Hésiódos már tud a szkítákról, Aiskhylos, Pindaros három földrészt ismer. A csillagászok (Pythagoras, Arkhimédész, Hipparkhos, Eratosthenész) valószínűsítik, hogy a Föld gömb alakú. Pytheas Kr. e. 300 körül fölveti az Ibériából Indiába vezető hajóút lehetőségét. Strabón megengedi, hogy a mérsékelt éghajlat alatt két, sőt több lakott terület is lehet (Geogr. 1.4.6). Megszületnek az „ellenlábások” (antichthones), akik a földgömb áttellenes pontján élnek, ellenkező szélesség és ellenkező hosszúság alatt (antipodes), ugyanazon hosszúságon ellenkező szélesség alatt (antoeici), vagy fordítva (perioeci). Ez a téma számos szerző fantáziáját foglalkoztatja (Plutarkhos, Mela, Plinius, Seneca, Macrobius, Martianus Capella, Lucretius, Servius, Cicero stb.), de a tudós kuriózum vagy a babonás fantazmagória határát nem lépi át. Pozitív szerepet azzal játszik, hogy a történelmi tér gyakorlatban megtapasztalt bővülésének a lehetőségét elméletileg támasztja alá. Megfogán a gondolat, hogy nem a görög és nem a római civilizáció az egyetlen a világon, még csak nem is feltétlenül a legmagasabb rendű. A Kr. e. III. században már Eratosthenész megrója azokat, akik az emberiséget két részre, hellénre és barbárra osztják (Strabón Geogr. 1.4.8). „Mert van

¹³⁴ Cod. Just. 11.48.7, 21, 23. stb.

sok selejtese a hellénségnek is – fűzi tovább Strabón az ezredforduló táján –, a barbárok között viszont sok a művelt nép, mint az indusok; a rómaiak és a karkhédónok pedig igazán csodálatra méltóan rendezték be államukat”. (Geogr. 1.4.9.) Elképzelhető tehát, hogy a világon másutt egy másik történelem folyik a mienkkel párhuzamosan.

A kialakulóban levő új társadalmi rendszer – amelyet később feudalizmusnak neveztek – az előzőhöz képest tekintélyes mértékben megnövelte a társadalmi tevékenységet végző egyének számát, és megnyitotta a lehetőséget a további növekedés előtt, ténylegesen is (a termelésben), virtuálisan is (reménybelileg) és elméletileg is. A jobbágy – szemben a rabszolgával – tulajdonosa a termelőeszközök egy részének, van mit féltenie. Magának termel, tehát érdekelt a termelés bővítésében. Életével maga rendelkezik, ezért érdekelt az életfeltételeket biztosító politikai, hivatali, katonai, ideológiai, kulturális apparátus fenntartásában, ilyenformán fogékony a társadalmi cél iránt. A rabszolgától eltérőleg tagja a társadalomnak, ha nem is teljes joggal, nem testületileg, hanem egyéneként. A jobbágyság olyan csoport, amely már nagymértékben magán hordja a társadalmi osztályra jellemző jegyeket. De erről később.

Az új társadalmi rendszer tehát a régítől elsősorban azzal különbözött, hogy a társadalmi szervezetséget a lakosság egészére kiterjesztette. Ennek következtében az új ideológiának százszorta nagyobb és százszorta differenciáltabb tömeget kellett megcéloznia, mint bármely korábbi mitologikus vagy filozófiai rendszernek. Ezt a hatalmas tömeget azonban egyéneként kellett figyelembe vennie.

Hozzáteszem, hogy a természetes szaporulat a felszabadult és családot alapító szolgák jóvoltából rohamosan növekedett, a IV–IX. század folyamán pedig a népvándorlás hullámai minden iszonyatos pusztítás mellett is megtöbbszörözték Európa lakosságát. Az „emberi közösség”, a civilizált és civilizálható világ határai alaposan kitágultak, és eleinte lehetőségként, majd a X–XI. századig ténylegesen is magukba kerítették a Kárpát-medencét, Európa északi és beláthatatlan keleti területeit.

De még mielőtt a középkori Európa létrejött volna, már az ókor utolsó századaiban is, a római császárság, amely tartós politikai és egyre jobban érvényesülő kulturális egységbe tömörítette az akkor ismert világ nagyobb részét, mind tömegére, mind minőségére és struktúrájára nézve összehasonlíthatatlanul komolyabb test volt, mint bármely korábbi államalakulat. E roppant szerkezet nem nyugodhatott azokon az eszmei alapokon, amelyeket a görögség a maga aprócska polisai használatára felállított, és amelyek a Város alapítását követő időkben még megfelelőek voltak. A lakosság számának megnövekedése és etnikai összetételének megváltozása már a császárkor elején felforgatta a régi vallási viszonyokat. Az ősi intézmények elveszítették a tekintélyüket, egyre nagyobb teret kaptak a keletről beáramló rítusok, és a vallás terén egy-két évszázadig teljes zűrzavar uralkodott. Azonban az átalakulóban levő nagyhatalom nem alapozhatta ideológiáját egyik széthullóban levő vagy megkövesült, új igényekhez alkalmazkodni képtelen mitologikus rendszerre sem, még kevésbé az újonnan keletkezett káoszra. Másra volt szüksége, olyan világnézetre, mely a legmodernebb társadalomtudományos eredményeken nyugszik, amely szilárd szervezeti kereteket biztosít az egész etnikai, nyelvi, történelmi, kulturális konglomerátum számára, emellett azonban minden részegység és egyén számára elfogadható, a gyakorlatban megvalósítható, mert elemeiben hagyományos, az alacsony műveltségű tömegek részéről könnyen átlátható, elsajátítható és elfogadható.

A megváltás

Róma levegőjében – mint az előbb jeleztem – számolatlanul kavarogtak az előző évezredek során született vallási, filozófiai, tudományos, politikai eszmék, utcáin hemzsegeve tülekedtek a próféták, a mágusok, a messiások, a választottak is meg a csalók is. A hangulatot szórakoztató anekdoták tucatjával illusztrálja az Actus Petri cum Simone: próbatételre hívják ki egymást, vízen járnak, beteget gyógyítanak, halottat költenek; olykor meg-megölnek egy-egy jámbort, hogy a konkurens bebizonyíthassa rajta szaktudását. Az egyik felröppen az égbe, de a másik úgy leimádkozza onnan, hogy lába törik. Amikor Péter apostol fölkeresi vetélytársát, Simon mágust, hogy mérkőzésre hívja ki, nem eresztik be a házba, mert nem tudják, kicsoda. „Péter így szólt a nyomába szegődött néphez: Mindjárt megbámuljátok csodatettünket. Látott ott egy vastag láncra vert nagy termetű kutyát, hozzá lépett, és eloldozta. A megszabadult eb emberi szóval fordult hozzá: Mit parancsolsz nekem, te, az élő Isten szóval nem méltatható szolgája? Péter azt mondta neki: Menj be, és mondd meg Simonnak, aki éppen társalog odabent, Péter azt üzeni neked, gyere ki a népség elé, te gaz, te, együgyű lelkek háborgatója, mert én miattad jöttem Rómába. A kutya azon nyomban beszaladt, berontott azok közé, akik Simont körülvették, kinyújtotta a mellső lábait, és fennhangon így szólt: Te Simon, Péter, Krisztus szolgája, aki az ajtóban áll, ezt üzeni neked: Gyere ki a közönség elé, te gyalázatos, te, együgyű lelkek csábítója, mert miattad jöttem Rómába.” Simon azonnal „félbeszakította szavát, amellyel a körülötte állókat hitegette”, és kiment a ház elé, mert megértette, hogy méltó ellenfélre akadt.¹³⁵ – Efféle jelenetek játszódtak le nap mint nap Rómában, és az efféléktől csömörlött meg az a tömeg, amely nyomorúságai közepette a vetélkedőktől várt vigasztalást.

Az eszmék özönéből kivált egy, amely a történelem tanúsága szerint vagy már akkor megfelelt a követelményeknek, vagy rendelkezett a megfelelés képességével. Ez volt a kereszténység, amely valamikor az ezredfordulón bukkant fel, véres üldöztetés és súlyos belső viszályok között felnövekedvén négyszáz év alatt diadalt aratott az összes többi felett.

Palesztina gyarmatosítása után a Messiást egyre kétségbeesettebben váró zsidó községek egy része maga kívánt a késlekedő szabadító helyett cselekedni, és kilátástalan fegyveres akciókba kezdett. Egy másik rész feladta az e világi boldogulás reményét, és az ősi mítosz érvényességébe vetett hitében megrendülve kivonult a pusztába, hogy legalább a lelke üdvösségéről gondoskodjék. Divatba jött a remeteélet. Josephus Flavius beszél egy Banus nevű férfiről, „aki ruházatát a fáktól szerzi, táplálékul pedig csak azt élvezi, amit a föld önként termeszt, és aki, hogy szent maradhasson, éjjel-nappal gyakran fürdik hideg vízben.” (Vita 2.) Ezek a remeték itt találkoztak azokkal a hellenisztikus aszkétagyülekezetekkel, amelyek a társadalmi problémákat azok negligálásával akarták megoldani, és eképpen rokonságba kerültek mind a keleti világtagadókkal, mind a görög sztoikusokkal. Így jöttek létre az esszénus közösségek, amelyek kommunisztikus szervezetben maguk művelték a földet, mert a rabszolgotartást elutasították, szigorú aszkézisben éltek, tiltották a házasságot. Az egyistenhitet összeegyeztették a perzsa dualizmussal, magukat a fény fiainak tartották, és várták a Megváltót, aki legyőzi a sötétség erőit. A régi rítusnak csak egy-két elemét tartották meg, főként a szombatot. Szépen, dicsérőleg szól róluk Josephus Flavius (Bell. 2.9).

¹³⁵ Ed. Lipsius – Bonnet I. 45–103; az idézett anekdota uo. 56–57.

Számuk az ezredfordulóra több ezerre növekedett, ezért kénytelenek voltak engedni rigorózus követelményeikből. Elsősorban az aszkézissel hagytak fel, és városi közösségeket alapítottak. Engedékenységük tette lehetővé, hogy mozgalmuk utat találjon a polgári keretek között megmaradt zsidók és mások felé, akik a körülményekkel szintén elégedetlenek lévén, eszméikkel szimpatizáltak, de a pusztai életet nem vállalták. Pál apostol, akinek „fordulása” ezt az egymásra találást szimbolizálja, kijelenti, hogy „minden szabad, de nem minden hasznos” (1 Kor 6.12). Nem ítéli el az önmegtartóztatást, mivelhogy „jó a férfinak asszonyt nem illetni” (1 Kor 7.1), de alig pár sorral alább az ellenkező véleményen állóknak is igazat ad, pártját fogja a tisztas házasársi kapcsolatnak, „mivelhogy magatokat meg nem tartóztathatjátok” (1 Kor 7.5). Kijelenti azt is, hogy a mózesi rítus betű szerint való megtartása fölösleges, mert csak „az a zsidó, aki belsőképpen az” (Róm 2.25–29). De aki akarja, ám kövesse az ősi szokást, „a körülmétkedés semmi, a körülméletlenség is semmi, hanem Isten parancsolatainak megtartása” (1 Kor 7.19). „Senki azért titeket meg ne ítéljen evésért vagy ivásért avagy ünnep vagy újhold vagy szombat dolgában” (Kol 2.16).

Ez az állásfoglalás új alapokra fekteti az őszösvetségi „választott nép” fogalmát, amely immár nem a származás szerinti zsidóságot illeti, hanem a belsőképpen valót, vagyis mindenkit, aki elfogadja a krisztusi megváltással jelképezett hitbeli újjászületés gondolatát. „Nincs zsidó, sem görög, nincs szolga, sem szabad, nincs férfi, sem nő, mert ti mindnyájan egyek vagytok a Krisztus Jézusban. Ha pedig Krisztuséi vagytok, tehát az Ábrahám magva vagytok, és ígéret szerint örökösök.” (Gal 3.27–28.) Ebben az új értelmezésben szól a keresztyénekhez Péter apostol: „Ti pedig választott nemzetség, királyi papság, szent nemzet, megtartásra való nép vagytok” (1 Pét 2.9), jellemzően szinte ugyanazon szavakkal, amelyekkel az Úr hajdanában a zsidókat választotta a maga népének (vö. 2 Móz 19.5–6).

Kicsúszik a talaj a görög kiválasztottság alól is. „Egyfelől a zsidók jelt kívánnak, másfelől a görögök bölcsességet keresnek. Mi pedig Krisztust prédikáljuk, mint megfeszítettet, a zsidóknak ugyan botrányozást, a görögöknek pedig bolondságot. Ámde maguknak a hivatalosoknak, mind zsidóknak, mind görögöknek Krisztust, Istennek hatalmát és Istennek bölcsességét.” (1 Kor 1.22–24.) „Mert meg van írva: Elvesztem a bölcséknek bölcsességét, és az értelmeseknek értelmét elvetem. Hol a bölcs, hol az írástudó, hol e világnak vitázója? Nemde nem bolondsággá tette-e Isten e világnak bölcsességét? Mert minekutána az Isten bölcsességében nem ismerte meg a világ a bölcsesség által az Istent, tetszék az Istennek, hogy az igehirdetés bolondsága által tartsa meg a hívőket.” (1 Kor 1.19–21.) Íme tehát a műveltség, a bölcsesség, amely egykor a hellént a barbár fölé emelte, melyet a sztoikus feltételként állított a boldogságra vágyó ember elé, egyszeriben ostobaságra fordul. A kiválasztottságnak egy új bölcsesség lesz a feltétele, melyet nem a társadalmi állás, nem a természet, nem az intellektus, nem a szerencse juttat egyeseknek, hanem ki-ki a saját elhatározásából szerezhet önmagának.

És hasonlóképpen vesztí értelmét a katonai erő, mely Rómát valaha a világ urává tette. Maga alá gyűri ezt „a Krisztusért való gyöngeség”, a gyalázat, az üldöztetés, a nélkülözés, a szorongatás: „mert amikor gyöngé vagyok, akkor vagyok erős” (2 Kor 12.10).

Ilyenformán létrejött az a mag, amely a körülmények súlya alatt edzett rugalmassággal egyesíteni tudta magában a zsidó világnézet legsajátabb elemét, a közösség szervezeti egységét biztosító egyistenhitet, a görög filozófia legsajátabb eredményével, a társadalmi cél korszerűen tudományos fogalmát tartalmazó sókratészi etikával. Mivel pedig – láttuk – mind a zsidó, mind a görög gondolatvilág számtalan ponton érintkezett a keleti mitológiákkal,

megvolt a lehetősége annak, hogy ez az új világnézeti rendszer magába fogadja azok ropant tömegeket mozgósító üdvtanát. E három tényező – az egyén, a közösség és a tömeg – közös platformra állítása a keresztény világnézetnek szinte már társadalmi jelleget és két-ségkívül forradalmi újdonságot kölcsönöz.

Az újszövetségi kiválasztás taktikai szempontból az ellenkezője az ószövetséginek is, a görög–rómainak is. Ezek egy szűk csoport javára mindenki más elől elzárták a boldogsághoz vezető utat. Az egyik a kiválasztott közösségre, a másik a kiválasztott egyénre, a bölcsre figyelmeztet. Azonban a rabszolgasorból épp most szabadult, Szkítia vad pusztaságaiból épp most kiözönlött, naiv és primitív erkölcsű, zömmel a törzsi szervezethez fokán álló százezrek nem alkottak szűk közösséget, és nem számláltak csupa bölcsletet. Az új ideológiának ehhez kellett alkalmaznia magát, és a kiválasztottság privilégiumát az emberiség egyetemére ki kellett terjesztenie. A demokratizmus, amely minden tekintetben jellemzője lett a kereszténységnek, széles tömegek számára tette lehetővé a csatlakozást. A pogányok, az eretnekek számára a kapu később is nyitva maradt: „A pogányoknak is adott az Isten megtérést az életre” (Csel 11.18).

Természetesen nem vállalkozhatom arra, hogy akár csak futtában is érintsem a részleteket, amelyekből az új világnézet kialakult. Az I. niceai (325) és az I. konstantinápolyi (381) zsinat idejére nagyjában-egészében összeállt az a rendszer, amelynek legfőbb jellemzői az egyistenhit, a krisztusi megváltás és az üdvözülés tana, a pápa főisége. A következő zsinatokon Efezustól (431) Konstantinápolyig (harmadízben 685) kikristályosodtak a krisztológia, a Szentháromság-tan, az istenanyaság alapelvei, letisztult a rítus, kialakultak a módszerek, a belső szervezeti formák. Ezenközben a politikai vezetés keresztény kézbe került, és a kereszténység államvallássá lett, mégpedig a birodalom utódállamaiban is. A megszilárdult elemek és a kirajzolódott keretek a továbbiakban lehetővé tették a változó viszonyokhoz való folyamatos alkalmazkodást, a fő vonalak részletesebb kimunkálását. Ennek során nagy figyelmet fordítottak azokra a mozzanatokra, melyek az egyének és a kisebb csoportok számára megkönnyítették a csatlakozást, személyre szabott fogódzókat kínáltak (keresztnev, szentek kultusza és ereklyetisztelet, őrző angyal, purgatórium stb.). Fokról fokra engedtek a kezdeti kemény követelményekből, miközben nagy körültekintéssel ügyeltek az alapok sértetlenségére. Egy-egy kérdésben súlyos viták, hosszadalmas, nemritkán évszázados, évezredek előkészületek előzték meg a döntést. A római egyház gyakorlata e téren máig sem változott.

A keresztény mozgalom olyan célt és követelményrendszert tűzött követői elé, mely a világban elfoglalt pozícióra való tekintet nélkül mindenki számára könnyen felfogható, ösztönző, mely kinek-kinek személyre szabott jutalmat ígér, ha a társadalom érdekében cselekszik, még hozzá olyan jutalmat, amely a lehetőségekkel összhangban van, tehát nem irreális, nem áll fenn az a veszély, hogy az ígéret meghiúsulása kiábrándulást okoz. Ez a túlvilági üdvözülés és a testi feltámadás tana.

Nem élt olyan nép a birodalom területén, amely ennek a tannak valamelyik elemét ne üdvözölhette volna ismerősként. A halál utáni élet, a túlvilág hite Egyiptomban ősidők óta létezett. Most ehhez csatlakozott az újplatonikus lélekvándorlás. A hellénekben az Elysium meg az alvilág, a zsidókban a föld gonoszokat elnyelő mélye és az Illést elevenen befogadó ég képzetét keltette föl a mennyország és pokol kettőse, amely a perzsa dualizmus fény-sötétség ellentétpárját is mutatta. Korábban azonban a hivatalos ideológia Egyiptomban is, a zsidóságnál is ellenszegült azoknak a populáris törekvéseknek, amelyek e ténye-

zöket a mitológia többi eleme fölé emelve a társadalmi céllal akarták közvetlen összefüggésbe hozni. A tudós bürokrácia inkább vállalta a néptömegek bizalmának elvesztését, mint az ősi tételek megkérdőjelezését. Jellemző, hogy a zsidóságnak az a része, mely a régi vallásához ragaszkodott, és az újat mindenestől elutasította, ezt az egy momentumot mégis beépítette a félhivatalos eszmerendszerbe: „Az igaz felébred a halál álmából” – hirdette Chanoch legendája (5.9.9.) már a Kr. e. I. században. A Midrás, a Kr. u. 4–500 táján keletkezett Eikhah rabbati egyik darabja, „Az anya és hét fia mártírúma”, úgy tudja, hogy a jók Ábrahám kebelében találják meg helyüket a túlvilágon. E képzet közvetlen forrása az evangélium (Lk 16.22), zsidó előzménye az a próbálkozás, hogy az Ószövetség egyes helyeiből (Ézs 26.19, Zak 9.11, Ezek 37.1–14. stb.) a testi feltámadás lehetőségét olvassák ki, ami ellen az ortodoxia makacsul tiltakozott. Jellemző, hogy „Ábrahám kebele”, e kései, a törzstől idegen fattyúhajtás mind a mai napig jellegzetes zsidó gondolatként él a köztudatban.¹³⁶

A keresztény túlvilág felé a krisztusi megváltás nyitotta meg a kaput. A Messiásvárás, ha eredetileg indiai eredetű zsidó találmány volt is (vö. 4 Móz 24.17), az ezredforduló táján már minden népségnél magától értetődő. A Kr. u. 66. évi üstökös feltűnése után széltében-hosszában elterjedt az egész birodalomban, és Vespasianus személyéhez kapcsolódott. Ekkoriban bontakozott ki a kosmokrator-eszme.¹³⁷ Magától értetődő azonban az a türelmetlenség is, amely a késlekedés láttán, a számtalan csalódás nyomán keletkezett, és amely – a problémák megoldására utat nem találva – már-már kétségbeesésbe csapott át. Egyesek az öngyilkosságot ajánlották. A pusztába vonulás, az aszkézis sem értékelhető másképpen, mint a tömegméretű önpusztítás kevésbé drasztikus formájaként, csakúgy, mint a más csoportoknál katasztrofális méreteket öltő szexuális szabadosság.¹³⁸

Jézus apostolai egyszeriben optimizmust öntöttek a csüggedőkbe, pusztán azzal, hogy a Messiás érkezését, amelyet hagyományosan a jövőre vártak vagy a jelenben kerestek, a múltba tették át: a Megváltó már rég megérkezett, már el is ment, a megváltás már megtörtént. A várakozással ellentétben a megváltás nem a Messiás születésében, nem a tevékenységében, hanem a halálában valósult meg.

Az Ószövetség prófétái még az eljövételben reménykedtek: „Eljön, akit minden népek óhajtanak” – biztatta övéit Aggeus (2.7); „és eljö Sionnak a megváltó” – ígérte Ézsaiás (59.20); „Kicsoda szenvedheti el az ő eljövételének napját? És kicsoda áll meg az ő megjelenésekor?” – fenyegetőzött Malakiás (3.2).¹³⁹ Pál apostol viszont már úgy tudja, hogy „a halál által semmisítette meg azt, akinek hatalma van a halálon, tudniillik az ördögöt” (Zsid 2.14); hogy békeséget „az ő keresztjének vére által szerzett” (Kol 1.20); „az Úrnak halálát hirdessétek” – ösztökéli híveit (1 Kor 11.26).¹⁴⁰ Jeruzsálemi Cirill nem győz álmélni azon, hogy az új élet kútfeje a halál: „Hallatlanul újszerű ez a dolog!” – kiált fel.¹⁴¹

Jézus maga is tudja, hogy küldetését működésének szemtanúi javára nem teljesítheti, annak hatékonyságához bizonyos idő- vagy térbeli távolság kell: „Beati qui non viderunt et

¹³⁶ Lásd *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Hrsg. v. Gerhard Kittel. III. Stuttgart 1938. 825; *Encyclopaedia Judaica*. X. Jerusalem 1971. 1376–1378; V. Vilar: *La Gehena, el Seno de Abraham y el juicio particular en la literatura judía precristiana*. Semana Biblica Española XV. 1955. 79–113.

¹³⁷ H. P. Orange: *L'empereur sur le trône céleste*. Oslo 1949.

¹³⁸ K. A. Geiger: *Der Selbstmord im klassischen Altertum*. Augsburg 1888.

¹³⁹ Vö. még Zsolt 50.3, 96.12–13, Ézs 56.1. stb.

¹⁴⁰ Vö. még Róm 5.10, 6.3, Zsid 2.14, 10.19–20, Ef 2.13. stb.

¹⁴¹ Cat. 2.5. Ed. Migne PG XXXIII.

crediderunt” – mondja (Jn 20.29). „Meg van írva ugyanis rólam, hogy akik látnak engem, nem hisznek majd bennem, azért, hogy akik nem láttak engem, higgyenek és éljenek” – írja Abgárhoz küldött levelében (Euseb. Hist. 1.13.10). Valójában ez a prófécia nincs „megírva”, a Bibliában hiába keressük; Gelasius pápa koholmányának minősítette (Migne PL LIX. 164). Keletkezésében bizonyítékot látok arra vonatkozóan, hogy ez az újszerű múltbeliség a közelkorúak számára is magyarázatra szorult, ezért megpróbálták dokumentummal hitelesíteni. Egyben azt is bizonyítja, hogy a tömeg bizalmat már csak a halott Megváltó iránt érzett, hiszen az élők folyvást becsapták. Jellemző a „hitetlen” Tamás viselkedése, akit csak a feltámadott Jézus testén látható sebek megérintése győz meg arról, hogy valóban ő az Úr és az Isten (Jn 20.25–28), de már előzőleg, a többi tanítványnak is meg kellett mutatnia kezét és oldalát (Jn 20.20). Nem arra voltak kíváncsiak, hogy mesterük valóban feltámadott-e, hiszen efféle nap mint nap láthattak, hanem arra, hogy sebei valóban halálosak-e.

Számos jel mutat arra, hogy az őskereszténység Jézus egész tevékenységéből eleinte csakis a halálát tartotta számon, vagy legalábbis ezt tekintette működése legfontosabb mozzanatának. Az első időkben a vasárnap mellett csak a húsvétot ünnepelték. Irenaeusnak egész levélgyűjteménye volt a húsvét kérdéséről (elveszett), és a II. század második felében öt-hat zsinat foglalkozott ezzel az üggyel, amely majdnem szakadáshoz vezetett az európai és az ázsiai felek között (Euseb. Hist. 5.23–25). A karácsonyról a III. századnál korábban nincs emlékezet. Siricius pápa 385. február 10-én kelt dekretálisa éppen a karácsony újonnan terjedő tekintélyével szemben jelenti ki, hogy „a szent húsvét tiszteletét semmiben sem szabad csorbítani”.¹⁴²

A Megváltó halála napját az ősi hagyomány (kimutathatóan a II. századtól)¹⁴³ Kr. u. 29. március 25-ére (VIII. Kal. Aprilis), péntekre rögzítette. Az érintkező dátumokat ehhez képest állapították meg, ezért a hónapok 8. Kalendája kitüntetett szerepet játszik az egyházi naptárban (karácsony, Annuntiatio Mariae, Ker. Sz. János születése, Pál fordulása stb.), sőt, a világ teremtését is április 8. Kalendájára tették (Beda Temp. rat. 6). Az esztendőt a húsvétal, vagy éppen pont március 25-ével indították, mi több, magát a világot is: a húsvét hónapja „az a hónap, amelyben ez a világ formálódott, és az első ember a Paradicsomba helyeztetett” (Beda Temp. rat. 64). Természetesen közrejátszott ebben a zsidó húsvét hagyománya is, amelyet a tavaszi napéjegyenlőségnek az idő beláthatatlan mélyében gyökeröző tisztelete erősített, és rokonított más keleti népek ünnepi rendtartásával. A keresztények a húsvétot a legkorábbi időben még a zsidó szokást követve, noha új tartalommal töltve ülték meg. Később, amikor az ünnep már csak a Megváltó halálára akart emlékeztetni, fölmerült a kérdés, hogy vajon mi adott e napnak oly magas rangot már Jézus színre lépése előtt is. Erre fabrikálták azt a magyarázatot, hogy a húsvét már az Ószövetségben is Jézus tiszteletét hirdette, előre: „Az Úr beszélt Mózeshez és Áronhoz, és mondta nekik: Ez a hónap legyen számotokra a hónapok elseje, és az év összes hónapja között az első. Legyen ez szent hónap, ...ne a ti húsvétotok miatt, hanem a miatt, aki az igazság, a tisztelendő Jézus miatt” – idézi az állítólagos szentírási helyet az Eusebius Emesenus neve alatt fennmaradt gyűjtemény.¹⁴⁴

¹⁴² Erdő Péter fordítása. Ókeresztény Írók V. 346.

¹⁴³ Lásd Tertull. Adv. Jud. 8, Aug. Civ. 18.54; Charles William Jones bevezetője: *Bedae opera de temporibus*. Cambridge/Mass. 1943. 116.

¹⁴⁴ Vö. E. Buytaert: *L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Emèse*. Louvain 1949. A szöveget idézi Elias Bar-Šinaya: *La chronologie*. Trad. par. L.–J. Delaporte. Paris 1910. 3.

Ambrosiaster a IV. században naptári évkezdetről nem beszél ugyan, de az év igazi fordulóját március 25-ére teszi, „amikor a rómaiak a napéjegylenlőséget tartják. Ahogy ugyanis akkor a világnak eme része először világosodott meg, és a nappal ennek folytán gyarapodni kezdett, a Megváltó szenvedése következtében a sötétségből is világosságra került”.¹⁴⁵ A március 25-i (húsvéti) évkezdés szokása az egész középkoron keresztül Európa-szerte tartotta magát, és dacolt az időközben meghonosodott és fölülkerekedő karácsonyi vagy január 1-jei évkezdéssel.¹⁴⁶

Ambrosiaster (i. h.) és Beda (Temp. rat. 64.) Jézus halála napját tekinti a sötétség és a világosság közötti választóvonalnak, a világtörténelem első napjának. Egészen bizonyosak lehetünk tehát abban, hogy a történelem új ciklusát az első időkben nem Kr. u. 1. január 1-jével, hanem Kr. u. 29. húsvétjával (március 25.) indították. Ennek ősi emléke nem maradt, minthogy a folyamatos időszámítás szokása, rendje csak a Karoling-kor tájékára szilárdult meg. A stabil kiindulópont kitűzésére addig csak szórványos próbálkozások történtek (annus Augusti, Diocletiani, Theodosii, aera mundi stb.). A rendszerességet, a fix nullapont kitűzését és az évek szakadatlan sorának a jövőre nézve is érvényes megállapítását a tudományos életben éppen a húsvétszámítás tette szükségessé. A történelem során első ízben ezért merült fel a kronológiai jövő problémája, ugyanis minden korábbi rendszer csak visszafelé volt használható.¹⁴⁷ A IV–V. századi 84 éves ciklusú húsvéttáblák a keresztire feszítés esztendejétől számolnak: „annus passionis”. E számítás első fennmaradt emléke az V. század közepén élt Victorius Aquitanus nevéhez fűződik (Cursus Paschalis, MGH AA IX). Ez, persze, a történelmi kronológiát illetően nem sokat bizonyít, hiszen a húsvétek sorát magától értetődően az első húsvéttal kellett kezdenie, s ettől magát a történelmi évrendet akár honnan is számíthatta. Tény azonban, hogy Beda 668-ból idéz egy feliratot, amely az éveket – a húsvéttől függetlenül – „a passione Domini nostri Jesu Christi” számolta (Temp. rat. 47.64), tény továbbá, hogy Toursi Gergely, Fredegard és jó néhány XI. századi író hasonlóképpen „anno a passione Domini” keltez.¹⁴⁸ A „Krisztus halálára” történő keresztelést az 50. apostoli kánon tiltja meg, amely a IV. század vége előtt keletkezett. Ugyanez foglal állást az egyszeri alámerítés ellen, „amelyet az Úr halálára szoktak vonatkoztatni”. Helyette az Atya, Fiú, Szentlélek nevében történő keresztelést írja elő, és háromszori alámerítést kíván, mert Krisztus három napig feküdt a sírban, mielőtt feltámadt volna. A keresztelés szertartása tehát az első századokban még egyértelműen Jézus halálának az emlékét őrizte.

Születésének a ténye csak valamikor az V–VI. század táján nyert halálát felülmúló jelentőséget. Az időszámításnak a VI. század közepétől lett kiindulópontja. Az 557 előtt elhunyt Dionysius Exiguus ajánlotta elsőként (Beda Temp. rat. 47.) az új éra első évéül Jézus megtestesülésének a napját: „magis eligimus ab incarnatione Domini nostri Jesu Christi annorum tempora praenotare”.¹⁴⁹ Ezt később úgy fogták fel, mintha a karácsonnyal akarta volna kezdeni az első évet, holott alig vitatható, hogy ő is a húsvétről – noha nem az ünnepről, hanem annak napjáról, március 25-ről – beszél. Az incarnatio ugyanis (másképp

¹⁴⁵ Ed. A. Souter, CSEL L. Quaest. 55, 100. p.: „...quando aequinoctium habent Romani. Tunc enim utique primum haec pars mundi inluminata est et ex eo dies coepit crementum accipere ideoque et passione Salvatoris tunc a tenebris ad lucem perducta”. Beda is ezt a gondolatmenetet követi: Temp. rat. 64.

¹⁴⁶ Jones, i. m. 117.

¹⁴⁷ Uo. 116.

¹⁴⁸ Knauz Nándor: *Kortan*. Budapest 1876. 87.

¹⁴⁹ Migne PL LXVII. 487; Elias Bickerman: *Chronologie*. Leipzig 1963². 53.

incorporatio, megtestesülés), amelyet tudtommal Ambrus (Trin. 9.) használt első ízben ez értelemben, nem a születést, hanem a fogantatást jelentette. Az emberi élet kezdetét a magzat fogantatásától számította az Ószövetség is („Ecce in iniquitatibus conceptus sum et in peccatis concepit me mater mea” Ps 51.7), a római jog is („Qui in utero est, perinde ac si in rebus humanis esset, custoditur” Dig. 1.5.7), a kereszténység is, amely ezen oknál fogva tekinti mind a mai napig gyilkosságnak a magzatelhajtást.¹⁵⁰ Jézus megtestesülésének napja (december 25-től visszszámolva) március 25-re esik.

Az új vallás megteremtőinek az a tanítása, hogy a megváltás a Megváltó halálában valósult meg, Jézus életének többi mozzanatát elfedte (életrajzában zömösebb része is az utolsó 2-3 esztendőre esik). Megmentette őt attól, hogy tevékenységét kritikusok szemléljék. Hatókörét összehasonlíthatatlanul szélesebbre tágította, mint amivel elődei rendelkeztek. Az élő messiások – fizikai korlátok közé szorítva – egy kis területen, egy kis csoport érdekében, egy aktuális probléma megoldásán fáradoztak, és természetesen előbb-utóbb kudarcot vallott mind. A halott ellenben mindenki számára meghozta az üdvösséget, aki elhitte azt, hogy meghozta neki. Ezért játszik oly magasan kiemelt szerepet az Újszövetségben a hit (fides), olyannyira, hogy – nyelvtanilag szokatlan módon – magát a tételes vallást, mi több, az egyház szervezetét¹⁵¹ is jelöli. A hit, nem a jövőben, amelyben az ember általában reménykedni szokott, hanem a múltban, a már megtörténtben, Jézus khristos voltában (Rom 3.22). Az igaz prófétát arról lehet fölismerni, hogy „Jézust testben megjelent Krisztusnak vallja” – tanít János apostol (1.4.2). Az inaszakadt – elmélkedik Szent Ambrus – „azzal érdemelte ki a gyógyulását, hogy hitt az eljövendőben. De jobb és tökéletesebb lett volna, ha elhitte volna, hogy már eljött, akinek eljövételét remélte.”¹⁵²

A keresztény kiválasztás kritériuma, a kiválasztottak közösségének összetartó ereje és mintegy zászlaja a hit lett. A kapcsolatokat korábban egyetemlegesen szervező elv, az igazságosság helyébe az emberiséget illetően a hit lépett. Erre az adott elméleti lehetőséget, hogy már korábban is annak egyik fő eleme volt: „Fundamentum est iustitiae fides, id est dicatorum conventorumque constantia et veritas” (Cic. Off. 1.23). Lényegében azonosnak tekintették magával az oksággal, amely emberi viszonyok között a megvalósult dologból elkerülhetetlenül vezet a következményhez. A fides ezért a fioból származtatták. Fides – magyarázza Cicero – „quia fiat quod dictum est” (Off. 1.23). Így értelmezi az új etimológia is: „fides appellata est ab eo, quia fit quod dicitur” (Aug. Sermon. 49.2). A hit és az okság („quia”) viszonyát Dante úgy magyarázza, hogy az előbbi az utóbbinak magasabb rendű formája, amely Krisztus megtestesülésében jött létre; Platóné – mondja – az alacsonyabb rendűt ismerték, ezért sok minden rejtve maradt előttük (Purg. 3.37–45).

A keresztény hit – mint az ok és az okozat közötti híd – kétirányú kötést létesít az egyén és Isten között. Ágoston részletesen fejtegeti a szó kettős jelentését: „mihi habuit fidem” és „mihi servavit fidem”. „Ama hit szerint, amellyel hiszünk, hívek vagyunk Istenhez; ama hit szerint pedig, amellyel meglesz, ami ígértetik, az Isten is hű hozzánk” (Spir. et Litt. 31.54). „Proprie autem nomen fidei idem est dictum, si omnino fiat id quod dictum est aut promissum. Et inde fides vocata est ab eo quod sit illud quod inter utrosque placitum est, quasi inter Deum et hominem, hinc et foedus.” (Isid. Orig. 8.2.4.)

¹⁵⁰ Aug. Nupt. 15. Ed. CSEL XLII; XI. Pius: Casti connubii, 1930; ld. még XVI. Benedek 2010. advent 1. vasárnapjának vigíliáján adott nyilatkozatát.

¹⁵¹ „Simon Magus... ab apostolis de fide eiectus est” Tertull. Idol. 9.

¹⁵² Sac. 2.2.7.

Míg tehát az igazságosság emberen egészen kívül álló és az egész valóságra egyetemlegesen érvényes tényező, addig a hit csakis az emberi kapcsolatokban érvényesül, és már csak az egyik felében objektív, a másikon az emberi akarat függvénye. „Fides, id est voluntas credendi” (Aug. Grat. 14.28).

A csak passzíve tűrhető okság helyébe a szabad akaratot feltételező hit részbeni beléptetése az elv érvényesülését is az emberi cselekvés hatáskörébe sorolta át. A hit mint elv cselekvő megnyilvánulása a szeretet, amely az igazságosságnak mindig is fontos tartozéka volt. „A törvény betöltése a szeretet” – jelenti ki Pál apostol (Róm 13.10, vö. Jn 14.21). Ezért a hit és a szeretet az Újszövetségben igen gyakran áll egymás mellett, egymást mintegy magyarázva (1. Tim 1.14, 2.15, 2 Tim 3.10, 1 Jn 4.17 stb.). Elméletileg a hit, gyakorlatilag a szeretet tartja össze a keresztény közösséget, és bizonyítja az egyén odatartozását, kiválasztott voltát: „mindaz, aki szeret, az Istentől született, és ismeri az Istent” (1Jn 4.7).

A hit és a szeretet problematikája, hogy ne is mondjam, ezer oldalról volna megközelíthető. Itt és most egyet tartok fontosnak: a keresztény világnézet már nem tartja azonosnak a dolgok között és az emberek között, valamint a dolgok és az emberek között uralkodó kapcsolatrendszer. Az utóbbi két viszonylatban az emberi cselekvésnek, az akaratnak is szerepet juttat.

Az uraság

A krisztusi megváltás nem törölte el a fennálló viszonyokat, hanem más értékrendszerbe helyezte bele azokat. Az a felfogás, hogy a történelem véget ért,¹⁵³ átadta a helyét annak a szerényebb változatnak, hogy „ami az Ószövetséghez tartozott, már véget ért”,¹⁵⁴ és a történelem új szakaszába lépett. A földi törvények és kapcsolatok felszámolását Jézus az Ember Fiára hagyja (Mt 16.27). Az elméleti alapot ehhez az Ószövetség adta, mely a Megváltó érkezését két etapban képzelte el. Először a szelíd, szeretetet hirdető, lelki vigaszt hozó bárány képében (Ézs 53.7, Jel 5.6–14, 17. végig), majd másodsorra véres ruhában, éles karddal, a gonoszokat eltipró, világot, rendet eltörlő király személyében (Ézs 63.3, Jel 19.11–21).¹⁵⁵ Jézus „az Istennek ama báránya, aki elveszi a világ bűneit” (Jn 1.29), de a bűnt is csak képletesen, csak az áteredőt, a köznapiak továbbra is megmaradnak.¹⁵⁶ Ereje erőtlenségében áll (1 Kor 1.25, 2 Kor 12.9, 13.4. stb.), az ő országa „nem e világból való” (Jn 18.36).

A megváltás ez első szakasza két részre osztja a társadalmat; az egyiket a kiválasztásra önként jelentkezők, a másikat az azt elutasítók részére utalja ki. Létrejön két, egymással szemben álló ország, a civitas Dei és a civitas diaboli, Jeruzsálem és Babilon. Ez múlandó, az időn kívül áll, ez világi, az égi. Amelyik nem Krisztusé, az nem is valóságos.¹⁵⁷ E megkülönböztetés, amely távoli rokonságot tart a perzsa dualizmus két birodalmával, a fény és a sötétség országával, csirájában már az őskeresztény ideológia első elemei között megta-

¹⁵³ 1 Kor 10.11, Pét 1.20,4.7, Jel 1.3, Zsid 10.37. stb.

¹⁵⁴ Jeruzsálemi Cirill: Cat. 2.5.

¹⁵⁵ Knut Lundmark: *Sur le problème de l'origine et de l'évolution de l'idée du Messie et de l'eschatologie du Nouveau Testament*. Lund 1954.

¹⁵⁶ Joachim de Flore Adv. Jud. 57–59.

¹⁵⁷ Otto Chr. 10. p.

lálható: már a 130 után keletkezett Barnabás-levél is Krisztus és az Antikrisztus útjának elválasztását tartja feladatának.¹⁵⁸

A civitas Dei polgárai számára már a földön megvalósul – ha nem is a tökéletesség fokán – az az ideális állapot, amelyet korábban csak a túlvilágra reméltek. A nyugalom, a mozdulatlanlás és az ebből következő boldogság, amely mindaddig ismeretlen volt a szubunáris szférában, most a földi lakók egyik, jobbik részének osztályrészéül jut. Mozgás, zűrzavar csak az ördög városában van.¹⁵⁹ Isten polgárai a világ dolgait csak nézőként szemlélnek, csak azért fordítanak rájuk figyelmet, hogy a saját boldogságukat jobban érzékeljék (Aug. Civ. 1.1). A természeti törvények rájuk már nem vonatkoznak: „ti nem vagytok testben, hanem lélekben” (Róm 8.9). Fölöttük nem úr a halál (uo. 8.2), rajtuk nem fog a szenvedés (Kol 1.24), számukra nincs messzeség (uo. 2.5), nem ismerik a nemek közötti különbséget (Gal 3.27), és így tovább.¹⁶⁰ A keresztény nem ismer különbséget a népek között sem (Gal 3.27), nincsenek nyelvi nehézségei (Csel 2.4. s köv.). A tiszt- és rangbeli távolságok, a rabszolgaság, a kiszolgáltatottság, az állam, az erőszak, a jog és az igazságtalanság csak a civitas diaboli embereit illetik. A keresztény akkor is lehet gazdag, ha külsőképpen szegény (2 Kor 6.10), és viszont lehet szegény, noha látszat szerint vagyonos (Mt 5.3).

Kívülről nézi a természetet is, a társadalmat is, de nem szegül vele szembe, mert tudja, hogy mindkettő Isten műve, s mindkettőben van olyan elem, amelyet hasznára fordíthat. „A test nem valami külsőleg ránk aggatott dísz vagy valami segédeszköz, hanem az emberi élet lényeges alkotórésze” – szögezi le Ágoston (Civ. 1.13). „Használunk kell ugyan a világot, de élveznünk nem szabad: a teremtett dolgok által szemléljük mindazt, ami Istenben láthatatlan, vagyis a földi, esendő dolgokból örök lelki értékeket kell szereznünk.” (Uo. 1.4.) „Mivel mi minden emberi dolgot nem test, hanem lélek szerint mérlegelünk – fejtegeti Lactantius –, a testeknek lehet ugyan különböző az állapotuk, nekünk még sincsenek rabszolgaik, mert őket lélekben testvéreinknek, hitben szolgatársainknak tartjuk és nevezük... Akik szegényeknek látszanak, azok nagyon is gazdagok, mert nem szorulnak rá semmire és semmit sem kívánnak. Mivel pedig mi, szabadok és gazdagok, a szolgálkkal és szegényekkel alázatosságban egyenlőek vagyunk, az Isten ugyanígy erény szerint különböztet meg minket.”¹⁶¹

A gnosztikusok, lázadók rendet, világot tagadó álláspontjával szemben tehát a kereszténység a sztoicizmus pajzsát tartotta fel. E pajzs mögé azonban már nemcsak magányos bölcsek húzódhattak, hanem mérhetetlen tömegek is.

Ágoston idejében a határ még világosan meghúzható volt a keresztény egyház és a pogány állam, a hívők és a hitetlenek között. Ez utóbbiak „alieni a civitate Dei ex locorum agrestium conpitis et pagis pagani vocantur sive gentiles, quia terrena sapiunt” (Oros. Hist. Prol. 9). A választóvonalat kirajzolták a szervezeti keretek (állam–egyház), a hovatartozás külső jelekből megállapítható volt, elvégre aki vállalta az üldöztetést, a vértanúságot, az gyanún fölül állt. Később a helyzet bonyolódott, különösen, hogy a világi állam teljes lakosságával egyetemben katolizált, a pogányok és a zsidók leszorultak a történelem színpadáról, a két ország azonban továbbra is szemben állt egymással. Freisingi Ottó úgy módosítja Ágoston elgondolását, hogy a földre csak egy látható államot helyez, amelyben ott

¹⁵⁸ Ed. Lipsius – Bonnet I. 33.12.

¹⁵⁹ Otto Chr. 16. p.

¹⁶⁰ Tertull. Mart. 2.5.

¹⁶¹ Lact. Inst. 5.3–5.

élnék a kiválasztottak és a visszautasítottak egymás mellett, egymással keveredve, mint egy ház lakói, vagy mint a mag és a pelyva (Chron. 5. Prol., 7. Prol.). Az elkülönítéshez nincs megragadható támpont, mert a papságnak is csak a jobbik része tekinthető igaznak. Praktikusán célszerűnek tartja „mindazokat, akik az egyházban az egyetemes hitet vallják, Krisztus államának nevezni, az egyesek megítélését és különválasztását Istenre bízva, aki egyedül tudja, hogy kik az övéi.” (Uo. 8. Prol.)

Ahogy a társadalmi viszonyok bonyolódtak, egyre többféle szempont érvényesült a követelmények megfogalmazásában. Már a középkor közepe táján akadtak, akik a pápát sem sorolták feltétlenül Isten országának a polgárai közé.¹⁶² Később ezek sora bővült és ideológiailag differenciálódott Wiclefftól Szent Bernardinóig, Husz Jánostól Lutherig, aki végül is az egész római egyházat mindenestől kizárta Isten országából.

Miránk azonban nem a kritika tartozik, hanem az az elvi megállapítás, hogy a két ország itt a földön összegabalyodva halad az úton. Úgy látszik, mintha a választottak is szenvednének, az átkozottak is boldogulnának; Isten „felhossa az ő napját mind a gonoszokra, mind a jókra, és esőt ad mind az igaznak, mind a hamisnak” (Mt 5.45). Ámde mindez csak látszat, mert – Szent Ágoston klasszikus megfogalmazása szerint – nem a szenvedések, hanem a szenvedők között van a különbség.

Az új ideológia a társadalom szerkezetére vonatkozó kutatásban egyelőre nem hozott látványos újdotságot. Az apostol a közösség tagjainak viszonyát ugyanúgy a testrészek funkcionális egymásrautaltságával példázza (1 Kor 12.12–31), mint Menenius Agrippa tette valaha. Az embernek ugyanúgy kell megállnia a maga helyét a város, az ország, a társadalom szerkezetében, mint ahogy a betű helyezkedik el a szövegben (Aug. Civ. 4.3). A solóni, platóni államelmélet továbbra is érvényben marad. „Az állam is csak az által lesz boldog, ami által az egyes ember, mivel az állam nem egyéb, mint az emberek egyetemes közössége.” (Aug. Civ. 1.15.) A társadalmi rendszer egészét és szerkezetét az Újtestamentum is teremtett, változtathatatlan ténynek fogadja el. A szolgát ugyanaz a természeti kötelék fűzi urához, ami az asszonyt férjéhez, a gyermeket szüleihez (Kol 3.18. s köv.).

Mivel az új irányzat a fennálló társadalmi rend iránti elégedetlenségből sarjadt ki, magától értetődik, hogy elsősorban az alacsonyabb állású rétegek között hódított. Ezért a demokratizmus kérdése legelősebben a szabadok és szolgák meg a gazdagok és szegények közötti kapcsolat területén vetődött fel. Feltűnő, hogy az Újszövetség is, a későbbi egyházi irodalom is milyen nagy teret szentel az alul és felül levők viszonyának tisztázására. Ez a probléma nagyobb súlyt és szabadabb véleményalkotási lehetőséget kapott a köztudatban, mint korábban. A rabszolgának, a proletárnak eszébe sem jutott, hogy társadalmi helyzetét esetleg önerejéből megváltoztathatja, vagy bekövetkezik valami generális változás, amely az ő állását is módosítja, ezért a kérdés föl sem merült. Az Ószövetség szót sem veszteget azokra, akik netalán elégedetlenek volnának a helyzetükkel, és azon változtatni szeretnének. A feudális rendszer erre több utat is mutatott. A jobbágyi terhek általánosságban is csökkenthetők voltak, csoportonként is (hospes), a tehetséges, szerencsés paraszt meggazdagodhatott, személy szerint megváltoztathatta osztályhelyzetét. Bár ez az út csak elenyésző kisebbség számára volt járható, a szociális mobilitás lehetősége beleúszott a levegőbe, és izgatta a kedélyeket. A rend fenntartása többek között ideológiai eszközöket is kívánt.

¹⁶² Lásd E. Benz: *Joachim-Studien*. Zeitschrift für Kirchengeschichte L. 1931. 86–98; R. Manselli: *La „Lectura super Apocalipsim” di Pietro di Giovanni Olivi*. Roma 1955. 162.

Annál is inkább, mert a közvetlen, fizikai kényszer egyeduralmának megszüntével a lelki presszió is szerepet kapott azon magasabb színvonalú, kifinomultabb, közvetettebb módszerek között, amelyek a kétkezi dolgozókat a társadalom érdekében való munkára, a társadalmi rend keretei közé való beilleszkedésre szorították. Az engedetlen rabszolgát halálra korbácsolták, az engedetlen jobbágy a saját üdvösségét játszotta el.

A kereszténység azonban nem gyarapította az elosztható javak mennyiségét, ezért maradéktalan jólétet az egyesek számára csak képletesen, reménybelileg tudott ígérni. A képletes demokratizmus tehát a gyakorlatban a fennálló viszonyokhoz való ragaszkodással párosult.

Az alakulóban levő új világnézet a tömegbázis megteremtése érdekében messzemenően figyelembe vette ugyan a lakosság szegény rétegeinek az érdekeit, odáig azonban nem ment, hogy ezeket kizárólagossá tette volna. A tényleges vagyoni egyenlőség követelése helyett a jótékonyosság javallása társadalmi szinten semmit sem oldott meg, csak az egyén érdekét szolgálta, a megadómanyozottét a földön, az adományozóét a túlvilágon. A kereszténység a demokratizmust eszmei síkon valószínűsítette meg azzal, hogy a vagyon és hatalom létjogosultságát nem kérdőjelezte meg, de szerepét a boldogság feltételei között bagatellizálta. Ilyenformán vonzerőt gyakorolhatott a szegényekre anélkül, hogy a gazdagokat elriasztotta volna.

Jézus nevezetes utasítása – „Adjátok meg, ami a császáré, a császárnak!” (Mt 22.21.) – alapjaiban eldöntötte, hogy a kereszténység sem társadalmi, sem politikai síkon nem kíván változtatni a világ fennálló rendjén. „Minden lélek engedelmeskedjék a felső hatalmasságoknak... Azért aki ellene támad a hatalmasságnak, az Isten rendelésének támad ellene” – jelenti ki Pál (Róm 13.1–2). „Krisztus szolgáinak – akár királyok, fejedelmek, akár bírák, akár katonák, akár provinciabeliek, akár gazdagok, akár szegények, akár szabadok, akár szolgák, bármilyen állásúak is, ha a szükség úgy kívánja, még a legrosszabb és leggyalázatosabb államot is el kell tűrniük” – füzi tovább Agoston (Civ. 2.19).

Az első pillanatban nyilvánvalóvá vált, hogy a kereszténységnek alkalmazkodnia kell azokhoz a társadalmi és gazdasági viszonyokhoz, amelyek között, amelyek ellenében létrejött, és mert e viszonyokat a politikai életben az állam testesíti meg, a magában rejlő lehetőségeket csak az állam keretei között bonthatja ki. Később a sacerdotium–imperium belső feszültségekkel terhelt, de épp e feszültségek által fenntartott rendszere jött létre e fölismerésből, ennek csírái azonban keresztény részről már a pogány állam időszakában is megmutatkoznak. Jó keresztény csak az lehet – jelenti ki Orosius –, aki az államnak, a pogány államnak is tisztas adófizető polgára, mint Krisztus is az volt (Hist. 6.22.7–8). E ráutaltságot, amely később egymásrautaltsággá alakult, a keresztény ideológusok a maguk nézőpontjából fogalmazták meg, kijelentve, hogy Róma éppen azért vált világbirodalom, hogy az új vallásnak megfelelő szervezeti kereteket biztosítson, erre szolgált minden korábbi hódítás, és ezért kellett az augusztusi békekorszak.¹⁶³

A kezdet kezdetén voltak, akik a vagyont az üdvözülés akadályául állították, a gazdagot mérlegelés nélkül a pokolra küldték. Hogy a szállóigévé vált krisztusi mondást idézzem: „Könnyebb a tevének a tű fokán átmenni, hogysen a gazdagnak az Isten országába bejutni” (Mk 10.25). Akadtak, akik lemondtak a vagyonukról, és szétosztották azt a szegények között, mint Paulinus, a dúsgazdag nolai püspök (Aug. Civ. 1.10). Csakhogy a túlsá-

¹⁶³ Otto Chr. 3. Praef.

gos szigorból mihamar engedni kellett, mert a mozgalom, ha egyetemességre törekedett, a jómódúakat sem zárhatta ki a soraiból, annál kevésbé, mert pusztá fennmaradását sem remélhette a gazdasági és politikai súlyt kölcsönző tekintélyesebb erőkkel való együttműködés nélkül. Tudjuk, hogy a gyülekezetekben ékszerrel, gyönggyel hivalkodó asszonyok is imádkoztak (1 Tim 2.9), a vagyonosok részvételével a keresztény közéletben komolyan számoltak (Csel 6, 1 Tim 5.16). Ismerjük a feslett életű hölgy, Crysis történetét, aki Péter apostol elé járult, és elmondta, hogy az Úr parancsára tízezer aranyat kell ajándékoznia neki. A pénzt letette az apostol lábához, majd eltávozott. Pétert figyelmeztették társai, hogy a nő paráznasággal kereste e tekintélyes összeget, de ő erre csak fölnevetett: „Nem tudom, ki ez. Ezt a pénzt attól kaptam, akit Krisztus legyőzött, adom tehát Krisztus szolgáinak, mert rólok ő gondoskodik.” És az aranyat kiosztotta a szegények között.¹⁶⁴

Pál apostol sem a pénzt, hanem annak szerelmét kárhoztatta (1 Tim 6.9), és hamarosan felbukkant a „lelki szegénység” fogalma, vagyis az a megfontolás, hogy aki nem kapzsiságból, hanem a sors szeszélyéből vagy az Úr kegyelméből jut vagyonhoz, de ahhoz nem ragaszkodik mindenekefelett, az valójában szegénynek tekintendő. Azon a helyen, ahol Lukács evangélista így adja vissza Jézus szavait: „Boldogok vagytok ti, szegények, mert tiétek az Isten országa” (Jn 6.20), Máté a „lelki szegényekről” beszél. Tertullianus kijelenti, hogy „gazdagságot adni sem méltatlan Istenhez” (Adv. Marc. 4.15). Végül Ágoston egészen megfordítja az értékrendet azzal a megállapításával, miszerint jobb a hívő szegénynek, mint a hitetlen gazdagnak (Civ. 10). A mérleg két serpenyőjébe ilyenformán egyrészt a hit és a hitelenség kerül, természetesen a hit túlsúlyával, másrészt a szegénység és a gazdagság, amely kettő között az utóbbi képviseli a magasabb értéket.

Voltak, akik azt remélték, hogy az egyenlőség legalább a keresztények közösségében megvalósul, és a rabszolgatartás megszűnik. Pál leinti ezeket: „Akiknek hívő uraik vannak, azokat meg ne vessék, mivelhogy atyafiai, hanem annál inkább szolgáljanak” (1 Tim 6.2). Az esszéusok – mint erről már volt szó – elutasították a rabszolgatartást. Ezt az elvet azonban egy erre épülő társadalomban nem lehetett keresztülröszkolni, hiszen ez jelentős befolyással bíró rétegeket riasztott volna el, amivel szemben csak a rabszolgák társadalmilag súlytalan tömegének keltette volna föl a szimpátiáját. Akadtak, akik egy-egy rabszolgának a pártját fogták, mint éppen Pál, aki egy szökevény érdekében közbenjárt annak gazdájánál (Filem 1.10), de ezek egyedi esetek voltak.

„Midőn előljáróink ellen vétkezünk, az őket fölénk emelő rendelkezésének szegülünk ellen” – jelenti ki évszázadokra szóló érvennyel Nagy Szent Gergely (Reg. past. 3.4).¹⁶⁵ Ugyanő inti szigorúan az alattvalókat arra is, „hogy ha talán előljáróikat valamiben véteni látják, ezek életét vakmerően meg ne ítéljék”. Véleményüket tartsák meg maguknak, és „isteni félelemtől áthatva irántuk tiszteletet tanúsítani ne vonakodjanak.” (Uo.)

A kereszténység az Ószövetséghez és Aristoteléshez képest annyival lépett előre ezen a téren, hogy általános érvényre és az ideológia rangjára emelte a sztoikusok álláspontját. Elismerte valamennyi ember eredendő, természetből adott egyenjogúságát. „Jure naturali omnes liberi nascerentur” – jelentette ki Justinianus (Inst. 1.5). A szolgaság ellenkezik a természettel: „Servitus autem est constitutio iuris gentium, qua quis dominio alieno contra naturam subiicitur” (uo. 1.3.2). Ez az álláspont a gyakorlatban nem jelentett változást a

¹⁶⁴ Actus Petri cum Simone 30. Ed. Lipsius – Bonnet I. 78–81.

¹⁶⁵ Ed. Migne PL LXXVII. Ford. Félégyházy József, Keresztény Remekírók V.

fennálló viszonyokban, megteremtette viszont a változáshoz szükséges elvi alapot, és leszögezte, hogy a szolgaság nem tartozik a természet alapvető intézményei közé.

A jog az ősi felfogás szerint – mint láttuk – egységes, természettől adott princípiumnak számított; ugyanazok az elvek érvényesültek a dolgok és a személyek közötti kapcsolatokban. Az „igazságosság” Aristotelés, Platón és Mózes szerint egyazon módon igazgat minden kapcsolatot. Az igazságosság a világ legősibb rendező elve. Dávid király égi eredetűnek tudja („veritas de terra orta est et iustitia de caelo prospexit” Zsolt 84.12). Görög képviselője, Diké, Zeus és Themis leánya (Hésiod. Theog. 901), Themis pedig, aki maga a jogrend, aki az isteneknek is parancsol (Hom. Il. 20.4), egyenesen Uranos és Gaia gyermeke (uo. 135). Cicero is egyetlen jogot ismer, azt, amelyet a természet oltott bele az emberbe: „naturae... ius esse, quod nobis... quaedam innata vis adferat, ut religionem, pietatem” (Inv. 2.65), és amelyen az egyes népek jogrendszere (leges) alapszik.¹⁶⁶ Ugyanígy a Herenniushoz írt Retorika.¹⁶⁷ A jog további, aprólékosabb felosztása merőben praktikus: „consuetudine, iudicatio, aequo et bono, pacto” (Her. 2.13.19), vagy Caesarnál a „ius belli” (Gall. 1.36).

Először a sztoicizmus tett különbséget a természeti és az emberi jogrend között, a megkülönböztetés azonban egyéni ötlet maradt mindaddig, amíg a kereszténység át nem vette és nem intézményesítette. Justinianus nemcsak megkülönbözteti, hanem rangsorolja is a *ius naturale*, a *ius gentium* és a *ius civile* érvényességi körét. Legmagasabb rendű, legtágabb érvényű és alapvető a *ius naturale*, „quod natura omnia animalia docuit, nam *ius istud non humani generis proprium est sed omnium animalium, quae in coelo, quae in terra, quae in mari nascuntur*” (Inst. 1.2). Ez a természeti jog isteni eredetű, egyetemes érvényű és változtathatatlan (uo. 1.2.11). Ezen alapul a *ius gentium*, amely csak az emberi fajra, de annak egészére érvényes (uo. 1.2.1), és majd ezen a városonként, közösségenként változó *ius civile* (uo. 1.2.2), mely a körülmények alakulása szerint maga is könnyen fordul (uo. 1.2.11).

A szolgaság a keresztény felfogás szerint a *ius gentium*, sőt, esetleg a *ius civile* intézményrendszerébe tartozik (Inst. 1.3.2, Dig. 1.1.4, 1.5.5.1). Nem minősül tehát jogtalannak, de a jog egy alacsonyabb kategóriájához kötődik, egy olyan kategóriához, amelyet a változás jellemez. Így elméletileg lehetséges a szolgaság megszűnése.

Azonban csak elméletileg. A gyakorlatban továbbra is megmarad a jogrend egyik alapjának. Az atyjára támadó fiú a természet törvénye ellen vét – mondja Freisingi Ottó –, a királyára törő hűbéres, az urára támadó szolga az igazsággal szegül szembe (Chron. 7.9). Az alárendeltség továbbra is az alapvető társadalomszervező elvek között marad, és nem ütközik az etikába. Annál kevésbé, mert míg korábban az ember–szolgaság viszonylatában a szolgaság volt valódi és az ember látszólagos, hiszen a szolga nem volt igazán ember, most a szolga valódi emberré válik, és a szolgaság lesz látszólagos, hiszen csak a testre vonatkozik.

Az új vallás első félezer esztendejében a rabszolgaság intézménye háborítatlanul fennállt, ha jelentőségéből (már vázolt okok következtében) folyamatosan és rohamosan vesztett is. Fennállt akkor is, amikor a demográfiai túlsúly és a politikai hatalom már rég a ke-

¹⁶⁶ „neque vero hoc solum natura, id est iure gentium, sed etiam legibus populorum, quibus in singulis civitatibus res publica continetur, eodem modo constituti est, ut non liceat sui commodi causa nocere alteri” Off. 3.5.23.

¹⁶⁷ „natura ius est, quod cognationis aut pietatis causa observatur, quo iure parentes a liberis et a parentibus liberi coluntur; lege ius est, quod populi iussu sanctum est” 2.13.19.

resztényeknél volt. Az általános rabszolga-felszabadítás gondolata keresztény részről sem merült föl. A szegény–gazdag, a szolga–úr viszonyról kialakított szemléletet a kereszténység a továbbiakban is fenntartotta, a feudalizmus keretei között áttéve azt a jobbágy–földesúr kapcsolatra.

Ez a kérdés kacskaringós és rögös utat járt be az egyház történetében. Magától értetődik, hogy nemcsak eszmei mezőkön haladt. Mindig akadtak, akik az őskeresztény vagyonszétosztást (vö. Csel 4.32–37.) vissza akarták állítani; voltak, akik a maguk üdvére a teljes szegénységet választották; voltak, akik demagóg jelszavakkal akarták kifogni a szelet a kritikusok vitorlájából. Mert kritikusok is voltak bőven, akik megalkuvással, a hatalom előtti behódolással vádolták az egyházat. Különösen az óta vált ez a konfliktus súlyossá, amióta az egyház maga is beállt a hatalmasok, a gazdagok, a szolgatartók, a világi uraságért versengők sorába. Az igazság kedvéért meg kell mondanom, hogy mást nemigen tehetett. Az a megvetés, amellyel az ösatyák a világi hatalomra néztek – különösképp, amíg az mindenestől az ördögé volt –, nem bizonyult követhetőnek. A „cuius regio, eius religio” elvét pár száz év múlva szögezték le, akkor, amikor a vallások között újra választani lehetett; az elv maga azonban mind a római császárkorban, mind a feudalizmus egész időszakában érvényes: a lélekkel az rendelkezik, akié a test; befolyása, szava, tekintélye csak annak lehet, akinek birtoka van, és minél nagyobb a birtok, annál nagyobb a tekintély. Aki tehát a lelkeket akarja vezetni, akár az üdvösség felé is, annak először a testek fölött kell megszereznie a hatalmat.

Mindez a fölvetett témával csak távolról érintkezik, ezért azt hiszem, taglalása fölösleges volna. A társadalmi rend kérdésében a katolicizmus álláspontja – egyéni kezdeményezések és kisebb-nagyobb kitérők mellett is – lényegében mindvégig változatlan maradt. Hogy mást ne mondjak, XIII. Leó enciklikája, a „Rerum novarum”, 1891-ben még mindig ott tart, ahol Pál apostol meg Lactantius.

Az igazi újdonság nem az alul, hanem a fölül levőkkel szemben elfoglalt álláspontban mutatkozik. Magatartásuk ugyan továbbra is a tulajdon lelkiismeretükre bízatik, ezen a korláton belül azonban az uralkodó réteg felelőssége roppant erős hangsúlyt kap. A vezető természetű, Istentől állított pásztor a szolga fölött (Róm 13.1–7), a nyáj fölött. Egyfelől tehát – mondja Aranyszájú Szent János – „amekkora különbség van az oktalan állat és az értelmes ember között, akkora a különbség a pásztor és a nyája között” (Sac. 2.2¹⁶⁸), másfelől azonban az úr számára nincs mentség és nincs irgalom: minden elveszett lélekért számot kell adnia, még ha az a saját gonoszsága miatt kárhozott is el (uo. 6.1).

A szegénység és kiszolgáltatottság iránt érzett eredendő rokonszenv, a hatalommal és a vagyonnal szembeszegülő ösztönös ellenszenv hamarosan átadta a helyét annak a rangsorolásnak, amely az egyes kategóriák között a társadalmi tevékenység intenzitása alapján tett értékbeli különbséget. A feudális rend szerint teljes értékű társadalmi tevékenységet egyedül csak a fejedelem végez, a társadalom egészét kifelé is, az egyesekkel (csoportokkal, személyekkel, dolgokkal, eseményekkel) szemben befelé is ő képviseli. A társadalmat azon a fokon, amelyen az a feudalizmusban megvalósul, a fejedelemben megtestesülő politikai érdekközösség tartja össze. A király intézménye a népvándorlás hullámlökései között keletkezett, mint valami gát, amely az idegenek szakadatlan támadásai ellen védelmet nyújt. Az ő személyében valósul meg az a hatalmas, erős, az egyén helyéről fölmérhetetlen, áttekint-

¹⁶⁸ Ed. Bernardus de Montfaucon. Ford. Gulovics Andor, Keresztény Remekírók IV.

hetetlen közösség, amelynek kebelében az egyes meghúzhatja magát. A király az egyesek munkája nyomán szétszórta keletkező, a létfenntartás szükségleteit meghaladó javakat a közös védekezésre (vagy éppen az idegenek kirablására) koncentrálja, ez által lehetővé teszi a létfenntartáshoz szükséges javak zavartalan élvezetét, gyarapítását. Míg tehát egyfelől a társadalmi tevékenység minden eredménye valamiképpen a király javára válik, addig másfelől minden kezdeményezés tőle indul, minden kudarcért őt, a tevékenység első mozgatóját terheli a felelősség. A fejedelem az egyénnel szemben a legáltalánosabb összefüggéseket, az életkörülményeket, Istent képviseli, hatalma tehát égi eredetű. Ezt olykor a koronázáshoz használt kellékek is tanúsítják, mint a francia király fölkenéséhez az angyal által hozott varázserejű olaj,¹⁶⁹ vagy a magyar Szent Korona, amelyet a pápa isteni sugallatra küldött I. Istvánnak.¹⁷⁰

Irányító tevékenysége azonban nem közvetlen, illetve nem állandóan jelen levő (erre a technikai, közlekedési, információs infrastruktúra nem ad lehetőséget), hanem általában környezetének tagjain keresztül valósul meg. Ezek a király képében viselt hatalmukat kisebb területen hasonló totalitással érvényesítik. Ők sem közvetlenül, hanem az alattuk sorakozó vazallusok és vavassorok révén. A felülről lefelé egyre táguló és híguló – tömeget tekintve egyre népesebb, döntési és cselekvési képességére nézve egyre hitványabb – körökre oszló hűbéri piramis a fejedelemtől a kiskondásig tart. A képlet minden metszetben ugyanaz: az alul álló fél a szolga, a felül álló az úr. Ez a szervezeti modell tükröződik már abban az idézett, igen korai megfogalmazásban is, amely a rabszolgatartót a rabszolga szolgáltatásának mondja. Ez bizonyos nézetben – alulról fölfelé, a piramis legtetetjén álló Isten, illetve a király felé – tényleg igaz.

A hatalom és a felelősség teljessége az urat illeti, a szolga csak vak engedelmisséggel tartozik. Ha a szolga ura tudtával bűnt követ el, az úr felel érte; ha az eset tudta nélkül történt, a bírságot akkor is az úr fizeti meg, mondja ki a *Lex Saxonum* (50–51)¹⁷¹. A különböző társadalmi állásúak egymáshoz viszonyított társadalmi értéke és felelőssége számszerűen is kifejeződik. Ugyanazért a bűnért a nemes büntetése 12 solidus, a szabadé 5, a félszabadé (litus) 4.¹⁷² Ezzel szemben a püspök vérdíja 900 solidus, a presbiteré 600, a diakónusé 400, a szubdiakónusé 300.¹⁷³ „Azt akarom – rendeli Hódító Vilmos –, hogy ha valakit megölnek, a gyilkost ura fogja el, ha tudja, öt napon belül. Ha nem tudja, kezdjen el törleszteni nekem 46 ezüst márkát mindaddig, amíg vagyonából futja. Ha vagyona kimerül, a maradékot fizesse meg közösen az a századkerület, amelyben a gyilkosság történt.”¹⁷⁴ Az úr felelőssége tehát annyi, amennyi az alá rendelt egész közösségé.

A fejedelem hatalma korlátlan, őt nem köti a törvény („*Princeps legibus solutus est*” Dig. 1.3.31), pontosabban szólva az ő akarata a törvény: „*Quod principi placuit, legis habet vigorem*” (Inst. 1.2.6, Dig. 1.4.1). Ő csak Istennek tartozik felelősséggel. „Mert nincs földi ember, aki alá nem volna vetve a világ törvényeinek, hogy ez az alávetés tartsa őt féken, kivéve egyedül a királyokat, akik a törvények fölött állnak, és mint ilyenek, csak isteni vizsgálat alá tartoznak, világi törvények nem korlátozzák őket.” (Otto Chr. 2. p.) Ezzel

¹⁶⁹ Froissart: *Chroniques*. IX. 300.

¹⁷⁰ Hartvicus 9.

¹⁷¹ Ed. K. von Richthofen, *MGH LL V*.

¹⁷² *Capitulare Saxonum anno 797*. 3.

¹⁷³ *Capitulum 1. ad Legem Salicam anno 803*.

¹⁷⁴ *English Historical Documents*. II. Ed. by D. C. Douglas and G. W. Greenway. London 1953. 399.

szemben a szolgának sem joga, sem felelőssége nincsen. „Nem gyilkol az, aki a parancsolónak engedelmeskedik, amint a kard is csak eszköz annak a kezében, aki használja” (Aug. Civ. 1.21).

A kevésbé kiforrott, szerényebb szótárral rendelkező jogrendszerekben az úr közvetlenül képviseli, szinte megszemélyesíti Istent az alávetettek fölött. A wessexi Alfréd király a IX. század végén úgy rendelkezik, hogy minden vétség pénzbüntetéssel megváltható legyen, kivéve a hűbérúr elleni árulást, mert Krisztus sem kegyelmezett azoknak, akik őt halálra adták, és ő parancsolta meg mindenkinek, hogy úgy szeresse urát, mint őt magát. Ennek megfelelően halálra ítéli a jobbágyot (ceorl) is, a nemest is, ha ura életére tör.¹⁷⁵

A vazallust hűbérúrhoz kötő kapcsolat, ha nem is ilyen direkt formában, mindvégig megőrizte vallásos jellegét. A homagiumnak nemcsak tartalmi kérdéseit és jogi vonatkozásait szabályozták aprólékosan, hanem ceremóniáját is (Jean Ibelin, *Glanville*, a *Sachsenspiegel*, a *Schwabenspiegel*, a *Libri feudorum*). A vitás kérdések ugyanúgy az úr ítélőszéke elé tartoztak, mint ahogy Isten és ember pöre az isteni ítélőszék elé. Itt a földön a méltányosság annyiban jutott nagyobb szerephez, hogy a vazallus a királyhoz fellebbezhetett, akinek a föld elvileg az adományozás után is a tulajdonában maradt (dominium directum), a lejjebb álló annak csak hasznélvezője volt (dominium utile), ennek folytán a királyhoz mindenkit egy magasabb érvényű hűség (hommage lige) kötött.

A comes fölött úr a király, ő maga a király szolgája; a vazallus fölött úr a hűbérúr, a jobbágy fölött a földbirtokos, a cseléd fölött a gazda, a tanítvány fölött a tanító, a katona fölött a hadnagy, a hívő fölött a pap, a fiú fölött az apa, a feleség fölött a férj, az inas fölött a mester és a mester fölött a céhmester, a fiatal fölött úr az öreg, a község fölött a villicus, az adózó fölött az adószedő, a kereskedő fölött a vámszedő, a peres fél fölött a bíró. „A gyermekek a szülők hatalmában vannak” szögezi le Ulpianus (Dig. 5). „A bíró kedve szerint megalázza, akit akar, fölemelheti, akit akar” – mondja ki Freisingi Ottó (Chron. 3. Praef.).

Az uraság tehát csak bizonyos, többé-kevésbé mozdulatlan tényezőkön alapuló viszonyban jelent állandó státust (apa–fiú, földbirtokos–jobbágy), gyakran átmeneti, egy konkrét szituációban, egy körülhatárolt kapcsolatban megvalósuló felsőbbség (tanító–tanítvány). Ez sokszor egyéni konfliktusokhoz is vezetett. Aranyszájú Sz. Jánosról jegyezték föl, hogy papjai, akik között nála magasabb rangúak is akadtak, összeesküvést szöttek ellene, mert erkölcsüket megjavítani törekedett, szigorú szavakkal ostorozta az előkelőket, akik társadalmilag föllette álltak. (Otto Chr. 4.19.)

A viszony sohasem egy, hanem kapcsolatonként változó módon több szálú. A földbirtokos úgy úr a jobbágy fölött, hogy egyben „atyja” is, bírója, tanítója, katonai parancsnoka. Olykor még a mesterségben is mestere: köztudott, hogy egyes szerzetesrendek tagjai személyesen tanították jobbágyaiknak a földművelés, az állattenyésztés szakmai fogásait.

Az úr–szolga viszony a középkor legfőbb társadalomszervező elve. Lényegesen szélesebb értelmű, mint az ókori rabszolgatartó–rabszolga, vagy az újkori munkaadó–munkavállaló viszony, szélesebb értelmű, mint maga a középkori földesúr–jobbágy viszony, és mindenestre lényegesen több mint fölé- és alárendeltség. Nem abból áll, hogy egyesek valamilyen módon felülre kerülnek, és kedvezményezett helyzetükben kényük-kedvük szerint élhetnek jogaikkal. Az úrnak nemcsak joga, hanem kötelessége is, hogy

¹⁷⁵ Praef. 49.7. és 4.2. Ed. F. Liebermann, *Die Gesetze der Angelsachsen*. I. Halle a. S. 1903.

minden tekintetben fent legyen, megszerezze, megőrizze, gyarapítsa és használja azokat az eszközöket, amelyek felsőbbségét biztosítják. „A főnek kellene a legerősebbnek lennie, hogy a test többi részéből kiáradó káros kigőzölgeket távol tartani és szükség esetén elnyomni tudja. De ha maga a fő erőtlenségre, nem lesz képes ezeket a káros kigőzölgeket elhárítani, hanem maga is mindinkább elerőtlenedik, és magával együtt az egész testet romlásba dönti” – fejtegeti Aranyszájú Szent János (Sac. 3.10). A korlátlan hatalommal roppant felelősség jár együtt. „Mert ha az apostol szerint minden halandóra nézve borzasztó az élő Isten kezei közé esni, úgy ez a királyokat illetőleg, akik fölött rajta kívül senki sincs, akit félniük kellene, annál rettentőbb lesz, minél szabadabban vétkezhetnek a többiekhez képest.” (Otto Chr. 4. p.)

Az úrral szemben támasztott követelményeknek nem lehetett könnyű megfelelni, ténylegesen sem, mert a hatalommal való visszaélés kísértésén sohasem volt könnyű győzedelmeskedni. Ambrus, a szent életű milánói püspök is „kemény harcot vívott magas állása kísértéseivel” – írja róla rajongója, Ágoston (Conf. 6.3.3). Látszólagosan sem, mert a bajok a közvetítő lánc szemeinek a rovására íródtak. A kritika sohasem támadja magát a rendszert, az úr–szolga viszonyt, hiszen ez isteni eredetű, a fejedelemig is csak ritka kivételképpen ér föl, elvégre őt Isten állította a posztjára (és kevesen is voltak, akik odáig felláttak volna). Annál nagyobbat csattan az ostor az urak hátán, akik rosszul látják el a király és az alattvalók közötti közvetítés feladatát. A középkori könyvszekrény telve van olyan művekkel, amelyek az urak visszaéléseit állítják pellengérré. A szegényt elnyomják, a királyt megrövidítik, a hazát elárulják, és kétségkívül a pokolra jutnak.

Az uraság, a fejedelemség betöltéséhez szükséges nem mindennapi követelmények körül irodalmi műfaj alakult ki, a királytükör.¹⁷⁶ Az alapot, mint sok más esetben, itt is Szent Ágoston (Civ. 5.24.) vetette meg, majd hosszú fejtegetését Sevillai Izidor tömörítette szentenciává a „rex a recte regendo” etimológiában: „Recte igitur faciendo regis nomen tenetur” (Orig. 9.3). A műfaj egyik legnépszerűbb darabja egy VII. századi írországi munka lett, a „De XII abusivis saeculi”,¹⁷⁷ amelyet Cyprianusnak tulajdonítottak. Ebben „a visszaélés kilencedik foka a gonosz király. Bárha néki a gonoszok megjavítójának kellene lennie, önönmagában mégsem őrzi meg nevének méltóságát. Mert a király (rex) neve értelmileg azt foglalja magában, hogy minden alattvalójával szemben a rektornak tisztét teljesíti. De miképpen korrigálhat másokat az, aki a maga erkölceit sem képes eligazítani, hogy gonoszok ne legyenek? Mert az igazságosságban magasztaltatik fel a király trónusa, és az igazságban erősödnek meg a népek kormányai. A király igazsága pedig ez: senkit hatalommal el nem nyomni; személyekre való tekintet nélkül ítélni ember s embertársa között; jövevényeket, árvákat s özvegyeket megvédeni; a lopásnak gátat vetni; a házasságtörést megbüntetni; a gonoszokat fel nem magasztalni; a szemérmetleneket és kóklereket nem táplálni; a hitetleneket a földről elpusztítani; az apagyilkosok és hamisan esküvők életét meg nem hagyni; az egyházat megvédeni; a szegényeket alamizsnával táplálni; az igazakat az ország ügyeinek élére állítani; véneket, bölceket, józanokat tanácsadóul venni; a mágusoknak, a jövőmondóknak és a jósnőknek babonáira ügyet sem vetni; haragot halasztani; a hazát bátran és jogszerűen az ellenséggel szemben megvédeni; mindenekfölött Istenben hinni; jó sorban fel nem fuvalkodni; minden balsorsot türelmesen viselni; keresztény hittel vallani

¹⁷⁶ W. Berger: *Das Fürstenspiegel des Mittelalters*. 1952.

¹⁷⁷ Ed. Sigmund Hellmann. Leipzig 1909. *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Liteatur*. III. Reihe, IV. Bd. 1–62.

Istent; el nem tűrni, hogy a fiak istentelen módon cselekedjenek; bizonyos órákban imába merülni; a maga idején kívül ételt nem kóstolni...

Mindez a jelenben szerencsésé teszi az országot, és a királyt a mennyei jobb birodalomba vezérli el. Aki ellenben királyságát nem e törvény szerint igazgatja, az országának sok baját szenved el. Mert ennek okáért gyakorta megbontják a népek békéjét, még a királyságból is botránkozás ered, a földnek gyümölcse csökken, a népek köteles szolgálata fennakad, sok és külön-különféle szenvedés mérgezi a birodalom üdvösségét; a kedveseknek és a gyermekeknek halála szomorúságot okoz; az ellenség betörése mindenfelé elpusztítja a vidéket; a csordákat és a nyájakat vadállatok tépik széjjel; viharok és fagyok a földek termőerejét és a tengerek szolgálatát csökkentik; olykor villámcsapás perzseli föl a vetéseket és a fák virágait. Mindenek fölött azonban a király igazságtalansága nemcsak az ország mai arcát ékteleníti el, hanem fiait és unokáit is befeketíti, hogy országa örökébe ne léphesenek...

Íme, mennyit ér e világnak a király igazságos volta, nyilvánvaló a szemlélő előtt. A népek békéje ő, a haza védelme, a nép oltalma, a betegek gyógyulása, az emberek öröme, a levegőég mérséklete, a tenger derűje, a föld termékenysége, a szegények vigasztalása, a fiak öröksége és önmagának a másvilági boldogság reménye. De tudja meg a király, hogy amiképpen a trónuson az emberek elsejeként ül, ugyanúgy a bűnhődésben is, ha igazságot nem teszen, az első lesz ő. Mert mindazok, akiket bűnösökként e világon uralma alatt tudott, azok a másvilági büntetésben verésként zúdulnak majd reá.¹⁷⁸

E hosszú idézetet nemcsak a fent mondottak összefoglaló igazolásának szánom, hanem ezzel szeretnék rámutatni arra is, hogy a középkor nagyot lép előre a társadalomszemlélet kiformalása terén. A társadalom fogalmát az „úr” formulával jelöli meg. Az úr minden esetben és minden vonatkozásban a társadalmat képviseli az alája soroltakkal szemben. Amit az úr csinál, azt ma társadalmi tevékenységnek mondjuk. A fejedelem személye a teljes társadalom fogalmát hordozza, az alatta levők annak egy-egy részletét, metszetét, vetületét testesítik meg. Frappáns példája ennek a magyar Szent Korona, amely az országot és lakosságát az uralkodó és a benne megtestesült hatalom alatt egyetemesen egyetlen szimbólumba foglalja össze.

Az úr formuláján keresztül játszik át egymásba az egyéni és a társadalmi cél. Az egyéni cél a király személyén keresztül teljesül ki társadalmi céllá. A király személyes túlvilági boldogsága az alattvalók személyes földi boldogságával azonos, ami viszont a király földi szerencséje is. Az ország baját a király szenved el és viszont. István király fiának halálát az egész ország „nagy jajveszékeléssel” siratja (Chron. comp. 69); amikor II. András feleségét megölik, „a sírás hangjától hangos egész Pannónia” (uo. 174). Azt hiszem, fölösleges a példákat sorolni.

Így lesz a dominusból ’regnum’ értelmű dominium, és a magyarban „uraság”-ból „ország”.

Az egyén az úr közvetítésével tart kapcsolatot a világgal. Nemcsak a közelebb fekvő régiókban, nemcsak akkor, ha a szomszédjával pörbe keveredik, és azt az úr ítélőszéke elé viszi, hanem a távol esőkben is, a külfölddel is. Az úr formula továbbra is hordozza a mito-

¹⁷⁸ Balogh József: *Szent István „Intelmei”-nek forrásai*. Emlékkönyv Szent István halálának kilencszázadik évfordulóján. Szerk. Serédi Jusztinián. II. Budapest 1938. 235–265. A fordítás is ebből való.

logikus ős-princípium teljességét. Az ő magatartásától függ, mint láttuk, a természet viselkedése is, a betegség, az éghajlat, a fagy és aszály, a villámcsapás, a terméseredmény.

Tehát a középkori társadalom szerkezetét az urak (egyben szolgák) hierarchikus rendje alkotja. Ebben a rendben épül fel a gazdasági, a jogi, a közigazgatási, a katonai, a kulturális, a politikai és minden más intézményrendszer, a hierarchia rendjében folyik a társadalmi tevékenység. Mi több, bizonyos mértékig – nem annyira, mint a rabszolgatartók társadalmában – az egyedek természeti tevékenysége is: az úr a szolga családi életébe is beavatkozhat (egészen a „*ius primae noctis*” intézményéig). A sorból egyetlen tag sem lóghat ki. Az egyház épületének egyik metszetét Gratianus így vázolja fel: „*Pontifici presbyter, presbytero diaconus, diacono subdiaconus, subdiacono acolythus, acolytho exorcista, exorcistae lector, lectori ostiarius, ostiario abbas, abbati monachus in omni loco repraesentent obsequium*” (Decr. 1.93.5).

Az úr továbbra is kiválasztás révén nyeri el a pozícióját. A legfelső szinten, a fejedelem esetében közvetlenül; mert őt Isten úgyszólván személyesen ülteti fel a trónra, vagy „a természet rendje szerint” követi elődjét. Az alacsonyabb szinteken ez nem feltétlenül szükséges, a kiválasztás a fejedelem transzmissziós szerepe révén is végbemehet. Valójában a kiválasztás tömegesen a struktúra aktív közreműködésével valósul meg: valamilyen pozícióba mindenki beleszületik.

Azonban a kiválasztás demokratizmusa következtében az uraság fogalma csak részben tartalmaz konstans elemeket, részben mozgó és relatív. A maga helyén mindenki kiválasztott. A leghitványabb szolgálgyerek is úr, ha a kutyájának enni ad. Láttuk, hogy az „alkalom” már nem véletlenszerűen bukkan fel időnként, hanem mindenki számára állandóan jelen van. Megragadásához mindenki rendelkezik a szabad akarat eszközével, a kiválasztottságot tehát boldogságra fordíthatja.

Hogy már most az uraság hálózatából mégsem lett teljes értékű társadalom, hogy az uraságra vonatkozó elméleti kutatás mégsem vezetett el a társadalomszemlélet kialakulásához, hogy a társadalom fogalmának kifejezésére továbbra is egy formula szolgált, annak oka egyszerűen az, hogy bár a feudalizmusban a társadalmi tevékenység majdnem minden ága az uraság hierarchikus rendjében folyik, ez alól mégis kivétel a legfontosabb, a termelés. Ez továbbra is megmarad a legalsó szinten, a család természet adta keretei között. A jobbágy társadalmi funkcióját természeti szervezetben látja el, egyúttal magához a természethez fizikailag is közel, a természeti erőknél továbbra is erősen kiszolgáltatva. Az autark és autonóm földbirtokok, az ezek mintájára szervezett városok, fejedelemségek, a velenceihez hasonló „köztársaságok”, továbbá egy-egy birtokon belül a független, egymástól olykor tetemes távolságra, más országrészben, sőt más országban fekvő falvak és ezeken belül a szintén önálló családok csak a jobbágy–úr–fejedelem kapcsolat mentén alkotnak általánosabb egységet. A magasabb fokon szervezett társadalom kialakulásának feltételei (az egységes termelési rendszer és piac, az egybefüggő terület, a gazdasági érdekközösség, az egységes nyelv, és egyáltalán: a nemzet) a feudalizmus századai folyamán fokozatosan bontakoznak ki, de a teljességig nem jutnak el. Az egységet jellemzően a közös politikai érdek, a dinasztia biztosítja.

A középkor az ókorhoz képest lényegesen magasabb szintű társadalmiasságot mutat a tekintetben, hogy a népesség minden egyes tagját szervezetbe foglalja, de a szervezet alap-
elemét továbbra is az egyéneket funkcionális szempont szerint tömörítő kis természeti közösség (család, falu, birtok) alkotja. Ez állít modellt a szélesebb, magasabb szervezeti egy-

ségek számára is. Így lesz a Karoling császárság óriási méretű falufőnökség (chefferie de village), hogy Georges Duby szavaival éljek. A magam szavával inkább egy nagy családról beszélnék, amely fölött az atya szerepében áll a király. Ezért az elmélet – mint láttuk – tisztában van minden egyes egyén helyével az egészben, meg tudja jelölni annak célját, meg tudja szabni a vele szemben állított követelményeket. A társadalmat azonban ezekből az egyénekből illeszti össze, és ezekből csak a természetes munkamegosztás alapján tud népesebb, de nem magasabb fokon szervezett csoportokat kialakítani, amelyeknek csak közös okuk (funkciójuk) van, de közös céljuk nincsen. A célt mindenki egyénileg éri el. Szembeállítja egymással a földművest és a pásztort, a civilt és a katonát, az egyházit és a világit, a gazdagot és a szegényt, a tanítót és a tanítványt, az alul és a fölül levőt, a vezetőt és a vezetettet, a bűnöst és a jámbort, rendbe állítja egymás mellé a parasztot, az iparost, a kereskedőt, a papot, a művészt, az előljárót és a többit. Ezek az egyes csoportok önmagukban egyneműek, azonos feladattal megbízott tagjaik legfőbb virtusuk (vagyis a feladat teljesítésére és az egyéni boldogság megszerzésére való alkalmasságuk) arányában különböznek egymástól.

A populáció jellegét hordozó szervezetben a közös célért munkálkodó, a jövőt építő társadalom fogalma továbbra sem bukkan fel.

A nemesek és a jobbágyok is a funkcionális egymásrautaltság tudatában állnak egymás mellett vagy egymással szemben. Magyarországon az 1514-es véres parasztfelkelés leverése után összeült országgyűlés azzal az indokolással tekint el a tömeges kivégzéstől, hogy a parasztságot nem lehet egészen kipusztítani, mert anélkül a nemesség nem sokat ér.

A hierarchiában a jobbágyi osztály egésze a szolga, a nemesség egésze az úr szerepét kapja. Ugyanis tényleges és teljes értékű társadalmi tevékenységet csak a gúla csúcsán állók végeznek, és az asztalról csak ők vesznek tetszésük szerint. Onnan lefelé haladva az értékek egyre csökkennek. A jobbágy csak a termelésben játszik alkotó szerepet (bár a legfelsőbb irányítás abban is az urak dolga), a magasabb rendű tevékenységekben nem vesz részt, legfőbb annak eredményeiből részesül. A szokványos rendi tagolódás (papság, nemesség, polgárság) a jobbágyságot nem foglalja magában. A polgárság is másodrendű tényező, a legkedvezőbb esetben is kollektívanként rendelkezik annyi joggal, amennyivel a nemesek fejenként. Említettem már, hogy a társadalom érdekeit és kívánalmait befelé és lefelé az úr, vagyis általában a nemesség képviseli. A társadalom egészét kifelé is a nemesség testesíti meg. A feudális „nemzet” csak a nemességet foglalja magában, akkor is, ha – például a diplomáciában, vagy háború esetén – az egész lakosság nevében és érdekében cselekszik.

A nemesség önmagában is fel tudja mutatni a társadalomra jellemző külső jegyeket. Vannak érdekazonosság és érdekellentét alapján szervezett csoportjai: az egyházi és a világi réteg, az arisztokrácia és a köznemesség stb. Mint osztály egységesen tagja a társadalomnak, és tevékenysége (katonáskodás, igazgatás, törvényhozás, művészeti alkotás stb.) szoros társadalmi szervezettséget tételez föl.

A jobbágyság osztály volta nem ismerhető fel. A jobbágyokat nem cél, hanem ok, az azonos státus tömörítő érdekközösségbe. Érdekharcuk kétségtelenül közelebb áll az osztályharcához, mint a rabszolgáké állt, részben már valódi osztályharc. Annyiban, amennyiben a terhek csökkentéséért folyik. Ennyiben általában eredményes is. Az osztály egészének fölemelkedéséért, a függőség általános feloldásáért azonban a jobbágyság nem száll síkra. A fölemelkedésért egyének küzdenek, az erre irányuló összefogás mindig ideiglenes és

mindig sikertelen. Ha egy-egy személy kiharcolja magának a felszabadulást, a továbbiakban az uralkodó osztály tagja lesz.

A társadalom kialakultságának a foka tehát még mindig nem mondható magasnak. Amíg az autark (jobbágyi és úri) birtok el nem veszíti meghatározó szerepét a társadalom fenntartásában, amíg ennek helyébe nem lép az iparszerű termelés, addig az egységes társadalom létét az elmélet sem ismerheti föl. A folyamat helyenként változó intenzitással halad, elsősorban a városiasodás, a kereskedő, bankár és iparos elem súlygyarapodásának arányában, gyakori nekilendüléssel és megtorpanással. Néhol késő évszázadokra elhúzódik. Másutt a tapasztalható eredményeket és elméletileg általánosítható változásokat hozó szakasz még jócskán a középkorra esik.

A történetírás

A merev kategóriákban gondolkodó zsidóság áthághatatlan korlátot emel az égi és a földi közé. E korláton az ember nemcsak fizikailag, de intellektusával sem tud átugrani. Az ember világa térben és időben fekszik, a megismerés ezek határaival van közrefogva, „mert a Legfenségesebbnek az útjai örök dolgoknak lettek teremtve, te pedig, halandó ember, aki múlt időben élsz, hogy foghatod fel az örök dolgot?” (4 Ezra 4.10.) Egyesek, a túlzók szerint a viszonyosság is megvan: „Akik a földön élnek, csak azokat érthetik, amik a földön vannak, és akik az égben, csak azokat, amik az egek magasságában” (uo. 4.21).

Ez az álláspont a negatívum mellett pozitívumot is tartalmaz. Az emberi értelem előtt nyitva hagyja a teremtett világot: „Tudakozhatsz – mondja Mózes (5.4.32.) – a régi időkről, amelyek te előtted voltak, ama naptól fogva, amelyen az Isten embert teremtett a földre, és pedig az égnek egyik szélétől az égnek másik széléig.” A Talmud (Chagiga 77b) e helyről így elmélkedik: „Aki a következő négy dolgon töpreng, nem érdemli meg, hogy a világra jött: azon, hogy mi van fent, hogy mi van alant, hogy mi volt, és hogy egykor mi lesz. Ne kérdezze senki, hogy mi volt a világ teremtése előtt... De azon, ami a teremtés hat napjának kezdete óta van, eltöprenghetünk.” Azonban az ismeretszerzés csak a részletekre terjed ki, a világ mint egész a felsőbb, a természetfölötti szférába tartozik. „Kicsoda ment föl az égbe, hogy onnan leszállott volna? Kicsoda fogta össze a szelet az ő markába? Kicsoda kötötte a vizet az ő köntösébe? Ki állapította meg a földnek minden határait?” (Péld 30.4.) „Ki mérte meg markával a vizeket, és ki mértéklé az egeket arasszal, a föld porát ki foglálá mércébe, és a hegyeket ki tette körtefontra és a halmokat mérlegserpenyőbe?” (Ézs 40.12.) A világ rendszere, a benne foglalt mennyiség és minőség, a terv, a mérték, a működés elve csak az isteni intellektus előtt ismeretes. „Mert amint magasabbak az egek a földnél, akképpen magasabbak az én utaim utaitoknál és gondolataim gondolataitoknál” – oktatja az Úr az embert (Ézs 55.9). Mi legföljebb egy-egy részletet láthatunk, a felhőt, a világosságot, a sötétséget, a földgolyó lebegését az űrben, „ezek az Ó útjainak részei, de mily kicsiny rész az, amit meghallunk abból!” (Jób 26.7–14.)

Az Úr ennek tudatát bele is oltotta az emberbe – állapítja meg Moses Maimonides (Útm. 1.31.) –, és ezért ösztönösen csak azon tárgyak iránt érdeklődik, „amelyeknek felfogása az emberi észre nézve tehetségénél és természeténél fogva lehetséges, ellenben senki sem kíváncsi arra, hogy hány csillag van az égen vagy hány állat a földön”. A tudás elképzelhető teljességére – mondja ugyanő – Mózes jutott, aki közvetlenül szerzett ismeretet az Úrtól származó hatásokról, egyúttal azt is megtudva, hogy az Úr maga megismerhetetlen. „A bölcsesség teljessége a Hatalmas félelme” (Sir 1.20, vö. Péld 1.7). Az ember a számára

nyitott dolgok segítségével szerezhet némi sejtést a Hatalmas felől, ezért kötelessége is, hogy ezeket megismerje. A megismerés útja azonban nem az egyéni okoskodás, mert „jaj azoknak, akik maguknak bölcsenek látszanak, és eszesek önnönmaguk előtt!” (Ézs 5.21.) „Minden bölcsesség a Hatalmastól van” – mondja Jézus, Sirák fia (1.1). Az Úr a Tóra révén tanít minket (Maim. bev. 17), a Tórát azonban csak kellő előtanulmányok után érthetjük meg. A megértéshez vezető út első szakasza mindenki számára járható, hiszen az Úr mibenlétét a teremtett világ, az abban megmutatkozó rendezettség, célszerűség, jóság is érzékelteti (vö. 104. Zsoltár, végig). „Ebből okvetlenül következik, hogy vizsgálni kell a létezőket a maguk valójában, hogy minden nemből igaz és igazolható elveket nyerjünk, amelyek teológiai kutatásainknál hasznunkra lesznek.” (Maim. 1.34.) A Teremtő ezért adott az embernek értelmet a megkülönböztetésre, beszédet a teremtés megmagyarázására, belátást, nyelvet, szemet, fület, szívet a gondolkodásra, ezért töltötte meg őt tudással és értelemmel, és ezért mutatta meg neki, mi a különbség a jó és a rossz között (Sir 17.1–6). Ez azonban csak az első lépcsőfok, ez csak szórványos tapasztalatot ad, nem lényeglátást.

Az emberi mértékkel mért tökéletességhez kegyelmi állapot kell, és mivel a kegyelem Istennél van, nem elegendő az ember egyoldalú kívánsága és jámbor törekvése, hanem kiválasztottság, prófétai küldetés is szükséges hozzá. Ebben a helyzetben már minden feltétel adva van ahhoz, hogy az ember viszonylagos közelségbe kerüljön az Úrhoz, hangját hallja, közvetlenül tőle kapjon felvilágosítást, bár a próféták legtöbbje is csak közvetítők révén juthatott kapcsolatba vele. Az pedig, hogy a szemével lássa – igaz, csak a hátát –, egyedül a kiválasztottak kiválasztottjának, Mózesnek adatott meg. Erre a közönséges halandónak nem kell és nem is szabad törekednie. A Talmud Chagiga-traktátusából ismerjük a négy férfiú történetét, aki a Paradicsomba bejutva a végső titok közelébe került. Egyikük meghalt, másikuk megzavarodott, a harmadik elhagyta a hitét, és csak a negyedik tért vissza sértetlenül.

Ilyenfórmán a világ megismerésének egyetlen oka, egyetlen célja és egyben egyetlen eszköze a hit. Egyetlen út vezet hozzá, az isteni utasításokat és tanításokat feltáró Tóra tanulmányozása. A Pészach-agádában elmefuttatást olvasunk arról, vajon a Tóra tanulmányozásának a kötelessége csak a nappal óráira terjed-e ki, avagy az éjszakára is; a helyes válasz huszonnégy órára szavaz. A törvény olvasása, megvitatása, értelmezése, a belőle származó tanulságok leszűrése maga a teljes tudomány. Mózes – mondja Philón (Vita Mosis 2.141.) – „nem azért tűzte ki célul a régiség elbeszélését, hogy az utókor számára a hallgatók fülét haszontalan gyönyörűséggel édesgető dolgokat őrizzen meg, hanem a legelső kezdetből, a világ teremtéséből indul ki, hogy két igen fontos dologra tanítson bennünket: először a világ atyjára és alapítójára, az igazság törvényhozójára, akinek megismeréséből következik, hogy az, aki a természet rendje szerint akar élni, ezt a rendet csodálja a teremtményekben, erejéhez mérten utánozza, nehogy tettei és szavai, élete és beszéde között eltérés legyen.”

A generális egység elve tehát a megismerésre is kiterjed: a természet tanulmányozása elénk vetíti a társadalom rendjét, aki ismeri a természet rendjét, az ismeri az erkölcsöt is. A természet- és társadalomtudománynak egy a módszere, egy az indítéka és az eredménye: az igazi bölcsesség, vagyis az erény.

Ebben rejlik a magyarázata annak az ellentmondásnak, amely a régi zsidó tudományosságot jellemzi. Egyfelől hallatlan buzgalom a Tóra tanulmányozásában, csillogó elmeél a sorok magyarázatában, olvasás, tanulás, tanítás, vitatkozás a nap huszonnégy órájában. A

Pészach-agáda a bambát a gazembernél is megvetendőbbnek tartja. Maimonides (i. m. 1.50.) úgy vélekedik, hogy az elmélkedés, a bizonyítás, a megértés nélküli hit semmit sem ér. Hóseás a tudást az egész közösség létfeltételének tekinti: „Az értelmetlen nép elbukik” – szögezi le (4.14). Másfelől merev antiintellektualizmus, a filozófia és minden szaktudomány zord elutasítása, belekényszerítése a vallás Prokrusztész-ágyába, illusztrálva mindazt, amit valahol e munka elején a megmerevedett mítosz és a tudomány kapcsolatáról mondtam, és amit az iszlámról is mondhatnak.

A természet kutatása, a tapasztalatok gyűjtése kezdetben ugyanazzal az intenzitással és módon folyt, mint a kora ókori népek mindegyikénél. A világnézet keretei között felhalmozódtak az egyes tudományok elemei. A Biblia lapjain szembeűnő ezek közül a jog, az orvostudomány (különösen a közegészségtan), a történelem, az etika, a természetrajz, a csillagászat. E területekről számos megfigyelést, elméleti megállapítást, praktikus útmutatást és elvi állásfoglalást találunk. E tudományágak azonban megmaradnak az egyetemes világnézet keretei között. Az elmélet és az adat kinyilatkoztatásként, a termelésre, az életmódra, a gyakorlatra vonatkozó tanulság parancsként jelenik meg. A fejlődés meg is állt ezen a fokon. A kezdeti eredményeket a mitológia magába olvasztotta, és miközben segítségükkel a lehető legmagasabb színvonalra kapaszkodott, a szaktudományokat befagyasztotta, és nem engedte meg, hogy a saját útjukon elinduljanak.

Hajdanában a történetírás is ugyanazon a módon kezdődött, mint minden más népnél. Hősi énekek szóltak a kánaáni csatározásokról. Ezeknek némely törmeléke más írásokba beépítve fenn is maradt: Deborah éneke, Az Örökkévaló harcának könyve, Az igazak könyve. A Biblia történeti könyveiben genealógiai jegyzetek nyoma maradt. A múlt eseményeinek rögzítése ugyanazzal a mechanizmussal kezdődött, mint a nomádoknál mindenütt: „Nem Dávid-e ez, az ország királya? Nemde róla énekelnek körtáncban, mondván: Megverte Saul az ő ezreit, Dávid pedig a tízezreit?” (1 Sám 21.12.) A történeti ismeretanyag hozzákötődött a tánchoz, a dallamhoz, a rítushoz, beépült az egységes tudatvilágba.

A Biblia egyértelműen megszabja a mitikus történettudomány funkcióját: „Elbeszéljed azt a te fiadnak és a fiad fiának hallatára, amit Egyiptomban cselekedtem, és jeleimet, amelyeket rajtuk tettem, hogy megtudjátok, hogy én vagyok az Úr!” (2 Móz 10.1–2.) Ez a történetírás feladata: Isten hatalmának, jóságának jeleit kell felmutatnia és fenntartania, hogy ez által bölcsességre vezérelje a tévelygőket, megerősítse hitükben a hívőket. A 78. zsoltár részletesen beszél erről. „Minél bővebben magyarázza valaki kijövetelünket Egyiptomból – tanítja a Pészach-agáda –, annál dicsérendőbb.” Az Egyiptomból való kijövetelt hirdeti az írás, de ugyanezt hirdeti a kovásztalan kenyér ünnepe is. A tényezők – történetírás, természetkutatás, rítus – fölcserélhetők, egyenértékűek, funkciójuk azonos.

A történetírás oka parancs, Isten kifejezett parancsa. Amikor Mózes megveri az amalekitákat, „mond az Úr Mózesnek: Írd meg ezt emlékezetül könyvben!” (2 Móz 17.14.) Így utasítja más könyvek szerzőit is, Tóbiást (12.20), Ezrát (4.12.37). A historikus publikumát pedig így biztatja a zsoltárköltő: „Jöjjetek, és lássátok az Isten dolgait, csudálatosak az ő cselekedetei az emberek fiain. A tengert szárazzá változtatta, a folyamon gyalog mentek át, ott örvendeztünk őbenne.” (66.5–6.)

A történetírás feladatköréből következik, hogy művelésére csak a zsidók vannak jogosítva. Ez az a nép, „amelyet alkottam magamnak, hogy dicséretemet elbeszélje” (Ézs 43.21).

Mivel a történeti kutatás az önmagával azonos egyre irányul, azonosak – mint erről már volt szó – a folyamat egymástól távol eső darabjai, az idősíkok is. A zsidó történetírás mind a múlt, mind a jövő vizsgálatát a feladatának tartja, egyazon biztonsággal mozog mindkét területen, adatgyűjtő módszere is azonos, a kinyilatkoztatás. A múlt eseményeit sem az emlékezet őrzi, nincs speciális szakmai forrás, nincsenek sajátos tényfeltáró, adatmegállapító módszerek. Mózes előtt az Úr tárja fel azokat a történéseket is, amelyek az ő életében mentek végbe, mi több, azokat a tetteket is, amelyeket ő maga cselekedett. A beavatott próféta számára a jövő egyenértékű a múlttal, mert Isten mindent eltervezett „az őskor napjaiban” (Ézs 37.26), „kezdetől fogva hirdeti a véget és elejétől fogva azokat, amik még nem történtek” (uo. 46.10).

Ez az elvi oka annak, hogy a zsidó történetírásban – szakmai szempontból nézve – a múlt és a jövő, a valóság és a képzelet elemei végletesen összekeverednek. Számos szerző a múltbeli eseményeket valamely régi próféta jóslataként mint jövőbelit adja elő (Mózes mennybemenetele, Baruk apokalipszise stb.), a próféták a jövőben történendőket befejezett ténynek tekintik, ismét mások a múltat, a jelent, a jövőt kusza fantáziaképekbe fogják össze (Jelenések könyve).

A Tóra szövegét Isten diktálja a lejegyzőnek, sőt, a Talmud és a midrás szerint a Tóra teremtése a világét is megelőzte (Sabbat 88b). A többiek is hivatkoznak arra a felsőbb sugallatra, amelyből ismereteiket szerezték. „Az Úrnak igéje, mely lőn Jóelhez, a Petuel fiához” (Jóel 1.1). A sugallat olykor – úgy látszik – látványos körülmények között érkezett. Ezra (4.14.38–48) beszámol arról, miképpen szállta meg őt és öt társát az isteni szellem, hogyan nyílt meg értelmük, erősödött fel bölcsességük, és aztán írtak, írtak negyven nappal és negyven éjjel szakadatlan, leírtak 904 könyvet. Ilyen körülmények között az elbeszélés tárgyi valósága, az adatok hitele szóba sem kerül. E tekintetben teljes a szabadság. Az egyes törzsek hagyománykincséből fennmaradt töredékek, a szomszédoktól kölcsönzött vándoranekdoták keverednek a költészettel, a tudatosan hamisított adatokkal és a valóság elemeivel. Az úgynevezett történeti hűség nem kritériuma a történettudománynak, ami természetesen nem zárja ki azt, hogy igazolható mozzanatai is legyenek, sőt, hogy némely könyv (például a Makkabeusok I. könyve) egészében megbízható legyen. Ez azonban a dolog lényegét, a történetírás hivatalát tekintve véletlen. Az adatok a mitikus formulák könnyebb memorizálhatósága végett kelljenek. Aki emlékszik az „Egyiptomból való kijövetelre”, az nem fogja elfelejteni, hogy Isten a szabadító, a mindenható. Hogy e kijövetelnek van-e valóságalapja és mennyi, annak nincs jelentősége.

Ez a historiográfia a továbbiakban is megmarad ezen az úton. A forráskritikának még a középkorban sem látszik nyoma. Helyét a szent szöveg magyarázata, folytonos értelmezése tartja megszállva, illetve annak minuciózus és nemritkán vitát ingerlő vizsgálata, hogy vajon csakugyan szent-e az illető szöveg. Lásd erre az apokrifák történetét, vagy a Prédikátor könyvének kalandos sorsát. Ezekben a vizsgálatokban, vitákban a szövegben található adat, a szöveg mint dokumentum sohasem kerül bonckés alá, csak a mű szellemisége, a Tórához való viszonya, világnézete. Ha ez beilleszthető a mitológia egészébe, a könyv hitelessége igazolva van, még ha tárgyszerűen mese is. (Az igazság kedvéért meg kell mondanom, hogy a valóság talajától messze elrugaszzkodó irományok, apokalipszisek, látomások és testamentumok ezen a rostán is kipotyogtak.)

Sőt, a következő időben a mitikus jelleg formailag is egyeduralgódóvá válik. Az Ószövetségben és a Talmud lezárásáig művelt irodalomban még csak akadnak olyan részle-

tek, könyvek, amelyek külső megjelenésükben történeti és csak funkcionálisan vallásos alkotások (Jubileumok könyve, Eupolemus, Artapanus, Aristeas levele, a Szibilla-könyvek, valamint az Ószövetség ún. történeti könyvei), de már a hellén időszakban kifejezett visszaesés tapasztalható ezen a téren. Ha szórványosan keletkeztek is művek, amelyek a szétzóródott nép múltját akarták rekonstruálni, megismertetni a művelt világgal, ezek egytől egyig elvesztek, ami az érdeklődés hiányát tapinthatóvá teszi. Még a nagy hírű alexandriai Philón történeti munkájának is csak a töredéke maradt meg. A legnagyobb név szerint ismert zsidó historikus, Josephus Flavius munkássága egészében kívül esik ezen a körön, hiszen ő a görög történelemszemlélet talaján áll, és mint megállapítható, a Talmud korabeli zsidóság előtt teljességgel ismeretlen volt. Az együvé tartozás kifejezésére egyszerűbb, markánsabb, megfoghatóbb jelek kellettek, írni-olvasni tudástól nem függő szimbólumok. „Fontos, hogy a húsvétot mindenki ugyanazon időpontban tartsa” – jelenti ki Aristobulos (a Septuaginta egyike).¹⁷⁹

A történetírás formailag is csatlakozik az agadához, a midráshoz. Találunk ugyan egyes darabokat, amelyek viszonylag nagyobb számban tartalmazznak történelmi mozzanatokot, példákat, anekdotákat, hagyománytöredékeket, mondai elemeket, életrajzi és legenda morzsalékokot, de ezek kizárólag arra az időszakra vonatkoznak, amely az előző irodalomban már feldolgozást nyert (Eszter-midrás, Széder Ólám rabba). A látszólagos pozitívum tehát valójában a negatívumot hangsúlyozza ki, azt, hogy az újabb eseményekről egy betűt sem jegyeztek föl. Az egész középkor folyamán egyetlen valódi história keletkezik, az is éppen a vallásos hagyomány históriája Serira ben Chanina tollából a X. század végén. Aki a zsidóság középkori történetét akarja tanulmányozni, annak idegen forrásokból kell dolgoznia.

E téren csak a reneszánsz hoz újat, az Itáliába való bevándorlással kezdődő periódus (Josef Hacoen, Samuel Usque és társaik).¹⁸⁰

*

A mitologikus alapállású görög–római történetírás sem ismerheti fel a historiográfia tárgyi sajátosságát, azt, hogy olyan különös nézőpontból tekint a világra, amelyből a jelenségeknek más aspektusból nem látható összefüggéseit képes észlelni. A klasszikus történetírásnak sincsen önálló funkciója. A historikus feladata ugyanaz, ami a többi íróé: a közösség irányában a rendfenntartó igazságot képviseli, az egyén irányában biztosítja, hogy a virtus valóban elvezessen a halhatatlansághoz, de a gyalázat bélyegétől se lehessen egykönnyen megszabadulni. Kliónak az a dolga – állapítja meg Bakkhylidész egyik epinikionjában –, hogy ha az ember élete el is múlik, hírneve fennmaradjon. Theognis azt tudja be érdeméül, hogy Kyrnos híre az ő éneke jóvoltából fennmarad. Theokritos 16. idyllje részletesen fejtegeti, miért és hogyan tartozik a megörökített személy megfizetni a költőt, mert ugyan hiába fáradt volna maga Odysseus is, ha nincs, aki a nevét fenntartsa. Ez nemcsak személyekre, hanem közösségekre is vonatkozik. Simonidész jó pénzért városok dicsőségét zengi (Phaedr. 4.22.2–6), még a félistenek is meghálálják, ha szól róluk (uo. 4.25). Hérodotos is – bevezető szavai szerint – azért fog tollat, hogy a derék tettek feledésbe ne merüljenek.

¹⁷⁹ Idézi Euseb. Hist. 7.30. és Bar-Šinaya 309.

¹⁸⁰ Moses A. Shulvass: *The Jews in the World of Renaissance*. Leiden, 1973, Brill. 295–309.

A történetíró a saját tevékenységét azért tartja közérdekűnek, mert a virtus az ő jóvoltából válik exemplummá, az egyéni és a közösségi életben gyümölcsözteszhető tanulsággá. A jót jóra ösztönzi, biztatván azzal, hogy neve nem merül feledésbe, a hitványt visszariasztja, fenyegetvén ugyanezzel. „Az évkönyvek legfőbb feladatának tartom, hogy ne engedjék feledésbe merülni az erényt, és hogy a gonosz szavaknak, tetteknek az utókortól és a gyaláztatótól való félelemmel szolgáljanak” – vallja Tacitus (Ann. 3.65).

Diodóros (Bibl. 1.1–2.) a történetíró dolgát abban látja, hogy a múlt tapasztalatait közkinccsá tegye, és ez által egységes rendre hozza azokat az embereket, akik hely és idő szerint távol állnak egymástól. Mindenki tudja, hogy a tapasztalat a legjobb tanácsadó, mert okos és szép dolog mások tévedéseit a helyes életvitelhez példaként hasznosítani. Márpedig a történelemben óriási tapasztalat gyülemlett föl, és ehhez mindenki hozzáférhet, mégpedig anélkül, hogy a személyes tapasztalatszerzés fáradságát és veszedelmét vállalnia kellene. A történetírás segítségével az ifjak elsajátíthatják az öregek bölcsességét, az öregek gyarapíthatják a magukét. A magánszemélyek méltóvá lesznek az uralkodásra, az uralkodókat jeles tettek sarkallja, mert dicsőségüknek halhatatlanságot biztosít. A katonák a dicsőség kedvéért vállalják a halált a hazáért, a becstelének viszályát a gyalázat megkövülésétől való féltükben visszarettennek a büntől. A történelemben megörökített dicsőség egyeseket városalapításra ösztönöz, másokat törvényhozásra, ami a közélet biztonságát és üdvét szolgálja, sokat arra készítenek, hogy művelje vagy anyagilag támogassa a tudományt meg a művészetet, mert ezzel is érdemet szerez. „És mert ez teszi a boldogságot, bizony, a pálmát a dicsőség szerzőjének, a történetírásnak kell odaítélnünk.” A természet esendősége folytán a halandók az örökléteből csak egy röpké pillanatot élveznek, és aztán minden időkre elmúlnak. Akik nem cselekedtek valami kiválót, testükkel együtt az életüket is elveszítik. Akik azonban dicsőséget szereztek maguknak, azok híre „a történelem isteni száján” halhatatlanná lesz.

A történetírás egyfelől ugyanazt a szerepet játssza, mint a solóni állam, erkölcsi rendbe szedi az embereket, másfelől ugyanazt a szerepet, mint a festészet, amely szintén alkalmas a tett ábrázolására, a hírnév fenntartására, a példaadásra.¹⁸¹ Feladatát bármely más kommunikációs médium átvállalhatja. Varro „igen kedves leleménnyel nagyszámú művészek kötetibe hétszáz, valamilyen módon híressé lett ember arcképét illesztette, nem engedve, hogy alakjuk feledésbe merüljön, és hogy az idő múlásának hatalma legyen az emberek fölött. Olyan dolgot talált ki tehát, amely még az istenek féltékenységét is fölkeltheti, hiszen nemcsak halhatatlansággal ajándékozta meg, hanem a föld minden pontjára eljuttatta őket, hogy mindenütt jelen lehessenek, akár az istenek” – lelkesedik Plinius (Nat. 35.11).¹⁸²

Nincs is olyan megnevezés, amely sajátos funkciójánál fogva különböztetné meg más műfajoktól. Vagy formája szerint nevezi meg magát (annales, decades, libri, bibliotheca), vagy módszerét jelöli meg (historia), vagy tárgyát (gesta, res gestae, de bello civili, origines). Műfajilag a retorika része (Juv. 7.160–164), formailag a grammatikáé, és valamennyi teoretikus a költészet rokonságába helyezi, melytől silányabb értéke (lásd főnebb Aristotelés véleményét) és rendszeren prózai formája különbözteti meg (Plin. Ep. 5.8).

¹⁸¹ Verg. Aen. 1.455–493, 640–642, Sall. Jug. 4.

¹⁸² Lóránth István fordítása. Kiadva: *A római művészet világa*. Szerk. Castiglione László. Budapest 1974. 131.

A históriától elvárjuk – mondja egy névtelen teoretikus –, „ut vera res, ut dilucide, ut breviter exponat”. E három tényező egyformán fontos. Vagy tanítson minket, vagy „ad usum eloquentiae adiuvemur”. Történelmet három okból érdemes olvasni: vagy a belőle meríthető tanulságok miatt, vagy az író személyére, vagy az elbeszélte dolgok súlyára való tekintettel. A három példa: Cato, Sallustius és Livius.¹⁸³

Eleinte önálló anyaga sincsen. Amikor a logográfusok először irányítják figyelmüket speciálisan a múltra, még történeti adat nem áll a rendelkezésükre, a tárgy és a forrás számukra maga a mítosz. Amikor ez elveszíti objektivitását, a múltra vonatkozóan semmiféle ismeretanyag sem marad. Hérodotos és Ephoros abban a tudatban nyúl a témájához, hogy a historikus nem tekinthet vissza, mert pillantása a mítosz homályába vész. Livius is így látja ezt: „quis enim rem tam veterem pro certo adfirmet?” (1.3.2.) A speciális anyaggyűjtés Hérodotoszal kezdődik. Az ő legnagyobb problémája a tények felkutatása, az adatok kiszűrése. „Én a magam részéről azt az elvet követem, hogy mindenkit meghallgatok, és amit mond, följegyzem” (2.123). Emellett azonban a megfigyelést, a következtetést is alkalmazza. Később ez a bázis csekély mértékben bővül. Hérodotos után bővül az immár írott hagyománnyal és még néhány forrástípussal. Ephoros például a feliratokra is hivatkozik. Aztán az irodalom gyarapodásával tágul az összevethető források köre, felszínre kerülnek az ellentmondások, és ennek nyomán megszületik a kritika.

Hérodotos még nagyon óvatos a kritikában, hiszen egyformán ellenőrizhetetlen értesüléseket állíthat csak szembe egymással. „Elbeszélésemben azokat a perzsákat követem, akik nem akarják felnagyítani Kyros történetét és tetteit, hanem a tényeknél maradnak” (1.95). Legfőljből kételyét fejezi ki, ha valami nagyon valószínűtlen előtte: „az én feladatam, hogy följegyezsem a mondottakat, de nem az, hogy el is higgyek mindent” (7.152). „Az egyiptomiak állításait higgye el, aki akarja” (2.123). A kritika a későbbiekben is az egyik középponti kérdése lesz a források kezelésének. Tudniillik a cél, a jó vagy rossz hír fenntartása, önmagában hordja a hamisításnak, a túlzásnak, a tények egyoldalú válogatásának a veszélyét, az elfogultság, a hízelgés és rágalmozás lehetőségét. Általános követelmény tehát a pártatlanság, amit önmagáról szinte kivétel nélkül mindenki hangoztat. „Sine ira et studio” – mondja Tacitus (Ann. 1.1). Magától értetődik, hogy ennek ellenére nemcsak részrehajlást tapasztalunk bőven, hanem némely esetben a kritikai érzék teljes hiányát is (Ktésias, Valerius Maximus, Curtius Rufus, kisebb mértékben Livius is). Maga Hérodotos már közelkorú utódaitól szigorú bírálatban részesül, később hazugnak is mondják. (Ide megy vissza a „Graeca fides”.)¹⁸⁴ Oktalanul, persze, hiszen tőle számíthatjuk a lassú mennyiségi növekedést, a metódus alakulgatásának csaknem ezeréves periódusát. Ő utána már van mire építeni, a történetírás már kiemelkedett a mitológia masszájából, már magában foglalja a tudománnyá válás lehetőségét.

*

A keresztény hittelem ismerkedő analfabéta sokaságot nem lehetett tudományos fejtegetésekkel meggyőzni, és az egyéni érvényesülést sem lehetett az intelligencia meg a műveltség (a bölcsesség) függvényévé tenni. A kereszténység a kezdetektől kezdve nagy súlyt helyez az „együgyűek” szimpátiájának a megszerzésére, érdekeik képviselésére. A tanulat-

¹⁸³ Excerpta rhetorica e codice Parisino 7530 edita. Ed. C. Halm, *Rhetores Latini minores*. Lipsiae 1863. 588–589.

¹⁸⁴ Ps.-Plut. De malignitate Herodoti. „Quidquid Graecia mendax audet in historia” Juv. 10.174–186.

lanság tehát nemhogy nem lehetett akadálya a boldogulásnak, hanem – az arisztokratikus görög etika követelményeivel szembeszegülve – inkább a tudás veszélyeztette azt.

„Az én beszédem és az én prédikálásom nem emberi bölcsességnek hitető beszédeiben állott, hanem léleknek és erőnek megmutatásában, hogy a ti hitetek ne emberek bölcsességén, hanem Istennek erején nyugodjék. Nem e világnak, sem e világ veszendő fejedelmeinek bölcsességét, hanem Istennek titkon való bölcsességét szóljuk, az elrejtettet. Amiket szem nem látott, fül nem hallott, és embernek szíve meg nem gondolt, amiket Isten készített az őt szeretőknél. Nekünk azonban Isten kijelentette az ő lelke által.” (1 Kor 2.4–10.) Pál apostol az, aki e szavakkal mindenestől lesöpri az asztalról a görög filozófiát, és fejtegetőre állít mindent, amin eddig a tudás nyugodott.

Mielőtt tehát a mítosz átadta volna a helyét a szaktudományok és a filozófia kettősének, a gondolkodás történetében újabb fordulat következett, a hit ismét a tudás fölé kerekedett, a tapasztalás, a kutatás, a következtetés, az eszmecsere, a kritika helyét elfoglalta a kinyilatkoztatás, a meggyőzés helyét a parancs, az adat helyét a formula: a keresztény Isten.

Pál nemcsak a pogány tudomány tartalmát utasítja el, hanem formáját, módszerét, kifejezőeszközeit is, az anyaggyűjtést, a gondolkozást, az absztrahálást, az ékesszólást is. Nemcsak a filozófiának a szaktudományok fölött gyakorolt irányító jogát törli el, hanem maguknak a szaktudományoknak – közöttük az egyetlen társadalomtudománynak, az etikának – a létjogosultságát is tagadja. A tudomány képtelennek bizonyult a világ magyarázatára – mondja –, a filozófia nem tud vezérfonalat adni a cselekvéshez. Elutasítja a jogot is, mert „a törvény nem az igazért van, hanem a törvénytaposókért” (1 Tim 1.8). Elveti az etikát, mert nem talál különbséget az erény meg a bűn között, elvégre „ugyanaz az Isten, aki cselekszi mindezt mindenkiben” (1 Kor 12.6). Félresöpri a történetírást: „Mesékkel és vége-hossza nélkül való nemzetségi táblázatokkal ne foglalkozzanak, amelyek inkább versengéseket támasztanak, mint Istenben való épülést a hit által” (1 Tim 1.4). A történetírás – és általában a szaktudomány – alól azzal a sokszor hangsúlyozott megállapítással rántja ki a szőnyeget, hogy a földi dolgok, köztük a társadalom és a történelem jelenségei, egyáltalában nem méltók a figyelemre, a velük való foglalkozás pedig kifejezetten ártalmas, mert „a testnek gondolata halál, a lélek gondolata pedig élet és békeesség” (Róm 8.6). Írásaiban célzás is alig található arra, hogy a világban események zajlanak, és célzásai is csak ezek lekicsinylésére szolgálnak: „Mert azt tartom, hogy amiket most szenvedünk, nem hasonlítható ahhoz a dicsőséghez, amely nekünk megjelentetik” (Róm 8.18). Ilyen alapon világi tudományt művelni nem lehet, és a kereszténység első századaiban nem is művelnek. A világnézet ismét magába szippantja a tudás egyetemét, a szaktudomány lekushad.

A zsidó felfogással szemben, amely a bölcsesség megszerzését kemény munkához köthette, élt valami olyasféle hiedelem is, hogy a szükséges tudást Isten ajándékban megadja az arra érdemesnek. Beszéltek egy barbár rabszolgáról, aki háromnapos imádkozás után kinyilatkoztatás révén ismerte meg a betűket. Remete Szent Pálról az a hír járta, hogy hallomásból tanulta meg az egész Szentírást. (Aug. Doctr. praef. 4.)

E mindent elsöpítő antiintellektualizmus – mint minden kezdeti, naiv forradalmi nekirugaszkodás – jószívről csak tagadásból állt, ezért nem lehetett gyakorlatot építeni rá. Természetes tehát, hogy nem maradhatott huzamosan a kereszténység alapelvei között. Az egyház a pogány filozófiával és az annak fegyvereit is forgató eretnekekkel szemben csak azon a síkon vehette föl a küzdelmet, ahol azok álltak. Irenaeus már a II. században vita-iratok egész sorával lép fel a gnosztikusok ellen, és éppen Pál egyik imént idézett helyét (1

Tim 1.4.) magyarázva tesz engedményt, amikor a tudást nem általánosságban utasítja vissza, hanem a szerint ítéli meg, hogy gondolkodáson alapuló ördögi-e, vagy hiten alapuló isteni. Pállal ellentétben nem a problémafölvétést tartja bűnnek, hanem a rossz választ. Az eretnekek, miközben nemzetségi táblázatokkal foglalkoznak – fejtegeti –, ravaszul kimódolt tetszetősséggel (per probabilitatem subdole comparatam) megcsalják a műveletleneket, az isteni ígét eltorzítva, a jól mondottat rosszul értelmezve átejtik őket, és a tudomány örve alatt sokakat összezavarnak.¹⁸⁵ Ebben mintha az a gondolat is benne rejtőznék, hogy a hívőknek sem válhat ártalmára, ha műveli magát, mert akkor nem jön olyan könnyen zavarba. Irenaeusnak nem a történelmi téma, hanem annak bűnös célra való felhasználása, téves magyarázata és hamis értelmezése ellen van kifogása.

Meg kell mondanom, hogy a tudományellenesség jobbára csak a nyugati kereszténységben jutott uralomra. Keleten, ahol a filozofikus gondolkodásmód mély gyökereket eresztett a szélesebb rétegek tudatvilágában is, a műveltebbek pedig más típusú gondolkodási mechanizmust képtelenek voltak magukévá tenni, már a legkorábbi megnyilvánulások is azt mutatják, hogy a hit és a filozófia egyeztetését fontosnak és keresztülvihetőnek tartották. Akár azt is megkockáztathatnám, hogy az új eszmét mint valami új filozófiai irányzatot fogadták. Josephus Flavius (Bell. 2.8.) az esszénusok filozófiai iskolájáról beszél. Ez már a kezdetektől kezdve meglehetősen feszültséget teremtett a keleti és a nyugati mentalitás képviselői között. Tertullianus sokat hadakozott a görögös felfogás ellen. Szó, ami szó, aligha véletlen, hogy az eretnekségek tekintélyesebbik része a keleti régiókból indult.

Az egyik legelső írott emlék, Aristidés Apológiája a II. század első felében ezzel a gondolatsorral kezdi a keresztény vallás tanainak ismertetését: „Én Isten gondviselése folytán jöttem erre a világra, és szemléltem az eget, a földet, a tengert, a Napot, a Holdat, a többi csillagot, és megcsodáltam rendjüket. Miután láttam, hogy a világot és mindent, ami benne van, a szükségszerűség mozgatja, megértettem, hogy aki mozgatja és fenntartja, az az Isten.”¹⁸⁶ Aranyszájú Szent János (347–407) arra figyelmeztet, hogy az apostol szavainak betű szerinti szajkózása azok valódi értelmét az ellenkezőjükre fordítja, mert Pál – az egész antikvitás, vagy talán az egész emberiség egyik legragyogóbb elméje – nem ugyanazt értette tudatlanság alatt, amit az epigonok „Ez az, éppen ez, ami nagyon sok ember vesztét okozta, és az igazság megismerésében őket hanyagokká tette. Minthogy ugyanis az apostol lelkének mélységébe behatolni és szavainak értelmét felfogni nem képesek, minden idejüket tétlenségben és ásítózással töltik, szinte keresve a tudatlanságot, de nem azt, amellyel Pál mondotta magát tudatlannak, hanem amelytől ő annyira távol állott, mint egyetlen ember sem az ég alatt.” (Sac. 4.6.) Nagy Vazul (†379) kifejezetten ajánlja az ifjúságnak a pogány írók – mégpedig kisebb mértékben a költők és a történetírók, elsősorban a filozófusok – tanulmányozását, mert ezek mutatják meg az erényhez vezető utat. Figyelmeztet arra, hogy a szent és titkos tudományokkal haszonnal csak az foglalkozhat, aki a külső tudományokban előzőleg már jártasságot szerzett.¹⁸⁷ Igaz, e nézetével a Keleten is egyedül áll. A nyugati kereszténységben idáig csak Ágoston jut majd el. A keleti viszont meg is reked ezen a fokon, vagy inkább visszafelé lép innen, és tárgyunkhoz nem sok érdemlegeset tesz hozzá, olyat semmiképpen sem, amit a modern világnézet előzményei közé sorolhatnánk.

¹⁸⁵ Adv. haer. 1. Praef.

¹⁸⁶ 1–2. Vanyó László fordítása. Kiad.: *A II. századi görög apológiák*. Budapest 1984. Ókeresztény Írók VIII.

¹⁸⁷ Adul.

Tertullianus a II–III. század fordulóján elkeseredett dühvel támad a filozófia ellen, különösképp azért, mert az eretnekek ennek fegyvertárából szerelkeznek föl. „Ezek emberi és démoni tanítások, amelyek az e világi bölcsesség szelleméből születtek azok számára, akiknek viszket a fülük. De az Úr ostobának nevezte az ilyen bölcsességet, és azt választotta, ami a világ szemében ostoba, hogy megszegyenítse magát a filozófiát is. Mivel pedig a filozófia az e világi bölcsesség eszköze, vakmerően magyarázza az isteni természetet és az isteni tervet. Így az eretnekségeket is a filozófia látja el eszközökkel.”¹⁸⁸ A továbbiakban pedig több-kevesebb részletességgel ismerteti ezeket a tanokat, a platonista Valentiniánust, a sztoikus Markiionét, beszél Zénón, Hérakleitos tanításáról, és így tovább. Szavaival ellentétben tehát nagyon is fontosnak tartja a filozófiával való ismerkedést. Észérvek tömegével harcol a dolgok észérvekkel való (pogány) magyarázata ellen, és azt bizonygatja, hogy a hit ezeknél éppen felfoghatatlansága következtében magasabb rendű. Íme, egy elmefuttatásai közül, amely éppenséggel Parmenidés (valahol e dolgozat elején idézett) megállapításán alapul: „Meggondolatlanul viselkednek azok, akik azon botránkoznak meg, hogy az eretnekségeknek ekkora hatásuk van. Nem is léteznének, ha nem lenne nekik. Amikor valami elnyeri a sorstól a valamilyen módon való létezését, akkor ez a dolog, ahogyan megkapja a sorstól létezésének célját, ugyanúgy megkapja azt az erőt is, amely által létezik, és nem tud nem létezni.” (Praescr. 1.2–3.) Írói magatartása illusztrálja, miért nem járható az általa ajánlott út. „Mi köze az akadémiának az egyházhoz? – kiált fel. – Nincs szükségünk kíváncsiságra Jézus Krisztus óta, sem kutatásra az evangélium óta.” (Praescr. 8.9–10.) Ámde a heves érvelés közben bizony, bizony maga is a filozófusok útjára téved, és számos olyan eszközt vesz át tőlük, amelyet legközelebb majd a skolasztika fog alkalmazni.

Cyprianus (†258) fél századdal később még mindig fölöslegesnek tartja az „időleges szenvedéssel” való foglalatoskodást. A história azonban mégsem hanyagolható el egészen. Isten úgy intézkedett – mondja –, hogy az igazság szenvedjen az e világi háborúságban. Idéz is erre egy-két történelmi példát. (Epist. 75.10.¹⁸⁹) Ezzel megüti azt az alaphangot, amely az egyházi historiográfiában vagy ezer esztendeig cseng (és aztán a reformációban szólal meg újra): a „világi háborúságok” az isteni világterv részét képezik, ezért a velük való foglalkozás nem hiábavaló. A történetírás ezzel létjogosultságot nyert.

Nem sokkal utána, a IV. század legelején Lactantius nagyot lépne előre a Cyprianus által fölvetett gondolat konkrét alkalmazásában. Ő határozottan az értelem pártjára áll, úgy vélekedik, hogy a gondolkodás és a beszéd képességét az Úr azért adta az embernek, amiért az állatok a szőrzetet, a szárnyat, az agyart kapták tőle: „mezítelennek és fegyvertelennek teremtette, mert tehetsége fölfegyverezte, értelme felöltöztette”.¹⁹⁰ Ezek használata tehát nem lehet bűn. A filozófiát nem átkozni, hanem használni kell. A filozófusok egy része (Platón, Sókratés, Pythagoras, Antisthenés, Aristotelés, Zénón és más is) bizonyos kérdésekről helyesen gondolkozott,¹⁹¹ azokat pedig, akik összezagyválták az igazságot, „tőlük zsákmányolt fegyverekkel”, úgymint ékesszólással és kifinomult érveléssel vitában kell legyőzni. (Opif. 20.) A maga részéről vállalja is a vitát, és attól sem fél, hogy esetleg alulmarad. Kérdésfölvetése ma is példamutató: „Ki ne tudná azt, hogy az elme működése is felfoghatatlan, nyilván csak az, akinek egyáltalán nincs, mivel azt sem tudja, hogy az elme

¹⁸⁸ Praescr. haer. 7.1–2.

¹⁸⁹ Ed. G. Hartel. CSEL III.2.

¹⁹⁰ Opif. Dei 2. Adamik Tamás fordítása kiadva Lactantius: *Az isteni gondviselésről*. Budapest 1985. 59–102.

¹⁹¹ Ira Dei 11.

hol székel és milyen. A filozófusok különféleképpen vélekednek természetéről és székhelyéről. Én azonban nem rejtem véka alá, hogy magam hogyan vélekedem erről. Nem azért, mintha azt akarnám állítani, hogy bizonyosan így van, bizonytalan dolog esetében ezt csak az ostoba állíthatja, hanem hogy e nehéz kérdés fejtegetéséből megértsd, mily nagyszerűek Isten művei.” (Opif. 16.) Ezután tudományos pontossággal ismerteti Isten szóban forgó műveit, az emberi test részeit, működésüket, hasznukat, részletes anatómiai, fiziológiai magyarázatot ad a végtagokról, a belső szervekről, idéz irodalmat, többször hivatkozik a megfigyelésre, és ebből kiindulva cáfolja Epikuros illetve Lucretius állításait. Jeromostól (Hist. 80.) tudjuk, hogy világi tárgyú művei is voltak (útleírás, nyelvtan), ezek azonban elvesztek.

Lactantius az első, aki keresztény szemlélettel önálló történeti művet ír. Tárgyául a keresztényüldözés történetét választja, mert azt akarja bemutatni, hogy „akik Istenre támadtak, a földön hevernek, akik a szentek templomát pusztították, még súlyosabb pusztulással hullottak alá, akik az igazakat kínpadra vonták, megérdemelt kínszenvedések után égi csapások következtében adták ki bűnös lelküket.” Az Úrnak az volt ezzel a célja, „hogy bennük nagy és emlékezetes példát állítson, amelyből az utókor megtanulhassa: egy az Isten és igazságot osztó.” A történetíró feladatát is kijelöli: „Elhatároztam, hogy jelen írással tanúságot teszek a pusztulásukról, hogy mindazok, akik az eseményektől távol éltek, vagy akik utánunk születnek, megtudják, milyen világosan nyilvánította ki erejét és hatalmát a legfőbb Isten ellenségeinek kipusztításával és eltörlésével.” Ehhez természetesen jócskán alá kell merülnie a világi történelem folyamába.¹⁹²

A keresztény történetírás tehát most ért volna vissza arra a pontra, ahol hajdanában az Ószövetség tartott: Isten dolgainak megláttatásához. Volna, mondom, mert Lactantius kimaradt a keresztény ideológusok sorából. Különcnek és fölkészületlennek tartották (Hieron. Hist. 80). Kozmológiájában és etikájában fel-felüti a fejét a dualizmus. Efféléket ír: a jó és a rossz egyenrangú felek, „végeredményben maga a világ is két egymásnak ellentmondó, egymással összekapcsolódó elemből jött létre, a tűzből és a vízből.” (Ira 15.) Ha megszűnik a rossz, értelmét veszti a bölcsesség is, és nem lesz többé erény (uo. 13). Ezért aztán csekély befolyása volt a keresztény elmélet és intézményrendszer alakulására.¹⁹³

Munkássága mégsem maradt nyomtalan. Az az észrevétele, hogy a pogány filozófia bizonyos képviselői egyes kérdésekben nem állnak szemben a bibliai tanokkal, Ambrus püspök (340–397) fejébe is szöveget ütött. Az elsőséget természetesen nem engedte át az ellenfélnek. Megállapította tehát, hogy Salamon sokkal előbb élt, mint Zénón, Platón, „a filozófia atyja”, vagy akár Pythagoras.¹⁹⁴ A helyes tanokat előbb hirdette Dávid, mint Aristotelés, Theophrastos meg a többi.¹⁹⁵ Pythagoras egyenesen Dávidot utánozta (Off. 1.10). Ambrus feltételezi, hogy Sókratés olvasta a mózesi szöveget,¹⁹⁶ mi több, viszi tovább az ötletet, Platón, aki tudvalevőleg megfordult Egyiptomban, egyenesen azért utazott oda, hogy megismerje Mózes és a próféták tanait.¹⁹⁷ Ambrus ezzel kirajzolta azt az utat, ame-

¹⁹² Mort. pers. 1. Adamik Tamás fordítása kiadva Lactantius, id. kiad. 7–55.

¹⁹³ E. Heck: *Die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Laktanz*. Studia Patristica XIII. 1975. 185–188. „He has little to say of Christian doctrine and institutions and is of little value as a theologian” – állapítja meg róla a New Catholic Encyclopaedia VIII. 1967.

¹⁹⁴ Abraham 2.7.37.

¹⁹⁵ De off. min. 2.2.

¹⁹⁶ Noe 8.24.

¹⁹⁷ Exp. Psalm. CXVIII. 18.4. A kronológia ilyen irányú felhasználásának ötlete a hellén-zsidó történetíróktól

lyen a kereszténység és a pogány filozófia egymás közelébe kerülhetett. Jeromos 392-ben azért ír „De viris illustribus”, hogy bebizonyítsa, a kereszténységnek is voltak tudósai.

Nyugaton a kezdeti ész- és tudományellenes állás alapjait Szent Ágoston (354–430) robbantja szét. Ő a keresztény eszmeiség első középkori mentalitású és Pál után mindmáig legkonceptiózusabb teoretikusa, aki teljes elméleti rendszert akart felállítani. Konceptiójának teljessége érdekében kénytelen volt a világ minden dolgának, köztük a szaktudományoknak, a történettudománynak a helyét is megkeresni a világnézet keretei között, és ezzel akarva, nem akarva végérvényesen biztosította számukra a jogos részvételt. Teljes rendszert a korábbi, szerény léptékű keresztény tudományosság eredményeinek a birtokában nem lehetett kiépíteni, ezért kénytelen volt számos ponton a görögök tételeit adaptálni, részint elemeiben, részint komplex együttesekben is. Ezzel az antik filozófia helyét is kijelölte a gondolkodás új rendszerében. A hasznosítás érdekében alaposan meg kellett velük ismerkednie, és meg kellett keresnie a korszerű értelmezés bennük rejlő lehetőségeit. Ágoston tehát sorra veszi ezeket a rendszereket. (Jó néhány mozzanatról éppen tőle szerzünk tudomást.) Leleplezi a filozófusok alapvető hibáját, amely abban rejlik, hogy nem isteni utasításokat, hanem emberi következtetéseket közölnek („non deorum praecepta sunt sed hominum inventa” Civ. 2.7). Alapos elemzés után sokat el is vet ezekből, de talál elfogadhatót is. A gondolkodók annyiban közelítették meg az igazságot – állapítja meg –, amennyiben az istenség segítette őket, de tévedtek annyiban, amennyiben ember voltuk akadályozta őket e segítség felhasználásában (Civ. 2.7). „Amely filozófusok tehát a legfőbb és igaz Istenről azt gondolták, hogy ő az alkotója a teremtett dolgoknak, ő a megismerés és a helyes cselekedet világossága, hogy mi tőle kaptuk a természet eredetét, a tan igazságát és az élet boldogságát, ... ezeket a többiek fölé helyezzük, és hozzánk közel állóknak valljuk.” (Civ. 8–9.) Mindnyájuk között számára a legnagyobb és a legrokonszenvesebb Platón (Civ. 8.4–13). Ambrus megállapítását átvéve feltételezi, hogy Egyiptomban jártában megismerkedett az Ótestamentummal, részben azt követte, és ilyenformán, ha nem is közvetlenül, filozófiájában az igazi isteni kinyilatkoztatás is tükröződik. Ágostonnak köszönhető, hogy Platón neve a nyugati kultúrkörben része lett a modern szellemiségnek.

Ágoston az első, aki a pogány elődökről mint partnerekről, mint vitapartnerekről beszél. Utána már botránkozás nélkül lehetett hivatkozni egy-egy pogány filozófusra. Az ágostoni intellektualizmus hathatós ellensúlya lett az egykori antiintellektualizmusnak. Hosszú út végén, Scotus Erigena, Anzelm után majd Aquinói Tamás lesz az, aki a tudomány és a hit kapcsolatát elméletileg tisztázza, és mindkettőnek pontosan megszabja a funkcióját.

Az egyháztörténet folyamán a tudományellenesség újra meg újra felütötte a fejét, de sikerei mindig átmenetieknek bizonyultak. Nem tartom feladatomnak, hogy e hullámzó sort végigkövessem. Példaként utalok Assisi Ferencre, aki a tanulást kifejezetten megtiltotta követői számára: „A tudományban járatlanok ne kívánják annak elsajátítását, hanem azt kívánják, amit mindenek felett kívánniuk kell, azt, hogy az Úr lelkét és annak segítségével a szent szellemet megszerezzék” – mondja regulája. Leghívebb tanítványai azonban e ponton szembeszegültek vele, Padovai Antal, Bonaventúra, Sienai Bernardino, Marchiai Jakab, Kapisztrán János is, aki a tudatlanság ellen ádáz küzdelmet folytatott: „Ó, tudatlanság,

(Josephus, Aristobulos, Eupolemos) származik, akik a zsidó kultúrfölényt akarták kimutatni a görög felett, és ezért bizonyítékokat kerestek arra, hogy a Biblia könyvei régebbiek a görög irodalom első termékeinél. Lásd Euseb. Hist. 6.13.

minden tévelygésnek ostoba és vak anyja! A természet ellensége az, aki a tanulást megveti, mert az ember természetében van a tudomány utáni vágyakozás. A természet ellen vétkezik, aki a tudományt lenézi. A Szentlelket gyalázza, aki ajándékát, a tehetséget elhanyagolja.¹⁹⁸

Az antiintellektualizmus Pál apostol által megvetett alapjai tehát tartósaknak, de rendíthetőknek bizonyultak. A hit és a tudás a római egyházban véglegesen csak a legújabb korra békült össze, úgy azonban, hogy a világnézet alapja továbbra is szilárdan a hit maradt.

Krónika

Miután Ágoston felismerte, hogy az évek és az események nem véletlenszerűen követik egymást, hanem az Úr által megállapított világregnd tagjaként törvényszerűen illeszkednek egymáshoz és az egészbe, talaját vesztette Aristotelés véleménye, mely szerint a história – mert csak a felszínen evickél – nem képezheti tudományos kutatás tárgyát. „Historia... Series autem dicta per translationem a sertis factorum invicem comprehensorum” – szögezi le Izidor (Orig. 1.41.2). A történetíró önálló szerepet kapott. Az ő feladata lett az idők rendjének a bemutatása. Akár az utolsó ítélet napját szerette volna kispekulálni, akár csak a vég közeledtére akart figyelmeztetni, akár arra akarta rávezetni olvasóját, micsoda boldogságban van része most, ez utolsó saeculumban a régiekhez, a nyomorult pogányokhoz képest, legelőször is az idő „telését”, a beteljesüléshez való közeledését kellett dokumentálnia,¹⁹⁹ aztán az összefolyó csillagászati időt kellett felparcelláznia az áttekinthetőség végett, hogy az egyes szakaszok között levő különbségek és párhuzamok kitűnjenek.

A historiográfia eleinte csak a hit közvetlen alárendeltségében találta meg – de megtalálta – a helyét a keresztény ideológia rendszerében. „Bármit közöl is az elmúlt idők rendjéről ama tudomány, amelyet történelemnek nevezünk, nagyban hozzájárul szent könyveink megértéséhez... Egybe kell vetnünk az evangéliummal a népek történetét is: így világosabb és biztosabb megállapításokhoz jutunk.” (Aug. Doctr. 2.29.42.) A történetírás itt még ugyanazt a funkciót tölti be, mint az összes többi világi tudomány. Ágoston ugyanezen okból tartja fontosnak a vidékek, állatok, füvek, fák, kövek, ércek körében végzendő vizsgálódást is (uo. 2.40.59, 2.30.45).

Önálló feladattal tehát nem rendelkezik, különösebb becse sincsen. A Clavis patrum Latinorum²⁰⁰, amely a latin nyelvű keresztény irodalomról a III. század elején működő Tertullianustól a 735-ben elhunyt Beda Venerabilisig teljes áttekintést ad, több mint 2500 tétele közül harmincat sem sorol a „historiographica” tárgyszava alá.

Furcsa módon éppen jelentéktelenségétől kapta jelentőségét. Ugyanis olyan apróságokkal foglalkozott, amelyekkel kár lett volna az emberek fejét teletömni. A történész dolga, hogy mazsolázza ki ezekből a hasznosítható szemeket, és csak azokat ossza meg a többiekkel. Ehhez a történésznek természetesen át kell rágnia magát a kásahegyen, rendeznie

¹⁹⁸ Kapisztrán körlevele.

¹⁹⁹ E tekintetben a magyar nyelv egyedülálló érzékenységet mutat. Míg az általam ismert nyelvek az idő folyását többnyire a „haladni” ige valamelyik változatával fejezik ki (abire, vergehen, passer, prolaziti, schodzić stb. és ezek szinonimái), addig minálunk a „halad” mellett létezik egy – hogy úgy mondjam – tudományos megközelítés, a „múlik”, vagyis ’múlttá válik’, és van egy vallásos aspektus, a „telik”, annak érzékeltetésére, hogy a pillanatok cseppről cseppre töltik az Úr által felállított edényt.

²⁰⁰ Steenbrugis 1961.

és értékelnie kell az elmúlt idők e világi eseményeit. Eusebios ezért a munkáért kap dicséretet (Aug. Doctr. 2.40.59).

Eközben azonban átnyújtotta indáját az az antikvitásban gyökerező nézet, amely a historiográfiát a tanítás funkciójával is felruházta. Erre a feladatra Isten jelölte ki, aki „az eljövendő századoknak az előidők példáján mutatja meg, mit kell kerülni, mit kell megköszönni a Megváltónak” (Otto Chr. 3. Praef.). Az Úr szólejtében sokan ácsorognak tétlenül – mondja Honorius Augustodunensis –, mert nem tudják, vagy úgy tesznek, mintha nem tudnák, mit kellene csinálniuk. Nincsenek történelemkönyveik, amelyekből a régiek példáját megismerhetnék. Ő ezért ragad tollat.²⁰¹ A történetírás a múlt jó és rossz tapasztalatainak, példáinak didaktikus célú közvetítése révén a jó követésére, a rossz elkerülésére ösztönzést és mintát ad, a jót meg a rosszat természetesen a hívő szempontjából értékelve.²⁰²

Ez a felfogás részben önálló funkciót ró ki a történetírásra. Ezt a nevelő feladatot ugyanis nem minden tudomány képes ellátni, a természettudomány egyáltalán nem, mert a természet rossz példával nem szolgálhat. Ugyanakkor nagyban megemeli a diszciplína becsét, mert immár nemcsak az által használhat, hogy az olvasót közelebb segíti a Szentírás megértéséhez, hanem önmagában is. Egyúttal azonban az objektivitást messze úzi tőle, sőt, kifejezett pártosságot követel, mert minősítenie kell, mi a jó, mi a rossz.

A keresztény történelemszemlélet – mint látjuk – három felől is ugyanabba az irányba mozgatta az író kezét, amikor az a múlt tényei között adatokat keresve böngészett. Először is be kellett bizonyítania, milyen üdvös fordulatot hozott a megváltás az emberiség életében. Ehhez az előzményeket megfelelően sötét színben kellett bemutatnia. Orosius be is vallja, hogy ugyanazon tények alapján dolgozik, amelyek a pogány historikusoknak is a rendelkezésükre álltak, hiszen a megtörtént dolgokon ő sem változtathat, új forrásfeltáró módszerei nincsenek („mala Romanorum scire non possumus nisi per eos qui laudare Romanos” Hist. 4.5.12), ő azonban ezeket más megvilágításba állítja, és ez által új felfogásban adja elő.²⁰³ A régiek általában igen kevés rosszat írtak meg, mert nem akarták megsérteni hőseiket, és nem riogatni, hanem buzdítani akarták az olvasóikat (uo. 4.5.12). Orosius munkásságát később azért tartották nagyra, mert „azon üres fecsegőkkel szemben, akik a keresztény időkben az azelőtti dolgokat tolták előtérbe, ... igen hasznos históriát írt az emberi dolgok különféle és fölötte százalmas kimeneteléről, a háborúkról, háborús veszedelmekről, a birodalmak változékonyágáról.” (Otto Chr. 15. p.) Freisingi Ottó is azért fordul a történelem felé, „hogy abban kimutassa Babilónia polgárainak viszontagságait” (Chr. 14. p.). Mindemellett – szavakban – ő is ragaszkodik a „sine ira et studio” elvéhez, csak a tényeket írja le, nem mond ítéletet (Chr.6.23), egyetlen kritériuma az igazság (uo.8.p.).

Ebből azonban nem következik, hogy a jelen eseményeit rózsaszínű szemüvegen át nézték volna. Közrejátszott ugyanis a másik szempont, amely az élet nyomorúságait helyezte előtérbe azzal a céllal, hogy felhívja a jámborok figyelmét arra, hogy „mitől kell e világi dolgokban a változandóságok számtalan nyomora miatt visszariadniuk” (Otto Chr. 14. p.).

²⁰¹ Summa totius de omnimoda historia.

²⁰² „Sive enim historia de bonis bona referat, ad imitandum bonum auditor sollicitus instigatur, seu mala commemorat de pravis, nihilominus religiosus ac pius auditor sive lector devitando, quod noxium est ac perversum, ipse sollertius ad exsequenda ea, quae bona ac Deo digna esse cognoverit, accenditur.” (Beda Hist. 21. col.)

²⁰³ „Scriptores autem etsi non eadem causas, eadem tamen res habuere propositas; quippe cum illi bella, nos bellorum miseria evoluumus” (uo. 3. Prol. 1–2).

A keresztény ember – tudjuk – ideális körülmények között él. De csak lelkileg. A mindennapokban őt is körülveszi a civitas diaboli bűnös forgataga, amelytől azonban neki vissza kell húzódnia. Ezért a történetíró a ma eseményei közül is a taszítókat szemelgeti ki. A mai olvasó szemében a vonzók sem igazán azok, a keresztényüldözések sorozata, a mártíromság esetei, a „vexationes populi Christiani” (Sev. Chr. Prol.) sem látszanak derűsnek, jóllehet ezeket az írók az optimizmus ébren tartására pertraktálták előszeretettel, mert ezekkel akarták olvasóikat a világi bajok közepette vigasztalni. Severus például a „persecutiók” szerint tárgyalja az újabb századok történetét.

Ehhez járult harmadjára az a törekvés, hogy az Antikrisztus, illetve az utolsó ítélet közelvalóságának a jeleit felmutassák, szintén biztatásul, no meg az erkölcsi nevelés szándékával is. Mindezek következtében aztán a középkori krónikáskönyv lapjain egymást éri a csillaghullás, a napfogyatkozás, az árvíz, a földrengés, a járvány és éhínség, a háború, a lázadás és a halál. Az élet napos oldalát egy-egy keresztre feszítés, nyársba húzás, a tizenegyezer szűz felkoncolása villantja fel. Később valamelyest szelídülni látszik a kép, amikor a katasztrófák és tömeggyilkosságok helyébe az erkölcsi hanyatlás, az eretnekségek térhódítása lép. Ez azonban csak a mai látszat, hiszen az egykorú olvasó e veszedelmeket, amelyek nem testi épségét és földi életét, hanem lelkét és üdvösségét veszélyeztették, még nagyobb borzadállyal élte át.

*

Mivel az idő, azaz az évek és korszakok egymásra következése, egymásutánisága, a „numeratio temporum” már a teremtés első mozzanatát megelőzően megállapított, még a nap és a csillagok teremtése előtt (Euseb., Hieron.), az író dolga nem a felosztás volt, hanem a felosztottságra való figyelmezés. Így közelít a témához a legelső keresztény historikus, a csak töredékeiből ismert Africanus is és valamennyi utóda. Példamutatónak a IV. században működő Eusebiost tartották, aki egyik művét „az idők sorának” bemutatására szentelte. Ez egy kronológiai táblázat volt Ábrahám születésétől kezdve (Khronikoi kanónes²⁰⁴). Jeromos szerint „in digestionem temporum” dicséretesen járt el (Apolog. adv. Ruf.). Utódai elsősorban ebben akarták őt követni. Sulpicius Severus célja a „distinctio temporum” (Chr. Prol.). Jeromos „az egyes népek éveit számlálja elő, hogy pontosan kitűnjék, melyik melyiknek volt a kortársa” (Chr. 43–44. coll.). Mózesről például megállapítja, hogy Kekrops kortársa volt, és a trójai háború előtt 375 évvel élt (uo. 46–47. coll.).

E legelső és mindvégig legfontosabb célkitűzésre utal a művek címe, a khronos szóból származó krónika (és chronicon, chronicum), kronológia, kronográfia és hasonló, latinul liber de temporibus, fasciculus, series vagy summa temporum stb. A keresztény történetíró, Eusebios megnevezése chronographus, szemben a hellén–zsidó Josephusszal, aki historicus (Beda Temp. rat. Praef.). Van chronicator, chronolista, chronologista is (Du Cange).

A kronológia rendkívüli fontosságát kivétel nélkül minden szerző hangsúlyozza, és szemes gondot fordít évszámainak megbízhatóságára, a tévedések és ellentmondások kiküszöbölésére. Severus odáig elmegy, hogy a szent szöveget is korrigálja; igaz, a hibát a másolónak tulajdonítja, elvégre a próféta nem tévedhetett (Chr. 1.40). Sikerült is már a legelső századokban olyan precíz időrendbe szedni az ókor eseményeit, hogy azon azóta is alig kellett módosítani.

²⁰⁴ Örmény fordításban és Jeromos latin átdolgozásában maradt fenn.

A művek formája ugyanerre a célra van szabva. Független hasábokban párhuzamosan futnak egymás mellett az egyes korszakok és ezek évszámai a világ teremtésétől, Krisztus születésétől, az éppen folyó saeculum kezdetétől számítva; az olympiasok száma; a próféták, majd a pápák sora, mellette a világi uralkodók lajstroma a trónra lépéstől eltelt évekkel, és így tovább. Nem hozza mindenki mindegyiket, viszont szükség szerint bővíti a rovatok számát. Ezek között szerényen húzódik meg az az egy hasáb, amely az adott évnél lejátszódott eseményt regisztrálja. Ez nemritkán – főleg a régi koroknál – üres. Az újabb évszázadokra az első kronográfusok a civitas Dei és a civitas diaboli küzdelmének eseményeit sorakoztatják fel, később az utolsó birodalom, vagyis a német–római császárság, és a pápaság kerül az aktuális politikai helyzettel függően párhuzamba vagy ellentétbe egymással.

Így alakul ki a világkrónika műfaja. Később – az adatok szaporodása meg a könyvnyomtatás állította technikai nehézségek miatt – sokat kínlódtak a hagyományos külalakkal. (Lásd például Werner Rolewinck panaszát a Fasciculus temporum 1477-es bevezetőjében.) Olykor a hasábokat vízszintesen helyezték el. De ez a műfaj az egész középkoron keresztül vezető helyet foglalt el a történetírásban. Így épült fel – például – Mattheus Palmerius 1448-ig terjedő világkrónikája, a Liber de temporibus.

A világkrónika elveihez igyekeznek alkalmazkodni azok is, akik egy-egy részterület feldolgozására vállalkoznak, egy-egy nép, dinasztia, intézmény (kolostor, püspökség) történetét írják meg. A konkrét adatok mintegy mellékesen vannak csatolva az évrrendhez. Az elbeszélés Ádámmal kezdődik, és csak sok ezer üres évszám után, a megfelelő esztendőnél, az intézmény alapításánál, a nép első megjelenésénél kerül sor az első adat közlésére.²⁰⁵ A tárgyat kezdő évnél vagy új rovat indul, amely a szóban forgó királyok, püspökök, apátok egymásutánját állítja párhuzamba a pápák, a császárok sorával, az események bemutatására szolgáló hasáb pedig a konkrét témának is helyet ad, vagy a tárgyra vonatkozó – a mi számunkra a lényegét képező – adatsor kiszorul a margókra. Ha a formához nem ragaszkodnak ilyen mereven, a tárgyalás akkor is a világkrónika rendjében folyik, és minden bekezdés a folyó saeculum meg a császár uralkodásának évszámával kezdődik. (Izidor gót krónikája, Beda angol története stb.) Az ún. Hildesheimi évkönyvek (Annales Hildesheimenses)²⁰⁶ valójában a Liber de ordine temporum címet viseli. Az első teremtésnaptól a Kr. u. 577-ik évig 5781 esztendőt számlál, de úgy, hogy egy árva sora sincs, amelyet ne máshonnan vett volna át, nagyrészt Izidor krónikájából, az újabb időszakra más művekből. Tulajdonképpeni tárgyát, a helytörténetet, a 818-as évnél veszi föl, de még mindig másokat követ. Csak a 994-től 1137-ig terjedő szakasza önálló.

A világkrónikát később főleg a német érdekszférában kedvelték, ahol – mint erről már volt szó – a XV/XVI. század fordulójáig megtartotta uralkodó szerepét (Werner Rolewinck 1477, Hartmann Schedel 1493, Johannes Nauclerus 1501), és közvetlenül csatlakozott a reformáció irányzatához.

Az erősen vallásos szemléletű historiográfusok – talán hagyománytiszteletből – másutt is igyekeztek a műfaj kereteihez igazodni. Közülük azonban azok, akik a reneszánsz szellemiség jegyében dolgoztak, ezt csak a külsőségekben és csak nagyjából tudták megvalósítani, mert az új tartalom szétfeszítette a merev szerkezeti sémát. A mechanikus évrrendi

²⁰⁵ Ez az oka annak, hogy a modern szövegkiadások – MGH, Migne stb. – ez íráskor első részét nem is nyomtatják le. Ez az eljárás a történettudomány mai szempontjaival indokolható, azonban a műfajról hamis képet mutat.

²⁰⁶ Ed. Georgius Waitz. Hannoverae 1878. Scriptores Rerum Germanicarum.

tárgyalás, amelyet a klasszikus terminológia szerint a krónika műfaja megengedett, egyébként sem kedvezett a humanista felfogás szerint megkívánt átfogóbb, körültekintőbb, adatgazdagabb, előzményeket és következményeket egymás mellé soroló, kapcsolatokra, hatásokra is tekintő elbeszélésnek, amelyet a história műfaja kívánt és engedett. Ezek a szerzők ezért igyekeznek a krónikát és a históriát egybemosni. Petrus Ransanus dominikánus szerzetes, püspök, pápai diplomata, a keresztény humanista történetírás egyik megalapítója formailag (vagy inkább látszólag) még a XV. század végén (1492-ig) is világkrónikát ír. A cím is jellegzetes: *Annales omnium temporum*. Évrendben adja elő az emberiség történetét Ádámtól a saját koráig. Az eseménytörténet „rovata” azonban olyan gazdag és terjedelmes, hogy a többi ki sem látszik mögüle. Például az 1444-es esztendő egyik epizódjához, a várnai csatához csatlakozik kitérésként a teljes magyar történelem, amely nyomtatásban mintegy 140 lapot tesz ki. Úgyhogy a forma ez esetben egészen elvész a tartalom rengetegében. Petrarca pedig félbehagyta a saját világkrónikáját.

Kitekintés

A történelmi idő

A társadalmi mozgás képze az uraság szerkezetében és az idő dimenziójának egyik zónájában jelenik meg. Az idő, mely az ovidiusi folyó medrében egységes minőséggel hömpölygött, egyszer csak felkavarodik, megmozdul, és két, kvalitásában jól megkülönböztethető ágra szakad. Az egyikben továbbra is lomhán csordogál a csillagászati idő, a keletkezés és pusztulás, a változtathatatlan rendben egymásra következő évszakok természeti ideje, melynek mérésére továbbra is az inga szolgál. Shakespeare-nél ez az „old Time the clock-setter, that bald sexton Time” (King John 1.3.324), ennek a jogait nem lehet elvenni, a sorát nem lehet megzavarni:

...and take from time
His charters and his customary rights;
Let not to-morrow then ensue to-day.²⁰⁷
(Richard II. 2.1.196–198.)

A másik ágban ugrálva, zökkenve, lelassulva majd nekirugaszkodva fut egy másik idő, egy vadul forgó, hegyeket gyaluló: O God! that one might read the book of fate,

And see the revolution of the times
Make mountains level, and the continent, –
Weary of solid firmness, – melt itself
Into the sea! and, other times, to see
The beachy girdle of the ocean
Too wide for Neptune’s hips; how chances mock,
And changes fill the cup of alteration
With divers liquors!²⁰⁸
(Henry IV. 2.3.1.45–53.)

²⁰⁷ „... vedd el Az időtől is kiváltságait. Tedd, hogy ne holnap kövesse a mát”. – Noha a magyar fordítások világ-irodalmi mércével mérve is kitűnőek, az itt szükséges betű és szó szerinti értelmezést nem mindig teszik lehetővé. Ezért az alábbiakban a szövegeket többnyire angolul idézem, a magyar fordítás jegyzetbe szorul.

²⁰⁸ „Ha olvashatnók a végzet Könyvét s látnók az idők forradalmát Hegyet gyalulni, és a kontinens Megúnva

Ez zabolátlan, kiszámíthatatlan, minden percben új:

Every minute now
Should be the father of some stratagem.
The times are wild; contention, like a horse
Full of high feeding madly hath broke loose,
And bears down all before him.²⁰⁹

Henry IV. 2.1.1.7–11.)

Ez az idő nem mérhető az inga mozgásával, mert szabálytalan, ismeretlen és kiismerhetetlen.

Közbevetőleg jegyzem meg, hogy példáimat azért veszem elsősorban Shakespeare-től, mert nála találok ezeket egy tömbben, vakító világossággal, hallatlan mennyiségben és változatosságban. Akár egész jeleneteket idézhetnék. Másoknál ugyanez szórványosabban bukkan fel és vastagabban takarva ősi közhelyekkel, bölcsességekkel, amelyek persze Shakespeare-nél sem hiányoznak.

A biológiai ember – a közösségben betöltött funkciójától függetlenül – a természeti időben él, a születés és a halál között, a nap járása szerint. Ebben a szférában nincs különbség úr és szolga, király és paraszt között: „Azt hiszem, a király is csak olyan ember, mint én. Az ibolyának olyan szagát érzi, mint én; a mennybolt olyan neki, mint nekem; minden érzéke emberi viszonyokhoz szabott. Ha a ceremóniáit elhagyja, meztelenségében ő is csak ember, és bár érzelmei magasabbra szállnak, mint a mieink, ha leereszkednek, ugyanazzal a szárnycsapással ereszkednek le. Épp ezért, ha félelemre, mint mi, okot lát, félelme ugyanolyan ízű, mint a mienk.”²¹⁰ (Henry IV. 4.1.105–116.)

A szolga számára csak ez az idő létezik. Az úr azonban egy másik időt is ismer.

A társadalmat még mindig adott, természeti (teremtett) kapcsolatrendszerben létező szerkezetnek tartják. Az állam az élőlény hasonlatosságára működik, a fejedelemnek ugyanazt kell tennie, mint a jó kertésznek, mint Solón idejében: lemetszeni, ami túlburjánzik, megtámasztani, ami leroskad, kigyomlálni a gatz, hogy „minden egyenletes legyen”:

Go, bind thou up you dangling apricocks,
Which, like unruly children, make their sire
Stoop with oppression of their prodigal weight:
Give some supportance to the bending twigs.
Go thou, and like an executioner,
Cut off the heads of too fast growing sprays,
That look too lofty in our commonwealth:
All must be even in our government.
You thus employ'd, I will go root away

biztonságát, hogyan olvad A tengerbe, s máskor az óceán Partöve túl tág Neptun derekának, Hogyan játszik a sors, s a változás Hogy tölti meg a forgás serlegét Más-más itallal!”

²⁰⁹ „Most minden pillanatnak Új erőszak legyen a gyermeke. Vad idő ez: a gyűlölet, akár Túltáplált ló, elszabadult s rohan Örülten s mindent letipor.”

²¹⁰ „For, though I speak it to you, I think the king is but a man, as I am: the violet smells to him as it doth to me; the element shows to him as it doth to me; all his senses have but human conditions; his ceremonies laid by, in his nakedness he appears but a man; and though his affections are higher mounted than ours, yet when they stoop, they stoop with the like wing. Therefore when he sees reason of fears, as we do, his fears, out of doubt, be of the same relish as ours are.”

The noisome weeds, that without profit suck
The soil's fertility from wholesome flowers.²¹¹
(Richard II. 3.4.29–39.)

Így fogalmazzák meg a kertészek, mit kell tennie a királynak. Az államot még mindig ugyanaz teszi boldoggá, mint az egyént, ahogy Szent Ágoston is megmondta. A társadalmi etika még mindig az egyéni erkölcs felnagyításából jön létre. Machiavelli 1513-ban elsőként meri kimondani, hogy a fejedelem „nem lehet tekintettel mindarra, amit az emberek jónak és erényesnek tartanak, mert a szükség gyakran úgy hozza magával, hogy az állam érdekében a hit, a könyörületesség, az emberiség és a vallás ellen kell cselekednie” (Princ. 18). Tudjuk azonban, hogy merev ellenállásba ütközött, és aki hasonlóan nyilatkozik, még ma is nehezen mossa ki magát a „machiavellizmus” szennyéből.

A társadalom szervező elve még mindig az úr–szolga-viszony, a reformáció kifejezésével élve „az úr és a szegény község” egymásrautaltsága. A társadalmi tevékenység ennek megfelelően továbbra is az úr kötelessége, illetve privilégiuma, a történelem pedig az a tér és az az idő, ahol és amikor az úr cselekszik. Az időnek újonnan megismert zónájával csak ő van ismeretségben. Szimbólumnak is tekinthetjük, hogy az a Machiavelli, aki napjait „szenny ruhában” helybéli iparosokkal beszélgetve, iddógálva, kártyázgatva közemberként tölti Sant’Andrea mezején és kocsmájában, este „királyi palástot” ölt, és úgy ül le az íróasztalához, hogy közügyekkel foglalkozzék. Így írja 1513. november 10-én Francesco Vettorinak. Az úr és a közember tehát ugyanazon személyen belül is megkülönbözteti magát.

Az úr ideje, a történelmi idő, emberi tulajdonságokat vesz föl, akár beteg is lehet, és emberi cselekedeteket hajt végre: „surfeiting and wanton hours” (Henry IV. 2.4.1.55), „scambling and unquiet time Did push it out of further question” (Henry V. 1.1.4–5), „approach The ragged'st hour that time and spite dare bring To frown upon the enrag'd N'rthumbreland!” (Henry IV. 2.1.1.150–152), „crooked age” (Richard II. 2.1.133), „The time misorder'd doth, in common sense, Crowd us and crush us to this monstrous form” (Henry IV. 2.4.2.33–34), „time hath worn us into slovenry” (Henry V. 4.3.114), „infection of the time” (King John 5.2.20), és a végtelenségig sorolhatnám. Ha nem maga cselekszik, eszközként használja és kényszeríti az embert: „We are time's subjects, and time bids be gone” (Henry IV. 2.1.3.110).

Megfordítva viszont az idő kényszerének a tételét, az úr számára az idő is alkalom a cselekvésre:

We see which way the stream of time doth run
And are enforc'd from our most quiet sphere
By the rough torrent of occasion.²¹²
(Henry IV. 2.4.1.70–72.)

Első ránézésre talán nem is látszik az az alapvető különbség, amely az antik és a reneszánsz pillanat között van. Az is a felszínre dobta az eseményeket, és az is megragadható alkalmat kínált a cselekvésre. Időközben azonban a kereszténység az „alkalom” tartamát az

²¹¹ „Menj, kösd fel a csüngő barackokat, Mik, mint komisz gyerekek, terhelik Tékozló súlyaikkal apjukat: A megdőlt ágakat támaszd alá. Indulj csak hóhéreként lemetszeni A túlburjánzó hajtások fejét, Mik kis közösségünkben nagyralátnak. – Az államban mind egyenlő legyen. Magam én addig kigyomlálom az Ártalmas gatz, mely jótékony virágok Nedvét elszívja haszontalanul.”

²¹² „Szemmel követjük az idők folyóját, S nyugodt körünkől most kikényszerít Az alkalom hatalmas áradatja.”

élet, a történelem egész időszakára kiterjesztette. Ezzel megragadásának a módja is megváltozott. Az alkalmat az idő a saját változása szerint folytonosan változó formában veti a felszínre, így minden pillanatban más eszköz kell a megragadásához. Nemcsak az alkalom új minden percben, hanem az embernek is örökösen újulnia kell, hogy elkaphassa. „Az a fejedelem boldogul, aki viselkedésével követi a változó időket, viszont elvész az, aki elmarad az idő rohanásától”, mert „minden az időtől és a körülményektől függ” (Mach. Princ. 25). Nem elég tehát egyszer üstökön ragadni a szerencsét. Ez magával hozza a virtus tartalmának mélyreható változását is, ezzel azonban itt nem foglalkozom. A fejedelem „lelki berendezésének olyannak kell lennie, hogy követni tudja a sors és a szerencse változó irányait” (uo. 18).

De ha el is tekintünk a minőségi különbségtől, akkor is feltűnő az a tömeg és az a változatosság, amelyben a reneszánsz alkalom felbukkan. Ha az a kritikus pont, amelyben a mennyiségi növekedés minőségi változásba csap át, talán még nem is következett be, két-ségkívül a küszöbön áll.

Ennél azonban többet is tapasztalunk. A kiszolgáltatottság ősi érzése alkalmanként fel-felbukkan még („life time’s fool” Henry IV. 1.5.4.81), többnyire azonban az a meggyőződés kap hangot, hogy az ember még sincsen egészen kiszolgáltatva az időnek: „and do arm myself, To welcome the condition of the time” (Henry IV. 2.5.2.10–11). Sőt, az ember és a történelmi idő kapcsolata immár két irányú kötés. Nemcsak az idő uralkodik az emberen – mint a fenti idézetek mutatják –, hanem az ember is az időn. Az idő kizökken, de Hamletnek módjában van helyretolni azt:

The time is out of joint; cursed spite,
That ever I was born to set it right!

(Hamlet 1.5.188–189.)

Tehát nemcsak az idő által felkínált lehetőséget ragadhatja meg, hanem magát az időt is kényszerítheti akarata teljesítésére. „A szerencse asszony – mondja Machiavelli –, ezért ha hatalmunkba akarjuk kényszeríteni, ütni-verní kell, mert szívesebben engedelmeskedik az erőszakosaknak, mint azoknak, akik gyengéden bánnak vele” (Princ. 25). Ez a gondolat tárgyunk szempontjából rendkívüli jelentőséggel bír: az ember közel áll ahhoz, hogy a saját mozgását befolyásoló körülményeket a saját céljainak megfelelően alakítsa. Ez több mint a kínáló alkalom megragadása. Természetesen csak az úrról van szó.

Azonban e két mozdulat – az alkalom elkapása és az idő helyretolása – nem ugyanazon okból indul ki, és nem ugyanarra a célra irányul. Machiavelli fejedelme politikai céljai érdekében megragadja az idő kínálta lehetőséget, tehát mozdulatával a társadalmi tevékenységet jeleníti meg. Hamlet, aki magánemberként kerül szembe a rakoncátlankodó idővel, a fölötté gyakorolt hatalmát arra akarja kihasználni, hogy visszazökkentse azt a rendes kerékvágásba, a történelmi időből ismét jámbor és kiszámítható természeti időt csináljon. Az új mentalitás tehát még eléggé kezdetleges állapotban leledzik, az új időzónával nem tudnak mit kezdeni. Maga Shakespeare is megütközve nézi az időnek e szokatlan, rendellenes viselkedését. Jellemző, hogy állapotára, tevékenységére egyetlen elismerő szót sem talál: beteg, vad, tomboló, örült. Az idő – úgy általában „a kor” – lesz felelős mindenért, ami rossz:

Construe the time to their necessities,
 And you shall say indeed, it is the time,
 And not the king, that doth you injuries.²¹³

(Henry IV. 2.4.1.104–106.)

A „kor”-nak, nemcsak állapota van – nyomorult, romlott, beteg, öreg –, hanem arra is van képessége, hogy cselekvően beavatkozzék a dolgok menetébe:

suffer the condition of these times
 To lay a heavy and unequal hand
 Upon our honours.²¹⁴

(Henry IV. 2.4.1.101–103.)

Nem vetem föl most azt a kérdést, hogy mennyiben adott okot a pesszimizmusra vagy az optimizmusra ennek az új időzónának a fölfedezése. A választ ugyanis csak a társadalmi cél ismeretében lehetne megadni. Ez pedig még mindig az egyéni és zömmel csak a túlvilágon megvalósuló boldogságok összege. A reformáció nagyot lépett előre, amikor rámutatott arra, hogy az egyéni cél csak közösségi keretek között valósítható meg, és ezzel a közösségi létet összehasonlíthatatlanul magasabb rangra emelte, mint a biológiai vagy funkcionális egymásrautaltság eszméje. Ennek következtében előtérbe került a társadalmi cselekvés, azzal együtt a történelmi idő és tér problematikája is. A XVI. század folyamán az idő roppant fontos tényezővé válik az elméletben is, meg a gyakorlatban is. Erősen nekilendül az elméleti kutatás, mégpedig nemcsak a fizikai időre vonatkozóan, hanem a társadalmi, az „úri”, a „fejedelmi” időt illetően is („Horologium principum”). A mindennapi életben tömegesen elterjed az óra.²¹⁵ Peter Henlein 1510-ben feltalálja a „nürnbergi tojást”. A városok fölött megjelenik a toronyóra, és csodás szerkezeteket konstruálnak, az utazók pedig bámulattal szemlélik azokat (Szepsi Csombor Márton). Azok az emberek, akik nem is olyan régen, még a XVI. század elején is valamiféle jótékony és álmag tag időtlenségben éltek, hirtelen sietni kezdenek. Ez a sietség lesz a barokk egyik alapvető élménye.

Ám a reformáció sem a közösség boldogulását tűzi ki célul, hanem az egyénét. A közösség csak az egyéni üdvözülést elősegítő vagy akadályozó eszközként kerül szóba, saját célja nincsen. A történelmi jövő az idő dimenziójában még mindig rejtve van. A jövő – a természeti is, a társadalmi is – továbbra is a múlt folytatása, okszerű, és úgy rejtőzik az előzményekben, mint az aristotelési fa a magban:

There is a history in all men's lives,
 Figuring the nature of the times deceas'd;
 The which observ'd, a man may prophesy,
 With a near aim, of the main chance of things
 As yet not come to life, which in their seeds
 And week beginnings lie intreasur'd.²¹⁶

(Henry IV. 2.3.1.80–85.)

²¹³ „Kényszeréből ítéld meg azt a kort, S azt mondod majd te is, hogy csak e kor, S nem a király igaztalan veled.”

²¹⁴ „e mostani kor Egyenlőtlen kézzel nehezedik Becsületünkre”.

²¹⁵ A magyarban az „óra” mint ’idómérő készülék’ 1470-től adatolható, amikor „Óragyártó Péter”-ről említés esik. Szamota I. – Zolnai Gy.: *Magyar oklevél-szótár*. Budapest 1902–1906. 713.

²¹⁶ „A történet mindenki életében Az elmúlt időt alakítja újra. Ezt megfigyelve megjósolhatod Körülbelül a dolgok fő irányát, Mely még nincs meg, de már csíráiban És gyöngé kezdetébe zárva él.”

A társadalmi jövő

A társadalmi jövő képe a tér dimenziójában merül fel. Az idő történelmi zónájának a fölfedezése a téridő új értelmezését, megosztását követelte meg, hiszen az addig egynek gondolt fogalom egyik oldala leszakadt és megmozdult. Ugyanekkor az Ockham által fölvetett másik, jobb világ elméleti lehetőséget adott egy olyan térnek, amely nem illeszkedik a természeti valóság ismert oksági rendszerébe, nem annak a múltnak a következménye, mely a jelent létrehozta, fizikai valósága mégis megvan. Cusanus a hold- és naplakók létét is valószínűnek tartja (Doct. ign. 2.12).

A geográfiai tér nagymértékű kitágulása – a keresztes hadjáratok, majd a fölfedezések és különösen a gyarmatosítás nyomán – e másik tér létezését könnyebben elképzelhetővé is tette, mint korábban. Igaz, a földrajzi fölfedezések, a kereskedők úti beszámolóí önmagukban nem vezettek el ahhoz a feltételezéshez, hogy a világban többféle társadalmi berendezkedés is lehet. A fehér (keresztény) ember az újonnan megismert népek, államalakulatok társadalom voltát ugyanúgy nem hitte el, mint azokét sem, amelyekkel még évszázadokkal korábban került kapcsolatba. Ezeket az idegeneket ugyanúgy szervezetlen babároknak tartotta, mint az antikvitás, és személy szerint sem adta meg nekik az ember nevezetét. A Karib-tenger lakóira alkalmazott „kannibál” ma sem sugall más képzetet. Camões annak a meggyőződésének ad hangot, hogy a portugáloknak éppen az a hivatásuk, hogy embert faragjanak belőlük, csordájukat társadalommá szervezzék. Ugyanez a meggyőződés vezérelte Európa északkeleti részein a Német Lovagrendet is. A „benszülöttek” a krisztusi megváltás jegyében potenciálisan rendelkeztek az emberré válás lehetőségével, de csak potenciálisan. Ez engedte meg rabszolgaként való felhasználásukat, akár tömeges lemészárlásukat is. A reneszánsz követelményrendszer a megkeresztelt barbároknak sem engedte meg az emberi létet. A korszerű ember-fogalom ugyanis ennél sokkal többet követelt. Leon Battista Alberti az értelmi képességek mértéke szerint tesz különbséget a biológiai és a társadalmi ember között: „Amint számtalan dolog van, ami Isten nagyszerűségét mutatja, úgy istenségének nem utolsó tulajdonsága az, hogy el tudja választani az igazat a hamistól, ki tudja választani a legjobbat, és megfontolással meg előrelátással képes tökéletesen irányítani a dolgokat; vajon tehát az az ember, aki ez isteni tulajdonságokban jártnak és képzetnek mutatkozik, nem részesítendő-e az emberek között isteni tiszteletben, nem előbbre való-e minden embernél?” Ez a megkülönböztetés érvényesült aztán a civilizált európai és a civilizálatlan „vadember” között. Francis Bacon 1620-ban kimutatja, „mekkora az eltérés bármelyik művelt európai ország lakóinak élete és az Új Indiák vad és barbár vidékein lakó népek élete között”. Ezt a különbséget „nem a föld, nem az ég, nem a testalkat, hanem egyedül a mesterség teszi” – mondja. És e különbség oda vezet, hogy az európai embert „méltán mondhatjuk a többi ember istenének”. (Nov. org. 1.129.)

Mindemellett a látókör kitágulása, az eddig ismeretlen emberi kapcsolatrendszerek megtapasztalása a fent említett tényezőkkel együtt a valósághoz közelebb hozta azt a lehetőséget, hogy valahol vagy valaha a világon létezzék egy más típusú társadalmi berendezkedés is, valahol a világban folyjék egy másik történelem. Vagy a társadalomnak legyen egy olyan jövője, amely minőségileg különbözik a múltjától. Korábban ez – mint arról már beszéltem – csak a fizikai téridőn kívül volt elképzelhető. Azok a középkori teóriák, amelyeket – helytelenül – az „utópisztikus” jelzővel szokás illetni, nem lépik át ezt a keretet. A Grál-legenda első változatai is valami titokzatos kastélyban, valami érzékfeletti világban keresik az örök

ifjúság birodalmát (Chrétien de Troyes, Wolfram von Eschenbach), később pedig a XIII. századi feldolgozások már egyenesen a mennyországba helyezik azt.²¹⁷

A humanizmus jócskán kitágította a társadalmi tevékenység terét. Erre a magyarországi historiográfia szolgáltat eklatáns példát. Mert fentebb láttuk, hogy meddig terjedt az a tér, amelyben Thuróczy János magyar társadalmá mozgott. Két évvel később egészen váratlanul egy másik világba csöppenünk. Petrus Ransanus 1490-ben elkészült magyar története (*Epithoma rerum Hungararum*) ugyancsak földrajzi áttekintéssel kezdődik, mégpedig feltűnően nagy terjedelemben: az első két fejezet (index) – egyik a magyar föld, másik a Duna leírásával – az egész műnek több mint egytized részét teszi ki. Súlyát az a körülmény is mutatja, hogy míg a mű történeti része nem sokkal több a Thuróczy-féle krónika stílárís átfésülésénél, addig ez a két rész önálló – és föltehetőleg fáradságos – adatgyűjtésen alapuló eredeti alkotás. A szerző mindössze két esztendő t töltött Magyarországon, túl sokat nem foglalkozhatott a témával, úgy látszik azonban, hogy erre nem sajnálta az időt. Ajánlólevelében azt mondja, Beatrix királyné bízta meg őt azzal, hogy a tárgyat, amelyet elődje nem a dolgok fenségéhez és méltóságához illő csínnal (nitor) írt meg, „stilo paulo cultiore” dolgozza át. Bevallja, hogy ennél többre nem is törekedett, és forrását csak egy-két ponton egészítette ki. A legfontosabbnak tartott pont tehát a földrajzi bevezető.²¹⁸

Ennek a szempontjai nem idegenek attól a kritériumrendszerőtől, amely szerint Mózes-től és Hérodostostól mindeddig szokás volt egy területet megítélni. Ezt odafent már láttuk. Ransanus is ismerteti az ország határait, szomszédait, kiterjedését, domborzatát, vízrajzát, hő- és gyógyforrásait, éghajlatát, mezőgazdaságát, növény- és állatvilágát, a talajminőséget, az ásványi kincseket stb., ismerteti a lakosság szokásait, természetét és a többit. Ebben csak annyival megy tovább, hogy jóval több ismérvet vesz figyelembe, sokkalta részletesebb, mélyrehatóbb és akkurátusabb. A Duna folyását például először nagy vonalaiban skicceli fel, majd nyomról nyomra végigkíséri eredetétől a torkolatáig, megmutatva kanyarulatait, szigeteit, mellékfolyóit, partvidékét, szélességét, mélységét, viselkedését, a vízminőséget, figyelemmel van a hajózhatóságra, és sorra veszi a partján fekvő városokat, méghozzá precízen megadva a távolságokat. Ő is figyel a szokatlan, sajátos, csodás jelenségekre, természeti furcsaságokra, különleges terményekre.

Azonban érdeklődésének előterében nem ezek állnak. Első helyre az ország lakosságának társadalmi tagozódását teszi: papság, nemesség, főnemesség, parasztság. Kézműves, kereskedő kevés van – állapítja meg –, az is zömmel német. Szól a többi nemzetiségről, népcsoportról (szláv, székely, jász), külön figyelemmel a nyelvükre. A népsűrűségről is van megjegyzése. A második legfontosabb szempontja a közigazgatás. Ismerteti a megyerendszert, és az előadásban a megyék földrajzi sorrendjében halad. Mindegyiknek megnevezi a székhelyét. Minden városnál megjelöli közigazgatási, közjogi állását, a világi és egyházi közéletben betöltött szerepét. A szerkezet vázát a közigazgatási intézményrendszer alkotja. Nagy figyelemmel van a múltra: a város alapítása, hajdani lakói, régi neve, híres szülöttei, a

²¹⁷ G. Picht (*Prognose, Utopie, Planung*. Stuttgart 1971. 33.) alapvető különbséget mutat ki a középkori és a morusi utópia között. „Utopisches Denken ist neuzeitliches Denken” – szögezi le. A Grál utópikus értelme az „aetas sub gratia” lovagi megvalósulása, a lovagi testvériség eszméje. A középkor vonatkozásában az „utópia” szó csak köznapi jelentésében használható és nem tudományos terminusként. Vö. Tomas Tomasek: *Das Utopie im „Tristan” Gotfrids von Strassburg*. Tübingen, 1983, Niemeyer.

²¹⁸ A tárgyról bővebben írtam: *A humanista földrajzírás kezdetei Magyarországon*. Földrajzi Közlemények 1969. 297–308. Az alábbi sorokat részben onnan vettem át.

fontos történelmi események, a romok. A jelenből elsősorban az egyházi és kulturális intézmények érdeklik (püspökség, kolostor, iskola), a jeles épületek, a katonai objektumok és az ott élő híres személyiségek, leginkább a humanizmus mecénásai, akiknek rövid, méltató biográfiáját is előadja. A gazdasági tényezők között a szokványos szempontokon (termények stb.) túl elsősorban a kereskedelemre és a közlekedésre tekint: útviszonyok, folyami átkelők, hidak, kikötők, piac és „emporium”, élelmiszerellátás, sószállítás és efféle. Világosan megmutatkozik tehát, mennyivel szélesebbre szabja a társadalmi mozgás terét, mint elődei, és mennyivel magasabb minőségűnek látja azt.

Ez a felfogás a magyar historiográfiában újdonságként jelenik meg. Hogy azonban létező igényt elégített ki, azt egyértelműen mutatja a kezdeményezés átütő sikere. Ez a tág értelemben vett földrajz a történeti elbeszélés elengedhetetlen részévé válik. Alig néhány évvel az Epithoma után Antonio Bonfini enormis méretű kozmográfiai körképpel kezdi magyar történetét, bizonyíthatóan Ransanus útmutatása nyomán. (Nemcsak az ötletet veszi át tőle, hanem nagy részben a szöveget is.) Néhány évvel később jön Johannes Cuspinianus, nyomban az ő sarkában Brodarics István, nemsokára Oláh Miklós és aztán sorban követik egymást az utódok, akik tartalmi és formai szempontok szerint egyaránt kitaposott ösvényen haladnak, mintha évszázados gyakorlatot követnének. A XVI. század második harmadától már magától értetődő, hogy történetíróink, akik országos érdekű dolgok elbeszélésébe fognak, munkájukat az ország hasonlóan szélesre szabott földrajzi áttekintésével kezdik, és ha a történet fonala a határokon túlszalad, a geográfiai szemle is szélesebb körre nyílik ki. Verancsics Antal az 1530-as évek végén, mielőtt „De apparatu Joannis regis contra Solimannum caesarem in Transsylvaniae invadentem” kezdene beszélni, először körképet rajzol „De situ Transsylvaniae, Moldaviae et Transalpinae”. A hajdani hagyomány már csak a formában él tovább, és csak a látszat (csak a kifejezés) tartja a régi normákat. Verancsics „de situ” értekezik, de e cím alatt alapos elemzést közöl az érintett területek gazdasági, társadalmi, közjogi, hadászati viszonyairól, kitérve természetesen a föld- és néprajzra, a szokásokra, erkölcsökre és más, hagyományosan megkövetelt szempontokra is. Mindeközben már készül, és 1530-ban nyomtatásban megjelenik az első rendszeres magyarországi kozmográfia, Honterus Jánosé, a Rudimenta cosmographica, a csillagos ég, Európa, Ázsia, Afrika leírásával.

Ransanus odahaza is az úttörők közé tartozott e téren, bár hatalmas világtörténete kéziratban maradván nem gyakorolt széles körű hatást. A kezdeményezőnek a nem egy ponton éppen őreá támaszkodó Aeneas Sylviust tartották, akinek földrajzi műveit így jellemzi Baptista Platina 1481-ben: „Describit apposite situs et flumina... Cognitionem rerum antiquarum non omittit. Nullius oppidi occurrit mentio, cuius originem non repetat, situm non notet. Qui duces, qua aetate claruerit, diligentissime perscribit.”²¹⁹

Az egyik oldalon tehát fölmerül a más típusú társadalom létének a lehetősége, a másikon kezd kibontakozni a társadalmi tevékenység (a „mesterség”) önmagára visszaható, vagyis történelemalakító képességének a vélelme. És a harmadik oldalon fut öröktől fogva a társadalmi berendezkedés megváltoztatására irányuló gyakorlati igény, amely a feudális rendszer korszerűségének múltával egyre hangosabban és egyre több eséllyel követeli a gyökeres fordítást vagy a mélyreható reformot. E tényezők együttéléséből előbb-utóbb szükségképpen ki kellett alakulnia annak a gondolatnak, hogy a társadalom okszerűen kialakult

²¹⁹ *Historia de vitis pontificum Romanorum. Coloniae Agrippinae 1626. 311.*

állapota célszerű tevékenységgel megváltoztatható. Ki kellett tehát bontakoznia a történelmi jövő fogalmának.

Az úgynevezett eretnekmozgalmak és egyéb kritikus kezdeményezések a gyakorlatban próbálták meg kimunkálni az új berendezkedés formái, szervezeti kereteit. Ezek azonban, mint a parasztfölkelések többé-kevésbé zavaros jövőképe is, csak látszólag vágnak egybe a mi tárgyunkkal. A társadalom jövőjét a megszépítő messzeségbe veszett régmúlt, az ősi tisztaság és egyszerűség, a vagyontömeg és hasonló visszaállításában látták. Eltekintve attól, hogy ezek megvalósítására az adott körülmények között nem kínálkozott lehetőség, e célok tehát messze álltak a realitás talajától, ideológiailag sem tekinthetők előremutatónak, formailag sem, hiszen a jövőt a múltban keresték, és tartalmilag sem, hiszen a célnak a múltban való kitűzése egyáltalában nem ment újdonság számba.

És mert e cél – mint számtalan példán láttuk – csak a társadalmon kívül jelölhető ki, azok a „forradalmárok”, akik eszméjüket a gyakorlatban kívánták megvalósítani, nem tehettek egyebet, mint hogy ténylegesen kivonultak a társadalomból, és fallal meg székértáborral vették körül magukat. Más megoldást azok sem találtak, akik jóval később és csak gondolatban fogtak hasonló kísérletekbe. Tommaso Campanella valahol Kína táján próbálja megszervezni a Napvárost, Charles Fourier az észak- és dél-amerikai falanszter-telepeken kísérletezik, Robert Owen a képzeletbeli New Lanarkban, New Harmonyban, Morus meg Bacon a déli tengeren, mindentől távol építi fel a maga államát, valamennyien a külvilágtól elzárt terepen. Mivel a társadalmi bajok okát a hajdani, az aranykori vagy az őskeresztény állapotok megbomlásában, a bűnös mozgásban, a változásban látták, az ideális társadalmat ők is mozdulatlanossággal, az idegen hatások kiküszöbölése révén akarták megvalósítani. Ez azonban az adott feltételek között nem volt abszolút érvénnyel keresztülvihető, ezért valami közbülső megoldást kerestek. Bacon erősen hangsúlyozza, hogy a másokkal való kapcsolat az ideális erkölcsi állapotok felbomlásához vezetne. Másrészt azonban az elzárkózást szembeállítja a tudományos haladással, amelyet pedig az Új Atlantis legfőbb jellemzőjének tart. A kínaiakra utal, akiket elzárkózottságuk tapasztalatlanná, félénkké, gyengévé tett. Hogy már most lakói számára megoldja e dilemmát, ahhoz az ügyes praktikához folyamodik, hogy a zártságot féloldalassá teszi. A külföldiek nem találnak el hozzájuk, ők azonban akadálytalanul közlekednek, rendszeresen látogatják az idegen országokat, és hazahozzák onnan a tapasztalatokat, az új tudományos eredményeket. Az új társadalmat valamennyien a tér szélére helyezik, vagy inkább kívülre. A kommunisztikus eszmék megvalósításával kísérletező politikai rendszereket mind a mai napig – Tabor hegyétől a berlini falig – az elzárkózás jellemzi.

Az 1516-ban megjelent Utopia organizmusa kétségkívül fundamentálisan új mindahoz képest, ami Európában a múltban volt, a jelenben van, és attól is, amit János evangélista a mennyek kapuja mögött látott. Ez az újdonság azonban nem jelent egészében mást és idegent, nem különbözik alapjaiban a valóságtól. Az utópiabeli társadalom is az úr-szolga-viszonyra épül. „A köznép nagy tömegét” itt is törvényekkel kell a rend korlátai között megtartani, „mert a nép életét a mindennapi kenyér előteremtése foglalja le, vaskos értelmi nem ér föl a finomságokhoz”. Az állam üdve vagy kára a vezetők erkölcsétől függ. Itt is van pereskedés, háború, család, vallás, hatóság és a többi. Morus egyedül a magántulajdont száműzi a szigetről. Ezt az egy módosítást elégnak véli ahhoz, hogy a mechanizmus minden más eleme lényegesen magasabb színvonalon és jobb hatásfokkal működjék, mint Angliában. Nem vitás, hogy ez az egyetlen követelmény is elegendő egész koncepciójának illúzió-

vá tételéhez, de az is kétségtelen, hogy így is jóval közelebb áll a realitáshoz, mint azok a fantaszták, akik a minőségi változást Krisztus újbóli eljövételéhez vagy az emberiség átlényegüléséhez kötötték, meg azok, akik a magántulajdonnal együtt a társadalmi kötöttségeket mindenestül a szemétre akarták dobni.

Műve formailag nem lépi túl a divatos társadalomkritikai irodalom kereteit. Az Angliában tapasztalt viszonyokat gúnyolja; ezekkel szemben – mondja – Utópia szigetén, valahol az Egyenlítőn túl, bezzeg más szervezeti keretek között, más intézményrendszerben, jobb társadalmi formációban boldogabban élnek az emberek. Lényegében ennyi az egész. Szó sincs arról, hogy ez a jövő társadalma lenne, szó sincs arról, hogy Európa a történelem folyamán errefelé haladna vagy haladhatna, egyáltalán, hogy az európai társadalom másmi-lyen is lehetne, mint amilyen. A mű közvetlen mondanivalója éppen az afölötti keseregés, hogy a másnak, a jobbnak nyoma és lehetősége sincsen. Ennek a pesszimizmusnak az az oka, hogy – mint ókori és középkori elődei – a történelmet ő is kizárólag okszerű folyamatnak, a társadalmat természeti jelenségnek tartja. Az európai ember természettől fogva ostoba és gögös – állapítja meg –, márpedig jó közösséget csak derék emberek alkothatnak. „Mert hogy minden jól menjen, csak akkor lehetséges, ha mindenki jó.” A múlt és a jövő Utópia szigetén is egynemű. A jelenleg ott tapasztalható ideális állapot nem az ottani történelem folyamán alakult ki, nem az ottani emberek törekvése váltotta valóra, hanem az ésszerű rendszer fennáll az állam alapítása óta, éppen 1760 esztendeje, úgy, ahogy azt az első uralkodó megszervezte, és a jövőben is változatlanul fenn fog maradni. Utópia alkotmányát módosítani szigorúan tilos. Belső változás tehát nem lehetséges, a tökéletes szerkezet pedig minden külső hatást visszaver.

Bacon Új Atlantisában (1626) az 1900 évvel azelőtt élt bölcs király, Salomona hozta azokat az üdvös intézkedéseket, amelyek az akkori boldog állapotokat konzerválták. Bacon másutt határozottan tiltakozik mindenféle politikai és társadalmi újítás ellen, a haladást csak a tudomány és a technika területén ismeri el üdvösnek. (Nov. org. 1.90.) Az ideális állapot létrejöttének magyarázata nem a célszerű emberi tevékenységben, hanem nála is a lakosság eredendően jó természetében és az államalapító bölcsességében keresendő. Bacon ehhez a problémamegoldó képességet és a technikai ügyességet teszi hozzá. Ez az ideális berendezkedés voltaképpen nem is egyéb, mint a hajdani, őskeresztény erkölcsi viszonyok rigorózus őrzése, a technikai haladás eredményeinek hasznosításával együtt. E tekintetben tehát sem Morus, sem Bacon nem tér le a görög filozófusok és a keresztény ideológia által kijelölt útról. Az Utopiát ebben a szellemben interpretálja Guillaume Budé is az 1517-es párizsi kiadáshoz írt ajánlásában, amikor a szigeten a saturnusi aranykor fennmaradását konstatálja.

Morusra is az Európa-központúság jellemző. Az utópiabelieket ő sem tekinti saját jogú lényeknek. Létezésük csak annyiban indokolt, amennyiben az európaiakkal szemben kontrasztot mutatnak. A sziget neve és az elbeszélés modora nem hagy kétséget az iránt, hogy ilyen társadalom a valóságban nincsen, az európai berendezkedés tehát minden gyarlósága ellenére a lehető legmagasabb rendű. Megjegyzem, hogy amint az első kiadásokat kíséző írásokból, előszavakból, ajánlásokból kitűnik, a kortársak számára ez nem volt egészen egyértelmű. Úgy látszik, akadtak, akik az elbeszélést készpénznek vették. Mások, mint Hieronymus Busleyden, úgy vélekedtek, hogy a szerző az állam ideáját, az erkölcs normáit akarta felállítani egy olyan modellen, amely a valóságban ugyan nem létezik, de amelynek egyes elemei példaként szolgálhatnak a létezőknek. Cornelius Graphaeus, aki a kiadás elő-üdvözlő verset írt, ha tudta is, hogy fikcióról van szó, belement a játékba, és az olvasottak-

ból azt a tanulságot vonta le, hogy több egyenrangú életforma („vivendi varia ratione modi”) létezik. A reagálás mindhárom típusa egybehangzóan arról tanúskodik, hogy a másfajta berendezkedés ténylegesen vagy lehetőségként már nem volt egészen idegen a közgondolkodástól. Akár komolyan vették a dolgot, akár példaként, egy más minőségű társadalom létét nem tartották képtelenségnek.

Erről tanúskodik Giovanni Botero is a XVI/XVII. század fordulóján (*Relazioni universali*), aki a különböző országokban kialakult szervezeti formákról ad részletes ismertetést, hogy ez által konkrét reformok végrehajtásához nyújtson segítséget. Távolról sem szárnyal olyan magaslatokba, mint Morus, és nem tekint az emberiség egészére. A maga szűkebb körében azonban gyakorlatilag megvalósítható plánumokat ajánl.

Morus a fent látott korlátok között is az első, akinél az ideális társadalom nem azonos minőségű a történelmileg kialakulttal, de nem is a téridőn kívül valósul meg. A jövő nála a térben jelenik meg. Utópia szigete időbelileg most, térbelileg távol létezik. Ez a jövő vitathatatlanul más minőségű, mint a múlt. Az európai történelem múltja nem oka, nem előzménye az utópiabeli jelennek. A történelmet alkotó oksági lánc tehát most első ízben megszakad. Nem időben, hanem térben szakad meg. Az ötletet nyilván a földrajzi felfedezések adták hozzá. Az említett Graphaeus a szigetet be is iktatja a föld újonnan felfedezett tájai közé.

Morus századának végén Campanella már határozottan a közösség célszerűen irányított politikai tevékenységétől várja a társadalom megváltozását. Elgondolását nemcsak elméletben dolgozza ki, hanem a gyakorlatban is megpróbálja megvalósítani. Csak a módszerét tartom figyelemre méltónak, hiszen khiliasztikus fantazmagóriái sem a történelemmel, sem a jövővel nincsenek kapcsolatban, és egyáltalán nem mondhatók újnak.

Francis Bacon szigete nem a morusi értelemben vett utópia. Csak az utókor fogta egy kalap alá a kettőt, miután konstataulta, hogy sem az egyik, sem a másik berendezkedés nem valósult meg a gyakorlatban. A különbség azonban roppant nagy a két elképzelés között. Morus tudta, hogy utópiát ír, tisztában volt azzal, hogy eszméi sohasem mennek át a valóságba, és semmit sem tett megtestesítésük érdekében. Bacon viszont – tapasztalataira, kutatási eredményeire támaszkodva – hitte, joggal hihette, hogy álma megvalósítható, és ha a gyakorlatba nem is igyekezett azt átültetni, elméleti munkásságát ennek jegyében folytatta. Ostobaságnak minősítette azt a nézetet, „hogy amit eddig meg nem értettünk és fel nem találtunk, azt ezután sem érthetjük meg és találhatjuk fel”. (Nov. org. 1.88.) A tudomány elé azt a célt tűzte, hogy új találmányokkal és javakkal gazdagítsa az emberi életet (uo. 1.81). Hitt a mesterséges ásványok, fémek, új vegyületek előállíthatóságában, még új állatfajok kitenyésztését sem tartotta kizártnak. És azt a célt állította fel, hogy a technika és a tudomány segítségével „az emberi hatalom határait előbbre vigyük, ameddig csak lehet”. Módszere tehát korántsem utópisztikus. E tekintetben Bacon az újszerűbb, az előremutatóbb. Ő azonban a jövőt csak az életviszonyok javulásában kereste, Morus egy új típusú társadalmi szerkezetben. E tekintetben tehát egy évszázaddal korábban is ő a modernebb.

Ars historica

A história tudománya valamikor a XV/XVI. század fordulóján kezd kiválni a tudás egyeteméből.²²⁰ Az önállósulás a gyakorlathoz legközelebb eső oldalon indul meg, és onnan lopakodik nagy lassan egyrészt az elmélet mélyebben fekvő rétegei, másrészt a frazeológia felé. Az egységes természetszemlélet azonban makacsul ragaszkodik uralkodó pozíciójához. Francis Bacon a XVII. század első évtizedeiben a természet törvényeinek egyedülvalósága mellett tesz hitet. Jellemző a Descartes-ról szóló anekdota, mely szerint vendégének, aki a könyvei iránt érdeklődött, egy felboncolt borjút mutatott. Mozdulata szimbólumszerűen utánozza Bonaventúráét, aki a feszületre mutat, amikor barátja, Aquinói Tamás, az ő könyvtárát kérdezi.²²¹ Ezzel együtt a történelem és a történetírás funkciójáról értekező humanista elméletírók nagy többsége a XVI. században mindvégig ugyanazokat a közhelyeket hajtogatja, amelyeket Cicero vágott a sablonba, és alapelvként a horatiusi „dulce et utile” követelményét hangoztatja. (A reformáció itt most nem tárgyalt teóriája az első fokon egészen más állásponton áll, mint a szabad vagy szabadabb szellemű reneszánszé, a második fokon azonban ugyanazokat a szempontokat érvényesíti.) Verancsics Antalnak, aki irodalomtörténeti kézikönyvünk (I. köt. 184.) megállapítása szerint „nemcsak tájékozott, jó szemű, éles eszű tudós, hanem igen sokoldalú, nagy műveltségű és széles látókörű humanista, jól ismerte a korabeli történetírás módszereit, a modern történetírói stílust”, nos, ennek a Verancsicsnak az 1550-es években a történelemről egyetlen olyan gondolat sem jut az eszébe, amelyet ötszáz, ezer, vagy kétezer évvel korábban le nem írhatott volna: „Ha az emberiség hajdani történelme feledésbe merülne, kétségtelen, hogy tapasztalatunk is tökéletlenebb lenne, meg a jelenben és a jövőben is kevésbé gyönyörködnénk, nem tudva, hogy a világon az is maradandó, és kevesebb ösztönzést kapnánk akár a bűnök kerülésére, akár az erények gyakorlására, ha egyikre sem állna előttünk példa.” (Hum. tört. 411.) Vagy, hogy egy, a nemzetközi mezőnyben is közkeletű munkát idézzek: „Historia est plena et vera rerum gestarum narratio ad notiones vitamque humanam recte instituendam firmiterque dirigendas accommodata.” (Praecogn. hist.)

Először a megcsontosodott elmélettel szembeni elégedetlenség mutatkozik, mégpedig bevalottan ama nagyon is földhözragadt megfontolásból, hogy amíg a historiográfiának nincs önálló helye a művészetek és tudományok rendszerében, addig a historiográfus is csak a macskaasztalnál foglalhat helyet a tudósok és művészek előkelő és jól fizetett társaságában. Emiatt kezdődik az önálló módszertan kialakítására irányuló kísérletezés, és majd csak ennek sikere után lesz lehetőség arra, hogy a történettudomány szemléletében is autonómmá váljék. Ez azonban az általam vizsgált időszakban még nem következik be.

A XV–XVI. századi elméleti írások szinte kizárólag a történetírás metodikai problémáival foglalkoznak, és legtöbbször a jó történeti mű modelljét akarja felállítani. A központi kérdés – a fentiek értelmében – az, hogy ars-e a történetírás, és ha igen, akkor önelvű-e, és ha ez is igen, akkor milyen jegyek bizonyítják és biztosítják ezt. Gyakorlatilag tehát, hogy milyen kritériumoknak kell megfelelnie egy történeti tárgyú írásnak.

Legelőször csak azt észrevételezik és panaszozzák – Paolo Cortesi 1490-ben, Giorgio Valla 1501-ben –, hogy a régiek nem adnak előírást arra vonatkozólag, hogy hogyan kell írni történeti munkát, de még arra sem, hogy mi legyen abban. Ha mégis szólnak róla, az

²²⁰ A fejezet megjelent a Klaniczay-émlékkönyvben (Szerk. Jankovics József, Bp., 1994. 119–127).

²²¹ Zurbarán festménye: Berlin, Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz.

elokvencia fogalmkörébe utalják, és a retorika részének tekintik. E futó megjegyzések után Francesco Robortello 1548-ban tételesen kifejti, hogy a régiek álláspontja hibás, vagy legalábbis korszerűtlen. Tény, mondja, hogy a história a retorikából fejlődött ki, és ma is azzal áll a legközelebbi rokonságban, hiszen mindkettőnek a narratio a módszere. Azonban maga a tárgy, a történelem, „peculiare nomen”, vagyis a jelenségek egyetemén belül sajátos jelenség. Következésképp létezik egy önálló „facultas sive ars historica” is. Ehhez a nézethez mások is csatlakoznak. Sperone Speroni kijelenti, hogy a történetírás ugyanolyan arte, mint a poézis vagy a retorika, és határozottan ki is emeli az utóbbi köréből.

A történetírás önelvősége abból származik, hogy minden más tudománytól eltérő komponensek alkotják, szám szerint három, úgymint a veritas, a narratio és az utilitas. Robortello szavaival: „a történetírás feladata, hogy elbeszélje a történeteket úgy, ahogy megtörténtek, hasznos gyönyörködtetés céljából”. Ebben nincs újdonság. E közhelyszerű momentumok mögött nem nehéz fölfedezni a tényanyagot (res gestae), a módszert (narratio) és a szemlélettel képviselt társadalmi célt (utilitas, iuvare), vagyis azokat az összetevőket, amelyek a történettudományt mindig is alkották. Az új felfogás ott mutatkozik meg, ahol a „narratio” a tényanyagot keresztezi.

Robortello határozottan leszögezi, hogy a „res gestae”, a történelem – vagyis az objektív folyamat, mint a történetírás anyaga – a világ minden más jelenségétől eltérően kizárólag az emberi nem sajátja, mégpedig annyiban az emberiségé, amennyiben az társadalmi tevékenységet folytat, tehát nem a populáció, hanem a társadalom terméke. Szavai kommentárja sem szorulnak: „A história facultasa alá mint anyag maguk az emberek tartoznak, de nem annyiban, amennyiben mozognak, lélegeznek, gondolkodnak, mert ez a filozófusokra tartozik, hanem annyiban, amennyiben cselekednek és közügyekről (de publicis negotiis) beszélnek.” A magánérdekű dolgok – folytatja – nem tartoznak a történelem fogalmkörébe, következésképpen a historikusra sem. Ez a kritérium a legtömörebb meghatározásokba is belekerül: „Historia est rerum publice gestarum diffusa et continuata narratio” – szögezi le Marc-Antoine Muret.

Ennek megfelelően a történeti mű nem általánosságban használ az általában vett embernek, hanem kifejezetten „a tettek emberének” van rá szüksége. Ha van tudomány – fejtegeti Justus Lipsius –, amely az ilyen emberhez illik, akkor a történettudomány az. Gondjai elúszik mellőle a poézist, az ékesszólást és társait, a történelem viszont maga sincs „sine negotiis”, és nem a nyugalom hordozója, hanem a tetteké. A továbbiakban aztán Lipsius is visszakanyarodik a régi vágányra, és azt magyarázza, hogy a közigazgatást, a kormányzást csak tapasztalattal (prudencia) lehet gyakorolni, ez pedig csak példák segítségével szerezhető meg. Utazgatással néhány év alatt néhány területről lehet példákat gyűjteni, a történelemkönyvből – mint valami tágas színpadról – rövid idő alatt minden idők minden nemzetének egész tapasztalatkészletét megismerhetjük. (Epist. quaest. 4.14, Caspari Scheto.²²²)

„A tettek embere” – ezt tudjuk – az úr. Jakob Wimpheling 1501-ben a „prudens magistratus” kötelességévé teszi, hogy jegyeztessen föl mindent pontosan, ami a városban és a birodalomban történik, mert ennek a feladata, hogy megőrizze ezeket az utódok számára „ad gloriam, ad utilitatem, ad excitandos iuventutis animos, ad futurorum eventuum coniecturam, ad deliberationis fundamentum, ad conservanda iura, ad confutandas iniustas

²²² *Epistolarum quaestionum libri V.* Antverpiae 1585.

futurae aetatis actiones et querelas, ... ad libertatem tutandam, ... ad bella et ad pacem”.²²³ Baranyai Decsi János 1596-ban „minden rendbelieket”, de főként fejedelmeket, urakat, nemeseket és egyéb főrendűeket akar „édesíteni az históriának olvasására”, és a felső renden valókat biztatja művelésére is.²²⁴ Eszünkbe juthat erről, hogy a tett és a történetírás nem is olyan régen még szemben állt egymással. Werbőczy István az 1510-es években még úgy vélte, hogy a nemzet nem szolgálhat egyszerre Marsnak és Pallasnak. Decsi János most pont az ellenkezőjére fordítja a képletet, és kimondja a szentenciát: „Nem árt az penna az kopjának, sem az könyv az pajsznak”.

A „res gestae” milyenségét illetően eléggé bizonytalanul fogalmazznak. Nem találtam arra vonatkozó konkrét állásfoglalást, hogy a történetírónak milyen szempont szerint kell a tények tömegéből kiválogatnia adatait. De hát az vesse humanistáinkra az első követ, aki ma szabatosan meg tudja ezt mondani! A gyakorlatban nem mutatkozik ez a bizonytalanság. Az idézett Baranyai Decsi Sallustius munkájából azokat a mozzanatokat tartja elsőrendűen hasznosnak, amelyek az urat a társadalom vezetésében segítik: tanácsosok viselkedése, főemberek vétkeinek megdorgálása, az úr és a nép viszonya, pártütés és országárulás elhárítása, főleg pedig a hadakozás: „mint kelljen hadra készülni, sereget gyűjteni, tábornokot jární, sereget állítani, népet biztatni és minden dolgokban az jó hadnagyoknak magokat bölcsen és jól viselni”. Az elméleti irodalom ilyen részletekbe nem bocsátkozik, hanem többnyire megelégszik annyival, hogy a historikus „semmit sem hanyagolhat vagy hallgathat el, ami tudásra méltó” (Sebastian Fox-Morzillo). A „tudásra méltó” kifejezés gyaníthatóan azt a megkötetést tartalmazza, hogy a múlt tényei közül nem tekinthető minden történeti adatnak. Ezzel kapcsolatban példákat idéznek a kritikátlanságra. Zsámboky János felhossa Livius szószátyárkodását Hannibálnak az Alpokon való átkelésével kapcsolatban. A másik oldalon kifogásolják a lényeges mozzanatok elhallgatását. Ennek szakterminusa a reticentia (Cicero után), példája Sallustius, aki elhallgatja Cicerónak a Catilina-összeesküvéssel kapcsolatban szerzett érdemeit (Robortello).

Ez utóbbi példa átvezet a történetírói vagy általában az írástudói erkölcs területére, és a teoretikusok inkább erről az oldalról taglalják, ismételve, hogy amint nem illik hízelgésből, pártzimpátiából túlozni a mieink érdemeit, úgy nem szabad féltékenységből, rosszindulatból elhallgatni az ellenfélét.

Újnak látszik Robortellónak az a tilalma, hogy a történetíró nem tárgyalhat becstelen dolgokat. Bővebben nem fejti ki ezt, úgyhogy nem tudom, csak a nevelés, a példamutatás régi igényéről van-e itt szó, vagy arról a követelményről – ami meglepően új volna –, hogy az adatok kiválogatásánál a társadalmi ideált is figyelembe kell venni. Alighanem mások sem tudták, mert az ötletre senki sem reagált.

A hazugság, a hízelgés, az elfogultság és az efféle írói hibák elleni hadakozás a mi szempontunkból azért érdemel figyelmet, mert része annak a nagyon határozottan kifejezett követelménynek, amely szerint a történeti adatnak valósnak, objektívnak kell lennie. Ezt, persze, szintén nem most találták ki. Sevillai Izidor a történeti elbeszéléstől a tiszta igazságot követelte meg, és ami ennek nem tesz eleget, azt kizárta a história köréből: „A história, az argumentum és a fabula között különbség van. Mert a história igaz dolog, ami megtör-

²²³ *Germania ad rempublicam Argentinensem*. Argentorati 1501.

²²⁴ *Az Caius Crispus Salustiusnak két históriája*. Szeged 1596. Ajánlás.

tént. Argumentum az, ami jóllehet meg nem történt, de megtörténhet. Fabula pedig az, ami nem történt meg, meg sem történhet, mert a természet ellen való.” (Orig. 1.44.5.)

A humanizmus azonban feltűnő változást hoz ebben: az objektivitás iránti igényt a narratio „vera sive verisimilis” jelzőpárja fejezi ki. Ez az egyik legfontosabb kritérium, ez különbözteti meg a humanista történetírást a többi arstól, elsősorban a poézistól. Ez ugyanis zömmel „fabulosa” elemből áll, amelyhez a „verisimilis” csatlakozik, de a „vera” nem. Georgius Trapezuntius így adja a történeti narratio meghatározását: „Oratio, quae rem gestam aut perinde ut gestam diligenter exponit.” Johannes Caesarinus: „Narratio est rerum gestarum aut verisimilium expositio”.²²⁵ Sebastiano Macci szerint a história „partim ex vero, partim ex verisimili ac probabili” áll. Ebből a jelzőpárból az első, az „igaz” teljesen egyértelmű: igazat kell mondani egyrészt a már említett erkölcsi értelemben, tehát hazugság, hízegés, elfogultság nélkül, másrészt a tényszerűség tekintetében, vagyis valós adatokkal kell dolgozni.

Ennél szélesebb távlatokat nyit meg a jelzőpár második tagja, a „verisimilis”, a „valószínű”, amely az adatmegállapításnak egy korábban teljességgel ismeretlen eszközét jelöli, azt tehát, hogy a történetíró megalapozott hipotézisei a valós adatokkal egyenrangú szerepet játszanak. Lorenzo Valla (*Gesta Ferd. előszó*), már a XV. század közepén kifejti, hogy a történetírónak elsősorban azokkal az adatokkal kell dolgoznia, melyeket önmaga tapasztalt. Mivel azonban senki sem lehet jelen minden fontos eseménynél – pláne a múltban –, szükség van egyrészt a következtetésre, másrészt a források használata közben egy bizonyos „sagacitas”-ra, finom szimatra, a valós és valótlán állítások megkülönböztetéséhez és a valós tények közötti hiátusok kitöltéséhez. Ha egy állítás valóságát finom szimatával kiszagolta, a következőkben ezt ugyanolyan adatként használhatja, mintha a tulajdon szemével látta volna.

A „valószínűség” – mint láttuk – mind a történeti, mind a költői adatmegállapításnak eszköze, mégsem teremt kapcsolatot a történetírás és a költészet között. Igaz, Sir Philip Sidney erre alapozza azt az állítását, hogy a történetírók – „bár ajkuk csak megtörtént dolgokról szól, és homlokukra az igazság van felírva” – olykor bizony élnek a költészet eszközeivel: „részint ellopták és bitorolták a költészettől a szenvedélyek szenvedélyes leírását, a csaták számos olyan részletét, amelyet senki sem tud bizonyítani, részint, ha nem is hiszitek el nekem, hosszú szónoklatokat adtak a nagy királyok és hadvezérek szájába, akik egészen biztosan sohasem mondták el ezeket.” (*The Defence of Poesie*, 1581–1583.)²²⁶ Szó, ami szó, Sir Philipnek van némi igazsága a dologban, de csak némi. Ugyanis a történeti „valószínű” nem azonos a költőiével. A történetíró „probabilis” azaz kipróbált, szokott valószínűséggel dolgozik, amely az elbeszélte esemény során nemcsak megtörténhetett, hanem föltehetőleg meg is történt, és megtörténtének nincs természeti vagy egyéb akadályja. Ezzel szemben a költő olyan valószínűségeket állít fel, amelyek természetileg és más tekintetben nem lehetetlenlések, de biztos, hogy nem történtek meg, legalábbis nem akkor és nem ott, ahova ő beállítja azokat.

A valószínűség „föltehetően megtörtént” értelemben való felfogása a humanista történetírás egy korai válfajában roppant nagy jelentőséget kapott. Ennek alapján alakult ki az analógia módszere, amellyel a hiányzó adatokat pótolták. Egy esemény, egy jelenség ismert

²²⁵ *Rhetorica*. Coloniae Agrippinae 1534.

²²⁶ Molnár Katalin fordítása. Kiadva: *Francia és angol poétikák 1392–1603*. Szeged 1975. 57.

lényegét a hasonlókat kísérő részletkörülményekkel bátran kiegészítették abban a hiszemben, hogy a dolog nem mehetett végbe másképpen, mint ahogy végbemenni szokott. Hadd illusztráljam ezt egy magyar példával. Thuróczy János III. István trónra lépéséről a következőképpen tudósít: (II. Géza halála után) „*loco eius coronatur Stephanus filius eius.*” Hat szó. Ugyanez Bonfininál, aki e helyen kizárólag Thuróczyra támaszkodik: „Miután Géza király meghalt, teljes országgyűlést tartottak, azon betérjesztették és nyilvánosan felolvasták végrendeletét, amely szerint az apa III. Istvánt jelölte a királyságra; ezt egyetértő szavazattal mindannyian jóváhagyták, és szerencsekívánatokkal üdvözölték őt: Minden jót Istvánnak! – kiáltottak. Tisztelet és dicsőség István királynak! Boldog életet és szakadatlan diadalt Istvánnak! Minden jót és boldogságot Magyarországnak! Valamivel később Székesfehérvárott szokás szerint megkoronázták, és ősenek, Szent Istvánnak szentséges koronájával felékesítették. Miután elnyerte az uralmat, a legkevésbé sem bizonyult érdemtelennek rá, és semmit sem tett a tanács jóváhagyása, atyai barátainak megkérdezése nélkül.” Stb., stb. (Rer. Hung. 2.6.419–421.) Hát ezek a „probabile” valószínű események, amelyek foltehetőleg megtörténtek, és megtörténtüknek nincs sem természeti, sem egyéb akadálya.

A történeti adatanyag nemcsak minőségével határozza meg önelvűnek a történetírást, hanem eredetével is. Minden más diszciplína – legyen az tudomány vagy művészet – két forrásból származó anyaggal dolgozik: vagy készen találja, vagy maga állítja elő, az utóbbi esetben természetesen és általában valós elemekből. A történeti adatanyag átmenetet képez a két típus között. A történész nem maga találja ki a közölt adatokat, hanem – esetileg vagy általánosságban – készen kapja azokat. Éppen ezzel lehet megkülönböztetni a költőtől, mint láttuk. Eszerint tehát nem tartozik a teremtő művészek csoportjába. E tekintetben a legridegebben Giacomo Zabarella nyilatkozik, kijelentve, hogy mivel magában az anyagban, vagyis a történelemben nincs semmiféle esztétikai érték, feldolgozása nem lehet művészet. A történetíró feladata az egyszerű és cicomátlan leírás, az adatok rögzítése. Mindenféle művészkedés szigorúan tilos, mert a veritas vagy az utilitas rovására megy. Lényegében elismeri ezt mindenki, és a legtöbb történetíró mondogatja is (főleg az előszavakban), hogy egyszerű nyelven, cikornyázás nélkül a pusztá tényeket sorolja elő, rendszerint szabadkozik is a parasztos stílusért, és jelenti, hogy csak nyersanyaggal kíván szolgálni annak, aki több tehetség birtokában majd szebben megírja ugyanezt. Münster is visszautasítja az eleganciát, ha az az igazság rovására megy (Cosm. praef.). Robortello, aki elsőként száll síkra a *historia ars* volta mellett, kénytelen bevallani, hogy a történetíró „*non est effictor rerum sed explanator*”.

A cikornyátlanság odáig fajult, hogy az elfogadható stílus és a szabályos grammatika majdnem szembekerült a megbízhatósággal. Erre is egy magyar példát idézhetek föl. Antonio Bonfini a Hunyadiakat a római Corvinusok nemzetéből származtatta, rágalomnak minősítve azt a variációt, amely szerint Hunyadi János Zsigmond király törvénytelen fia lett volna. Heltai Gáspár – aki egészében Bonfini latinját teszi át magyar versre – az ellenkező véleményen van. A Bonfini által hamisnak mondott verziót jelenti ki igaznak, amelyet ő – úgymond – a leghitelesebb forrásból, Hunyadi hajdani katonáitól hallott. A veteránokra hivatkozva adja elő tehát azt, amit Bonfininál olvasott, mégpedig a hitelesség látszatát kelendő, a prozódia legelemibb szabályait sem tartva tiszteletben. Szilády Áron nem vette észre a huncutságot, és a szerző gyenge nyelvtudásának tudta be ezeket a sorokat, amely „strófák minden kornak hirdetik Heltai vakmerőségét, mellyel magyar versírásra adta a

fejét” (RMKT XVI. IV. 273). Valójában Heltai a magyar próza egyik legnagyobb virtuóza, aki másutt kitűnően versel is. Itt azonban a közismerten remek stílusú, de szerinte hazug humanistával szemben a póre igazságot képviseli.²²⁷

Viperano is elismeri, hogy a történetíró készen találja anyagát, de azért engedékenyebb, mint Zabarella. A szobrászhoz hasonlítja, aki a kész nyersanyagból művészi módon hámozza ki a benne rejlő „imago”-t. Igaz ugyan, hogy invencióról (de inveniendo) szó sem lehet, de a historikus mégis ingeniummal dolgozik, amikor a tényeket „ornate graviterque” formába önti, történelemmé alakítja.

Voltak olyanok is, akik egyáltalán nem bíztak a történetírásban. A hiperkritikus Cornelius Agrippa von Nettesheim a XVI. század elején így nyilatkozik „De historia”: A történettudomány haszontalan dolog, hiszen az írók többnyire eltérnek egymástól, legtöbbszörnek tehát hazugnak vagy tudatlannak kell lennie. Az egyik arról ír, amiről nem tud, a másik arról, amiben nem hisz, a harmadik meg olyasmiről, amit a józan olvasó nem tud elhinni. Az egyik pletykákból indul ki, a másik felületes ismereteiből, a harmadik szórakozásból fabulál, a negyedik az igazat is kétségbe vonja, mások csak jólétesültségükkel akarnak hancegni, és elegáns haszontalanságokkal töltik a papírt. Félelemből, irigységből, gyűlöletből, szeretetből nem azt írják, ami történt, hanem aminek megtörténtét óhajtanák. Hízelegnek és gyalázkodnak. Így aztán a történettudományban szó sem lehet „exacta fides”-ről, az írók keresztül-kasul cáfolják, helyesbítik egymást, és még ráadásul erkölcstelenségre is tanítják az olvasókat, mert a legaljasabb gazemberek, gyilkosok és haramiák sikereivel traktálják őket, mint amilyen volt Héraklés, Akhillés, Hektór, Themistoklés, Xerxés, Kyros, Dareios meg Nagy Sándor, Caesar és a történetírók többi kedvence.²²⁸ Látható – ezért is idéztem ezt az állásfoglalást –, hogy Agrippa, bármily csípősen fogalmaz is, a történetírás elé ugyanazokat a követelményeket állítja, amelyeket a többiek. Kifogása éppen az, hogy az írók nem nagyon tudnak eleget tenni ezeknek. Justus Lipsius is elismeri, hogy senki sem tud minden tekintetben igaz históriát írni, mert királyok és birodalmak titkait senki sem meri szétkürtölni. De ha már igazat nem szabad, legalább hamisat ne írjanak! (Epist. quaest. 5.11, Petro Divaero.)

Az elbeszélés tehát legyen igaz vagy valószínű. Legyen emellett konkrét. Épp ez különbözteti meg a történetírót a filozófustól, sőt, éppen ez adja társadalmi hasznosságát. Nem általánosságban beszél az emberi dolgokról, hanem erényes és bűnös cselekedetekben konkrétan ismerteti azokat. Ez ugyan nem mindenki szemében emeli a história becsét. Emlékszünk rá, hogy Aristotelés elsősorban ezt vetette a szemére. Véleményét a XVI. század vége felé is visszhangozzák azok, akik a poézis elsőbbsége mellett törnek lándzsát. Sir Philip Sidney a történetíró fejére olvassa, hogy „nem ahhoz van kötve, aminek lennie kelle, hanem ahhoz, ami van, a dolgok partikuláris igazságához, nem pedig általános okaihoz, hogy példái lényegtelen következtetésekhez és így kevésbé gyümölcsöző doktrínákhoz vezetnek”. (Def. 72.) A történészek azzal vágnak vissza, hogy az általánosítást ők is elvégzik, azonban nem nembelileg, nem ugyanazon típusú dolgokra, hanem időbelileg, az egymásra következőkre. A konkrét eseményeket összefüggésükben, tehát eredetükkel és következményeikkel együtt mutatják be. A történeti elbeszélés ugyanis „continuata narratio”, a dolgokat nem szakítja ki az egészéből. Köztudomású, hogy a költő, még ha valós eseményt

²²⁷ Lásd Kulcsár Péter: *A történetíró Heltai*. Irodalom és ideológia a 16–17. században. Szerk. Varjas Béla. Budapest 1987. Memoria Saeculorum Hungariae V. 126.

²²⁸ *De incertitudine et vanitate omnium scientiarum et artium liber*. Coloniae Agrippinae 1598.

beszél is el, nem törekszik a folyamat teljességének a bemutatására, számára elegendő, sőt erény, ha az elbeszélést – a sokszor felhozott példa szerint – Akhillés haragjánál kezdi el. Ne feledjük, hogy Hérodotos az Ilias mintájára „in medias res”, ugyancsak a viszálykodással kezdte elbeszélését: „A perzsa történettudósok azt mondják, hogy a phoinikiaiak voltak a viszálykodás okai...” (1.1.) Ha ez útmutatásnak az ókorban akadhettek is követői, a keresztény kronológia ennek a nyomát is kiirtotta. Robortello elég nagy teret szentel arra a kérdésre, hogy hol kell kezdeni a történeti elbeszélést. Feltétlenül az elején – jelenti ki. Azok, akik hisznek a teremtésben, azzal kezdjék, a többiek ott, amit ezzel egyenértékűnek tartanak. Kisebb téma esetében sem csak a közvetlen előzmények fontosak, hanem a távolabbiak is. Az életrajzot az ősökkel kell kezdeni.

Hogy ezek az elmékedések és vitatkozások végül is milyen irányba vezettek tovább, azt Sebastiano Macci (1613) álláspontjával jelzem. Ő először is megkülönbözteti a „költött vagy valószínű” anyaggal dolgozó művészt a „valós vagy valószínű” anyaggal dolgozó tudóstól, és a historiográfiát fenntartás nélkül az utóbbi csoportba sorolja. Ezen a körön belül azonban sajátos helyet jelöl ki számára azon az alapon, hogy míg az összes többi tudomány új adatok megállapítására törekszik, addig a történettudomány az egyetlen, amelynek célja a meglevők fenntartása. Ebből következik – mondja – a történettudomány magasabbrendűsége. Tudniillik a többi gyámoltalan: megállapításai további bizonyításra és próbára szorulnak, igazsága csak ennek függvényében válik bizonyossá. És ha csak egyetlen ellenkező irányba mutató adat bukkan is fel, az egész megállapítás a hitelét és érvényét veszti. Ezzel szemben a történettudomány megállapításai eleve igazak, tudniillik a valótlannak nem részei a történelemnek, tehát kívül esnek a történettudomány körén. Ilyenformán a történettudomány eleve adott igazsága folytán maga szolgál bizonyítékul és próbaköül más tudományok, például a filozófia számára. E szellemes fejtegetés, azt hiszem, ma is megérdemli historikusaink odaadó figyelmét.

Macci gondolatmenete végül is egy számunkra rendkívül fontos megállapításra vezet. Más tudományok eredményeit – mondja – ismertetni kell, a történelem viszont azáltal van, hogy ismertette van. „Ideo enim historia est quia nota.” Tudomásom szerint ez az első alkalom, hogy valaki a történelem objektivitását – Istentől vagy a természettől adott voltát – megkérdőjelezi. A történetíró maga teremti a történelmet. A mennyiségileg mérhetetlen, gyakorlatilag áttekinthetetlen és feldolgozhatatlan, elméletileg fölösleges teljes múltbeli valóságból a saját ítélete szerint maga választja ki azt, ami a történelem. Az az elv, hogy a múltnak csak a jelen társadalom szemüvegén át nézve van értelme, természetesen mindig is érvényben volt. Láttuk, hogy Orosius is csak azt tekintette történelemnek, ami a saját igazát bizonyította. Azonban mindeddig úgy hitték, hogy a történelem a maga objektív voltában tartalmazza a jelen számára szükséges értelmet, csak észre kell venni és meg kell ragadni. Most merül fel első ízben az a gondolat, hogy a történetírónak szubjektív szándéka szerint kell megalkotnia a múltból a történelmet. Alkalmasint ugyanez a fölismerés bujkál – ködösebben – a többi idézett vélekedésben is: hogy a történetíró a fontosat mondja, hogy az alaktalan masszából szobrász módjára értelmes, esztétikus, használható imágót bontson ki. De Maccinál érzem tapasztalhatóan az elmozdítást abba az irányba, hogy a história tudományának a világnézet egyetemén belül önálló szemlélettel – történelemszemlélettel – kell a múltra tekintenie. és ez a szemlélet csinál a régiség halmazából történelmet.

Források

- Acta apostolorum apocrypha*. Ed. R. A. Lipsius – M. Bonnet. I–II. 1891–1903.
- Actus Petri cum Simone*. Ed. R. A. Lipsius – M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha*. I. 1891.
- Adso: *Epistola ad Gerbergam reginam de ortu et tempore Anticristi*. Ed. A. Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen*. 1898.
- Agrippa de Nettesheim – Henricus Cornelius: *De incertitudine et vanitate omnium scientiarum et artium liber*. 1598.
- Albertus, Leo Baptista: *De commodis litterarum atque incommodis*. Ed. L. Goggi Carotti. 1976.
- Ambrosiaster: *Quaestiones Veteri et Novi Testamenti*. Ed. A. Souter. CSEL L. 1908.
- Ambrosius: *De Abraham*. Ed. C. Schenkl, CSEL XXXII.1. 1897. 501–638.
- Ambrosius: *De Noe*. Ed. C. Schenkl, CSEL XXXII.1. 1897. 413–497.
- Ambrosius: *De officiis ministrorum*. Ed. J. G. Krabinger. 1857.
- Ambrosius: *De sacramentis*. Ed. O. Faller, CSEL LXXIII. 1955. 13–85.
- Ambrosius: *Expositio de psalmo XCVIII*. Ed. M. Petschenig, CSEL LXII. 1913.
- Annales Hildesheimenses*. Ed. G. Waitz. 1878.
- Anonymus (P. magister): *Gesta Hungarorum*. Ed. G. Silagi, *Die „Gesta Hungarorum“ des anonymen Notars*. 1991. Ungarns Geschichtsschreiber IV.
- Apocrypha anecdota*. Ed. M. R. James. I–II. 1893–1897. *Texts and Studies; Contributions to Biblical and Patristic Literature* II.3, V.1.
- Appianos: *Rhomanika*. Ed. L. Mendelssohn. 1897–1881. BSGRT.
- Aristoteles: *Analytica posteriora*. Ed. L. Minio-Paluello. *Corpus Philosophorum Medii Aevi*. Aristoteles Latinus IV. 1953–1954.
- Aristoteles: *Categoriae*. Ed. L. Minio-Paluello. 1980.
- Aristoteles: *De anima*. Ed. D. Ross. 1961.
- Aristoteles: *De caelo*. Ed. C. P. Prantl. 1881. BSGRT.
- Aristoteles: *Ethica Nicomachea*. Ed. O. Appelt. 1930. BSGRT.
- Aristoteles: *Physica*. Ed. C. A. Ruelle – H. Knoellinger – J. Klek. 1922. BSGRT.
- Aristoteles: *Poetica*. Ed. G. Christ. 1878. BSGRT.
- Aristoteles: *Politica*. Ed. F. Susemihl – O. Immisch. 1878. BSGRT.
- Augustinus: *Confessiones*. Ed. M. Skutella. 1981. BSGRT.
- Augustinus: *De civitate Dei*. Ed. E. Hoffmann. CSEL XXX.1–2.
- Augustinus: *De doctrina Christiana*. Ed. J. Martin. CC XXXI. 1961.
- Augustinus: *De Genesi ad litteram libri XII*. Ed. J. Zycha, CSEL XXVIII.1. 1894. 3–435.
- Augustinus: *De gratia Christi et de peccato originali*. Ed. F. Vrba – J. Zycha, CSEL XLII. 1902. 125–206.
- Augustinus: *De nuptiis et concupiscentia*. Ed. F. Vrba – J. Zycha, CSEL XLII. 1902. 209–319.
- Augustinus: *De spiritu et littera*. Ed. F. Vrba – J. Zycha, CSEL LX. 1913. 155–229.
- Augustinus: *Enarrationes in Psalmos*. Ed. E. Dekkers – I. Fraipont. CC XXXVIII–XL. 1956.
- Augustinus: *Sermones*. Ed. Migne PL XXXVIII–XXXIX.
- Bacon, Franciscus: *Nova Atlantis*. Amsterdam 1648.
- Bacon, Franciscus: *Novum organum*. Leiden 1645.

- Bakkhylides. Ed. B. Schnell 1949. BSGRT.
- Baranyai Decsi János: *Az Caius Crispus Salustiusnak két históriája*. Nagyszeben 1596.
- Barnabás-levél*. Ed. R. A. Kraft, SC CLXXII.
- Bar-Šinaya, Elias: *La chronologie*. Trad. par L.-J. Delaporte. Paris 1910.
- Baruk – *The Apocalypse of Baruch*. Transl. by R. H. Charles. London 1896.
- Basilius Magnus: *Ad adulescentes*. Ed. F. Boulenger. 1955.
- Beda: *De temporibus liber*. Ed. Ch. W. Jones, Bedae opera de temporibus. 1943. 295–303.
- Beda: *De temporum ratione*. Ed. Ch. W. Jones, Bedae opera de temporibus. 1943. 174–291.
- Beda: *Epistola ad Pleguinam de aetatibus saeculi*. Ed. Ch. W. Jones, Bedae opera de temporibus. 1943. 307–315.
- Beda: *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*. Ed. C. Plummer, Venerabilis Bedae opera historica. I. 1896. 5–363.
- Biblia* – Károlyi Gáspár fordítását használtam; ellenőrzésére és kiegészítésére: *Biblia Hebraica, eorundem Latina interpretatio Xantis Pagnini Lucensis, accesserunt et huic editioni libri Graeci scripti qui vocantur apocryphi*. Antwerpen 1585. – Szentírás. I–IV. Budapest, 1898–1903, Izr. Magyar Irodalmi Társaság.
- Boethius: *Philosophiae consolatio*. Ed. L. Bieler. CC XCIV. 1958.
- Bonaventura: *Collationes in Hexaemeron*. Ed. K. Beuermann. 1966.
- Bonfinis, Antonius de: *Rerum Ungaricarum decades*. I–IV. Ed. I. Fögel et al. 1936–1976. BSMRAe.
- Botero, Giovanni: *Le relationi universali*. Vicenza 1595.
- Brodericus, Stephanus: *De conflictu Hungarorum cum Solymano Turcarum imperatore ad Mohach historia verissima*. Ed. P. Kulcsár. 1985. BSMRAe.
- BSGRT - Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Leipzig.
- BSMRAe – Bibliotheca Scriptorum Medii Recentisque Aevorum. (Leipzig–)Budapest.
- Caesar: *Commentarii belli civilis*. Ed. A. Kloetz – W. Trillitzsch. 1957. BSGRT.
- Caesar: *De bello Gallico*. Ed. W. Hering. 1987. BSGRT.
- Caesarinus, Johannes: *Rhetorica*. Köln 1534.
- Camões, Luís de: *Os lusíadas*. Magy. ford. Hárs E. Budapest 1984.
- Campanella, Tommaso: *Civitas Solis*. Ed. N. Bobbio. 1941.
- Canones apostolicae*. Magy. ford. Berki F., Kánonok könyve. I. Budapest 1946.
- Capitulare Saxonum anni 797*. Ed. K. von Richthofen, MGH LL V.
- Capitulum 1. ad Legem Salicam anno 803*. Ed. K. Richthofen, MGH LL V.
- Cassiodorus: *De orthographia*. Ed. H. Keil, Grammatici Latini. VII. 1880. 143–210.
- Cassiodorus: *Expositio Psalmorum*. Ed. M. Adriaen. CC XCVII–XCVIII. 1958.
- Cato: *De agri cultura*. Ed. H. Keil. 1895. BSGRT.
- Cato: *Origines*. Ed. H. Peter, Historicorum Romanorum reliquiae. I. 1914.
- CC – Corpus Christianorum, Series Latina. Turnhout, 1953–
- CC Cont. med. – Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis. Turnhout
- Chronici Hungarici compositio saeculi XIV*. Ed. A. Domanovszky, Szentpétery SRH I. 239–505.
- Cicero: *Academicorum reliquiae cum Lucullo*. Ed. O. Flasberg. 1922. BSGRT.
- Cicero: *De inventione rhetorica*. Ed. J. C. Orellius – J. G. Baiterus, Ciceronis opera. I. 1845.
- Cicero: *De legibus*. Ed. R. Klotz. 1874. BSGRT.

- Cicero: *De officiis*. Ed. R. Klotz. 1871. BSGRT.
Cicero: *De oratore*. Ed. A. S. Wilkins. 1892. BSGRT.
Cicero: *De re publica*. Ed. K. Ziegler. 1955. BSGRT.
Cicero: *Laelius de amicitia*. Ed. R. Klotz. 1871. BSGRT.
Cicero: *Topica*. Ed. H. Bornecque. 1924.
Clemens Alexandrinus. Ed. Migne PG VIII–IX.
Codex apocryphus Novi Testamenti. Ed. J. A. Fabricius. I–IV. 1719.
Columella 1897–1955
Columella: *De re rustica*. Ed. W. Lundström – H. Josephson. 1897–1955.
Cornificius: *Rhetorica ad C. Herennium*. Kiad. és magy. ford. Adamik T. Budapest 1987.
Scriptores Graeci et Latini XVIII.
Cortesi, Paulus: *De hominibus doctis*. Ed. M. T. Graziosi. 1973.
Curtius Rufus. Ed. E. Hedicke, 1908.
Cusanus, Nicolaus: *De docta ignorantia*. Ed. E. Hoffmann – R. Klibansky. 1932.
Cuspinianus, Johannes: *Oratio protreptica ad Sacri Romani Imperii principes et proceres ut bellum suscipiant contra Turcas, cum descriptione conflictus nuper in Hungaria facti, quo periit rex Hungariae Ludovicus...* Wien [1526].
Cyprianus: D. Ed. G. Hartel. CSEL III.2. 1871.
Cyrillus Hierosolymitanus: *Catecheses*. Ed. Migne PL XXXIII.
CSEL – Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Wien 1866–
Dante Alighieri: *Purgatorio*. Magy. ford. Babits M.
De XII abusivis saeculi. Ed. S. Hellmann, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur, Reihe III, Bd IV. 1909.
Descriptio Europae Orientalis. Ed. Górski. 1916.
Die Gesetze der Angelsachsen. Hrsg. v. I. Liebermann. Halle a. S. 1903.
Diodoros: *Bibliotheca historica*. Ed. I. Bekker – L. Dindorf. 1866–1906. BSGRT.
Diogenes Laertius: *De vitis philosophorum*. Ed. C. G. Cobet. Paris 1850.
Duns Scotus, Johannes: Opera omnia. I–XII. Leiden 1639.
English historical documents. II. Ed. D. C. Douglas – G. W. Greenaway. London 1953.
Ennius: *Annales*. Ed. E. H. Warmington. 1935.
Epistola ad Dadonem episcopum Verdunensem. Ed. C. F. Gombos, Catalogus fontium historiae Hungariae. 1937.
Eszter-rabba. Transl. angl. by M. Simon. 1939.
Euripides: *Iphigenia in Aulide*. Ed. G. Vitelli. 1878.
Euripides: *Iphigenia in Tauris*. Ed. D. Sansone. 1981. BSGRT.
Eusebius Caesariensis: *Chronica*. Ed. A. Schoene. 1866–1875.
Eusebius Caesariensis: *Historia ecclesiastica*. Ed. E. Schwartz. 1903–1909.
Eusebius Caesariensis: *Praeparatio evangelica*. Ed. E. H. Gifford. 1903.
Excerpta rhetorica e codice Parisino 7530 edita. Ed. C. Halm, Rhetores Latini minores. Leipzig 1863.
Ezra – *The Fourth Book of Ezra*. Ed. R. L. Bensly. 1895. Texts und Studies; Contributions to Biblical and Patristic Literature III.
Fox-Morzillo, Sebastianus: *De historiae institutione dialogus*. Paris 1557.
Fragmente der Vorsokratiker. Ed. H. Diels. I. 1934.
Fredegard: *Chronicon*. Ed. Migne PL LXXI.

- Frisch Ármin: *Szemelvények a Biblia utáni zsidó irodalomból*. Budapest 1906.
- Froissart, Jean: *Chroniques*. IX. Bruxelles 1869.
- Fulgentius: *Mitologiarum libri III*. Ed. R. Helm. 1898. BSGRT.
- Gellius, Aulus: *Noctes Atticae*. Ed. C. Hosius. 1903.
- Gratianus: *Decretum*. Ed. Migne PL CLXXXVII.
- Gregorius Magnus: *Registrum epistularum*. Ed. MGH Epp. I–II. 1891–1899.
- Gregorius Magnus: *Regula pastoralis*. Ed. Migne PL LXXVII. 13–128.
- Gregorius Turonensis: *Historiarum libri X*. Ed. MGH Mer. I.1. 19512.
- Gulielmus Arvernus: *Opera omnia*. Ed. J. D. Trajanus. Venezia 1591.
- Hartvicus: *Legenda S. Stephani regis*. Ed. E. Bartonek, Szentpétery SRH II. 401–440.
- Haymo Autissiodorensis. Ed. Migne PL CXVII. 1098.
- Heltai Gáspár: *Cancionale, azaz históriás énekeskönyv*. Kolozsvár 1574.
- Hénokh könyve*. Ed. M. Blanck – A.-M. Denis, *Fragmenta Pseudoepigraphorum quae supersunt Graeca*. Leiden 1970. Magy. ford. Baán I., Ókeresztény Írók. II. Budapest 1988. 38–143.
- Hérodotos: *Historiae*. Ed. H. Stein. 1856–1901.
- Hésiodos: *Theogonia*. Ed. M. L. West. 1966.
- Hieronymus: *Apologia adversus libros Rufini*. Ed. Migne PL XXIII. 397–456.
- Hieronymus: *Chronicon*. Ed. R. Helm. 1913.
- Hieronymus: *De viris illustribus*. Ed. E. Richardson. 1896. *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur XIV*.
- Hildegard de Bingen: *Scivias*. Ed. A. Führkötten – A. Carlevaris, *CC Cont. med. XLIII–XLIIIA*.
- Historia Compostellana*. Ed. E. Falque Rey, *CC Cont. med. LXX*.
- Homéros: *Ilias*. Ed. T. W. Allen. 1931.
- Honorius Augustodunensis. Ed. Migne PL CLXXII. 311–332.
- Honerus, Johannes: *Rudimenta cosmographica*. Kraków 1530.
- Horatius: *Carmina*. Ed. St. Borzsák. 1984. BSGRT.
- Humanista történetírók. Szerk. Kulcsár P. Budapest 1977. *Magyar Remekírók*.
- Iamblikhos: *In Nicomachi Arithmeticae introductionem liber*. Ed. H. Pistelli. 1894. BSGRT.
- Irenaeus: *Adversus haereses*. Ed. Migne PG VII.
- Isidorus Hispalensis: *Historia Gothorum, Vandalorum, Sueborum*. Ed. MGH AA XI. 1894.
- Isidorus Hispalensis: *Originum liber*. Ed. W. M. Lindsay. Oxford 1911.
- Isokrates: *Areopagiticus*. Ed. G. E. Benseler – F. Blass. 1913. BSGRT.
- Jacobus Vitriacensis: *Historia orientalis et occidentalis*. 1597.
- Joachim a Flore: *Adversus Judaeos*. Ed. A. Frugoni. 1957.
- Joachim a Flore: *Expositio in Apocalipsim*. Venezia 1527.
- Joachim a Flore: *Liber concordiae Novi ac Veteris Testamenti*. Venezia 1519.
- Johannes Chrysostomus: *De sacerdotio*. Ed. B. de Montfaucon. 1767.
- Johannes Diaconus: *Gregorii vita*. Ed. Migne PL LXXV.
- Johannes de Thurócz: *Chronica Hungarorum*. Ed. E. Galántai – J. Kristó. 1985. BSMRAe.
- Josef Ha-Kohen. Ed. S. D. Luzzatto – M. Letteris. 1852.
- Josephus Flavius: *Bellum Judaicum; Vita*. Ed. S. A. Naber. 1888–1896. BSGRT.
- Josephus Flavius: *Opera*. I–VII. Ed. B. Niese, 1885–1895.

- Justinianus: *Digesta*. Ed. Th. Mommsen. 1866–1870.
- Justinianus: *Institutiones*. Ed. E. Huschke. 1868. BSGRT.
- Juvenalis: *Satirae*. Ed. C. F. Hermann. 1873. BSGRT.
- Konfucius: *Lun-jü*. Trad. franc. par M.-G. Pauthier. 1868.
- Lactantius: *De ira Dei*. Ed. S. Brandt, CSEL XXVII.1. 1893. 67–132.
- Lactantius: *De mortibus persecutorum*. Ed. J. Moreau, SC XXXIX. 1954.
- Lactantius: *De opificio Dei*. Ed. S. Brandt, CSEL XXVII.1. 1893. 3–64.
- Lactantius: *Divinae institutiones. Liber VII*. Ed. P. Monat, SC XCIV.
- Lactantius: *Ovidii Metamorphoseon fabularum narratio*. Ed. Th. Munckerus, Mythographi Latini II. 1681.
- Lao-ce: *Tao te king*. Magy. ford. Tökei F. – Weöres S., Budapest 1958.
- Legenda maior S. Stephani regis*. Ed. E. Bartoniek, Szentpétery SRH II. 377–392.
- Leo, XIII.: *Rerum novarum* (1891). Magy. ford. Prohászka O., Budapest 1931.
- Lex Saxonum*. Ed. K. von Richthofen. MGH LL V.
- Libellus de institutione morum ad Emericum ducem*. Ed. J. Balogh, Szentpétery SRH II. 619–627.
- Lipsius, Justus: *Epistolarum quaestionum libri V*. Antwerpen 1585.
- Livius: *Ab urbe condita libri*. Ed. W. Weissenborn – M. Mueller – W. Heraeus. 1926–1930. BSGRT.
- Lucretius: *De rerum natura*. Ed. J. Martin. 1934. BSGRT.
- Macci, Sebastianus: *De historia libri tres*. Venezia 1613.
- Machiavelli, Niccolò: *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Ed. S. Bertelli. 1968.
- Machiavelli, Niccolò: *Il principe*. Ed. S. Bertelli. 1968.
- Macrobius: *Saturnalia*. Ed. J. Willis. 1963. BSGRT.
- Marcus Aurelius: *Ad se ipsum*. Ed. J. Dalfen. 1979. BSGRT.
- Martianus Capella: *De nuptiis Philologiae et Mercurii*. Ed. J. Willis. 1983. BSGRT.
- Mela, Pomponius: *De chorographia*. Ed. C. Frick. 1935. BSGRT.
- Methodius, Ps. – Ed. A. Sackur, Sibyllinische Texte und Forschungen. Halle a. S. 1898. MGH AA – Monumenta Germaniae Historica, Auctores antiquissimi.
- MGH Epp. – Monumenta Germaniae Historica, Epistulae.
- MGH LL – Monumenta Germaniae Historica, Legum sectio.
- MGH Mer. – Scriptores rerum Merovingicarum.
- MGH SS – Monumenta Germaniae Historica, Scriptores.
- Michael Scotus: *Tractatus de secretis naturae*. Frankfurt 1615.
- Migne PG – Patrologiae cursus completus. Series Graeca. Ed. J. P. Migne. I–CLXI. 1857–1886.
- Migne PL – Patrologiae cursus completus. Series Latina. Ed. J. P. Migne. I–CCXXI. 1844–1864.
- Morus, Thomas: *Utopia*. Ed. E. Surtz – J. H. Hexter, The Complete Works of St. Thomas More. IV. 1965.
- Mose ben Maimon: *Dalalat al-Hairin*. Transl. angl. by M. Friedländer 1904. Magy. ford. Klein M. 1878.
- Muretus, Johannes Antonius: *Oratio de laudibus literarum*. Leipzig 1628.
- Münster, Sebastian: *Cosmographia; Beschreibung aller Länder*. Basel 1543.
- Mythographi Vaticani I et II*. Ed. P. Kulcsár, CC XCic.

- Mythographus Vaticanus III.* Ed. A. Maius, *Classicorum auctorum e Vaticanis codicibus editorum tomus III.* 1831.
- Namatianus: *De reditu suo.* Ed. V. Ussani. 1921.
- Nauclerus, Johannes: *Chronicon.* Köln 1564.
- Nepos, Cornelius: *De viris illustribus.* Ed. O. Wagner. 1922.
- Ockham, Wilhelmus de: *Quaestiones in IV libros Sententiarum.* Leiden 1495.
- Ockham, Wilhelmus de: *Summulae in libros Physicorum.* Roma 1637.
- Olahus, Nicolaus: *Hungaria.* Ed. C. Eperjessy – L. Juhász. 1938. BSMRAe.
- Olivi, Petrus Johannis. Ed. R. Manselli, *La „Lectura super Apocalypsim” di Pietro di Giovanni Olivi.* Roma 1955.
- Orosius, Paulus: *Historiarum adversus paganos libri VII.* Ed. C. Zangemeister, CSEL V. 1882. 1–600.
- Otto Frisingensis: *Chronica.* Ed. A. Hofmeister – W. Lammers. 1960.
- Ovidius: *Metamorphosis.* Ed. R. Merkel – R. Ehwald. 1915. BSGRT.
- Palmerius, Mattheus: *Liber de temporibus.* Ed. G. Scaramella, *Rerum Italicarum Scriptores XXIV.1.* 1906.
- Pauli passio*, frg. Ed. R. A. Lipsius – M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha.* I. 1891.
- Pészach-agáda – Hagáda Peszach estéjére.* Magy. ford. Pap K. – Naményi E. 1936.
- Phaedrus: *Fabulae Aesopicae.* Ed. L. Mueller. 1926. BSGRT.
- Philolaos frg. Ed. H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker.* I. 1934.
- Philon: *Opera.* I–VII. Ed. L. Cohn – P. Wendland. 1896–1930.
- Philon: *Quaestiones super Genesim.* Ed. F. Petit: *L’ancienne version latine des Questions sur le Genèse de Philon d’Alexandrie.* 1973. *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur CXIII.*
- Pius, Johannes Baptista: In *Carum Lucretium poetam commentarii.* Bologna 1511.
- Plano Carpini, Johannes: *Ystoria Mongalorum.* Ed. P. A. van den Wyngaert, *Sinica Franciscana I.* 1929. 27–130.
- Platina, Baptista: *De vitis pontificum Romanorum.* Nürnberg 1481.
- Platon: *Leges.* Ed. C. F. Hermannus. 1884. BSGRT.
- Platon: *Timaeus.* Ed. C. F. Hermannus. 1906. BSGRT.
- Plautus: *Captivi.* Ed. W. M. Lindsay. 1904.
- Plinius Maior: *Historia naturalis.* Ed. H. Rackham – W. H. S. Jones. 1947–1956.
- Plinius Minor: *Epistulae.* Ed. R. A. B. Mynors. 1963.
- Plotinos: *Enneadis.* Ed. R. Volkmann. 1883–1884. BSGRT.
- Plutarkhos: *Cato Maior.* Ed. I. I. Reiske. 1775.
- Plutarkhos: *Quaestiones Platonicae.* Ed. L. Nogarola. 1552.
- Plutarkhos, Ps.–: *Placita philosophorum.* Ed. H. Diels, *Doxographi Graeci.* 1879.
- Praecognitorum historicorum epitome.* Ed. P. Gentzner: *Itinerarium.* Leipzig 1661. Appendix.
- Prokopios: *De bellis libri I–VIII.* Ed. J. Haury. 1905. BSGRT.
- Ptolemaios: *Almagest.* Ed. J. L. Heiberg. 1898–1907. BSGRT.
- Ransanus, Petrus: *Annales omnium temporum.* I–VIII. Ms. Palermo, Biblioteca Comunale, 3 Qq-C-54–60.
- Ransanus, Petrus: *Epithoma rerum Hungararum.* Ed. P. Kulcsár. 1977. BSMRAe.
- Ranzovius, Henricus: *Itinerarium.* Hamburg 1589.

- Remigius Autissiodorensis: *In Artem Donati minorem commentum*. Ed. W. Fox. 1902. BSGRT.
- RMKT XVI. – Régi magyar költők tára; XVI. század. I–. Budapest 1880–.
- Robortellus, Franciscus: *De historiae facultate disputatio*. Ed. E. Kessler, 1971. Theoretiker humanistischer Geschichtsschreibung.
- Rolewinck, Wernerus: *Fasciculus temporum*. Speyer 1477.
- Rupertus Tuitiensis. Ed. Migne PL CLXVII.
- Sallustius: *Bellum Catilinae*. Ed. A. W. Ahlberg – A. Kurfess. 1954. BSGRT.
- Sallustius: *Bellum Jugurthinum*. Ed. A. W. Ahlberg – A. Kurfess. 1954. BSGRT.
- Sambucus, Johannes (ed.), Antonii Bonfinii *Rerum Ungaricarum decades*. Basel 1568. SC – Sources Chrétiennes. Paris.
- Schedel, Hartmann: *Liber chronicarum*. Nürnberg 1493.
- Scholia ad Statii Thebaida*. Ed. R. Jahnke. 1898. BSGRT.
- Seneca: *De clementia*. Ed. C. Hosius. 1904.
- Seneca: *Epistolae*. Ed. C. W. Barlow, 1938.
- Chanina Serira ben: *Iggaret*. Ed. A. Neubauer. 1887.
- Servius Maurus: *Commentarii*. I–III. Ed. G. Thilo – H. Hagen. 1878–1902.
- Sulpicius Severus: *Chronicorum libri II*. Ed. C. Halm, CSEL I.
- Shakespeare, William: Complete Works. Ed. by W. J. Craig. 1905. Magy. ford. János király: Arany J.; II. Richárd: Somlyó Gy.; IV. Henrik: Vas I.; V. Henrik: Németh L., Hamlet: Arany J.
- Sibyllinische Texte und Forschungen. Hrsg. v. A. Sackur. 1898.
- Sir Philip Sidney: *The Defence of Poesie*. Magy. ford. Molnár K., Francia és angol poétikák 1392–1603. Szerk. Horváth I. Szeged 1975.
- Simon de Kéza: *Gesta Hungarorum*. Ed. A. Domanovszky, Szentpétery SRH I. 141–194.
- Simplikios: *In Aristotelis Physicorum libros commentaria*. Ed. H. Diels, Commentaria in Aristotelem Graeca. IX–X. 1882–1895.
- Solinus, Julius: *Collectanea rerum memorabilium*. Ed. Th. Mommsen. 1895.
- Solon: *Elegiae*. Ed. E. Diehl, Anthologia lyrica Graeca. 1925.
- Sosipater, Flavius: *Ars grammatica*. Ed. C. Barwick. 1964.
- Sperone Speroni: *Dialogo della istoria*. Ed. E. Kessler, Theoretiker humanistischer Geschichtsschreibung. 1971.
- Stesikhoros. Ed. D. L. Page, Poetae melici Graeci. 1962.
- Stobaios: *Eclogae*. I–III. Ed. C. Wachsmuth – O. Hense. 1884–1923.
- Strabon: *Geographica*. Ed. H. L. Jones. 1917–1933.
- Széder ólám rabba*. Transl. Lat. G. Genebara. 1577.
- Szentpétery SRH – Scriptorum rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum. Ed. E. Szentpétery. I–II. 1937–1938.
- Tacitus: *Agricola*. Ed. C. Halm – G. Andresen. 1928. BSGRT.
- Tacitus: *Annales*. Ed. C. Halm – G. Andresen. 1903. BSGRT.
- Tacitus: *Dialogus de oratoribus*. Ed. C. Halm – G. Andresen. 1928. BSGRT.
- Tacitus: *Germania*. Ed. C. Halm – G. Andresen. 1928. BSGRT.
- Talmud* – Der babylonische Talmud. Ed. L. Goldschmidt. I–XII. 1980–1981.
- Tertullianus: *Ad martyras*. Ed. V. Bulhart, CSEL LXXVI. 1957. 1–8.
- Tertullianus: *Adversus Marcionem*. Ed. E. Kroymann (1906), CC I. 1953. 437–726.

- Tertullianus: *De baptismo*. Ed. Ph. Borleffs, CC I. 1953. 277–295.
- Tertullianus: *De idololatria*. Ed. A. Reifferscheid-Wissowa (1890), CC II. 1954. 1101–1124.
- Tertullianus: *De praescriptione haereticorum*. Ed. R. F. Refoulé, CC I. 1953. 187–224.
- Theognis: *Elegiae*. Ed. E. Diehl – D. Young. 1961. BSGRT.
- Theokritos: *Idyllia*. Ed. A. S. E. Gow. 1952.
- Theoretiker humanistischer Geschichtsschreibung. Einl. v. E. Kessler. München 1971.
- Thukydides. Ed. C. Hude. 1920–1928. BSGRT.
- Tóbit - Libellus Tobit*. Ed. F. H. Reusch. 1870.
- Trapezuntius, Georgius: *Ars rhetorica*. Paris 1532.
- Tyrtaios. Ed. E. Diehl, *Anthologia lyrica Graeca*. I. 1925.
- Usque, Samuel: *Consolaçam as tribulaçoens de Israel*. Ferrara 1553.
- Valla, Georgius (transl.), *Problemata Alexandri Aphrodisieii*. Venezia 1501.
- Valla, Laurentius: *De rebus gestis Ferdinandi Aragonum et Siculorum regis libri tres*. Ed. O. Besomi. 1973.
- Velleius Paterculus: *Historiae Romanae*. Ed. E. Bolaffi. 1930.
- Verancsics vide Wrantius
- Vergilius: *Aeneis; Eclogae*. Ed. R. Sabbadini. 1930.
- Victorinus Aquitanus: *Cursus paschalis*. Ed. B. Krusch: *Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie*. II. 1938. 16–52.
- Viperanus, Johannes Antonius: *De scribenda historia*. Ed. E. Kessler, 1971. Theoretiker humanistischer Geschichtsschreibung.
- Werbőczy, Stephanus: *Tripartitum opus iuris consuetudinarii inclyti regni Hungariae*. Ed. S. Kolosvári – K. Óvári. 1894.
- Wimpheling, Jacobus: *Germania ad rempublicam Argentinensem*. Strassburg 1501.
- Wrantius, Antonius: *De apparatu Joannis regis contra Solimannum caesarem in Transsylvaniam invadentem*. Ed. C. Eperjessy. 1944. BSMRAe.
- Wrantius (Verancsics), Antonius: *De situ Transsylvaniae, Moldaviae et Transalpiniae*. Ed. C. Eperjessy. 1944. BSMRAe.
- Xenophón: *Anabasis*. Ed. C. Houde. 1972. BSGRT.
- Zabarella, Jacobus: *Apologia de doctrinae ordine*. Padova 1589.

ENSE OPUS EST – VERANCSICS ANTAL EMBLÉMAVERSE I. SZULEJMÁN SZULTÁN RÓL, 1558

GYULAI ÉVA

Verancsics Antal mindig történetíró volt, már akkor is, amikor még nem írta, hanem művelte, formálta a történelmet, előbb erdélyi, majd bécsi udvari humanistaként, költőként, főpapként, diplomataként. Szemlélete, attitűdje, a mód, ahogyan politikai, egyházi teendőit végezte, karrierjét építette, történeti érdeklődésre, történetírói ambíciókra mutat, ahogyan korán megkezdett forrásgyűjtése is jelzi, de egy 54 éves korában írt, költői corpusába eddig fel nem vett verse, sőt emblémája is bizonyítja. Ahogyan az emblémában nem válik el a szöveg és a kép, hanem sokszor humanista rejtvényben egyesülő koherenciát képez, ugyanúgy nem válik el a költő és a politikus–főpap, történetíró Verancsics személyiségében, akkor sem, amikor emblémaversét közzéteszi.

De Turcarum Tyranno emblema (Bécs, 1558)

Verancsics Antal pécsi püspök, I. Ferdinánd magyar király főkövete (*orator*) és kísérete 1557 októberében ért vissza Bécsbe 4 évig tartó portai követségéről, ahol az uralkodó nem-sokára egri püspökké nevezi ki, így 1558 februárjában, a legtekintélyesebb püspöki javadalom elfoglalását intézendő, Kassán át, Egerbe utazik. Feladata, korábbi megbízatásához hasonlóan, óriási, hiszen nemcsak stallumról, jövedelemről, hanem az egri végvár fenntartásáról, a püspöki tizedeknek az állammal való megosztásáról, ezzel természetesen egyházmegyei teendőkről is szó van. Portai követségével, egri püspöki méltóságával, amely az esztergomi érsek után a második helyet szerezte meg neki a főpapok rangsorában, sikerült Magyarország legtekintélyesebb politikusai közé kerülnie, amihez hozzájárult a bécsi udvarban való gyakori megfordulása is. Verancsics 1558. április 29-ikén ismét Bécsben van, onnan ír öccsének, Mihálynak, s levelében mint fontos hírt említi, hogy a hírek szerint Miksa király, az uralkodó fia, meleg fürdőkre utazik, és egy hónapig kívánja kúráltatni magát. Dacára fontos és számos egri teendőinek, 1558 augusztusának végén újra csak a bécsi udvarnál találjuk. Szeptember 1-jén Bécsből keltezett levelének címzettje éppen Ogier Ghislen de Busbecq (Ogier Ghiselin van Boesbeeck), I. Ferdinánd Konstantinápolyban maradt követe, 12-ikén a pápától kéri püspöksége megerősítését. Leveli tanúsága szerint egészen december 5-ig az udvarban tartózkodik.¹ Törökországi tartózkodásuk alkalmával mind Verancsicsról, mind Busbecqről rézmetszetet készített kíséretük tagja, a dán művész, Melchior Lorck (1–2. kép).²

¹ VERANCSICS 1857–1875, VII. 218.232., 234., 237., 243., 256., 261., 266., 284., 289.

² Melchior LORCK: *Verancsics Antal főkövet portréja*, Isztambul, 1577. Albertina, Wien, Inv. DG1937/31.; Melchior LORCK: *Ogier Ghislen de Busbecq arképe*, Isztambul, 1557. British Museum, Department: Prints & Drawings, Reg. № 1930,0617.39; Statens Museum for Kunst (Koppenhága), Kobberstik og radering, Inventarnr.: KKSgb8209; Museumsberg Flensburg (Städtische Museen und Sammlungen für den Landesteil Schleswig), Grafik, Inventarnummer: 10306 etc. Vö.: GYULAI 2008. 164–167.



1–2. kép: Melchior Lorck: Verancsics Antal és Ogier Busbecq arképe, Isztambul, 1557
(GYULAI 2006. alapján)

Verancsics bécsi tartózkodásához, illetve az 1558. évhez egyedülálló dokumentumot társíthatunk, egy Raphael Hofhalter bécsi nyomdájából kikerült röplapot vagy egy lapos nyomtatványt, amely azonban kitűnik eleganciájával a hasonló nyomdatermékek közül. Verancsics röplapja nem ismeretlen a könyvészetben, Apponyi Sándor *Hungaricájának* III. kötetében már leírja egy példányát, ezt 1895-ben vásárolta Münchenben a Lobris-könyvtár árverésén.³ Apponyi vásárlásával egy időben egyébként a Magyar Nemzeti Múzeum Könyvtára, az OSZK elődje is elküldte képviselőjét Münchenbe, a Nostiz grófok lobrisi könyvtárának árverésére, így került a nemzet gyűjteményébe 30 db ritka 16–17. századi nyomtatvány.⁴ Az alsó-sziléziai Lobris (ma: Luboradz, Lengyelország) kastélya a 17. század közepén került a német arisztokrata család tulajdonába, ahol nevezetes műgyűjteményt hoztak létre, a festmények mellett jelentős metszetkollekcióval.

A von Nostiz-könyvtárat a müncheni Rosenthal antikvárius cég árverezte el,⁵ és az Apponyi-gyűjtemény részeként a nemzeti könyvtárba került röplap possessori bejegyzése arra enged következtetni, a Verancsics-nyomtatvány már igen korán felbukkan Sziléziában, hiszen Degner von Degenheim kapitány ajándékozta 1682-ben egy Casimirus Ruebok nevű egyházi személynek.⁶ A Degner von Degenheim család egyébként ugyancsak a 17. században lett birtokos Alsó-Szilézia Glatz grófságban (ma: Kłodzko, Lengyelország), a bejegyzésben említett ajándékozó minden bizonnyal Heinrich Degner von Degenheim császári

³ Ich kaufte diese zwei Blätter auf der Auktion der Bibliothek Lobris. APPONYI 1903–1927, III. 1783.

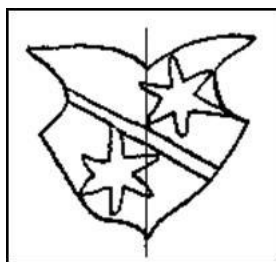
⁴ Magyar Könyvszemle, 4. (1896)/2. 115.

⁵ Bibliothek Lobris: Catalog der reichhaltigen Bibliothek des gräflichen Schlosses Lobris bei Jauer in Schlesien und anderer Sammlungen. Versteigerung München am 22. April und folgende Tage durch Ludwig Rosenthal's Antiquariat. Ed.: Ludwig Rosenthal, München, 1895

⁶ Am unteren Rande des Titelblattes folgende Zueignung: «1682 Dono istum Liberum Rerevendo (sic) patri Casimiro Ruebok(?) ad Limperam dispotionem(!) capitaneus Degner von Degenhaim...» Schrift und Orthographie deuten auf einen «rauhem Krieger» hin. APPONYI 1903–1927, III. 1783.

tanácsos (†1668) – 1660-ban a Götz-ezred alezredese⁷ – fia, Lorenz lovassági kapitány (†1688) volt.⁸

A Hofhalter-nyomtatvány papírjának vízjele németországi „importra” mutat. A vízjel ugyanis egy címert mintáz: tárcsapajzson jobbharántpólya, a mezőkben egy-egy csillaggal, s ez a címeres vízjel 1569-es és 1588-as évszámmal, igaz, más pajzsformákkal, megtalálható a Briquet-féle vízjel-gyűjteményben,⁹ s ez a jelvény egy svábföldi, birodalmi szabadsággal rendelkező város, Kaufbeuren címere, amely már a középkorban rendelkezett papírmalmokkal (3. kép).¹⁰



3. kép: Kaufbeuren város címere, vízjel, 16. század (BRIQUET, 1907. IV. № 1020 alapján)

Az OSZK gyűjteményében lévő nyomtatvány formai és tartalmi különlegessége, hogy a kb. quarto méretű lapot egy teljes embléma tölti ki, a lap bal felén a *picturát* tartalmazó metszettel, a szöveges jobb oldalon pedig a mottóval és emblémaverssel (4. kép).¹¹ Az embléma mint képi–irodalmi műfaj gyakrabban jelenik meg kötetben, ún. emblémás könyvekben, mint önállóan, ráadásul a *pictura* itt nem a mottó (*inscriptio*) és a vers (*subscriptio*) között jelenik meg, mint szokásos, hanem a szöveg mellett. A korabeli emblematika-elmélet egyik sokszor idézett és igen frappáns, *Jacobus Pontanus* (1542–1626) jezsuita szerzőtől származó megfogalmazása szerint: az emblémának három összetevője van, a felirat, illetve a lényegét jelentő, rokonművészetnek tekinthető, egymást magyarázó ábrázolás és költészet. Ezek közül a *pictura*, azaz a képi ábrázolás a test, a vers a lélek, mert az embléma egyszerre gyönyörködteti a fület és táplálja a lelket a költői mű édességével, valamint élénkíti a szemet a kép szépségével.¹²

⁷ FUCHS (szerk.) 1910, 385.

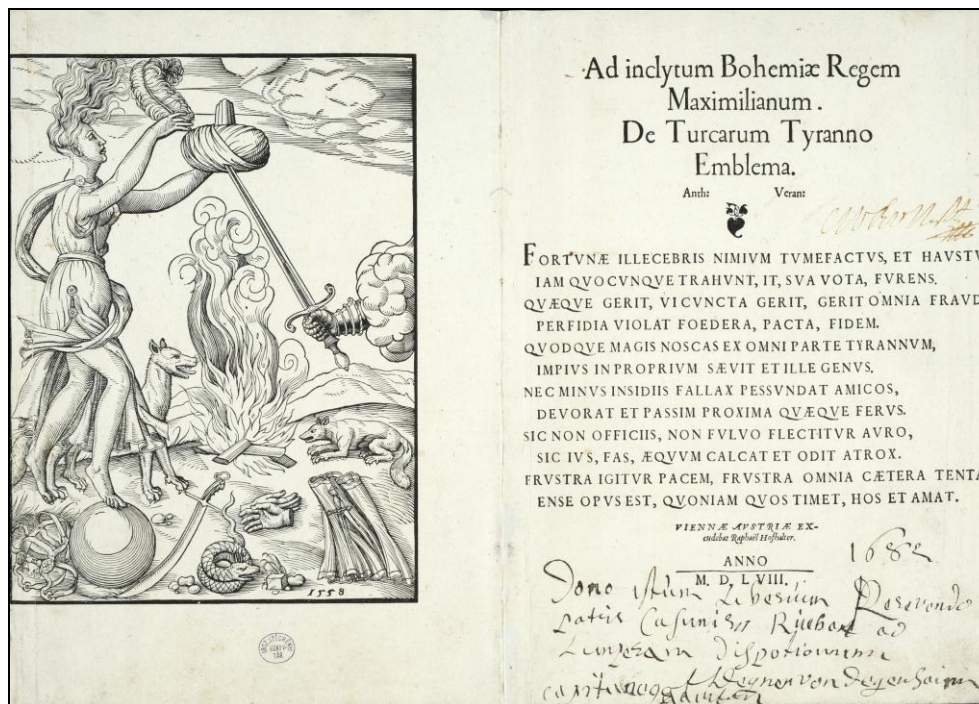
⁸ KÖGLER 1995, 3. 25–42.

⁹ BRIQUET, 1907, IV. № 1020–1021

¹⁰ GIER–JANOTA 1997, 76–77.

¹¹ Országos Széchényi Könyvtár, Régi Nyomtatványok Tára (OSZK RNYT) App. H. 1783 (RMK III. 5272)

¹² *Iam vero emblema tria continet, epigraphem, velut rei totius animam, picturam et poesin, artes germanas, quae se ita explicent, ut altera alteri sit interpretis. Et pictura quidem, tanquam corpus, poesis tanquam animus est: fitque ut emblema non possit non esse gratum, in quo et aures dulci carminum numero delectantur, animi pascuntur, et oculi pictura recreantur.* PONTANUS 1594, III. 216.



4. kép: Verancsics Antal: *De Turcarum Tyranno Emblema*, Bécs, 1558, fametszet
 (OSZK RNYT App. H. 1783. OSZK[©] dig. felv.)

A vers bekerült egy több korszak latin és olasz szövegeit tartalmazó kódexbe is, a *Varia Dalmatica*, vagy *Codex Traguriensis* (vagy *Codex Lucianus*) néven ismert, a Zadari Tudományos Könyvtárban őrzött kéziratos gyűjteménybe, Verancsics Faustus és nagybátyja, Antal több költeménye közé.¹³

A vers (inscriptio, subscriptio)

Verancsics nemcsak politikai, főpapi, tudósi, literátori működéséről volt ismert saját korában, hanem, a *res publica litteraria* legtöbb polgárához hasonlóan, ő is újlatin költő volt, s bár életében nemigen jelentek meg versei, az emblémavers is nagy erudícióval rendelkező poétának mutatja.

¹³ Znanstvena knjižnica Zadar, Horvátország (ZKZD) sign. 25290, ms. 617. f. 102

Ad inclytum Bohamiae regem Maximilianum
De Turcarum Tyranno Emblema
Ant(onio) Veran(tio)

FORTUNAE ILLECEBRIS NIMIUM TUMEFACTUS, ET HAUSTUS,
JAM QUOCUNQUE TRAHUNT, IT, SUA VOTA FURENS.
QUAEQUE GERIT, VI CUNCTA GERIT, GERIT OMNIA FRAUDE,
PERFIDIA VIOLAT FOEDERA, PACTA, FIDEM.
QUODQUE MAGIS NOSCAS EX OMNI PARTE TYRANNUM,
IMPIUS IN PROPRIUM SAEVIT ET ILLE GENUS.
NEC MINUS INSIDIIS FALLAX PESSUNDAT AMICOS,
DEVORAT ET PASSIM PROXIMA QUAEQUE FERUS.
SIC NON OFFICIIS, NON FULVO FLECTITUR AURO,
SIC IUS, FAS, AEQUUM, CALCAT ET ODIAT ATROX.
FRUSTRA IGITUR PACEM, FRUSTRA OMNIA CAETERA TENTAS,
ENSE OPUS EST, QUONIAM QUOS TIMET, HOS ET AMAT.¹⁴

Az 1558-ban egylapos nyomtatványként publikált embléma *inscriptió*ja kissé eltér az emblematikában mottó, lemma néven is ismert felirattól, hiszen nem idézet vagy *sententia*, hanem egyszerű cím, amely az ajánlást és a mű tartalmát hordozza: *Csehország neves királyának, Miksának: Embléma a törökök kényuráról, Verancsics Antaltól*. Közvetlenül a cím alatt kezdődik a 6 disztichont, azaz hexastichont tartalmazó latin emblémavers. A reneszánsz antikvával nyomtatott költemény ajánlása és címe kisbetűvel íródott, a verset azonban nagybetűvel szedték ki a nyomdában, mintha nem nyomtatott lap, hanem kőbe vagy egyéb nemes anyagba vésett felirat lenne. A szöveg textúrája is antik feliratot idéz, amelyhez hasonló nemcsak római látogatásai során láthatott Verancsics Antal, hanem 1555-ben Ankarában is, ahol, amikor I. Ferdinánd küldöttségét a szultán fogadta, egy ház falában felfedezték a *Monumentum Ancyranumot*.

¹⁴ A szerencse csábításaitól túlságosan felfuvalkodván és eltelvén, / akárhová húzzák óhajtásai, örvöngve indul, / bármivel foglalkozik, mindent erőszakkal tesz, mindent csellel hajt végre, / hűtlenül megszeg szövetségeket, szerződéseket, adott szót. / S hogy még inkább, minden oldaláról megismerd [ezt] a zsarnokot: / még saját nemzetségével szemben is kegyetlenül örvöng, / és nem kevésbé teszi tönkre barátait, csapdát állítván nekik, / a hozzá legközelebb állókat is vadállati módon falja fel. / Ezért nem hatnak rá sem szívességek, sem csillogó arany, / ezért tapossa és gyűlöli szörnyen a jogot, a szabályokat, a méltányosságot. / Hiába próbálsz így békeséget, hiába próbálsz bármi egyebet, / kard kell [ellene], mert csak azokat kedveli, akiktől fél. (A fordításban nyújtott segítségért Tóth Gergelynek tartozom köszönettel).

A cím és szöveg grammatikai koherenciája egyértelművé teszi, hogy a vers első 5 disztichonjának alanya, a masculinum participiumok, illetve melléknév (*tumefactus, haustus, impius*) alapján, maga a *tyrannus*, akiről az egész embléma szól. A zsarnok neve egyébként sehol sem jelenik meg a versben, de egyértelmű, hogy a török tirannosz csak I. Szulejmán szultán (1495–1566; 1520–1566) lehet, hozzá küldte I. Ferdinánd 1553-ban Verancsicsot és kíséretét, hogy békét kössön, mégpedig Erdély megszerzésének célzatával. A versben, ahol még a *tyrannus* szó is csak egyszer fordul elő (*quodque magis noscas ex omni parte tyrannum*), a török szultán szinte bujkál a sorok között, ami az emblémák *sui generis* sajátja, hiszen a rejtélyesség, homályosság hozzátartozik a műfajhoz, másrészt azonban bizonyos költői szándékot is sejtethetünk mögötte, hiszen a vers egyik üzenete: senki sem tudja, hányadán áll a szultánnal.

A vers Szulejmán politikai portréjának pontos lenyomata, kifejezéseiből (*tumefactus, furens, fraude, perfidia, violat, tyrannum, impius, saevit, insidiis, fallax, pessundat, devorat, ferus, calcat, odit, atrox, frustra*) egy kegyetlen *monstrumra* következtethetünk. A költeményben mindaz szerepel, amit a főkövet négyéves missziója során tapasztalt a szultánnal kapcsolatban, illetve a korabeli keresztény politikai gondolkodás tartott az oszmán uralkodóról: hadi szerencséje elbizakodottá tette, minden politikai és katonai tette erőszakkal terhelt, alapvető módszere a cselvetés. Megszegi a szerződéseket, békét, és nemcsak ellenségeivel, hanem övéivel szemben is örvengő erőszak jellemzi. A vers és Verancsics legmeglepőbb megállapítása, hogy, ellentétben a (sok tekintetben mai napig tartó) közvélekedéssel, a török (a keleti ember) ajándékokkal mindenre rávehető, Szulejmánt, aki minden törvényességet áthág, nem lehet „megvenni”, sem hízélgés, sem kincs nem tántorítja el szándékától. A hexastichon első 5 disztichonjának alanya a *tyrannus*, minden sor, minden szó őt jellemzi. A költemény utolsó előtti sorában, a hatodik disztichon hexameterében azonban a grammatikai alany egyes szám második személyre változik, a költő a vers címzettjéhez, Habsburg Miksához és az olvasóhoz fordul: hiába is próbálsz békét kötni a szultánnal; majd a pentameter első felében rövid személytelen mondat tartalmazza a vers fő üzenetét: kardra van most szükség (*Ense opus est*), és nem békealkudozásokra. A cezura utáni két és fél spondeus alanya ismét Szulejmán, aki csak a fegyver szavából ért, mert csak azokat szereti, akiktől fél (*quos timet hos et amat*). Verancsics epigrammájának az utolsó mondat akár csattanója is lehet, hiszen azon túl, hogy paradoxon, egy antik idézet ellentétes értelmű változata is. Lucius Annaeus (ifjabb) Seneca *A jótéteményekről* írt morálfilozófiai művében ugyanis éppen a fordítottjáról beszél: nincs olyan épelméjű, aki félne az istenektől, örültség ugyanis az üdvös/hasznos dolgoktól félni, senki sincs, aki szereti azokat, akiktől fél.¹⁵ Seneca művei igen népszerűek voltak a humanisták körében, a *De beneficiis* már 1515-ben megjelent Bazelben, Erasmus gondozásában, de 1555-ben Andreas Gryphius is kiadta Leidenben a Seneca-corpust, majd 1557-ben Bazelben is kinyomtatták.

A humanista irodalom koherens jellemzője az antik művek citálása, így, Senecán túl, más auktorokra és művekre is találhatunk utalást Verancsics költeményében. Már a vers indítása (*Fortunae illecebris*) Tacitusra utal,¹⁶ de találunk Apollodoros-reminiscenciát is

¹⁵ *Deos nemo sanus timet. Furor est enim metuere salutaria: nec quisquam amat quos timet.* Sen. Ben. IV. 19.

¹⁶ *Nec ullis postea fortunae illecebris aut ambitu civitatis in gaudium evicta domus suae tantum adversa sensit.* Tac. Hist. II. 64. [A méltóság csábítása és a város hódolása később sem tette boldoggá: házának csak balsorsát érezte. Ford.: BORZSAK István]

(*vi cuncta gerens*).¹⁷ A szöveg *non fulvo flectitur auro* kifejezése egyezést mutat a trójai háborúról szóló, Cornelius Neposnak tulajdonított, és először 1471 körül, ismeretlen helyen (Köln?), majd 1541-ben Bázelen kiadott és *Dares Phrygius* címen ismert latin verses eposz egyik sorával.¹⁸

Az emblémát Miksa cseh királynak ajánlja Verancsics, ami talán megütközést kelthet, Csehország és Magyarország királya ugyanis I. Ferdinánd volt, az ő főtárgyalójaként töltött 4 évet a Törökországban a vers szerzője. A humanista nevelést kapott, a protestantizmussal is meglepően megértőnek bizonyult Habsburg Miksa főherceget (1527–1576), I. Ferdinánd (1503–1564) fiát még apja életében, 1549-ben választották meg Csehország királyának (koronázására majd 1562-ben kerül sor), miközben a tényleges, koronás cseh uralkodó 1526/1527 óta I. Ferdinánd volt (5. kép).



5. kép: Habsburg Miksa főherceg, cseh király címere, 1560 (Thurnier Buch 1561 alapján)

Miksa, akit a bécsi udvarban mindenki cseh királynak nevezett, 1549-ben Madridba távozott, ahol feleségével együtt 1549–1551 között Spanyolország régense volt apósa, V. Károly császár és a Németalföldön tartózkodó II. Fülöp spanyol király helyett. Miksa 1552-ben tért vissza családjával Bécsbe, s vele együtt jött Madridból, kalandos körülmények között, egy Szulejmán (németül: *Soliman*) nevű, Ceylonból származó elefánt is, amelyet a portugál királyi pár adományozott – előbb Don Carlosnak, majd – Miksa főhercegnek és feleségének. Az elnevezés szimbolikus volt, hiszen így a török szultán, mint a keresztények természet szerint való ellensége, szolgája lett a Habsburg trónörökösnek. A török szultánról elnevezett és a korban nagy népszerűségnek örvendett elefánt 1563-ban pusztult el a Bécs melletti kaiser-ebersdorfi császári mulatókastély állatkertjében.¹⁹

¹⁷ *Apis itaque commutato in dominandi libidinem regno, vi cuncta gerens...* Apollod. Bibl. II. 1. (APOLLODORUS 1555, f39v)

¹⁸ *Male, Dardane, mores / Consuluit dare promta tuos. Non flectitur auro, / Qui titulum paritatis habet.* Dar. Phryg. II. 578. (DARES 1541, 54.)

¹⁹ Az elefántról bővebben: GSCHWEND 2010

Miksa rögtön Bécsbe érkezése után apja jobb keze lett, s választott cseh királyként, régensi gyakorlattal a háta mögött, bátran nézhetett a közép-európai feladatok elé. A gyakran távollévő apját a bécsi udvarban főként a török elleni hadügyek irányításában helyettesítette, így érthető, hogy a Szulejmánról szóló emblémát miért neki ajánlotta Verancsics. Egyébként, amikor Busbecq törökországi követi utazásáról, ugyancsak Magyarországon keresztül, 1557 júliusában Bécsbe ért, I. Ferdinánd király az augsburgi birodalmi gyűlés miatt éppen nem tartózkodott Bécsben, így helyette Miksa cseh király fogadta apja portai követét, akinek a „nyájassága szinte kitörölte Busbecqből sok szenvedése emlékét”.²⁰

Nem Verancsics volt az egyetlen, aki 1558-ban Miksa főhercegnek ajánlotta művét a bécsi udvarban, így tett Zsámboky János is, az ugyancsak Hofhalternél nyomtatott Ranzanus-kiadásával. Sambucus, aki bolognai tanulmányai után, orvosi licenciátussal tért vissza Bécsbe 1557-ben, ahol udvari familiárisi rangot és éves fizetést nyert az uralkodótól,²¹ az *Epitome* elé szerkesztett dedikációban a cseh királynak nemcsak a régiségek és könyvek gyűjtésében is megnyilvánult kivételes műveltségét, hanem politikai érdeklődését is felemlíti. Miksa, írja, képes lenne „fejből”, írások nélkül is törvényeket idézni, politikai kérdéseket magyarázni. Maga Zsámboky nem egyszer hallotta, hogy amikor Ferdinánd császár maga mellé veszi fiát a tanácskozásokon, vagy amikor Miksa külön hív össze tanácsot, miután mindenkinek sorban meghallgatja véleményét, végül úgy szól hozzá a szóban forgó kérdéshez, hogy a jelenlévők, még felséges apja is, elnémulnak mellette.²²

Érdekes, hogy Béctől nem messze egy másik nyomtatványt is Miksa fejedelemnek, Csehország királyának és Ausztria főhercegének (*Principi Maximiliano regi Bohemiae, archiduci Austriae*) ajánlott a valódi nevét titokban tartó szerző 1558-ban.²³ Huszár Gál evangélikus prédikátor 1558. április elsején Miksa birtokán, (Moson)Magyaróváron jelentette meg prédikációit, ráadásul a bécsi mesterétől, Raphael Hofhaltertől vásárolt betűkkel. Alig telik el 10 év, és Huszár Gál kassai prédikátorként kénytelen városából menekülni 1561-ben, hogy elkerülje Verancsics Antal egri érsek börtönét!

²⁰ *Biduo post veni Viennam, ubi Romanorum Regem Ferdinandum dominum meum clementissimum non inveni, est eius loco Rex Bohemiae Maximilianus; cuius humanitas prateritorum laborum memoriam magna ex parte mihi abstulit.* BUSBECQ 1595, f48v.

²¹ DOMOKOS 2010, 153.

²² *Quæ pars, quæso, est virtutis in principe laudabilis, quam tu non solum colas, sed exemplis tot orbi terrarum mirabiliter testeris? Etenim, præter singularem in Deum pietatem, erga doctos et litterarum studia, quemadmodum afficiare, quilibet animadvertit, et voluntatem præclaram celebrat; quod litteris ipse, docte et justissime eruditus, de conquirendis antiquitatum monumentis et instruenda Bibliotheca, dies noctesque cogites, vel potius, jam ejusce rei fundamenta regia posueris. Politicæ studia ita diligis, ita meditaris, ut abs te uno leges, si nullæ scriptæ essent, inveniri, ac rationes civiles exponi facile possint. Rem vero militarem, ac si perpetuo bella gessisses, intelligis. Etenim, haud semel audivi, cum vel a Domino nostro Clementissimo, Cæsare Ferdinando, Christianorum Archigeta, Parente tuo, in consilium adhiberis, vel seorsum illum convocas: aliorum sententiis ordine acceptis, ita postremo ad rem propositam loqui solitum, ut cum Domino Genitore cuncti pene obmutescant. Quæ cognitio rerum varia, cum judicio excellenti, quia in te perpetua extat, quis te non amet, quis imperium tuum, tanto præsidio ac usu firmatum, detractarit?* RANZANUS-SAMBUCUS 1558, ff AIIv–IIIr

²³ [HUSZÁR GÁL]: *Az Vr Iesus Christusnac szent vachoraiarol, kin szenvedeseröl es dichöseges fel tamadasarol valo predicacio.* Ovárba, 1558. RMNY I. 151

A metszet (pictura)

A Raphael Hofhalter nyomdájában készült Verancsics-embléma picturáját, a szöveggel azonos nagyságú tükörben, a lap bal oldalára nyomták (6. kép).



6. kép: Verancsics emblémája, részlet

A metszet alapjául szolgáló rajz zsánerszerű, Andrea Alciato, az emblémák „atyja” jeleneire emlékeztet, ugyanakkor számos embléma véletlenszerűnek ható módon elhelyezett halmaza. A fametszeten, hasonlóan a szöveghez, nem jelenik meg a „főszereplő”, csupán uralmának, politikájának és attitűdjének, illetve a kereszténység török elleni harcának szimbólumai. A kompozíciót Verancsics legfőbb mondanivalója és üzenete uralja: a forogató szerencse antik mitológiából vett, derékon megkötött, földig érő lebegő khitont viselő, lobogó hajú istennője, Fortuna, meztelen jobb talpával golyón egyensúlyoz, két kezével strucctollas török turbánt tart, amelybe szemből egy felhőből kinyúló páncélos kéz egyenes kardot döf. A strucctollas fehér turbán egyértelműen magas rangú oszmán előkelőre utal, mind a fehér szín, amelyet csak mohamedánok viselhetek, és valójában Konstantinápoly elfoglalása után vált általános viseletté, olyannyira, hogy ettől kezdve a mindenkori török szultán több tíz métere fehér muszlint csavart a fejfedője köré; illetve a rangjelző strucctoll is. Melchior Lorck, Verancsicsék missziójának művész tagja, számos török témájú rajza és metszete között Izmail/Izmael herceget, Tahmasp perzsa sah vagy király konstantinápolyi követét is lerajzolta 1559-ben, hatalmas fehér turbánnal a fején, rajta három óriási tollal, köztük egy struccéval (7. kép).²⁴



7. kép: Melchior Lorck: Izmail perzsa herceg, konstantinápolyi követ arcképe, 1559, részlet (HAUM[®] dig. felv.)

A Verancsics-metszeten a szimbolikus jelenetet természeti környezetbe helyezte a művész: felhős ég alatt sivár dombos táj, amelyben mintegy csata utáni elhagyott harcmezőn különféle jelképes élőlények és tárgyak hevernek. A művész igen hangsúlyosan ábrázol két kinyújtott nyelvű állatot, feltehetően kutyát (vagy kutyát és rókát/farkast). A kutya Fortuna lábánál áll, támadólag, a másik állat, hosszú lompos farkával, előrenyújtott fejjel a földön fekszik, látszólag pihelve, de ugrásra készen, a kép előterében egy összetekeredett, szisze-

²⁴ Melchior LORCK (rajz) – Dirk Janszoon van SANTEN: EFFIGIES ISMAELIS PERSARVM DUCIS LEGATI REG(is) TECHMAE AD VIVVM EXPRESSA ANNO MDLIX. Rézmetszet, 1559/1573. Herzog Anton Ulrich-Museum (HAUM) Alter Besitz, Lugt 291, 291a; Museumsberg Flensburg (Städtische Museen und Sammlungen für den Landesteil Schleswig), Grafik, Inventarnummer: 10180

gő kígyó látható. Az élettelen tárgyak közül a kép jobb alsó sarkába „dobtak” egy függöny-szerűen összehúzott kárpitot, előtte hegyes tör, két levágott kéz, görbe szablya, illetve Fortuna mögött a földön egy kantár. A kompozíció közepén, a turbán alatt, magasra csapó lángokkal, tábortűz ég. Fortuna ábrázolása megfelel a korabeli emblematikai ábrázolásoknak, lobogó khitonja és haja a korban divatos ikonográfiához köthető, amely a Szerencsét szeles tengeren, vitorláhajón vagy kezében vitorlával ábrázolja. Mind a szél, mind a golyó a változékonyságot, bizonytalanságot, forgandóságot fejezi ki. A bécsi emblémán különben Fortuna haját hátulról fújja a szél (ebből ered a latin nyelvben a *secundus/a/um* melléknév, jelentése: kedvező, azaz hátulról fújó), azaz a kedvező szerencsét jelképezi. A *pictura* elemei közül a kutya jól ismert az emblematikában és a korabeli népelemek terminológiájában, a „török kutya” kedvelt toposz már a Bécs 1529. évi ostomáról szóló német históriás énekekben is.²⁵ A fegyelmézést jelképező kantár itt minden bizonnyal a török szolgaság jelképe, míg a kárpit mögé (itt: elé) rejtett tör az alattomoságé, amely nemcsak Verancsics, hanem a kortársak szerint is a török (szultán) egyik legfőbb sajátossága. A kígyó és a lapuló kutya is hasonló attitűdre utal. A fókuszpontba állított tábortűz vagy örtűz az éberséget jelképezheti, illetve a lángoló, heves tettekkészséget.

Míg a vers szerzőjét és a nyomtatvány tipográfusát is ismerjük, a metszet alkotója ismeretlen, sem neve, sem névbetűi nem szerepelnek a röplapon, egyébként a Verancsics-corpus 12 kötetében sincs szó a nyomtatványról, sőt a verset sem vették fel a humanista költeményei közé a Verancsics-kiadás szerkesztői, Szalay László és Wenzel Gusztáv. A bécsi nyomdász, Raphael Hofhalter ebben az időben három állandó művészt alkalmazott, ketten közülük fametszéssel is foglalkoztak. Egyikük, Hanns Sebald Lautensack (1524–1566 k.) Nürnbergből érkezett Bécsbe 1554-ben, ahol udvari szolgálatba állt mint a császári–királyi műgyűjtemény portrérájlója (*k. k. Majestät Antiquitäten Abconterfetter*).²⁶ A másik művész, Donat Hübschmann (1540 előtt–1583) éppen 1558-ban jött Lipcséből Bécsbe, hogy Hofhalternél dolgozzon mint rajzoló, formakészítő, de festőként is ismerték. Hübschmann leginkább fametszeteket készített, nevezetes munkái a Hofhalter-nyomdánál a Sigmund Herberstein báró, egykori moszkvai követ életrajzi könyveihez készített illusztrációk (*8. kép*).²⁷ Hübschmann készített több fametszetet Hofhalternek a Miksa főherceg által 1560 júniusában rendezett híres bécsi lovagi tornajátékokról készült, *Turnierbuch*²⁸ c. metsszetes kiadványa számára, amelyhez Johann/Hans von Francolin (1522–1580) heraldikai író, császári herold írta a szöveget, az album elején megjelenik maga Francolin is mint a Magyar Királyság bécsi udvari heroldja (*9. kép*).²⁹

²⁵ *Nun hört jr Christen alle gar, / Was ich euch sing des nement war / Mit Dancksagung zu Gotte / Der uns liebet zu aller stund, / Bschützt vns vor dem Thürckischen hundi, / Hilff't vns auss aller note.* [ZELL, Christof]: *Ein neues Lied in welchem auss angebung deren so von anfang mit vnd darbey gewesen, Die gantz handlung des Türcken, in Vngern vnd Osterreych nemlich der belegerung der stat Wien begryffen ist, Im thon O Gott in deinem höchsten thron.* Gedruckt zu Nürnberg durch Friderich Peypus. 1529. App. H. 209; *Ihr Christen ausserwelet / Nun höret alt vnd jung / Wie euch hie wirt erzelet / Die schwer belegerung / Stat Wienn in Osterreych / Von dem Türckischen hund / All stück gar ordenleyche / Von tag zu tag vnd stund.* In: *Ein newes lied der gantz handel der Türckischen belegerung der Stat Wienn.* Vnd ist in Bruder Veytten thon. Gedruckt Nürnberg bei Jobst Gutknecht, 1529. KÁBDEBO 1876, 34. (№ 117)

²⁶ DOHME (szerk.) 1877–1879, I. 47.

²⁷ HERBERSTEIN 1558; HERBERSTEIN 1560 (Gegenwärtigen und nachkommenden); HERBERSTEIN 1560 (Picturae variae) etc. A bécsi Herberstein-nyomtatványokról vö.: ADELUNG 1818, 340–420.

²⁸ Thurnier Buch 1561

²⁹ WINKLER 1980, 108.



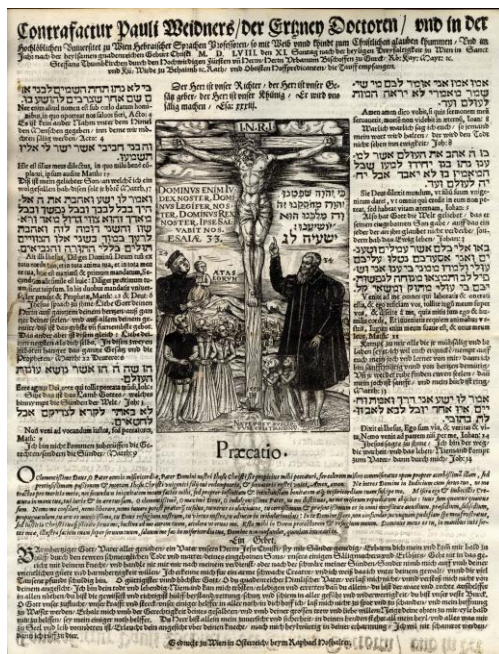
8–9. kép: Donat Hübschmann: Sigmund von Herberstein moszkvai követ, 1559 és Hans Francolin magyar királyi herold, 1560 (HERBERSTEIN 1560/Gegenwärtigen és Thurnier Buch 1561 alapján)

Hübschmann alkotta a II. Miksa német-római császár 1563. évi bécsi fogadásáról, illetve a pozsonyi királykoronázásáról készült és 1566-ban megjelent metszetes album fametszeteit is.³⁰ Paul Weidner (1525–1585) zsidó orvos, a bécsi egyetem későbbi héber professzora, rektora, udvari orvos, aki 1588-ban költözött családjával Bécsbe, ahol a bécsi érsek a Stephansdomban azonnyomban megkeresztelte, egy évvel kikeresztelkedése után latin nyelvű munkában írta meg áttérésének okait, a katolikus hit iránti elkötelezettségét, és a könyvet Raphael Hofhalter nyomdájában jelentette meg.³¹ A nyomtatványhoz Hübschmann készítette a metszetes címlapot, a Habsburg-címet, illetve a Weidnert és a családját a feszülettel ábrázoló címmetszetet, amelyet Hofhalter a kereszteléstől szóló egy lapos kegyeségi nyomtatványban is felhasznált (10. kép).³²

³⁰ Gründtliche vnd khurtze beschreibung 1566. A metszeteket közli: DMITRIEVA 2000

³¹ WEIDNER 1599

³² *Contrafactur Pauli Weidners, der Ertzney Doctoren, und in der Hochlöblichen Universitet zu Wien Hebraischen Sprachen Professoren so mit Weib und kind zum Christlichen glauben khummen.* Gedruckt zu Wien in Osterreich beim Raphael Hofhalter, 1559 (Staatliche Museen zu Berlin, Kupferstichkabinett, Sammlung der Zeichnungen und Druckgraphik, Inventar-Nr. 435-9; Universitätsbibliothek Graz, Sondersammlungen, Druckschriften)



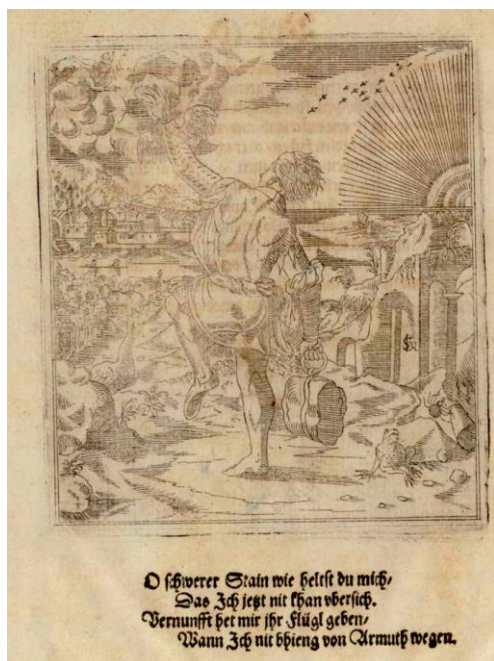
10. kép: Donat Hübschmann: Paul Weidner és családja, fametszet, 1588 (Universitätsbibliothek Graz³³)

A Verancsics-embléma kompozíciója, ikonográfiája olyan sajátos, hogy az 1550-es évek végi bécsi nyomtatványok általunk ismert illusztrációiban nem találjuk meg a párját. Maga az embléma műfaja is új, igaz Bécsen kívül számos embléma- és impresagyűjtemény megjelent már a korban. A Verancsicséhoz hasonló zsánerszerű embléma, négy soros német vers kíséretében, Francolin–Hofhalter említett tornakönyvében bukkan fel, igaz, három évvel később (1560/61), mint a Verancsics-emblémás röplap, ráadásul a fa- és rézmetszetes *Turnierbuch*-ban rézkarcként, és nem is az ismert Hofhalter-grafikusoktól, hanem egy JSR monogrammal (= Johann Schlutpacher von Rauris) jelölt rézkarcolótól (11. kép).³³

A Verancsics-embléma picturáján felhalmozott emblémákhoz leginkább egy különös zászló rajza hasonlít ugyanebben a műben, ez azonban már fametszet, mégpedig Hübschmann művész-kollégája, Hanns Sebald Lautensack monogramjával (12. kép).³⁴ A képen, Francolin szövege alapján, ifjabb (VI.) Henrich von Plauen meissenai örgróf zászló-tartója látható ura zászlajával, aki így jelent meg 1560 júniusában a Bécs mellett rendezett tornajátékokon. Az örgróf vörös tafota emblémás zászlajára arany festékekkel jól ismert emblematikai motívumokat festettek, közülük kettő – a hám és az egyenes kard vagy tör – az 1558-ban nyomtatott Verancsics-embléma metszetén is feltűnik.

³³ Thurmier Buch 1561, AVIV

³⁴ Thurmier Buch 1561, [Elr]



11. kép: Johann Schlutpacher von Rauris: Embléma a bécsi Tornakönyvből, 1561, rézkarc (Thurnier Buch 1561 alapján)



12. kép: H. L. Lautensack: A meissenai őrgróf zászlótartója a bécsi lovagi tornán, 1560, fametszet (Thurnier Buch 1561 alapján)

Tekintve, hogy a párhuzamok egy-két évvel későbbiek, a Verancsics-nyomtatványnak ez még nagyobb súlyt kölcsönöz, még inkább aláhúzza nóvum jellegét. Ha meggondoljuk, hogy Verancsics négy évig szinte száműzetésben élt Törökországban, távol az európai humanista világtól, elszakadva a divatoktól, ugyancsak kivételesen érzékeny tudósra vall, hogy rögtön visszatérte után a legdivatosabb médiummal fordul a Habsburgokhoz, ezzel egyben terjesztve is az emblémák kultuszát Közép-Európában. Verancsicsnak egyébként az 1556-ban Isztambulban készült (legalább is ott rajzolt, majd később rézbe metszett) Lorck-féle portréján ugyancsak feltűnik egy rejtélyes embléma.³⁵

A Hofhalter-nyomtatvány metszetének attribúciójához talán közelebb visz, ha a fametszeteken feltűnő dátumok rajzát összevetjük. Az 1559-ben metszett egészalakos Herberstein-portrékon – amelyeket Donat Hübschmann rajzolt és metszett, az évszámot is feltüntette a művész – ugyancsak az 1559-es szám látható, Hübschmann monogramjával, a Weihard-féle kegyképen Krisztus keresztjének aljába vésvé. Ha ezeket összevetjük az embléma metszetén található évszám (1558) rajzával, nagyfokú hasonlóságot találunk, az 5-ös szám igen jellegzetes, szára hirtelen keskenyedek (13. kép).

³⁵ A Verancsics-portréről és emblémáról bővebben vö.: GYULAI 2008, 163–168.



13. kép: Évszámok Donat Hübschmann metszetlapjairól (HERBERSTEIN 1560/Gegenwärtigen; HERBERSTEIN 1560/Picturae, OSZK RNYT App. H. 1783; Contrafactur Pauli Weidners, 1599; SAMBUCUS 1566 alapján)

Manifesztum

Verancsics verse, sőt az egész nyomtatvány, manifesztumnak tekinthető, igaz, nem a szokásos politikai röpirat, *memoriale* vagy a politikai gondolkodást leginkább kifejező egyéb „komoly” műfaj vagy forma köntösében, hanem a képi és írásos médiumot ötvöző, egyre divatosabb, morális tartalmaknak „kitalált” embléma alakjában. A röpirat-formában publikált nyomtatvány azonban ünnepélyesebb, mint a korabeli, ponyvákön árult röplapok, a szöveg antikváinak ünnepélyessége, a címzés nem zárja ki, hogy ténylegesen is Miksa választott cseh királynak szánták, talán egy audiencián, amelyen a frissen kinevezett egri püspök, úgyis mint az egyik legfontosabb végvár ura és fenntartója, nyújtotta át a török elleni védelem bécsi „felelősének”, Magyarország leendő uralkodójának. Bár a Verancsics-embléma címzettje Habsburg Birodalom keleti felének rangban második személyisége, a mű a kor összes „döntéshozójának”, sőt az egész keresztény világnak szól. Verancsics emblémája szerkesztésének idején más formában is megfogalmazta véleményét: 1558 májusában, visszatérve Bécsből püspöki székhelyére, Egerbe, levelet írt Oláh Miklós esztergomi érseknek, s a leveléből ugyanez a figyelmeztetés csendül ki: a török vesztségén nincs mit csodálkozni, nem változik a természete, neki, Verancsicsnak ugyanis sokáig volt lehetősége megismerni szokásait, szándékait. Ha a keresztények nem tudnak erővel felülkerekedni rajta, illetve nem akarják a küzdelmet folytatni, meg kell találni a módját, milyen csalafintasággal szerezzék meg a békességet. Egyébként Verancsicsnak amellet van, s ennek már sokszor hangot is adott: a törököt semmiféle udvariaskodással nem lehet kordában tartani, csak ha látja, hogy fegyvert és erőt állítanak szembe vele, és éberem várják támadását.³⁶ Az egri püspök 1558. szeptember elsején Bécsből küld levelet Busbecqnek, s a nemzetközi hadszínterek hírei mellett, levelében a magyarországi helyzet reménytelenségéről is ír: a fegyvernyugvás és a béke ellenére, a törökök szövetségeseinek hadmozdulatai miatt, a magyarok állandó veszedelemben élnek.

Követtársához szóló írásában azt is megfogalmazza, amit emblémájában is hangsúlyoz: „bizony, elveszünk, ha nem térünk ismét vissza a fegyveres harchoz, és ha nem hagyunk fel azzal, hogy higgyünk a csalárd ellenségnek, és oly hiábavalóan keressük barátságát”.³⁷

³⁶ *De Turce vero intemperis non est quod miremur, semper enim sibi est similis. Et quandoquidem dudum tyranni animum et mores et conatus habeamus cognitos: via et modus et ratio quaeratur, ut, si eum vi superare nequeamus, quietum saltem quopiam artificio teneamus, et a prosequenda secum contentione absteineamus. Quamquam (quod saepe alias et scripserim et loquutus fuerim) nulloquam officio in officio retinebitur, nisi arma et vires nostra exstare serioque excubare viderit.* Verancsics Antal egri püspök levele Oláh Miklós esztergomi érsekhez. Eger, 1558. máj. 5. VERANCICS 1857–1875, VII. 219. (LXXXIX. sz.)

³⁷ *Omni ex parte premimur, impetimur, populamur, et induciarum ac pacis tempore, quo reliqui Turcarum confederati soleant esse otiosi ac securi, nos et jacturas majores facimus, et perimus, necdum tamen ad gladios recurrimus, tamque hosti fallaci credere, ejusque amicitiam tam inaniter sollicitare desinimus. Ve-*

Verancsics követtársa, sőt humanista barátja, Augier Ghislain Busbecq egy bő évtizeddel később, 1581-ben, hasonló törökellenes tartalmú politikai kiáltványt jelentet meg Antwerpenben Plantinnél, konstantinápolyi követségét tartalmazó útleírásához csatolva. Busbecq manifesztuma először az alábbi címmel jelent meg: Tanács arról, hogyan kell felszerelni a hadsereget a török ellen (*De acie contra tvrcam instrvenda consvilim*),³⁸ de a későbbi kiadásokban már mint a Török levelek supplementuma olvasható, ezzel a címmel: Tanács arról, hogyan kell a török ellen a hadügyet megszervezni (*De re militari contra turcam instituenda consilium*).³⁹ Ebben ugyanarra a konklúzióra jut, sőt szinte azonos szavakkal, mint Verancsics alig 10 évvel korábbi, Miksa főhercegnek címzett verses kiáltványában: a török ellen fegyverre van szükség (*Armis opus est: opus est armis*), hiszen az ellenséggel a gonoszság, jogtalanság, turpisság zúdul a világra, célja a keresztény vér ontása. Hogyan is lehetne megbízni a törökben, hiszen a békét, szerződéseket semmibe veszi, más népek törvényei érvénytelenek előtte, nincs benne szégyenérzet, nem gondol a becsülettel, megszegi a keresztényeknek adott szavát és esküjét, és ha számításai úgy kívánják, mindezt nemhogy istentelennek, hanem még szent és istenes dolognak is tartja. A törököt a keresztények ellen hangolja profán vallása, a birodalom kiterjesztésének vágya felfegyverzi őket a keresztény világ ellen, telhetetlen étvágygal rontanak rá jószágára. A keresztények nagyon is tévednek, ha biztonságuk érdekében abban reménykednek, hogy a türelem, a jogtalanságok elnézése, vagy bármi más segíthet, mert „mennél visszafogottabbnak mutatkoznak, mennél inkább látszik, hogy tekintetbe veszik a békét, az egyezségeket, sőt általában a méltányosságot, annál jobban maguk ellen hangolják az ellenség dolyfét. Mindezt ugyanis a török nem az erénynek, nem a jósnak tudja be, hanem a félelemnek és tehetlenségnek, sőt annak, hogy a keresztények már lemondtak ügyükről. Nincs miért reményt fűzni az ellenséghez, ha magunktól nem remélünk semmit.” Így az egyetlen orvosság: a fegyverfogás.⁴⁰

Ferdinándnak a török Portára küldött követei végső konklúzióként és tanácsként a török elleni fegyveres harcot ajánlják, sőt sürgetik, hiszen a szultán megbízhatatlan, nem tartja be ígéreteit. Érdekes, hogy a korabeli diplomáciai retorikában ugyanezt a török fél is felrója a Habsburgoknak. Zsámboky Jánosnak az ugyancsak 1558-ban, és hasonlóan Raphael Hofhalter nyomdájából került ki az I. Ferdinándnak ajánlott latin nyelvű munkája

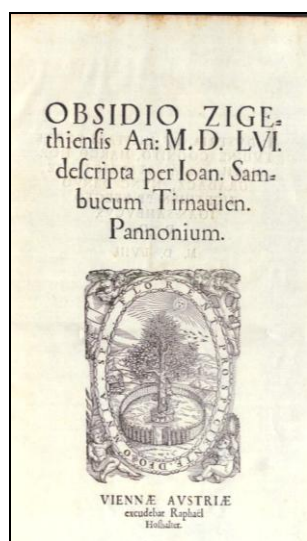
rancsics Antal levele Ogier Busbeqchez. Bécs, 1558. szept. 1. VERANCsICS 1857–1875, VII. 231.

³⁸ BUSBECQ 1581

³⁹ BUSBECQ 1595

⁴⁰ [p]osteritatem nostram nefariis hostibus, ad omnem iniuriam et turpitudinem ope nostra destitutam prodemus? Nam quae reliqua nobis spes, quod columen, quod praesidium? Num in ejus hostis bonitate atque clementiâ spei aliquid reponemus? Qui postquam ex suis latebris erupit, humani sanguinis rivus fluere nunquam destitit? An in ejus aequitate et moderatione? Qui pacem, qui foedera nunquam pili fecit: apud quem nullae valent communes reliquarum gentium leges; quem nullus pudor, nulla honesti ratio continet; qui fidem, qui jusjurandum homini Christiano datum violare, ubi rationibus suis conducit, non modo nullum nefas, verum etiam pium et sanctum putat. Quem in nos profana stimulat religio, armat majorum aemulatio, regnique propagandi cupiditas, rapit denique sacra et inexplebilis bonorum nostrorum sitis. Nam tota quidem nos erramus via, si aut patientiam nostram, aut injuriarum oblivionem, vel tantillum ad securitatem nostram profuturam speramus. Quo nos modestiores, quo pacis, atque pactorum, quoque aequi et boni observantiores ostenderimus, eo magis in nos ejus hostis insolentiam provocabimus. Qui haec omnia non virtuti, nec bonitati nostrae refert accepta sed timiditati, sed ignariae, sed desperationi rerum nostrarum. In hoste non est quod spem ullam collochemus; in nobis si nulla est [...] Remedio est opus. Id exqueritur, de eo dic si quid habes. Dicam et quidem paucis. *Armis opus est: opus est armis: contra vim et atque arma, sine armis fieri nihil receptest.* BUSBECQ 1595, ff168r, 165v

(*Obsidio Zigaretiensis*), amely az 1556. évi – ekkor még Horváth Stancsics Márk kapitány vezetésével sikeresen visszavert – szigetvári török ostromról szól, ennek előszavában mind Verancsics missziójáról, mind a török politikájáról megemlékezik (14. kép). Azt írja, hogy a keresztények nehezen kivívott egi diadala után küldte a király Verancsicsot és Zay Ferencet, mint alkura kész követeket és békeszerzőket (*internuncii, pacificatores*) a Portára, hogy fegyvernyugvást (*requiem*) kérjenek, két évnél is hosszabbra nyúlt távollétük alatt azonban Tujgün budai pasa panaszkodik, mert a szigetiektől, illetve Babócsa végvár és egyéb Pécs környéki helységek katonáitól a törökök számtalan kárt és méltánytalanságot szenvednek. Zsámboky megjegyzi: mintha sajátjai hasonló tetteiről megfelekedne a pasa, aki szerint a magyarok viselkedése nem a békekötés szándékát, hanem a népek jogai és a fegyverszünethez szükséges bizalom megsértését mutatja.⁴¹ A British Library egy olyan Obsidio-példányt őriz, amelyet Sambucus saját kézírásával Miksa királynak (*Serenissimo ac Illustrissimo Regi Maximiliano*) ajánlott.⁴² A dedikációhoz kapcsolódó *terminus ante quem* 1564, amikor Miksát, apját követően, császárrá koronázták, hiszen 1564 után senki, egy *aulae familiaris* pedig különösképpen nem titulálhatta „csak” királynak II. Miksát, de nem zárható ki, hogy az 1558-ban megjelent és I. Ferdinándnak ajánlott nyomtatványt még megjelenése évében adta át Miksa cseh királynak kézírásos dedikációjával a szerző, Sambucus.



14. kép: Zsámboky János: *Obsidio Zigaretiensis*, 1558 (címlap a Hofhalter-nyomda emblémájával)

⁴¹ *Post gravissimam et omni posteritatis memoria dignam Agriae obsidionem de Regis et communi ordinum Regni totiusque adeo Christianitatis voto ac sententia internuncii et pacificatores ad Thurcam deliguntur, Anthonius Verancius et Franciscus Zay, qui observantia et muneribus placata Tyranni voluntate, rebus patriae fessis, requiem tandem impetrarent. Dum hi amplius biennium absunt, Thuigon Bassa, qui Budae id temporis praeerat, de iniuriis, suarum immemor, et damnis, quae ipsi a Sigethien(sibus), Babocza aliisque vicinis Quinque Ecclesiis locis accepissent, queritur. Ea re non pacem ostendi, aut peti, sed violari ius gentium ac debitam induciis fidem.* SAMBUCUS, 1558. A/IIIr

⁴² GÖMÖRI 2010, 247.

Sambucus Verancsics-emblémája (Antwerpen, 1566)

Verancsics emblémás manifesztuma és annak üzenete minden bizonnyal gyorsan terjedt a korabeli Bécsben és távolabb is, hiszen a képet és verset Zsámboky változatlan formában veszi át *Emblematájának* második, 1566-ban megjelent kiadásába (15. kép).⁴³ A második kiadás, a Plantin által 1564-ben nyomtatott *editio princeps* 167 emblémájával szemben, 223-at tartalmaz,⁴⁴ köztük a török tyrannusról szólót is. Zsámboky Verancsicshez fűződő humanista barátsága közismert,⁴⁵ személyes megismerkedésüket Miksa 1563. évi pozsonyi koronázásának alkalmához kötik.⁴⁶ Tény, hogy mindketten ugyanannál a bécsi kiadónál és ugyanabban az évben (1558) publikáltak, Zsámboky több művet is, így talán már korábban is „összefutottak” a bécsi udvarnál. Zsámboky az *Emblemata* első kiadásában, 1564-ben saját emblémát ajánl a pécsi püspöknek *Virtutem honor sequitur*-mottóval, a verset a későbbi kiadásokban egy további disztichonnal is kiegészíti.⁴⁷

A Sambucus emblémás könyvébe beillesztett Verancsics-embléma (1566) teljesen megegyezik az egyleveles bécsi nyomtatvány (1558) tartalmával, még az ajánlást sem változtatta meg Zsámboky, illetve az antwerpeni Plantin-nyomda. Pedig Miksa 1566-ban már nem „csak” cseh király, hanem Cseh- és Magyarország koronás uralkodója, illetve a Német-Római Birodalom császára is, neki ajánlja Zsámboky az *Emblematát* (*Maximiliano II. imperatori augusto, Germaniae, Hungariae, Bohemiae, Dalmatiae, Croatiaeque Regi optimo, Archiduci Austriae, Duci Burgundiae, Comiti Tyrolis, etc. Domino suo clementissimo*). Az emblémával kísért verses dedikációban Sambucus, aki 1564-től a bécsi udvar évi fizetéssel dotált történetírója, arról is ír, hogy Pannónia sok veszedelmet megért földjének olyan királya lesz, aki megmenti az országot a géták, azaz a törökök öldöklésétől, akinek uralma alatt fellélegzik végre az ország, és képes lesz az ellenséggel szembeszállni, mert Pannóniát már annyiszor érte gyász, a Duna felduzzadt a patakokban beleömlő vértől.⁴⁸ Kérdés, hogy az eredeti, de 1564-re anakronisztikussá vált dedikációt a szerző, Verancsics iránti tiszteletből, vagy feledékenységéből hagyták meg az antwerpeni szerkesztők az emblémában.

Sambucus „igazi” emblémát szerkesztett a Verancsics-nyomtatványból, a metszetet a cím alá helyezte, ez alá került a *subscriptio*, azaz a vers, s mindezt, a többi emblémához hasonlóan, egyetlen oldalon nyomtatták ki, hogy a képi és írásos elemek még inkább koherenciát alkossanak. A két emblémában a *pictura* is eltér valamennyire, nem kompozícióban, nem elemeiben, hanem kivitelben, hiszen az 1558. évi Hofhalter-féle fametszet helyett, de annak közel tökéletes másaként, Christophore Plantin nyomdájában rézmetszet készült 1566-ban, az *Emblemata* többi picturájához hasonlóan. Az 1566. évi kiadásban újonnan megjelent rajzokat Pieter van de Brocht (1535/40–1608), az antwerpeni kiadó fő illusztrátorra készítette,⁴⁹ jól láthatóan az eléje tett bécsi nyomtatvány alapján.

⁴³ SAMBUCUS 1566, 200.

⁴⁴ VISSER 2005, xxix

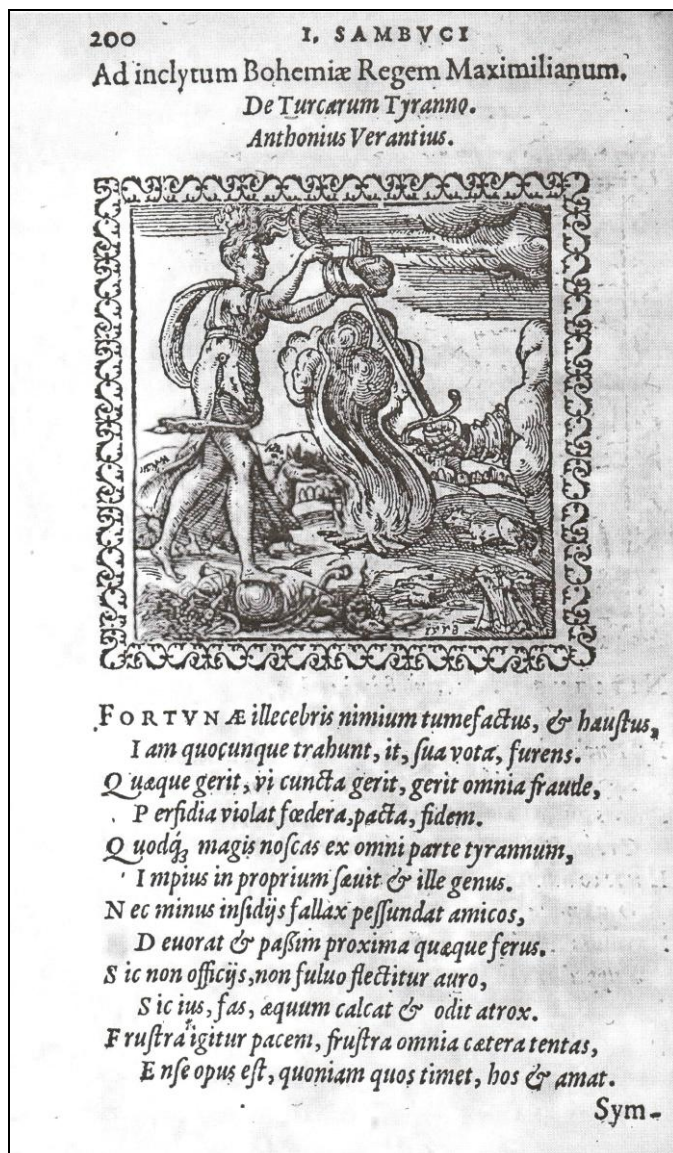
⁴⁵ ALMÁSI 2009, 70.

⁴⁶ DOMOKOS 2010, 154.

⁴⁷ SAMBUCUS 1564, 223. Az emblémáról bővebben: VISSER 2005, 157–158.; GYULAI 2008, 179.

⁴⁸ *Te quoque Pannoniae fines tot cladibus usque / Afflictae, Regem poscunt, donante corona: / Ut Gethicis tandem relevetur caedibus, atque / Nutu respirare tuo queat, hostibus obsit, / Quae toties luxit crudeli funere, passim / Tot rivis auxit longinquum sanguinis Istrum.* SAMBUCUS 1564, 9–10.

⁴⁹ VISSER 2005, xxix.

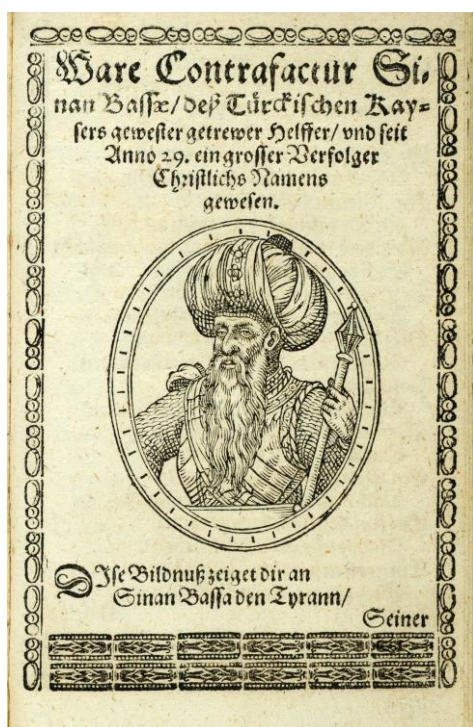


15. Verancsics emblémája az Emblemata 1566. évi kiadásában

Az antwerpeni metszet alján jól látszik az 1558-as évszám, azaz Plantin és rézmetszője valóban a bécsi metszetet használta mintául (13. kép). Zsámboky gesztusa, hogy saját emblémái, versei közé Verancsicsét is felveszi, nemcsak humanista kollégája iránti tiszteletét jelzi, hanem annak is bizonyítéka, hogy 1566-ban, a szigeti veszedelem évében, a török veszély ugyanolyan fenyegető volt, mint 1558-ban, amikor Zsámboky említett, haditudósításnak is felfogható, Szigetvár 1566. évi ostromáról szóló művét megjelentette.

Von Art und Eygenschaft deß Türckens (Straubing, 1597)

A bécsi Hübschmann-fametszetből antwerpeni Brocht-rézmetszetté alakult emblémakép legközelebb Németországban tűnik fel, egy fametszetekkel illusztrált német verses nyomtatványban, amely 1597-ben jelenik meg, és első részében a török szultánokról közöl képes-szöveges sorozatot „A török császárok családfája vagy genealógiája” címmel.⁵⁰ Érdekes, hogy a szultánok sorát III. Mohamed szultán legfőbb bizalmasa, a korszak leghatalmasabb oszmán hadvezére, Szinán pasa zárja, aki már 29 éve a kereszténység legnagyobb üldözője (16. kép).⁵¹ A históriás vers végigkíséri az albán származású Szinán karrierjét, megemlítve legfontosabb hadjáratainak, ostromainak színhelyét, köztük az éppen folyó tizenötéves háború magyarországi helyszíneit is, sőt Tiroviste ostromát is, említi Báthori Zsigmondot, sőt a verset megszakítva közli a fejedelem ovális metszetes portréját is (17. kép).⁵² Az epikus költemény könyörgéssel végződik, az örök Isten szabadítsa meg a töröktől és tartsa meg a kereszténységet.



16–17. kép: Szinán pasa és Báthori Zsigmond, 1597 (Prosapia vel genealogia 1597 alapján)

⁵⁰ Prosapia vel genealogia 1597

⁵¹ Ware Contrafactur Sinan Bassae, deß Türckischen Kaysers gewester getrewer Helfer, und seit Anno 29. ein grosser Verfolger Christlichen namens gewesen. Prosapia vel genealogia 1597, CVIIIr

⁵² Prosapia vel genealogia 1597, DIIr

A straubingi Szinán-portré⁵³ talán az egy évvel korábban megjelent, *Effigie naturali c.* velencei metszetalbum⁵⁴ rézmetszete alapján készült.⁵⁵ Giacomo Franco (1550–1620) albumának metszeteit Giovanni Orlandi bolognai rézmetsző és könyvkiadó készítette, és Mohamed szultán fővezérét (*Sinan Bassa, cap. generale del'essercito di Maumet impe. de Turchi*) zsinóros kaftánban, hatalmas turbánnal, baljában vezéri pálcával ábrázolja (18. kép).⁵⁶ Giacomo Franco rézmetszetéből Németországban fametszet készült, a kaftán helyett pedig páncélt, a vezéri pálcá helyett rangjelző buzogányt adtak a nagyvezír kezébe, de az arcvonások, s főként a hatalmas, mellig érő szakáll, változatlanul maradtak (19. kép).⁵⁷



18–19. kép: Szinán pasa 16. századi metszeteiken (SZALAY–BARÓTI 1895–1898. III. k. és ACSÁDY 1897. 511. alapján)

A Szinán-verssel zárult prozopográfiai rész után, a könyvecske második részeként a nyolcadrés alakú könyv 7 lapját elfoglaló hosszú költemény következik A nagy romlás emlékezete, amelyet a török jelent a kereszténységnek (*Ein Erinnerung des grossen abbruchs, so der Türk der Christenheit bewisen*) címmel. A knittelversben íródott költemény egyetlen panaszözön az egész világot elárasztó, és a keresztények elpusztítására törő oszmánokról.

A históriás ének után, a nyolcadik lapon jelenik meg a Verancsics-embléma pontos mása, fametszeten, ezzel a címmel: Elmés festmény/kép a török zarnoki természetéről és

⁵³ A nyomtatvány Sinan-metszetét a British Library példányáról közli: WILSON 2005. Fig. 90.

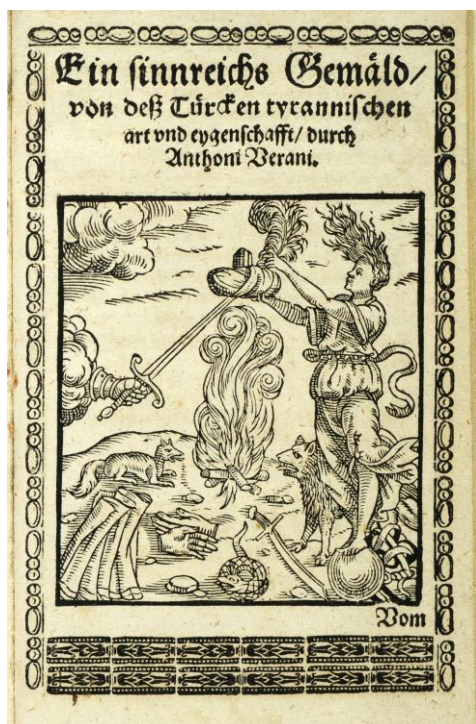
⁵⁴ FRANCO 1596

⁵⁵ WILSON 2005, 233–234.

⁵⁶ SZALAY–BARÓTI 1895–1898. III. köt. 4. fejezet (Rudolf 1576–1608) illusztrációja

⁵⁷ ACSÁDY 1897, 511.

tulajdonságáról, Verancsics Antaltól (*Ein sinnreichs Gemäld von deß Türcken tyrannischen art und eygenschaftt durch Anthoni Verani*) (20. kép). A versre és a képre már a címben is utal a szerző (*Von Art und Eygenschaftt deß Türckens, sampt einer Ewrrinnerung an alle Christen menschen, darinn zu sehen, was in diser ihrer regierung der Christenheit is addrungne worden*).



20–21. kép: Verancsics straubingi és augsburgi emblémája, 1597–1598
(*Prosapia vel genealogis* 1597 és *DILBAUM* 1598 BSB[©] dig. felv. alapján)

A straubingi fametszet a bécsi embléma aprólékos gondossággal lemásolt változata, azzal a különbséggel, hogy az eredeti metszeten Fortuna bal felől, a kardot tartó kéz jobb felől illeszkedik a kompozícióba, azaz a rajzoló és fametsző tükrösen fordította meg az eredetit. A hasonlóság már korábban is feltűnt Apponyinak, aki utal rá, hogy a *Prosapia* metszetének mintája a Verancsics-röplap picturája volt, és arra is, hogy a metszetet követő német vers Verancsics emblémaversének fordítása.⁵⁸ A minta azonban sokkal inkább lehetett a

⁵⁸ *Prosapia vel Genealogia Imperatorum Turcicorum [...]* Titelblatt rot und schwarz gedruckt, jede Seite in zierlicher Einfassung. Enthält die sauber geschnittenen Medaillonporträte der türkischen Kaiser von Othman bis Mohamed III., ausserdem die Bildnisse Scanderbergs, Sinan Pascha's und Sigismundus Báthory's [...]. Der erste Teil in Versen, in der Art von Hans Sachs sehr ausführlich über die ungarischen Kriege, der zweite Teil eine gedrängte Übersicht der Gesta Turcarum von 1300 bis 1597. Ich erwähne noch, dass sich auf Bl. 32a, ein beinahe das ganze Blatt einnehmender Holzschnitt befindet, mit der Überschrift: «Ein sinnreichs Gemäld, | von deß Türcken tyrannischen | art vnd eygenschaftt, durch | Antoni Verani.» Auf der Rückseite des

sok kiadást és többnyelvű változatot is kiérdemelt *Emblemata*, mint a ritka Hofhalter-féle egyleveles nyomtatvány. A straubingi metszetet követő 10 szótagos, rímes jambusokban írt német vers valóban a Zsámboky által is változatlanul közölt latin Verancsics-költemény fordítása, egyébként a metszet szerint az embléma szerzője: *Antonius Veranus (Anthoni Verani)*:

Ein sinnreichs Gemäld,
von deß Türcken tyrannischen
art vnd eygenschaftt, durch Antoni Verani.

Vom Glück verzeitzt, in hohem übermut,
Wüt er daher, verzicht was in danckt gut.
Mit gwalt fürt er sein angriff, trug und list,
Zerschlegt bündnuß, trew, glaub, was erbar ist.
Für ein Tyrann magst in bey dem erkennen,
Daß er wütend sein selbst blut offt thut Schenden,
Vertiegt verschwendt, vergeust dasselb mit list,
Zerzeist sein Freund, vernicht was redlich ist,
Wies Viper gschlecht im luft würgt sein selbst blut,
Also sein blut ihm auch dagegen that,
Zert auff wies Fewr, tauscht nur dem nechsten nach
Braucht heimlich tüch, fündert darmit sein sach,
Drumb er mit Gelt und Gut nicht ist zu biegen,
Dann glimpff und recht muß sich vor im schmiegen.⁵⁹

A szultánok genealógiáját és a kegyetlen törökök jellemzését tartalmazó német költemények kiadója, Andre Sommer, más néven Andreas Summer (†1617), aki az 1580-as évektől tartott fent nyomdát a Duna-menti, alsó-bajorországi Straubingban,⁶⁰ dalszerzőként és dalgyűjtőként is ismert volt.⁶¹ A nyomtatványból nem derül a versek szerzősége, kivéve Verancsics emblémaversét, de feltehető, hogy a költő (és a fordító) azonos a tipográfussal és

Blattes ein 20zeiliges Sinngedicht, als Erläuterung des Emblems. Der kleine Holzschnitt ist – verkehrt verkleinert und verdorben – eine Nachbildung des № 1783 dieses Kataloges [= App. H. 1783] beschriebenen Emblemas. Und die beigegebene poetische Erklärung eine ziemlich getreue Übersetzung der Verancsics'schen Verse. Die Bildnisse Amuraths, Sinan Pascha's, Báthory's sind nach guten Stichen geschnitten. Kertbeny unbekannt, von Weller nicht erwähnt. APPONYI 1903–1927, III. 1935.

⁵⁹ Prosapia vel genealogia 1597, DV4v

⁶⁰ SIEGHART 1835, I. 186.; SOLTÉSZ 1976, 330.

⁶¹ KOLDAU 2005, 546., HILLE 2010, 327.

kiadóval, hiszen Sommer/Summer többször publikált katolikus énekeket, amelyeknek egy részét talán ő maga szerezte.⁶² Sommer egyébként 1597-ben a római császárokról is megjelentett egy fametszetes könyvecskét.⁶³ De nyomtatott politikai-történeti röplapokat is,⁶⁴ köztük 1594-ben egy Győr elfoglalásáról szóló nyomtatványt.⁶⁵

A Sommer-nyomtatvány hosszú *Erinnerung* (Emlékezés vagy Emlékeztetés) c. költeményének üzenetét Verancsics emblémája a vizualitás nyelvén is közvetíti, sőt erősíti, hiszen ugyanazt az óriási traumát fejezi ki, mint a straubingi verses emlékirat, mert a török veszély, a török jelenléte a keresztény világban nem változott 1558, illetve 1566 óta, sőt a török világ a Magyar Királyságban a tizenöt éves háborúval legpusztítóbb szakaszához érkezett el.

Ein sinnreichs Gemäld von deß Türcken tyrannischen art und eygenschaftt (Augsburg, 1598)

Egy évvel a straubingi históriás ének megjelenése után egy augusburgi nyomtatványban tűnik fel a Verancsics-embléma. A tipográfus: Michael Manger (1570–1603) 1568–1581 között idősebb Georg Willer augusburgi könyvkereskedő és kiadó nyomdásza volt, de saját könyvkereskedést is működtetett, 1569-ben elvette Matthäus Franck könyvkiadó özvegyét, és folytatta felesége első férje üzletét. 350 augusburgi nyomtatvány fűződik a nevéhez, jellemző rá, hogy több korabeli augusburgi nyomdával is szoros üzleti kapcsolatban állt.⁶⁶ A hétoldalas nyomtatvány valódi históriás ének, hiszen a címlapon a dallamot is megnevezik. A vers szerzője: Samuel Dilbaum (1530–1618) augusburgi polgár, a helyi evangélikus iskola latintanára, aki kora ismert írója és költője volt, számos történeti elbeszélése megjelent augusburgi röplapokon, újságokban, egyike a legkorábbi publicistáknak.⁶⁷ A Dilbaum–Manger-nyomtatvány a címe alapján örömteli és a valósághű ének a törökök által elfoglalt Győr 1598 márciusában lezajlott ostromáról és visszavételéről, amelyet Adolph von Schwarzenberg báró vezényelt le, hősiesen.⁶⁸

A straubingi Sommer-féle, szultánéletrajzokat és a török pusztításról szóló emlékiratot tartalmazó könyvecske és a Michael Manger által kinyomtatott Dilbaum-vers között már az augusburgi nyomtatvány címlapja alapján is feltűnik a kapcsolat, hiszen a nyolcadrés alakú füzetben a Sommer-féle Szinán-portré jelenik meg, az augusburgi nyomdász, jól láthatóan, ugyanazt a dűcot használta, mint Straubingban Sommer nyomdájá (22. kép). A nyomatok alapját képező dűcök „vándorlása” nem ismeretlen a kora újkori nyomdatörténetben,

⁶² *Ansing-Lider* 1590; *Das Straubinger Rufbüchlein* 1607; *Das Straubinger Rufbüchlein*, 1615. Andreas Sommer, Straubing. In: *Volksmusik in Oberösterreich. Melodiarium zu Wilhelm Paillers Weihnachts- und Krippenliedersammlung herausgegeben in den Jahren 1881 und 1883. Volksmusik in Oberösterreich. Corpus musicae popularis Austriae*, Bd.13/2. Böhlau, Wien, 2001, 1229.

⁶³ *Romanorum Imperatorum vitae das ist kurzer summarischer Auszug aller römischen Kayser Succesion, von dem ersten biss auff jetzt regierenden Kayser Rudolphum*. Andre Sommer, Straubing, 1597

⁶⁴ STEINER 1998, 110–111.

⁶⁵ *Warhafftige neue Zeitung auss dem Feldläger vor Raab, was sich in kurtzer Zeit von dem 15. Augusti biss auff den 17. Septembris verlauffen unnd zugetragen, wie inn die 8000 Tattern und Janitscharn durch die Thonaw geschwommen... unsere Reuter aber haben sie ritterlich inn die Flucht geschlagen*. Andreas Summer, Gedruckt zu Strawbing, 1594. OSZK RNYT Röpl. 345a

⁶⁶ GIER–JANOTA (szerk.) 1997, 36–37., 1228–1229.

⁶⁷ STÖBER 2005, 58–59.

⁶⁸ DILBAUM 1598

ugyanazt a mintát több kiadvány, sőt több nyomda is használhatta, még az sem ismeretlen, hogy egy alkalmi költő a saját címerét tartalmazó, tulajdonában őrzött dúcot időről-időre kölcsönadja az éppen esedékes nyomtatványához.⁶⁹ Kérdés azonban, hogy valójában ki és hol készítette a dúcot, és egyelőre az sem bizonyított, hogy hol használták először, ráadásul az augsburgi históriás ének címlapján csak „disz”, egy török zsarnok általános megjelenítése, anélkül, hogy az ábrázolt személy nevét közölnék. Tény, hogy Straubingban már 1597-ben, azaz a győri diadal előtti évben megjelent a Szinán-fametszet.

Hasonlóan átvétel Manger és Dilbaum nyomtatványában a históriás éneket mintegy lezáró (eredetileg Verancsics–Hübschmann-féle) metszet, amelynek még a címe is ugyanaz, mint a straubingi képnek, azaz a cím is része a kompozíciónak, és a dúcon is szerepel.⁷⁰ A Győr felszabadításáról szóló augsburgi röplapot már 1840-ben leírta Philip Maximilian Körner a 16–17. századi német históriás népekekről szóló monográfiájában.⁷¹ A címlap metszetén ábrázolt személyt ő sem ismerte fel, csak „egy pasaként” aposztrofálta, ugyanakkor a verset mintegy lezáró emblémás fametszetet is megemlíti.⁷²



22. A Dilbaum–Manger históriás ének címlapja 1598 (DILBAUM 1598 alapján BSB[®] dig. felv.)

⁶⁹ GYULAI 2011, 32–33.

⁷⁰ DILBAUM 1598, [p. 8.]

⁷¹ KÖRNER 1840, 281–288. № 34.

⁷² Holzschnitt: Das Brustbild eines Pascha. [...] Auf der Seite 4a des Originals befindet sich auch ein Holzschnitt, mit der Angabe: Ein sinnreichs Gemäld, von deß Türcken tyrannisen art und eigenschafft, Durch Anthoni Verani. KÖRNER 1840, 281., 288.

Im Thon: Grafen von Serin (Zrínyi)

A Dilbaum-vers kezdősorai (*Frölich so wil ich singen / auß frischem freyem muth*) korabeli népszerű énekek verssorait veszik át, az első sor már késő középkori kódexekből is ismert, egy 1500 körüli kódexben két különleges Mária-ének, ún. vallásos *Tageweis*, azaz a szerelmesek elválásáról szóló világi *Tagelied* vagy hajnalének vallásos változata is – amelyben Mária bűn nélkül való fogantatását, illetve a bűnbánó bűnös példáját éneklék el – ezzel a sorral kezdődik.⁷³ A 16. század második felében már népéneket kezdenek így, a *Frankfurter Liederbuch* alapján Tiroli Ferdinándnak másolt kéziratos Ambrasi énekeskönyv (1582) egyik versének első sora: *Frölich so wil ich singen*. Ez a históriás ének II. Lajos király halálát meséli el, azaz a számos Mohácsról szóló német népének egyike.⁷⁴ A mohácsi csatáról már szinte másnap megjelentek német hírlapok és népénekek, 1526-ból 5 népének ismeretes, melyek a fiatal magyar király tragédiáját tárgyalják.⁷⁵

1529 körül látott napvilágot a nürnbergi Hergot-nyomdában a *Künig Ludwig von Ungern* című népének, amelynek címe: *Frölich so wil ich singen*, meghatározza dallamát is (24. kép).⁷⁶ A *Frölich so wil ich singen* kezdetű *Tageweis*, azaz spirituális *Tagelied*, amely Mária szeplőtelen fogantatásának történetét beszéli el, már 1500 körül megjelent egyleveles nyomtatványkényt, ráadásul fametszetes kottával (23. kép).⁷⁷ A hosszú Mária-ének első hétsoros strófáját a kottafejek alá szedte a nyomdász,⁷⁸ a vers többi részét a lap alsó felére nyomtatták ki. Szinte bizonyos, hogy a *Fröhlich sol ich singen* kezdetű korabeli egyházi és világi énekeket a nyomtatásban is megjelent *Tageweis* dallamára énekeltek, még akkor is, ha a vers további sorai nem egyeznek a késő középkori Mária-ének szövegével. A jól énekelhető, jambikus lüktetésű verssorok a késő középkor óta „vándoroltak” a népénekekben és a korabeli udvari zenében. Így lehet, hogy a kor egyik legnépszerűbb német dalköltője, Johannes Eccard (1553–1611) ismert éneke is majdnem ugyanígy kezdődik (*Frölich will ich singen*).⁷⁹

Dilbaum augsburgi históriás énekének második sora ugyancsak feltűnik korabeli énekekben, az 1578-ban kinyomtatott Frankfurti énekeskönyv *Das Schlaftrunk* című énekének

⁷³ *15. Mariä Empfängnis. De conceptione beate virginis. – Frolich so will ich sing(en) / mit lust an eyner tage[weysz], / wye mari sey enpfang(en) / Darauff leg ich meyn fleysz. / vnd götliche gnad erwerb(en) / so wir müssen sterb(en), / vnd helfen ausz aller nott. 16. Tageweise von reuigen Sünder. – Frolich si will ich sing(en) / mit lust eyn tageweysz. / Ich hoff, mir soll geling(en) / Darauff leg ich gut fleysz. / nach aller deyner begire / wirst du seh(en) gottes zire / vnd nym dy hymelspeysz. Gebete 1496/1503. Kódex. Österreichische Nationalbibliothek (ÖNB) Cod. 4348, ff. 148r–150r. Vö.: MENHARDT 1960–1961, 2. 1026–1027.*

⁷⁴ BERGMANN (szerk.) 1845, 113–115. (№ CVII)

⁷⁵ FARKAS 2000, 453–458.

⁷⁶ *Ein newer Bergreyen von Künig Ludwig von Ungern. Froelich so wil ich singen. Ein ander new Lied, aus der Roemer Histori gezogen, In Frawen Eeren thon.* Gedruckt zu Nürnberg durch Kunegund Hergotin, [1529]. További kiadása: Jacob Fröhlich, Strassburg, 1530, etc. Vö.: WELLER (szerk.) 1864, 42–43. (№ 363); LILIENCRON (szerk.) 1884 № 7

⁷⁷ *Ain schöne Tagweis wie Maria ist Empfangen worden o[h]n[e] Erbstünd.* Egylapos nyomtatvány, 29x24 cm. [Johann Reger, Ulm, 1500?, vagy Augsburg, 1505?]. Bayerischen Staatsbibliothek, Alte und seltene Drucke, Einblattdrucke (BSB) Einbl. III,43

⁷⁸ *Frölich so wil Ich singen, / mit lust ain tageweis, / Wie Ich zu ghör müg bringen, / Marie lob vnd preis, / Wies ist worden empfangen, / die edel Junckfraw rein, / das in die weit sol langen, / durch predig vnd gesangen, / tut Sy mir hilfpe schein.*

⁷⁹ FALLERSLEBEN 1860, 269. (№ 180)

második sora ugyanígy szól (*auß frischem freyem muth*).⁸⁰ A heidelbergi Egyetemi Könyvtár 16. század közepéről való, német nyelvű vallásos és világi énekek szövegét tartalmazó kódexében, a gyűjtemény egyik 5 nyolcsoros strófát tartalmazó szerelmes versének első két sora igencsak emlékeztet a Dilbaum-vers kezdetére (*Frelich so will ich singen, / frolich auß meinem muett*), de ez az ének máshol is feltűnik, így egy Melkben őrzött kéziratban is.⁸¹ A Dilbaum-vershez igen hasonló népdalt egyébként még a 20. század elején is énekeltek Salzburg környékén (*Fröhlichen will ich singen, fröhlichen aus frischem freiem Mut*).⁸²

Nem könnyű megállapítani, hogy a Verancsics-emblémájával kísért Dilbaum-verset hogyan intonálták a korban, hiszen a kezdő sor ellenére több népszerű népének dallama is szóba jöhet, ráadásul az énekek kottával kísért közlése igen ritka a korban, a legtöbb templomi és világi népéneket tartalmazó kiadványban csak *ad notam* (németül *im Ton*) megjelölést alkalmaznak. A megoldás a Zrínyi gróf-ének lehetne, hiszen az augsburgi költő, Samuel Dilbaum hosszú históriás éneke címlapja szerint „a Zrínyi gróf dallamával éneklendő (*Im Thon: Wie man den Grafen von Serin singt*)”, de ennek a népszerű népéneknek nem volt állandó dallama a korban.⁸³

A Zrínyi Miklós 1566. évi szigetvári hősi haláláról szóló, *Wie gern wolt ich singen, so ficht mich Trauer an* kezdetű német népéneket Lorenz Wessel (1529–1576?) esseni mesterdalnok és szücsmester jelentette meg 1571-ben Regensburgban, két másik vers kíséretében, s mind a hős Zrínyi gróf haláláról, mind a Túri György kanizsai kapitányról szóló históriás énekéhez az *Ich stund an einem Morgen* c. ének dallamát ajánlja.⁸⁴ Lorenz Wessel énekének dallamára még a 17. században is énekeltek históriás verseket.⁸⁵ A Zrínyi-ének, illetve a dallama olyan népszerű volt a 17. században, hogy a vesztfáliai béke időszakában nyomtatásban megjelent énekek legnagyobb részét erre a nótára énekeltek.⁸⁶ Így például Johann Tserclaes Graf von Tilly 1632-ben bekövetkezett haláláról írt gyászéneket is „a Zrínyi gróf dallamára” (*in Thon von Grafen von Serin*) írták.⁸⁷

⁸⁰ *Lieder-Büchlein*. Frankfurt, Nicolaus Basse, 1582. LILIENCRON (szerk.) 1884, 159.

⁸¹ *Volgent etliche vnd schone Weltliche Liedier [...] Ein annder liedt. Frelich so will ich singen, / frolich auß meinem muett, / ich hoff mir soll gelingen: / ich weiß mir ein edel pluett, / ain zarts junkfreielein, / dem dient ich alzeit eben, / ob sie mir möcht geworden, / ir dienner wolt ich sein*. In: *Sammlung geistlicher und weltlicher Lieder*. Heidelberg?, 1547 után. Kézirat. Universitätsbibliothek, Heidelberg. Cod. Pal. germ. 343, f. 28rv; DTM 1904, 37. (№ 31)

⁸² HOCHRADNER 2008, 594.

⁸³ BÖHME (szerk.) 1877, 508–511.

⁸⁴ WESSEL 1571; Közli: HORMAYR (szerk.) 1835, 41–43.; KÖRNER 1840. 211–214. № 25

⁸⁵ G. ETÉNYI G. 1999, különösen: 25. jegyzet

⁸⁶ NEHLSSEN, 1998

⁸⁷ *Helden-Klang oder Klag Lied Gesungen dem weiterbütem Helden Joh. Tyllio Anno 1632 den 29 Ingolstadt. 1633*. KÖRNER 1840, 311–322. № 38.

Schöne Tageweis wie Maria ist empfangen worden. Fröhlich so wil ich singen mit lust am tageweis. Wie ich zü gehör mig bringen. Maria lob vnd preis. Wie S ist worden empfangen die edel und fraw vni. Das in die welt soll lange durch predig vnd gefange. tut Sy mir hilffe sehn.

7. Von König Ludwig.
Im Ton: Fröhlich so wil ich singen mit lust ein tageweis.
Frö-lich so wil ich sin-gen wol heur zü di-ser frist,
wol von dem künig auß Un-garn, der unschuldig gstorben ist:
er war bei zwen-zig ja-ren ein künig in Un-ger-
land; er was von ed-lem stammen, künig Ludwig was sein
na-me, ein künig in Ungern und Beh-mer-land.

23–24. A Tageweis korabeli kottája (1500 körül) és a König Ludwig-ének dallama (BSB Einbl. III,43. BSB[©] dig. felv. és LILIENCRON (szerk.) 1884 № 7 alapján)

Már a korban sem volt egyértelmű a Zrínyi-vers éneklése, Cyriak Spangenberg (1528–1604) német teológus és történész 1582-ben megjelentetett népszerű zsolttároskönyvében a *Fröhlich so will ich singen* kezdetű dalt, azaz a *Lajos magyar királyról* szóló népének dal-lamát nevezi meg a Zrínyi-ének intonációjaként.⁸⁸ Ez nem jelent mást, mint hogy a Dilbaum-vers első sora nemcsak, hogy azonos a Lajos király-ének (és a Mária-Tageweis) kezdetével, hanem dallama is *König Ludwig von Ungarn*-népének mintájára énekelhető, amely egyébiránt a Zrínyi grófról szóló (egyik) ének dallama is, azaz a Dilbaum-nyomtatvány címe szinte bizonyosan a két tragikus magyar hősről szóló históriás ének azonos dallamára utal.

⁸⁸ SPANGENBERG 1582, 109.; Deutscher Liederhort 1893–1894, II. 106. (№ 297)

Németföldön ugyanakkor egy másik Zrínyi-éneket is ismertek, amely Matthäus Franck augsburgi nyomdájában jelent meg 1566-ban.⁸⁹ A Franck-féle 29 hétsoros versszakból álló, *Wie gern wolt ich singen / Wann ich vor trawren kundt* kezdetű Zrínyi-éneket a *So wolt ich gern singen, wann ich vor trauren möcht* dallamára intonálták.⁹⁰ Ez a dallam igen népszerű volt Németországban a 16. század közepén, több históriás éneknek szolgált alapul, így annak az 1547-ben Augsburgban megjelent német énekversnek is, amelyben a szerző, a Rottenburgba való Hans Baumann, foglalkozására nézve Alba herceg gyalogos katonája, János Frigyes szász választó elfogását énekli meg.⁹¹ Ugyanezt a dallamot ajánlják az 1551-ben ugyancsak Augsburgban megjelent és Ulrich Holzmann mesterdalnoknak tulajdonított históriás énekhez, amely az augsburgi evangélikus prédikátoroknak a városból való kiűzéséről szól.⁹² Az utóbbi verset, a dallam megjelölése szerint, már a Baumann-féle históriás ének dallamára is énekelhetik (a Választófejedelem elfogásának dallamára: *wie der Churfürst ist gefangen worden*). Ugyanakkor a két augsburgi nyomtatvány címlapjának tanúsága szerint a *So wolt ich gern singen, wann ich vor trauren möcht* kezdetű népenek a következővel is helyettesíthető: *Ich stund an einem morgen haimlichen an einem orth*, ez pedig, mint láttuk, Lorenz Wessel 1571-ben publikált Zrínyi gróf c. énekversének intonációja.

Az *Ich stund an einem Morgen* kezdetű ének, amely egy csinos lányért epedező ifjúról szól, a 15. század végétől ismeretes és népszerű Németföldön a világi énekköltészetben. Szerelmes énekként már 1500 körül kinyomtatták egyleveles nyomtatványon,⁹³ a heidelbergi Egyetemi Könyvtár német nyelvű, 16. század közepéről való kódexében, és az említett melki kéziratban is világi énekversként jegyezték fel.⁹⁴ A vers népszerűségét jelzi, hogy Matthias Greiter (1494–1550) és Ludwig Senfl (1492–1555) német, illetve Heinrich Isaac (1450–1517) frank–flamand származású reneszánsz zeneszerző is feldolgozta. A szász választó elfogásáról, illetve az augsburgi lelkészek elűzéséről szóló említett históriás éne-

⁸⁹ *Ein schön neues Klaglied, darinn kürtzlich bemeldet wirdt, wie der Türck disz 1566. Jar so jämmerlich die Christen ermordt vnd vmbbracht, auch wie er Schlösser, Stätt, Märckt vnd Dörffer zurissen vnd zerschleiffet Sonderlich vom Zigeth vnd dem thewren Helden Graffen von Serin, wie er so standthafftig sein leben geendet hat.* Im Thon: so wolt ich gern singen, wann ich vor trawren möcht, etc. Getruckt zu Augspurg, durch Mattheum Francken. 1566. App. H. 404. Vö.: G. ETÉNYI 1999, 23. jegyzet

⁹⁰ *Wie gern wolt ich singen / Wann ich vor trawren kundt: / Ein Liedlein zu volbringen / Was der Türckische hundt, / Disz sechs vnd sechzigste Jar / Ihm hat doch fürgenommen / Ist jm gerahten zwar.* APPONYI 1903–1927, I. № 404

⁹¹ Hans BAUMANN von Rottenburg auff der Tauber, yetzo Duco de Alba Trabant: *Ein New Lied, Wie Hertzog Johan Friderich Vonn Der Römi. Kaiserlichen Mayestat Den 24. Tag Aprilis Erlegt Und Gefangen Worden Ist: Im Thon: So Wolt Ich Gern Singen, Wann Ich Vor Trauren Möcht.* Oder wie der Churfürst ist gefangen worden. Oder ich stund an einem morgen haimlichen an einem orth. [Ramminger], [Augsburg], 1547

⁹² [Ulrich HOLZMANN]: *Ain New Lied Wie die Predigcanten der Stat Augspurg geurlaubt vnd abgeschafft seind Den 26. Augusti Anno Domini 1551 geschehen.* Im thon, ich seng von hertzen gern, Wann ich vor trawren moecht. Oder wie der Churfürst ist gefangen worden. Oder ich stünd an einem morgen haimlichen an einem orth. S. I. (Augsburg?), [1551]

⁹³ *Ich stand an einem morgen Weltlich zu singen: Ich stünd an einem morgen haimlich an einem ort; da het ich mich verborgen; ich hört klägliche wort... von ainem freülin was hübsch vnd fein...* [Albrecht Kunne, Memmingen, 1501?]. BSB Einbl. I,2

⁹⁴ *Volgent etliche vnd schone Weltliche Liedier [...] Ich stund an einem morgen, gar heimlich an einem ort.* In: *Sammlung geistlicher und weltlicher Lieder.* Heidelberg?, 1547 után. Kézirat. Universitätsbibliothek, Heidelberg. Cod. Pal. germ. 343, ff. 14r, 113v–114r. Vö.: Die Codices Palatini germanici in der Universitätsbibliothek Heidelberg (Cod. Pal. germ. 304–495), bearbeitet von Matthias MILLER und Karin ZIMMERMANN. Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2007 (*Kataloge der Universitätsbibliothek Heidelberg*, 8), 175.; DTM 1904, 166–167. (№ 152)

kek *ad notam* jelzéséből kiderül, hogy az *Ich stund an einem Morgen* kezdetű világi éneket a *So wolt ich gern singen* dallamára is énekelték a 16. század közepén Dél-Németországban. Így talán nem járunk messze az igazságtól, ha azt állítjuk, hogy a Franck-féle, 1566. évi augsburgi Zrínyi-ének (dallama: *So wolt ich gern singen, wann ich vor trawren möcht*) és Lorenz Wessel 1571-ben Regensburgban megjelent Zrínyi grófja (dallama: *Ich stund an einem Morgen*) zeneileg azonos, legalábbis énekelték azonos dallamra is, amely eredetileg a Lajos magyar király haláláról szóló népéneké volt. S ez a dallam lehetett a Dilbaum-féle, 1598-ban Augsburgban megjelent históriás ének (dallammegjelölése: *Wie man den Grafen von Serin singt*) intonációja is. Érdekes, hogy ehhez a 16–17. században hitetetlenül népszerű dallamhoz, amelyet F-dúrban jegyeztek le, igen hasonlít Ludwig van Beethoven C-dúrban íródott Örömdájának első két sora, azaz első szakasza!

Lied von Eroberung der Vestung Raab, 1598

Samuel Dilbaum augsburgi énekszerző a magyar végvár, Győr (*Hauß Raab*) visszafoglalásáról szóló verse kilencsoros ún. szabad knittelversben íródott, amely 7 és 6 szótagos sorokat váltogat, azaz rimes negyedfeles és hármás jambusokból áll, így mind a 21 strófában a három és feles jambust mindig jambikus trimeter követi. A versszak elején 4 keresztrimes sor áll (ababa), majd a négy utolsó sor ölelkező rímekben végződik (caac). Ez versforma a reneszánszban igen divatos ún. *nonarime*, azaz kilencsoros stanza, amely a szokásos nyolcsoros stanzát egy sorral megtoldja, bár a *nonarime* szokásos rímképletétől, jelesül: az utolsó sor (illetve az ölelkező rímek) a második sorra rímelnek (ababa–bccb), eltér (ababa—caac). A strófák összevetéséből is kiderül, hogy a Dilbaum-vers rímképletében is megegyezik a Lajos király és a Zrínyi gróf c. énekekkel, vagyis mindhárom lehet azonos dallammal énekelni.

Ain schöne Tageweis ⁹⁵ 1500 k.		Künig Ludwig ⁹⁶ 1529
Frölich so wil Ich singen,	a	Frölich so wil ich singen
mit lust ain tageweis,	b	wol heur zu dieser Frist
Wie Ich zu ghör müg bringen,	a	wol von dem Künig aus Ungern,
Marie lob vnd preis,	b	der unschuldig gstorben ist.
Wies ist worden empfangen,	a	Er war bei zwenzig Jahren
die edel Junuckfraw rein,	c	Ein künig in Ungerland;
das in die weit sol langen,	a	Er was von edlem stammen
durch predig vnd gesangen,	a	Künig Ludwig was sein name,
tut Sy mir hilffe schein.	c	ein künig in Ungern und Behmerland.

⁹⁵ BSB Einbl. III,43

⁹⁶ WELLER (szerk.) 1864, 42–43. (№ 363)

Graf von Serin ⁹⁷ 1571		Eroberung der Vestung Raab ⁹⁸ 1598
Wie gern wolt ich singen	a	Frölich so wil ich singen
so ficht mich trawren an.	b	auß frischem freyem muth
Ich weiß nit zu verbringen	a	Lobt Gott in allen dingen
jedoch kan ichs nicht lohn.	b	der uns solch wolt thut.
Herr Gott dir thue ichs klagen	a	Der wir in disem Jare
den jammer vnd die noth	c	Wunderbarlicher weiß
So sich vor wenige tagen	a	das Hauß Raab gantz und gare
newlich hat zugetragen	a	so vor verloren ware
laß dichs erbarmen Gott.	c	bekommen Gott sey preiß.

A Győr keresztény visszafoglalásáról szóló Dilbaum-vers a históriás énekek szabályai szerint óráról-órára meséli el az ostrom történetét, a két hős hadvezér, Schwarzenberg és Pálffy (*Balvi*) tetteit, a 17–18. strófában énekelnek az 1600, egyébként álmából felriasztott, várvédő török, köztük a pasa pusztulásáról, de a költemény megemlékezik az életéért küzdő török vezér bátorságáról (*ritterlich*), valamint felesége, fia elfogásáról is:

17.

Der Bassa an dem ende / Gantz frewdig wehret sich
 Er Führt in jeder Hände / ein Säbel Ritterlich.
 Doch thet in one grawen / ein Wallonischer Man
 So grimig niderhawen, daß er die Erd must schawen
 Und da sein leben lan.

18.

Der Türcken seynd gewesen / zu Raab wol an der zahl
 Gut Kriegsleut außerlesen / sechzehn hundert zumal.
 Die fast all seynd umbkommen / deß Bassa Weib und Son,
 Hat man gefangen gnommen / sampt drey hundert in summen
 So kommen seynd darvon.

⁹⁷ WESSEL 1571 (KÖRNER 1840. 211–214. № 25)

⁹⁸ DILBAUM 1598 (BSB Res/P.o.germ. 1687,26)

Az utolsó strófában a magyarok által talált értékes zsákmányról emlékeznek meg, illetve a korabeli német templomi énekek, imádságok fordulataival záródik az ének.

21.

Groß Gut man darinn fande / von Gelt, Munition:
 Vil Schütz un Proviante / noch darinn tethe stohn.
 Drumb last uns frölich singen / mit heller stimm und weiß,
 daß Gott uns in den dingen / hat lassen wol gelingen
 Ihm sey lob, ehr und preiß.

Samuel Dilbaum augsburgi „publicista” az európai közvéleményt ugyancsak foglalkoztató és felrázó győri ostrom megéneklésénél követte a kor alkalmi literátorainak gyakorlatát, jelesül: nemcsak a korabeli német énekversek bevett versformáját, s ezzel együtt sorait, fordulatait vette át históriás énekébe, hanem, és főként, egy jól ismert históriás ének dallamát is. Ezt a praxist természetesen praktikus okok is magyarázhatják, hiszen a nehezen kinyomtatható és a közönség által nehezen olvasható kottát mellőzhették, elég volt az *ad notam* (németül: *im Ton*) megjelölés. Dilbaum ugyanakkor nem egyszerűen egy középkor végéről ismert, eredetileg Tageliedként énekelt zenéhez társította a Győr felszabadításáról szóló versét, hanem egy olyan dallamhoz, amelyet a korabeli német közvélemény előbb a Mohácsnál tragikus véget ért II. Lajos magyar király (*Künig Ludwig von Ungern*), majd a szigetvári hős, Zrínyi gróf (*graf von Serin*) énekeként ismert igen jól. Ez az alkotói módszer nemcsak a szerző, hanem a befogadó dolgát is megkönnyítette, hiszen elég volt a szövegre figyelni, a história történéseit követni, a dallam pedig már ott volt a templomok, iskolák, társas együttlétek közönségének fülében és lelkében. Hogy az augsburgi iskolamester, költő, újságszerkesztő, kiadó Samuel Dilbaum, illetve nyomdásza, Michael Manger mennyire fontosnak tartotta a korabeli török háborúk egyik sikeres ostromát, Győr visszavételét, nemcsak históriás ének 21 versszaka mutatja, hanem az is, hogy a dallam és a jambikus sodrású német szöveg mellé a mű mondanivalójához illő illusztrációt is keresett. Ezt egyrészt egy meg nem nevezett török főember páncélos, buzogányos, turbános ábrázolásában találta meg, akinek fametszetes portréját a címlapra helyezte, másrészt a mű végére a török zsarnokságot és az ellene küzdő keresztény hősiességet kifejező enigmatikus képecskét nyomtatta ki. A két fametszet azonban nem a Manger-nyomdában készült, vagy legalábbis nem a Dilbaum-nyomtatványban jelent meg először, hiszen egy évvel korábban, 1597-ben a straubingi Andre Sommer már közölte ugyanezeket a metszeteket, az előbbi Szinán pasa arcképeként, a másikat Verancsics Antal emblémájaként, igaz, ő még nemcsak a képet vette át Verancsicstól, illetve Zsámbokytól, hanem az eredeti latin Verancsics-emblémaverset is lefordította németre. Az az embléma, vers és metszet, amelyet eredetileg a Törökországból visszatért követ alkotott mintegy manifesztumként 1558-ban az egyik Habsburg királynak, Miksának, Zsámboky Emblemata c. népszerű művével terjedt, de Augsburgban már elvesztette lényeges elemét, a verset, ugyanis csak a metszetre volt szükség, amikor 1598-ban Dél-Németországba is eljutott a Schwarzenberg és Pálffy által vezetett császári seregek világraszóló győri ostroma.

BIBLIOGRÁFIA

ACSÁDY 1897

ACSÁDY Ignác: Magyarország három részre oszlásának története (1526–1608). MTA–Athenaeum, Budapest, 1897 (*A Magyar Nemzet Története, 1–10.* Szerk.: SZILÁGYI Sándor, 1895–1898. 5. kötet)

ADELUNG 1818

ADELUNG, Friedrich von: *Siegmund Freiherr von Herberstein: mit besonderer Rücksicht auf seine Reisen in Russland.* Gretsch, St. Petersburg, 1818

ALMÁSI 2009

ALMÁSI, Gábor: The Uses of Humanism Johannes Sambucus (1531–1584), Andreas Dudith (1533–1589), and the Republic of Letters in East Central Europe. Leiden, Brill (*Brill's Studies in Intellectual History*, vol. 185)

APOLLODORUS 1555
Apollodori Atheniensis Bibliothecae sive De Deorum origine tam graece, quam latine luculentis pariter ac doctis annotationibus illustrati libri tres. Benedicto Aegio Spoletino interprete... Additus est Scipionis Tetti *De Apollodori ad Othonem Truscium Cardinalem amplissimum commentarius.* Romae, in aedibus Antoni Bladi, 1555

APPONYI 1903–1927

APPONYI, Alexander: *Hungarica. Ungarn betreffende im Auslande gedruckte Bücher und Flugschriften.* Szerk.: DÉZSI Lajos. I–IV. Jacques Rosenthal, München, 1903–1927 (Magyarországon: Franklin, Budapest)

BERGMANN (szerk.) 1845

Das Ambraser Liederbuch vom Jahre 1582. Hrsg. Joseph BERGMANN. Litterarisches Verein, Stuttgart, 1845 (*Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart*, XII.)

BÖHME (szerk.) 1877

Altdeutsches Liederbuch. Volkslieder aus dem 12–17. Jahrhundert, herausgegeben von Franz Magnus BÖHME. Breitkopf–Härtel, Leipzig 1877

BRIQUET, 1907

BRIQUET, Charles Moïse: *Les Filigranes: Dictionnaire Historique des Marques du Papier Dès Leur Apparition vers 1282 jusqu'en 1600,* I–IV. Picard, Paris, 1907

BUSBECQ 1581

BUSBECQ, Augier Ghislain de: *Itinera Constantinopolitanum et Amasianum ab Augerio Gislendio Busbequii etc. D. ad Solimannum Turcarum Imperatorem C. M. oratore confecta. Eiusdem Busbequii DE ACIE CONTRA TVRCAM INSTRVENDA CONSVILIM.* Antverpiae, Christophorus Plantinus, 1581 (Editio princeps)

BUSBECQ 1595

BUSBECQ Augier Ghislain de: *Legationis Turcicae epistolae quatuor. Eiusdem de re militari contra turcam instituenda consilium.* Parisiis, ex Officina Plantiniana, 1595 (a mű ugyanebben az évben megjelent Németországban is: Wechel–Marnius, Frankfurt, 1595)

DARES 1541

DARES Phrygius: *Daretis Phrygii Poetarvm Et Historicorum omnium primi, de bello Troiano, in quo ipse militauit, Libri (quibus multis seculis caruimus) sex.* Basileae, 1541

Deutscher Liederhort 1893–1894

Deutscher Liederhort. Auswahl der vorzüglicheren deutschen Volkslieder nach Wort und Weise aus der Vorzeit und Gegenwart gesammelt und erläutert von Ludwig Christian ERK. Nach Erk's handschriftlichem Nachlasse und auf Grund eigener Sammlung neubearbeitet und fortgesetzt von Franz Magnus BÖHME. I–III. Breitkopf–Härtel, Leipzig, 1893–1894

DILBAUM 1598

DILBAUM, Samuel: *Ein schön warhafftig und frewdenreich new Lied, Von eroberung der herrlichen Vestung Raab in Ungern: wie die von dem Wolgeborenen Herrn Herrn Adolph von Schwartzenberg Freyherrn den 29. Tag des Monats Martii im Jar 1598 Ritterlich erobert und eingenommen.* Gestellt durch Samuelem Dilbaum, Burgern in Augspurg. Im Thon: Wie man de Grafen fon Serin singt. In Augspurg, bey Michael Manger, 1598 (Bayerische Staatsbibliothek, München, Handschriften und Alte Drucke, Reserve: BSB Res/P.o.germ. 1687,26)

DMITRIEVA 2000

DMITRIEVA, Marina: Krakau, Prag und Wien. Funktionen von Metropolen im frühmodernen Staat. Karen LAMBRECHT (Hg.). Franz Steiner, Stuttgart, 2000 (*Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa*, 10.)

DOHME (szerk.) 1877–1879

DOHME, Robert (Hrsg.): *Kunst und Künstler des Mittelalters und der Neuzeit. Biographien und Charakteristiken*, 1–2. Seemann, Leipzig, 1877–1879

DOMOKOS 2010

DOMOKOS Gyöngyi: „Quod negocium mihi datum...” A Rerum ad Agriam Anno M.D.LII. gestarum brevis Narratio keletkezéstörténete. In: *Ghesaurus: Tanulmányok Szentmártoni Szabó Géza hatvanadik születésnapjára.* Szerk.: CSÖRSZ Rumen István. rec.iti, Budapest, 2010. 151–156.

DTM 1904

Kleinere mittelhochdeutsche Erzählungen, Fabeln und Lehrgedichte. I: Die Melker Handschrift (Die Lehrgedichte der Melker Handschrift). Hrsg. von Albert Leitzmann. Weidmann, Berlin, 1904 (*Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften zu Berlin – Deutsche Texte des Mittelalters, Bd. IV.*)

FALLERSLEBEN 1860

FALLERSLEBEN, August Heinrich Hoffmann von: *Die deutschen Gesellschaftslieder des 16. und 17. Jahrhunderts Aus gleichzeitigen Quellen gesammelt.* Engelmann, Leipzig, 1860

FARKAS 2000

FARKAS Gábor Farkas: II. Lajos rejtélyes halála. *Magyar Könyvszemle* 116. (2000)/4. 443–463.

FRANCO 1596

FRANCO, Giacomo: *Effigie naturali dei maggiori prencipi et piu' valorosi capitani di questa era con l'arme loro*. Raccolte con diligenza e intagliate da Giacomo Franco, Venezia, 1596

FUCHS (szerk.) 1910

Briefe an den Feldmarschall Raimund Grafen Montecuccoli: Beiträge zur Geschichte des nordischen Krieges in den Jahren 1659–1660, bearbeitet von Dr. Adalbert Franz FUCHS. Stern, Wien–Leipzig, 1910 (*Gesellschaft für Neuere Geschichte Österreichs, Veröffentlichungen*, 2.)

G. ETÉNYI G. 1999

ETÉNYI Nóra: “Szigetvár 1664. évi ostroma” – Egy téves hír analízise és a Zrínyi-hagyomány. *Történelmi Szemle* 41. (1999)/1–2. 209–228., 355–359.

GIER–JANOTA 1997 GIER, Helmut–JANOTA, Johannes: *Augsburger Buchdruck und Verlagswesen: von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Harrassowitz, Wiesbaden, 1997

GÖMÖRI 2010

GÖMÖRI György: Zsámboky-kiadványok és hozzá írt versek a British Libraryben. *Magyar Könyvszemle* 129. (2010)/2. 247–249.

Gründtliche und khurtze beschreibung 1566

Gründtliche vnd khurtze beschreibung des alten vnnnd jungen Zugs welche bede zu Einbeleittung... Kaiser Maximiliani des Anndern... sampt derselben geliebsten Gemahl vnd Kindern von der Crönung von Franckfurt zu Wienn den 16. Martij richtet worden, sambt aller schönen vnd zierlichen Ehrenporten Prunnen vnd anderer Solenniteten warhafftigen angehaenckten Contrafactur. Wienn in Österreich, beym Kaspar Stainhofer, 1566

GSCHEWEND 2010

GSCHEWEND, Annemarie Jordan: *The Story of Süleyman: Celebrity Elephants and Other Exotica in Renaissance Portugal*. Zürich, 2010

GYULAI 2008

GYULAI Éva: Egy közép-európai tudós portréjához: Verancsics-ikonográfia. In: *Parasztok és polgárok. Tanulmányok Tóth Zoltán 65. születésnapjára*. Szerk.: CZOCH Gábor–HORVÁTH Gergely–POZSGAI PÉTER. Korall Társadalomtörténeti Egyesület, Budapest, 2008. 162–186.

GYULAI 2011

Pegazus Kassán – Andreas Marussi adótisztviselő (†1629) alkalmi versei / Pegasos (Pegasos) v Košiciach – príležitostné básne dažoveho úradníka Andreasa Marussia. In: *Dejiny a kultúra. Multikulturalita a cezhraničná spolupráca mesta Košice a Miškovec / Történelem és Kultúra. Multikulturalitás és a határon átnyúló együttműködés Kassa és Miskolc között*. Zostavila: Zlatica Sáposová. Generalny konzulát MR v Košiciach – Universum–EU, [Košice], 2011. 25–39.

HERBERSTEIN 1558

HERBERSTEIN, Sigmund: *Gratae Posteritati Sigismundus Liber Baro in Herberstain Neyperg & Guettienhag... Immunitate meritorum ergo donatus, actiones suas à puero ad annum usque aetatis suae septuagesimum quartum, breui commentariolo notatas reliquit*. Hoffhalter, Viennae Austriae, 1558 (További kiadásai: Raphael Hofhalter, Wien, 1560)

HERBERSTEIN 1560 (Gegenwärtigen und nachkommenden)

HERBERSTEIN, Sigmund: *Sigmund Freyher zu Herberstain; Neyperg vnd Guttenhag oberster, Erbcamrer vnd oberster Druchßas in Kärntn. Den Gegenwärtigen und nachkommenden Freiherrn zu Herberstain; Seines thuns, diensten vnd Raisens mit trewer vermanung sich zu Tugenden vnnnd guetem weeán schicken*. Gedruckt zu Wienn in Osterreich durch Raphaeln Hoffhalter, 1560 (további kiadása: Michael Zimmermann, Wien, 1561)

HERBERSTEIN 1560 (Picturae variae)

HERBERSTEIN, Sigmund: *Picturae variae, quae generosum ac magnificum Domi(num) Dominum Sigismundum, liberum baronem in Herberstain, Neyperg et Guttenhag, etc., varias legationes obeuntem exprimunt*. Hofhalter, Wien, 1560

HILLE 2010

HILLE, Martin: *Providentia Dei, Reich und Kirche. Weltbild und Stimmungsprofil altgläubiger Chronisten 1517–1618*. Vandenhoeck–Ruprecht, Göttingen, 2010 (*Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 81.)

HOCHRADNER 2008

HOCHRADNER, Thomas: *Lieder und Schnaderhüpfel um 1900: aus dem Sammelgut des „Arbeitsausschusses für das Volkslied in Salzburg“*. Böhlau, Wien, 2008

HORMAYR (szerk.) 1835

Taschenbuch für die vaterlandische Geschichte. Hrsg. Joseph Freiherrn von HORMAYR. Neue Folge. Sechster Jahrgang. Bieweg, Braunschweig, 1835. 41–43.

KÁBDEBO 1876

KÁBDEBO Heinrich: *Bibliographie zur Geschichte der beiden Türkenbelagerungen Wien's 1529 und 1683*. Faesy–Frick, Wien, 1876

KOLDAU 2005

KOLDAU, Linda Maria: *Frauen – Musik – Kultur. Ein Handbuch zum deutschen Sprachgebiet der Frühen Neuzeit*. Böhlau, Köln–Weimar–Wien, 2005

KÖGLER 1995

KÖGLER, Joseph: *Die Chroniken der Grafschaft Glatz*. Neu bearbeitet von Dieter POHL, 1–5. Dr. Dieter Pohl Verlag, Köln, 1995

KÖRNER 1840

KÖRNER, Ph. Max: *Historische Volkslieder aus dem sechzehnten und siebenzehnten Jahrhundert nach den in der K. Hof- und Staatsbibliothek zu München vorhandenen fliegenden Blättern*. Ebner–Seubert, Stuttgart, 1840

LILIENCRON (szerk.) 1884

Deutsches Leben im Volkslied um 1530. Hrg. Rochus von LILIENCRON. Spemann, Berlin–Stuttgart, [1884] (*Deutsche National-Litteratur. Historisch-kritische Ausgabe*. Hrg. Joseph KÜRSCHNER, Band XIII.)

MENHARDT 1960–1961

MENHARDT, Hermann: *Verzeichnis der altdeutschen literarischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek*, Bd. 1–3. Akademie Verlag, Berlin, 1960–1961 (*Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin – Veröffentlichungen des Instituts für deutsche Sprache und Literatur* 13/1–3.)

NEHLSSEN, 1998

NEHLSSEN Eberhard: Liedpublizistik des Dreißigjährigen Krieges. In: Krieg und Frieden in der Literatur und der Musik. Textband 2, Kunst und Kultur. Westphalisches Landesmuseum, Münster, 1988. 431–437 (*Textbände der 26. Europaratsausstellung „1648 – Krieg und Frieden in Europa“*. Hrsg. BUBMANN, Klaus–SCHILLING Heinz, 1–2.)

PONTANUS 1594

PONTANUS, Jacobus: *Poeticarum institutionum libri tres. Tyrocinium poeticum I–III*. David Sartorius, Ingolstadt, 1594

Prosapia vel genalogia 1597

Prosapia vel genealogia imperatorum Turcicorum. Das ist: Ein kurtzer summarischer Auszug, aller türckischen Kayser, wie lang die geregiert, gelebt... mit sampt jhren wahren Contrafacturen oder Bildnussen, von Kayser Ottoman an, biß auff jetzt regierenden Mahometen... Item: Von Art und Eygenschafft dess Türckens. Gedruckt zu Straubing durch Andre Sommer, 1597. App. H. 1935

RANZANUS–SAMBUCUS 1558

RANZANUS, (Petrus): *Epitome Rervm Vngaricarum velut per Indices Descripta, Avtore Petro RANZANO, Apvd Mathiam Regem olim triennium Legato*. Nunc Primum edita, vna cum appendice quadam, opera Ioannis SAMBUCI, Tirnaviensis, Pan. Adiecta est *Rervm ad Agriam gestarum anno 1552 brevis eiusdem SAMBUCI Narratio*. Viennae Austriae excudebat Raphaël Hofhalter, 1558

SAMBUCUS, 1558

SAMBUCUS, Joannes (ZSÁMBOKY János): *Obsidio Zigethiensis an. 1556. descripta per Ioan. Sambucum Tirnavien. Pannonium*. Viennae Austriae excudebat Raphael Hofhalter, 1558. App. H. 349

SAMBUCUS, 1564

SAMBUCUS, Joannes: *Emblemata, cum aliquot nummis antiqui operis, Ioannis Sambuci Tirnaviensis Pannonii*. Antuerpiae, ex officina Christophori Plantini, 1564 (Editio princeps)

SAMBUCUS, 1566²

SAMBUCUS, Joannes: *Emblemata, cum aliquot nummis antiqui operis, Ioannis Sambuci Tirnaviensis Pannonii*. Antverpiae, ex officina Christophori Plantini, 1566 (Altera editio)

SIEGHART 1835

SIEGHART, Martin: *Geschichte und Beschreibung der Hauptstadt Straubing im Unter-Donau-Kreise des Königreichs Bayern*, I–II. Lerno, Straubing, 1835

SOLTÉSZ 1976

SOLTÉSZ Zoltánné: Magyar vonatkozású röplapok eddig ismeretlen nyomdászai. *Magyar Könyvszemle* 92. (1976)/4. 321–332.

SPANGENBERG, 1582

SPANGENBERG, Cyriacus: *Der ganze Psalter Davids... Gesangsweiß gefasset*. Christoff Raben, Franckfurt am Main; Bernhard Jobin, Straßburg, 1582

STEINER 1998

STEINER, Harald: Das Autorenhonorar – seine Entwicklungsgeschichte vom 17. bis 19. Jahrhundert. Harrassowitz, Wiesbaden 1998, (*Buchwissenschaftliche Beiträge aus dem Deutschen Bucharchiv München*, Bd. 59)

STÖBER 2005

STÖBER, Rudolf: Deutsche Pressegeschichte: Von den Anfängen bis zur Gegenwart. UVK Verlagsgesellschaft, Konstanz, 2005 (*Uni-Taschenbücher*)

SZALAY–BARÓTI 1895–1898

A Magyar Nemzet Története I–IV. Írta: Dr. SZALAY József, a Millenium alkalmából átdolgozta és újból sajtó alá rendezte Dr. BARÓTI Lajos. Lampel Róbert (Wodianer F. És Fiai), Budapest, [1895–1898]

Thurnier Buch 1561

Thurnier Buch, warhafftiger ritterlicher Thate so in dem Monat Junij des vergangnen LX [= 1560] Jars in vnd ausserhalb der Statt Wienn zu Ross vnd zu Fuess, auff Wasser vnd Lannd gehalten worden, mit schönen Figuren contrafeet: vnd dem Allerdurchleuchtigsten, Grossmechtigsten Fürsten vnd Herrn, Herren Ferdinando, erweltem Römischen Kayser... durch Hannsen von Francolin... beschriben. Gedruckt zu Wienn in Osterreich durch Raphael Hofhalter, auff Polnisch Skrzetusky genandt beym gulden Wolff, 1561

VERANCSICS 1857–1875

VERANCSICS Antal összes munkái I–XII. Közli: SZALAY László–WENZEL Gusztáv. Pest–Budapest, 1857–1875 (*Monumenta Hungariae Historica* 2. *Scriptores*, II–VI., IX–X., XIX–XX., XXV–XXVI., XXXII.)

VISSER 2005

VISSER, A. S. Q.: Joannes Sambucus and the learned image: the use of the emblem in late-Renaissance humanism. Brill, Leiden–Boston, 2005 (*Brill's Studies in Intellectual History*, vol. 128)

WEIDNER 1559

WEIDNER, Paulus: *Loca praecipua fidei Christianae collecta et explicata à Paulo Weidnero, Philosophiae ac Medicinae Doctore, ex Iudaismo ad fidem Christi conuerso.* Viennae Austriae excudebat Raphael Hofhalter, 1599

WELLER (szerk.) 1864

WELLER, Emil: *Repertorium typographicum. Die deutsche Literatur im ersten Viertel des sechzehnten Jahrhunderts. Im Anschluss an Hains Repertorium und Panzers deutsche Annalen.* C. H. Beck, Nördlingen, 1864

WESSEL 1571

Drey Schöner Klaglieder: Das erst, Von dem Graffen vnd thewren Ritter, Nicolaus von Serin, wie er so Ritterlich in Hungern gestritten vnd gefochten hat, wider den erbfeind den Turcken. Das ander, Von dem Edlen gestrengen vnd thewren Ritter, Turj Georgen der Röm: Kay: May: Oberster zu Camiß in Vngern, wie er durch verräterey, der Türcken, mit sampt seinen Rittersleuten vnd Huseren, den 9. Aprillis, in dem 1571. Jar, durch den Erbfeind, bey gemelter Vestung Camissa ist vmbkomen. Im Thon, Jch stund an einem Morgen. Das drit, Jch armer Sünder klag mich sehr, wie soll mir, [et]c. Gedicht vnd volendet in der Kayserlichen Hauptstat Wien in Osterreich durch Lorentz Wessel von Essen. [Burger], [Regensburg],[1571]

WILSON 2005

WILSON, Bronwen: *The World in Venice: Print, the City, and Early Modern Identity*.
University of Toronto Press, 2005 (*Studies in Book and Print Culture*)

WINKLER 1980

WINKLER, Gerhard: Das Turnierbuch Hans Francolins. *Wissenschaftliche Mitteilungen aus dem Niederösterreichischen Landesmuseum*, 100. (1980) 105–120.

DIGITÁLIS GYŰJTEMÉNYEK ÉS ADATBÁZISOK

www.classic.uni-graz.at

www.muenchener-digitalisierungszentrum.de

<http://inkunabeln.digitale-sammlungen.de>

www.deutscheslied.com

www.gesamtkatalogderwiegendrucke.de

www.europeana.eu

www.ffzg.unizg.hr/klafil/croala [Croatiae auctores Latini (CroALa) Collectio electronica]

<http://mek.oszk.hu/>

„**FALERIS... PROIECTIS**”.
**LIUDPRAND VITATOTT MEGJEGYZÉSE A KALANDOZÓ
MAGYAROK FELSZERELÉSÉRŐL**

SÜTTŐ SZILÁRD

Liudprandnak (kb. 920–972; 961-től cremonai püspök), a X. század híres krónikásának, vagy inkább kortörténeti érdeklődésű politikai írójának,¹ két mondata némi bizonytalanságot váltott ki a kalandozó magyarság régészetével és hadtörténetével foglalkozó kutatók körében. Az *Antapodosis* második könyvének 31. fejezetében a 933. március 15-i merseburgi csatából menekülő magyarokról a következő leírás olvasható: „*Velox tunc sonipes piger queritur; falerarum praeterea decor armorumque honor non Hungariis tutelae, sed honeri erant. Abiectis quippe arcubus, dimissis spiculis, faleris etiam, quo expeditius equi currerent, proiectis, fugae solummodo operam dabant;*”² stb.

E híradás magyar recepciója meglehetősen változatos volt, elsősorban a *falerae* mi-benlétének bizonytalansága miatt. A Gombos Ferenc Albin szerkesztette Középkori Krónikások 1908-as kötetében Jurkovich Emil a szót lószerszámnak fordította: „Még a gyorslábú paripát is gebének szidták. A lovak díszes szerszáma s az ékes fegyver most csak nyűg volt és nem óvott. Elhányták íjjaikat [*sic!*], gerelyeiket, sőt még a szerszámot is, csakhogy kevesebb teherrel futhasson a ló s csak a menekülésre volt gondjuk.”³

Alig néhány évvel később azonban Darkó Jenő Liudprand kifejezésének – filológiai-lag elfogadhatatlan módon – kettős értelmet adott. Abbeli igyekezetében, hogy Bölcs Leó bizánci császár (886–912) Taktikájának a magyarokról tett megjegyzéseihez mindenáron párhuzamokat találjon nyugati és keleti kútfőknél, a Liudprandnál két egymást követő mondatban előforduló *falerae*-t előbb a harcosok, majd – két mondattal odébb – a lovak vértjének tartja: „A kardot Maszúdi és Benedictus, a vértet Liudprand, a kopját Ekkehard, az íjat pedig majdnem vala-mennyi forrás említi mint a magyarok fegyvereit. Leóhoz hasonlóan ezek a források is nyomatékosan emelik ki, hogy fő harcziesszközük a lóhátról való nyilazásban áll. Liudprand azt is megerősíti, hogy lovaik szügyét vértetik.” Liudprandtól a

¹ Franz Brunhölzl szerint „Liudprand ist der größte politische Schriftsteller seiner Zeit...”, ill. „Liutprand [itt t-vel, a műben máshol d-vel – S. Sz.] ist nicht Historiker, er ist Tagesschriftsteller, Publizist.” (BRUNHÖLZL 1992, 371., 379.).

² LIUDPRAND / CHIESA 1998, 49. A fenti szövegrész csak központozásában tér el a korábban mértékadónak tekintett kiadásban (LIUDPRAND / BECKER 1993 52.) olvashatótól; ez utóbbiban a második mondat itt ér véget: „*dabant.*”

³ LIUDPRAND / JURKOVICH 1908, 116–117. A *spiculum* itt ugyan valószínűleg nem gerelyt, hanem nyilat jelent, de a *falerae* értelmezése lényegében megfelel Wilhelm Wattenbachénak: „Da erschien auch das schnellfüßigste Roß seinem Reiter zu langsam; der Schmuck der Pferde und die Zier der Waffen, sonst ihre Lust, gewährte ihnen jetzt keinen Schutz, sondern war ihnen nur zur Last. Die Bogen warfen sie von sich, die Pfeile ließen sie fahren, ja selbst den Schmuck des Pferdegeschirrs warfen sie hin, damit nur die Rosse ungehinderter laufen möchten; denn nur auf rasche Flucht stand ihr Sinn.” (LIUDPRAND / WATTENBACH 1889, 42.) Erdemes megjegyezni, hogy ezen fordítás későbbi, újabb kiadásokban máig használatos átdolgozása (BAUER–RAU 1971, 323.) a *falerae* vonatkozásában a legcsekélyebb változtatással sem járt: „Da wird ein schnelles Roß als träge beklagt; der Schmuck der Pferde und die Zier der Waffen war ihnen jetzt kein Schutz, sondern eine Last. Die Bogen warfen sie von sich, die Pfeile ließen sie fahren, ja selbst den Schmuck des Pferdegeschirrs warfen sie hin, damit die Rosse desto ungehinderter liefen; denn nur auf rasche Flucht stand ihr Sinn.”

vérttel kapcsolatban az általunk idézett első, a lovak vértjével kapcsolatban a második mondatra hivatkozik.⁴

A *falerae*-t aztán – gondolatban – teljesen eltávolította a lovakról és kizárólag a harcokra helyezte Horváth János, a szót melldíszként értelmezve: „Lustának szidják akkor a gyors paripát; ezenfelül a melldíszek ékessége és a fegyverek tekintélye sem nyújt védelmet a magyaroknak, hanem csak terhet jelent számukra. Eldobálják ugyanis íjaikat, szétszórják nyilaikat, sőt melldíszeket elvetik, hogy a lovak annál könnyebben futhassanak, és csupán a menekülésre van gondjuk.”⁵ Ezt a fordítást aztán szó szerint vagy legalábbis a melldísz vonatkozásában átvették a legújabb és legmegbízhatóbb hadtörténeti összefoglalások is⁶ – mint ahogy elterjedt Horváth Jánosnak két másik, a merseburgi csatára vonatkozó és részben értelemzavaró, részben pontatlan forrásfordítása is: egyrészt félreértette Widukind híradását a thüringiaiaknak adott parancs és ennek végrehajtása kérdésében,⁷ másrészt az *altrinsecus* szó pontatlan fordításával bonyolulttá tette Madarász Henriknek a magyar nyilak elhárítása végett kiadott egyszerű, és Liudprand szerint meg is tartott utasítását.⁸

⁴ DARKÓ 1915, 334. ill. uo. 3. és 6. jegyzet. A dolog lényegét nem érinti, de Darkó a 6. jegyzetben – Beckerénél régebb kiadásból dolgozva – nem a „*faleris*”, hanem a „*faleribus*” alakot használja.

⁵ LIUDPRAND / HORVÁTH 1986, 231.

⁶ Szó szerint: KRISTÓ 2003, 42. (ugyanígy korábban: KRISTÓ 1986 33.); tartalmilag: VESZPRÉMY 2000, 12.; VESZPRÉMY 2008, 93.

⁷ Widukind szerint: „*Rex vero veritus est, quemadmodum evenit, ut hostes viso milite armato fugae statim indulissent; misit legionem Thuringorum cum raro milite armato, ut inermes prosequerentur et usque ad exercitum protraherentur. Actumque est ita; sed nichilominus videntes exercitum armatum fugerunt...*” (Widukindi res gestae Saxonicae I/38.: BAUER–RAU 1971, 76. A korrekt német fordítás szerint: „Der König aber besorgte, daß – wie es auch eintraf – die Feinde beim Anblick der schwerbewaffneten Reiter sogleich die Flucht ergreifen würden, daher sandte er eine Abteilung Thüringer aus mit nur wenigen Reitern, damit jene den leicht Bewaffneten folgen und bis ans Hauptheer herangelockt würden. Und so geschah es, aber nichtsdestoweniger flohen sie, sobald sie das gewappnete Kriegsvolk erblickten...” Uo. 77.) Horváth János fordításában: „A király pedig attól tartott – ami be is következett –, hogy az ellenség a nehézfegyveres katonaság láttán azonnal a megfutamodást választja. Kiküldte tehát a thüringiaiak egy hadtestét kevés számú nehézfegyverzetű katonasággal, hogy a nehézfegyverzet nélküli ellenséget vegye üldözőbe és terelje a hadsereg felé. És így is történt. Mindamellett amikor meglátták a nehézfegyverzetű hadsereget, úgy megfutamodtak...” (WIDUKIND / HORVÁTH 1986, 251). E téves fordítást Veszprémy László mintaszerű alaposággal körüljárva, a következőképp javította: „A király félt attól – amiképpen az történt is –, hogy az ellenség a nehéz fegyverzetű katonaság láttára rögtön futásnak ered. Ezért elküldte a thüringiai légiót csekély létszámú nehéz fegyverzetű katonával, hogy a gyöngye seregrészt vegyék üldözőbe a magyarok és egészen a derékhadig el lehessen őket csalogatni. Így is történt (t.i. a thüringiai légió végrehajtotta feladatát – V. L.), de mindazonáltal a magyarok, megpillantván a felfegyverzett sereget, elfutottak.” (VESZPRÉMY 1987, 316., írásmód az eredetiből.) – E korrekció hatása azonban nem látszik meg mindig a merseburgi csata leírásán (ld. KRISTÓ 2003, 42., lényegében a Horváth János-féle fordítást idéző KRISTÓ 1986, 34. alapján; Négyesi Lajos pedig a 907-es, magyar győzelemmel végződő csata illusztrálására alkalmasnak vélvén a 933-as magyar vereséget, a merseburgi csatát a magyarok – e csatában forrásszinten nem bizonyítható – színlelt meghátrálása példájaként mutatja be, említetlenül hagyva, hogy ezzel a taktikai fogással ezúttal a németek éltek, ld. NÉGYESI 2003, 23–24.).

⁸ Az *Antapodosis* idézett csataleírása (II. könyv, 31. fejezet) szerint Henrik király a csata előtt meghagyta zászáinak, hogy a magyarokat megrohanva „»...*nemo sotium velotiori, quamquam habeat, temptet equo praeire; verum clipeis altrinsecus operi primos super scuta sagittarum ictus recipite...*«”. Emberei nem is fellelkeztek meg ez üdvös intelemről, hanem „»...*ordinata aequaliter acie currunt, nec est qui velociori tardiorum transeat equo, verum clipeis, ut rex dixerat, altrinsecus cooperti sagittarum super clipeos recipiunt ictus innocuos...*” (LIUDPRAND / CHIESA 1998, 48). (LIUDPRAND / BECKER 1993, 51–52. ettől csak a központozásán tér el: „»...*praeire. Verum...*”; „»...*nec est, qui...*”; „»...*equo; verum...*”). Horváth Jánosnak e részek fordítása: „»...senki ne próbálja előzni bajtársát, még ha gyorsabb is a lova, hanem egyik oldalról a pajzsoktól védve, a pajzsokon fogjátok fel az első nyíllövéseket...«”, ill. „»...rendezett hadsorokban egyszerre rohamoznak, s nem akad olyan, aki gyorsabb lovával megelőzné a lassúbbat, hanem ahogy a király mondotta, egyik oldalról

Nem mindenki látott azonban a *falerae*-ben melldísz. A korai magyar történelem 2005-ben elhunyt német kutatója, Hansgerd Göckenjan ennek nyilvánvalóan nem díszítő, hanem védő funkciót tulajdonított, de nem világos, hogy milyen. A honfoglalásra és következményeire vonatkozó német évkönyvek és krónikák ismertetését záró, témák szerint csoportosított irodalomjegyzékébe a védőfegyverekre vonatkozó elbeszélő források közé a lobbos-i apátok története mellé csak az *Antapodosis* második könyvének 31. fejezetét vette fel; ebben pedig a *falerae*-n kívül nincs semmi más, ami a magyar védőfegyverzetre nézve felvilágosítást adhatna.⁹

A két tárgyalt liudprandi mondat régészeti jelentőségével az utóbbi időben minden bizonnyal Kovács László foglalkozott a legtöbbet. Kristó Gyula hadtörténeti monográfiájához írt fegyverzettörténeti összefoglalásában a *falerae* még mint „egyelőre rejtélyes viseleti tárgy” fordul elő, és a róla szóló rész Horváth János-féle, feljebb idézett fordításához csak a következőt fűzi: „Ilyen, a súlya miatt elvetésre érdemes tárgyhoz még csak hasonlót sem ismerünk a korabeli temetkezésekből.”¹⁰ Ezen összefoglalás 2003-ban megjelent, átdolgozott és kibővített változatában megismételte ugyanezt.¹¹ Egy másik, a magyar védőfegyverzetről szóló tanulmányában azonban – amellet, hogy Liudprand adatát továbbra is „megmagyarázhatatlannak”¹² nevezi, illetve megállapítja, hogy az „egyelőre tehát értelmezhetetlen”¹³ – mégis meggondolásra ajánl a kérdéses szövegben olvasható *falerae*-re vonatkozóan egy új hipotézist:

„Egyelőre semmiféle olyan tárgy nem került elő a honfoglaló magyarok régészeti hagyatékában, amelyet ezzel a forráshellyel kapcsolatba lehetne hozni, s ez felvethet egy minden bizonyítékot nélkülöző ötletet. Dél-Oroszország steppei sávjában a kunok harcosokat ábrázoló kőszobrainak/kamennaja babáinak csaknem felén, 240 esetből 114-en, a vitéz felsőtestén olyan szíjrendszert faragtak ki, amely a mellkasán keresztben futva övezte a hónaljon (sőt néha a felsőkaron!) át a hátat is, s elől-hátul kétoldalt a vállak mentén lefutó 1-1 szíj tartotta meg a testen. A mellkason és a háton a körbefutó és a vállak mellől érkező szíjak 2-2 találkozási helyét 1-1, azaz összesen 4 nagy kerek veret takarta (bár amennyiben a háton a szíjak

a pajzsokkal fedve, pajzsaikon felfogják az ártalmatlanná vált nyíllövéseket...” (LIUDPRAND / HORVÁTH 1986, 230.). A problémás itt az „egyik oldalról” kifejezés. Nyilvánvaló, hogy a király nemcsak az egyik, hanem lehetőleg minden oldalról védelemben kívánta tudni harcosait, mégpedig azáltal, hogy ezek fel nem bomlott sorokban egymást is védik pajzsaikkal; és az „*altrinsecus*” szó ezt a szándékot tökéletesen ki is fejezi. Eredeti jelentése ugyan valóban „*ad* oder *in alteram partem*”, de a kései latinságban már „*ab utraque parte*” (mindkét oldalról) értelemben is használatos (KREBS-SCHMALZ 1984. I. kötet, 150. és 36.), a középlatinban pedig megvan mind az „*invicem, mutue*” (kölcsonösen), mind pedig a „*circumquaque, undique*” (mindenfelől, mindenünnen) jelentése is (DU CANGE 1883–1887. I. kötet, 208. oldal 2. hasáb). E két utóbbi értelem közül az előbbire támaszkodik a már többször idézett kétnyelvű német kiadás fordítása valamint Jurkovich Emilé („...deckt euch gegenseitig mit den Schilden und empfängt so die ersten Pfeile des Feindes...«” és „sie deckten sich gegenseitig”: BAUER-RAU 1971, 323.; illetve „fedjétek egymást kölcsönösen pajzsaitokkal” és „egymást fedték pajzsaikkal”: LIUDPRAND / JURKOVICH 1908, 116.), az utóbbira pedig a sajátunk: „mindenfelől pajzsoktól fedve” (LIUDPRAND / SÜTTŐ 2005, 367.). Veszprémy László fordításában „oldalról pajzsokkal fedve” támadnak a szászok (VESZPRÉMY 2000, 12.; VESZPRÉMY 2008, 93.), mások azonban szó szerint átveszik Horváth János fordítását (KRISTÓ 1986, 33.; KRISTÓ 2003, 42.; NÉGYESI 2003, 23.).

⁹ „*Védőfegyverekre: Gesta abbatum Lobiensium* In: MGH SS IV, 66; LIUDPRAND, Lib. Ant. II. 31 In: MGH SS III. 294.” [Kiemelések az eredetiben.] GÖCKENJAN 1996, 141.

¹⁰ KOVÁCS 1986, 222–223.

¹¹ KOVÁCS 2003, 298.

¹² KOVÁCS 2002, 311.

¹³ KOVÁCS 2002, 312.

egymást keresztezték, természetesen csak a keresztezési pontra került 1 veret, tehát összesen 3). Jóllehet több esetben ezeket a laposan kifaragott korongokat középső dudorral vagy a peremüket körítő rovátkolással díszítették, amellyel mást, mint a fémveret voltukat, aligha hangsúlyozhatták, a jól ismert és bőséges kun leletanyagban mindeddig egyetlen ilyen jellegű tárgyra nem bukkantak, ezért kényszermegoldásként azt is feltételezték, hogy a korongok nemezből készülhettek. Még a rendeltetésük is kétséges, ugyanis csupán azt az ötletet vetették fel, hogy a szíjazat a gyűrűspáncélt szorította le, tartotta rendben a testen, s magát a védőfegyvert nem voltak képesek, vagy nem is akarták ábrázolni a kun kőfaragók.¹⁴ – E feltételezés azonban már pusztán a reálkritika oldaláról szemlélve is fölöttébb problematikus, és ezt az ötlet felvetője is elismeri, gondolatmenetét a következőképp folytatva: „Mindezt előrebozsátva, a magyar kalandozók rejtélyes cselekedetére háromféle, bár sajnos erőtlen magyarázat is kínálkozhat, éspedig hogy a kunokéhoz valamilyen módon hasonló ruházati együttesük volt, amelytől a súlya (?) vagy a mozgékonytágot akadályozó (?) szerepe miatt volt előnyös megválni, vagy a korongok olyasféle rangjelzést sugallhattak, amelyet menekülés közben tanácsosabb volt eltitkolni. Mindkét magyarázat azonban sántít, hiszen ha a feltételezett szíjazat a kézitusában megfelelt, miért vált volna feleslegessé futás közben, illetve egy magyar vitéz rangját semmiféle (egyébként egyetlen Kárpát-medencei temetkezésbe nem mellékelte) korongnál jobban nem jelezhetette egyéb, mint a lova, a teljes öltözete, s nem utolsó sorban a menekülésben is életmentő jelentőségű, a közharcosokénál jobb, drágább, művészi kivitelű fegyverete. Harmadszorra pedig felvethető, hogy a menekülők arra számítva akartak egérvutat nyerni, hogy az eldobált ékítményeik összegyűjtése miatt az üldözőik – legalábbis egy időre – felhagynak a követésükkel.”¹⁵

A *falerae* e változatos értelmezései után fordításunkban visszatér a lószerszám: „A gyors paripa ekkor a magyarok jajsza szerint lomha; továbbá a lószerszámok díszé és a fegyverek becsülete sem szolgált már oltalmukra, hanem inkább terhükre volt. Íjaikat elhányva, nyilaikat szétszórva, még díszes lószerszámaikat is – hogy lovaik annál akadálytalanabban vágathassanak – eldobva, csak a menekülésre volt gondjuk.”¹⁶ Annak okát, hogy a Liudprand-féle *falerae*-t miért a lovakon, és nem a lovasokon kell keresni, a következőben látjuk.

A görög φάλαρα szóból (a ritkábban előforduló φάλαρον többes száma)¹⁷ származó *phalerae* vagy *falerae* valóban jelenthetett az antikvitásban mind fémbeől készült emberi melldíszet, mind lovak fejét vagy szügyét díszítő ékességet,¹⁸ és a középkorban is hasonló volt a helyzet: *falerae* vagy *faleramentum*¹⁹ ill. *phalerae* vagy *phaleramentum*²⁰ jelentése „*equorum ornamenta*” vagy „*ornamenta equorum, interdum etiam equitum et virorum nobilium*”, továbbá „*ornatus mulierum*” volt. Hogy azonban Liudprand mit értett *falerae* alatt, arra nem annyira szótárakból, hanem inkább saját szóhasználatából lehet következtetni – és szerencsére használja is ezt a szót az *Antapodosis* egy másik helyén. A negyedik könyv 12. fejezetében – egy értékes öv keresésével kapcsolatban – a következő áll: „*Tum rex: »Revertentes – inquit – falerarum eius omnem apparatus, pulvinar etiam quod*

¹⁴ KOVÁCS 2002, 311–312. 7. jegyzet.

¹⁵ KOVÁCS 2002, 311–312. 7. jegyzet.

¹⁶ LIUDPRAND / SÜTTŐ 2005, 367.

¹⁷ GYÖRKÖSSY–KAPITÁNFY–TEGYEY 1990, 1151.

¹⁸ GEORGES 1918, 1679–1680. hasáb, ill. GLARE 1968–1982, 1372. oldal, 1. hasáb.

¹⁹ DU CANGE 1883–1887. III. kötet (1884), 403. oldal 3. hasáb.

²⁰ DU CANGE 1883–1887. VI. kötet (1886), 302. oldal 1–2. hasáb.

equitando premit evertite. Et si nec ibi quidem balteum poteritis repperire, vestimentis omnibus eam exuite, ne alicubi super se possit latere: novi enim quantum callida quantumque sit cupida.”²¹ Azaz: „Ekkor a király így szólt hozzájuk: »Menjete vissza, és kutassátok át minden lószerszámát, még a párnát is, amelyen lovaglás közben ül. És ha még itt sem tudjátok az övet megtalálni, húzzátok le minden ruháját, nehogy valahol közvetlenül a testén maradjon elrejtve; ismerem ugyanis, hogy milyen ravasz és milyen kapzsi.«”²² Itt a *falerarum ... apparatus* tehát egyértelműen a lószerszámot jelenti, és nincs okunk feltételezni, hogy a latinul magát igen nagy, sokszor kissé keresett választékosággal kifejező szerző²³ korábban a *falerae*-vel valami egészen mást akart volna mondani.²⁴

Nehezebben megválaszolható kérdés, mennyire hiteles az *Antapodosis* leírása a magyarok meneküléséről. Nem szemtanú beszámolójáról van szó, hanem legjobb esetben is csak évtizedekkel az események után írásba foglalt elbeszélésről,²⁵ amelynek a merseburgi csatára vonatkozó más forrásokban²⁶ nincs nyoma, csakis Liudprandnál, aki azonban a magyarok vereségének mértékét egyébként is eltúlozta,²⁷ és így elvben nem zárható ki, hogy csak a német győzelem fényét kívánta emelni az ellenség megfutamodásának kiszínezésével. – Másfelől viszont igaz, hogy a csatát megemlítő források Widukind és Liudprand kivételével nem bocsátkoznak részletekbe, tehát egyáltalán nem meglepő, hogy a magyarokról sem közölnek színes apróságokat; jelenlegi ismereteink alapján pedig nem tűnik valószínűnek az sem, hogy a *falerae* elhajigálásában valamely bibliai vagy irodalmi reminiscenciát kellene látnunk. Ez utóbbi feltételezés ellen szólnak a Chiesa-féle kiadás függelékében található részletes mutatók,²⁸ amelyek a Szentírásból 212, a klasszikus és egyéb auctoroktól pedig 290 olyan helyet tüntetnek fel, amelyeket Liudprand felhasznált; mind ezekből azonban egyik sem vonatkozik az általunk tárgyalt szövegre.²⁹

Ha azonban Liudprand hiteles hagyományra nyúlt vissza a menekülő magyarok, vagy legalábbis azok némelyikének cselekedeteivel kapcsolatban, akkor a – tágan értelmezett –

²¹ LIUDPRAND / CHIESA 1998, 103., ill. (más központozással és „*caetera*” helyett „*cetera*”-val) LIUDPRAND / BECKER 1993, 110.

²² LIUDPRAND / SÜTTŐ 2005, 428. Németül: „Da sagte der König: »Kehrt zurück und durchwühlte ihr ganzes Zaumzeug, auch das Kissen, auf dem sie beim Reiten saßt. Und wenn ihr auch dort den Gürtel nicht finden solltet, so zieht ihr alle Kleider aus, damit er nicht irgendwo an ihrem Körper euch entgehen kann; ich weiß ja, wie schlau und wie habstüchtig sie ist.«” (BAUER–RAU 1971, 415.)

²³ Vö. MANITIUS 1923, 168.; RENTSCHLER 2005, 199.; KARPFF 1991; BRUNHÖLZL 1992, 372., 376., 378.

²⁴ A *falerae* két előfordulásának megtalálásához egyébként nem kell az *Antapodosis*-t végigolvasni, mert az 1915-ös kiadás tárgymutatója utal mindkettőre: LIUDPRAND / BECKER 1993, 237.

²⁵ Liudprand 958-ban fogott hozzá az *Antapodosis*-hoz, ld. LIUDPRAND / BECKER 1993. IX. és uo. 2. jegyzet.

²⁶ Ld. KRISTÓ 2003, 42. 74. jegyzet. (Flodoardus presbyter Remensis: *Annales seu chronicon*, in: GOMBOS 1937–1938. 2. kötet, 927.; *Vita s. Bennonis episcopi Misnensis in Saxonia...* auctore Hieronymo Emsero, in: GOMBOS 1937–1938. 3. kötet 2320.; Widukindi *res gestae Saxonicae* I. könyv, 38. fejezet, in: BAUER–RAU 1971, 74. és 76.)

²⁷ Widukind önmagában logikus előadása szerint a nehézfegyverzetű lovasság láttán megfutamodó magyarok közül a németek alig néhányat tudtak csak megölni vagy elfogni („*vix pauci caederentur val caperentur*”: BAUER–RAU 1971, 76.), míg Liudprand szerint a magyarok többségének nem sikerült elmenekülnie („*...omnipotens Deus... fugiendi etiam copiam omnino negabat. Caesis igitur fugatisque Hungariis...*”: LIUDPRAND / CHIESA 1998 49., ugyanígy LIUDPRAND / BECKER 1993, 52.). Teljes joggal tartja az újabb magyar hadtörténetírás a merseburgi csatában elszenvedett közvetlen katonai vereséget illetve emberveszteséget viszonylag csekélynek (KRISTÓ 2003, 42–43.; VESZPRÉMY 2008, 93.).

²⁸ LIUDPRAND / CHIESA 1998, 219–234.

²⁹ Két vergiliusi sor hatott az *Antapodosis* második könyvének 31. fejezetére, de nem a kérdéses részlettel kapcsolatban (LIUDPRAND / CHIESA 1998, 49., ill. LIUDPRAND / BECKER 1993, 52. 1. jegyzet).

lószerszám eldobált elemeit kizárásos alapon nagy valószínűséggel közelebről is meghatározhatjuk. A kalandozó magyarok ugyanis – mint ezt épp két emberöltőn át csaknem egész Európát rettegésben tartó akcióik bizonyítják – kiváló könnyűlovas harcosok voltak, akiknek taktikája nagyrészt lovaik gyorsaságára és fordulékonyaságára épült, akik számára tehát a lovak ezen tulajdonságai szó szerint életbe vágó fontossággal bírtak, nemcsak a menekülésben, de a szűkebb értelemben vett harcban is. Ha tényleg volt tehát valami, amivel a merseburgi csatába indulva megterhelték lovaikat, amitől azonban meg akartak szabadulni menekülés közben, akkor nyilvánvaló, hogy ettől olyan előnyt vártak, amelyért még lovaik mozgékonyaságának korlátozását sem látták túl nagy árnak, amely előny azonban csak a közvetlen harcérintkezésben érvényesülhetett. Ilyen felszerelési tárgy a lovakon pedig aligha lehetett más, mint valamiféle páncélzat.

Más kérdés, hogy a magyarok lópáncéljának meglétét más források vagy régészeti leletek segítségével kétséget kizáróan bizonyítani – tudunkkal – egyelőre nem lehet, de természetesen cáfolni sem. Bölcs Leó sokat idézett Taktikájában például előfordul: „...az előkelők lovainak szügyét is vas vagy nemez fedi.”³⁰ Régóta tudvalevő azonban, hogy a mintegy három évszázaddal korábbi, ún. Maurikios-féle taktikát fő forrásként felhasználó szerző a türkökről – azaz magyarokról – írva olyan szorosán követi ezt a munkát, mint sehol máshol művében,³¹ a lovak vértézéséről szóló rész pedig éppen szó szerinti átvételnek tűnik.³² Az írott források bizonytalansága miatt tehát kettőzött jelentősége lenne a régészet eredményeinek, de úgy látszik, hogy épp a védőfegyverek terén ilyen – legalábbis pozitív – eredményekkel egyelőre nem számolhatunk. Magyar lópáncél eddig nem került elő,³³ sőt, úgy általában hiányoznak a X–XI. századi magyarság védőfegyverei is a leletek közül.³⁴ Ez utóbbi annál is érdekesebb, mert más, hasonló életmódot folytató népek régészeti anyagában megtalálható a páncél³⁵ – ám a leletek hiányából nem lehet egyértelműen a kérdéses tárgy, így pl. a gyűrűspáncél hiányára következtetni.³⁶ Nyilván így van ez a lópáncéllal is.

Összefoglalásképp bizonyosra vehetjük tehát, hogy a Liudprand említette *falerae* a lovakon és nem a lovasokon keresendő, illetve hasonlóképp csaknem ugyanilyen biztos, hogy ha a merseburgi csatából menekülő magyarok valóban megszabadították lovaikat valamely felszerelési tárgytól, akkor az valamiféle lópáncél lehetett. Kérdéses azonban magának a Liudprand-féle tudósításnak hitele, és így – egyelőre – az is, hogy tényleg védtek-e valamiféle páncéllal lovaikat a kalandozó magyarok.

³⁰ MORAVCSIK 1984, 19.

³¹ MORAVCSIK 1951, 349.

³² MORAVCSIK 1951, 341.

³³ Legalábbis Kovács László 2002-ben megjelent cikke szerint: KOVÁCS 2002, 313. 12. jegyzet.

³⁴ GÁLL 2007, 400.

³⁵ KOVÁCS 2002, 317–318.: „A Maurikiosz által említett páncélos sereggel rendelkező népek, a türkök (és nomád utódaik) vagy pedig a taktikairó (korai) avar nehézlovas kortársai régészeti leleteiben mind a lemez-kantak a késői avar időszak emlékanyagában is, amikor az avar sereg már zömében vagy teljesen könnyűlovasságból állott, s ekkori használatukat néhány ábrázolásuk is megerősíti. Végezetül figyelemre méltó, hogy még a steppe világából kiszakadt s közvetlen bizánci szomszédságba telepedett dunai bolgár-törökök hagyatékában is van a gyűrűspáncél viseletének nyoma.”

³⁶ KOVÁCS 2002, 321–322.: „... e jelenségnek egyrészt az lehetett az oka, hogy ilyen fémpancél még az előkelő magyarok sem viseltek, másrészt lehetett az is, hogy a hajdani öltöztetők – inkább valamilyen rituális okból, mint kapzsiságból vagy öröklési vágyból – nem adták rá azt a másvilági útra előkészített halottjukra; e két lehetőség között a régészet a maga módszereivel nem tud dönteni.”

BIBLIOGRÁFIA

BAÁN 2005

Peter Classen – Cremonai Liudprand: *A Nyugat és Bizánc a 8–10. században*. Szerk. BAÁN István. (Varia Byzantina IX.) Budapest, 2005.

BAUER–RAU 1971

Quellen zur Geschichte der sächsischen Kaiserzeit. Widukinds Sachsengeschichte, Adalberts Fortsetzung der Chronik Reginos, Liudprands Werke. Unter Benützung der Übersetzungen von Paul Hirsch, Max Büdinger und Wilhelm Wattenbach neu bearbeitet von Albert BAUER † und Reinhold RAU. Darmstadt, 1971.

BRUNHÖLZL 1992

BRUNHÖLZL, Franz: *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*. Zweiter Band: Die Zwischenzeit vom Ausgang des karolingischen Zeitalters bis zur Mitte des elften Jahrhunderts. Wilhelm Fink Verlag, München, 1992.

DARKÓ 1915

DARKÓ Jenő: *Bölcs Leó Taktikájának hitelessége magyar történeti szempontból*. (Székfoglaló. Fölvasta 1914 május 4-én.) Értekezések a Nyelv- és Széptudományok Köréből. 23. kötet, 4. szám, Budapest, 1915., 223–345.

DU CANGE 1883–1887

Glossarium mediae et infimae Latinitatis conditum a Carolo du Fresne, domino DU CANGE, auctum a monachis ordinis s. Benedicti, cum supplementis integris d. P. Carpenterii, Adelungii, aliorum, suisque digessit G.A.L. Henschel. Sequuntur Glossarium Gallicum, tabulae, indices auctorum et rerum, dissertationes. Editio nova, aucta pluribus verbis aliorum scriptorum, a Léopold Favre. Niort, 1883–1887. 10 kötet. Internetes elérhetőségei (2010. február 20-án):

<http://standish.stanford.edu/bin/search/advanced/process?sort=title&browse=1&clauseMapped%28creatorBrowse%29=Du+Cange%2C+Charles+Du+Fresne%2C+sieur%2C+1610-1688> és <http://ducange.enc.sorbonne.fr/>

GÁLL 2007

GÁLL Erwin: Az Erdélyi-medence, a Partium és a Bánság X–XI. századi sir- és szórvány-fegyverleleteinek elemzése. In: *Hadtörténelmi Közlemények* (120. évf.) 2007., 395–474.

GEORGES 1913, 1918

Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch aus den Quellen zusammengetragen und mit besonderer Bezugnahme auf Synonimik und Antiquitäten unter Berücksichtigung der besten Hilfsmittel ausgearbeitet von Karl Ernst GEORGES. Achte verbesserte und vermehrte Auflage von Heinrich GEORGES. Erster Band (A–H) Hannover und Leipzig 1913; Zweiter Band (I–Z) Hannover und Leipzig 1918.

GLARE 1968–1982

Oxford Latin Dictionary. Edited by P. G. W. GLARE (et al.), Oxford, 1968–1982.

GOMBOS 1937–1938

Albinus Franciscus GOMBOS: *Catalogus fontium historiae Hungaricae*, I–III. Budapestini 1937–1938.

GÖCKENJAN 1996

GÖCKENJAN, Hansgerd: A német évkönyvek híradásai a magyar honfoglalásról. In: *A*

- honfoglaláskor írott forrásai*. Szerkesztette Kovács László–Veszprémy László. (A honfoglalásról sok szemmel. Főszerkesztő Györffy György. II.) Budapest, 1996. 131–141.
- GYÖRKÖSSY–KAPITÁNYFFY–TEGYEY 1990
Ógörög–magyar szótár. Szerk.: GYÖRKÖSSY Alajos, KAPITÁNYFFY István, TEGYEY Imre, Budapest, 1990.
- KARPF 1991
 KARPF, Ernst: Liutprand von Cremona. In: *Lexikon des Mittelalters*, 5. kötet (München–Zürich, Artemis & Winkler Verlag, 1991, Herausgeber und Berater: Bautier, Robert-Henri ...), 2041–42. hasáb.
- KOVÁCS 1986
 KOVÁCS László: Viselet, fegyverek. In: *KRISTÓ* 1986, 216–281.; 306–326.
- KOVÁCS 2002
 KOVÁCS László: A honfoglaló magyarok bőrpáncéljáról. In: *Hadtörténelmi Közlemények* (115. évf.) 2002., 311–334.
- KOVÁCS 2003
 KOVÁCS László: Viselet, fegyverek. In: *KRISTÓ* 2003, 284–392.; 397–404.
- KREBS–SCHMALZ 1984
 KREBS, Johann Philipp: *Antibarbarus der lateinischen Sprache nebst einem kurzen Abriss der Geschichte der lateinischen Sprache und Vorbemerkungen über reine Latinität. 2 Bände, Basel/Stuttgart, 1984*⁹. (9., unveränderte Auflage. Diesem reprographischen Nachdruck wurde die 7., von J. H. SCHMALZ genau durchgearbeitete und vielfach umgearbeitete Auflage, Basel 1905, zugrunde gelegt.) Internetes elérhetősége (2011. május 17-én):
<http://ia600300.us.archive.org/10/items/krebs/antibarbarus.pdf>
- KRISTÓ 1986
 KRISTÓ Gyula: *Az Árpád-kor háborúi*. Budapest, 1986.
- KRISTÓ 2003
 KRISTÓ Gyula: *Háborúk és hadviselés az Árpádok korában*. [Szeged,] 2003.
- LIUDPRAND / BECKER 1993
Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicis separatim editi. Die Werke Liudprands von Cremona. Hrsg. von Joseph BECKER, Hannover und Leipzig 1915³, unveränderter Nachdruck: Hannover 1993.
- LIUDPRAND / CHIESA 1998
Liudprandi Cremonensis opera omnia (Antapodosis, Homelia paschalis, Historia Ottonis, Relatio de legatione Constantinopolitana), cura et studio P. [Paolo] CHIESA. (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis CLVI.) Turnholti [Turnhout], 1998.
- LIUDPRAND / HORVÁTH 1986
 HORVÁTH János: Liudprand – Antapodosis. [Kivonatos fordítás.] In: *MEH* 1986 223–233.
- LIUDPRAND / JURKOVICH 1908
Liudprand történeti munkái. Antapodosis, Liber de rebus gestis Ottonis Magni imperatoris, Relatio de legatione Constantinopolitana. Fordították JURKOVICH Emil, Dr. Gombos F. Albin és Gaál Lajos. Bevezetéssel és magyarázó jegyzetekkel ellátta Dr. Gombos F. Albin. (Középkori Krónikások VI–VII.) Budapest, 1908. [Ebből az Antapodosis Jurkovich Emil fordítása: 75–207.]

LIUDPRAND / SÜTTŐ 2005

Cremonai Liudprand történeti művei („Antapodosis”, „Liber de rebus gestis Ottonis Magni imperatoris” és „Relatio de legatione Constantinopolitana”). Jurkovich Emil, Gombos F. Albin és Gaál Lajos fordításait felhasználva fordította: SÜTTŐ Szilárd. In: *BAÁN* 2005. 311–559. [Ebből az Antapodosis: 311–483.]

LIUDPRAND / WATTENBACH 1889

Aus Liudprands Werken. Nach der Ausgabe der Monumenta Germaniae übersetzt von Freiherrn Karl v. d. Osten-Sacken. Neu bearbeitet von W. Wattenbach. (Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit.) Leipzig, 1889².

MANITIUS 1923

MANITIUS, Max: *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*. 2. kötet: *Von der Mitte des zehnten Jahrhunderts bis zum Ausbruch des Kampfes zwischen Kirche und Staat*. München, 1923.

MEH 1986

A magyarok elődeiről és a honfoglalásról. Kortársak és krónikások híradásai. Sajtó alá rendezte Györffy György. Budapest, 1986.³ [A két korábbi kiadás 1958-ban és 1975-ben jelent meg.]

MORAVCSIK 1951

MORAVCSIK Gyula: Bölcs Leó Taktikája mint magyar történeti forrás. In: *Századok* (85. évf.) 1951., 334–353.

MORAVCSIK 1984

MORAVCSIK Gyula: *Az Árpád-kori magyar történet bizánci forrásai / Fontes Byzantini historiae Hungaricae aevo ducum et regum ex stirpe Árpád descenduntium*. Budapest, 1984.

NÉGYESI 2003

NÉGYESI Lajos: A pozsonyi csata (907. július 4.). In: *Fegyvert s vitézt... A magyar hadtörténet nagy csatái*. Szerk.: Hermann Róbert. [Budapest], 2003. 11–25.

RENTSCHLER 2005

RENTSCHLER, Michael: Cremonai Liudprand. Tanulmány a középkor kelet-nyugati kultúrtörténetéhez. Fordította Bódogh Judit. In: *BAÁN* 2005. 193–308. (Eredeti megjelenés: Liudprand von Cremona. Eine Studie zum ost-westlichen Kulturgefälle im Mittelalter. [Frankfurter wissenschaftliche Beiträge, Kulturwissenschaftliche Reihe, Bd. 14] Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1981.)

VESZPRÉMY 1987

VESZPRÉMY László: Megjegyzés a magyarok taktikájáról a merseburgi csatában. In: *Hadtörténelmi Közlemények* 1987 (új folyam 34. évf., 2. szám) 315–317.

VESZPRÉMY 2000

VESZPRÉMY László: Kalandozások Európában. In: *Nagy képes millenniumi hadtörténet. 1000 év a hadak útján*. Szerk.: Rácz Árpád. Budapest, 2000. 12–14.

VESZPRÉMY 2008

VESZPRÉMY László: *Az Árpád- és Anjou-kor csatái, hadjáratai*. Budapest, 2008.

WIDUKIND / HORVÁTH 1986

HORVÁTH János: Widukind – A szászok története. [Kivonat fordítás.] In: *MEH* 1986 246–255.

VIKINGEK, WEIBULLOK, WERBÓCZYK (A STOCKHOLMI VÉRFÜRDŐ EMLÉKEZETÉRŐL)

NAGY GÁBOR

Stockholmban 1520. november 4-én, vasárnap, miután Gustav Trolle¹ érsek svéd királlyá koronázta II. Krisztián² dán és norvég uralkodót, háromnapos multság kezdődött. Szerdán a király, az országtanács, valamint sok meghívott tárgyalásokat folytatott. Csütörtökön és pénteken kivégzések voltak, szombaton a tetemeteket égették el. Az alábbiakban a 'Stockholms blodbad' néven ismert események emlékezetének néhány elemét idézem fel, különös tekintettel 19–20. századi történelmi ábrázolásukra. Az esemény, amelyhez a köztudat történelmi korszakváltást köt, egyaránt alkalmas a kései középkor hatalmi harcainak bemutatására és az ellenségképzésre. A 19–20. század kiemelése Svédország történetéből adódik. 1809-ben, a modern nacionalizmus hajnalán a királyság hadban állva összes szomszédjával elveszítette keleti felét. A folytatás nem Bibó modellje³ szerint alakult. Svédország válasza a traumára a hatalommegosztás, a nacionalizmus elutasítása, a demokrácia és a jóléti társadalom lett. Történelmi önképe módosulásait tanulságos olyan országból szemlélni, amelyikre e válaszok nem jellemzők.

Az események és főbb forrásaik ismertetése után előbb négy egykorú értelmezést mutatok be, ugyanis több elemük része lett a történetek emlékezetének. Ezt követően a skandinávizmusra, a 19. századi történelmi háttér egy elemére térek ki, majd a vérfürdő ekkori történelmi ábrázolásainak néhány darabját idézem fel. A harmadik csoportot a forráskritikán alapuló értékelések sokaságából vett írások alkotják, vázolásuk előtt a kritikai módszer svédországi „áttörése” történelmi háttérének egy elemére térek ki. Végül az események néhány 20–21. századi magyarországi történelmi említését idézem fel.

I. A történetekről és forrásaikról

A 15–16. század fordulóján a svédországi arisztokrácián belüli régi (elsősorban várat is magukba foglaló hűberadományokért folytatott) vetélkedéssel összefonódott a világi és az egyházi hatalom küzdelme. Válaszra várt az a kérdés is, hogy a királyság miként maradjon része az uniónak, ám ehhez el kellett döntenie: az országtanácsé vagy a királyé-e a hatalom, főleg a várakkal rendelkezés joga. 1512 nyarától, miután Erik Trollé⁴ megbuktatta, ifj. Sten Sture⁵ kormányozta az uniótól évtizedek óta külön élő Svédországot. 1513-ban lett az unió

¹ 1488–1535 között élt. Apja Erik Trolle, anyja Ingeborg, a dán országtanács tagja, Filip Axelsen (Thott, lásd az 47. jegyzetet) leánya. 1515-től uppsalai érsek, 1521-ben Dániába távozott, 1534-től odensei püspök. A Trolle familia tagjai már a középkor végén a nemzetségük nevét viselték a hagyományos apai helyett.

² Akár nagyapja, Krisztián († 1481) és apja, Hans († 1513), ő is a kalmari unió királya, Holstein grófja. 1523-ban elveszítette királyságait, 1532-ben Frigyes (apai nagybátyja, utódja a dán és a norvég trónon) börtönbe zárta. Huszonhét év fogság után, 1559-ben halt meg.

³ BIBÓ 1981, 117–118.

⁴ Apja a századforduló leggazdagabb világi birtokosa, Arvid, anyja Beata, Ivar Axelsson (Tott) lánya. Erik az országtanács tagja, 1512-ben rövid ideig kormányzó, 1529-ben vagy 1530-ban halt meg.

⁵ Sten Svantesson († 1520), Svante Nilsson († 1512) kormányzó fia. A nemzetség utóbb a címere sötét és világos mezője alapján a Natt och Dag (Éj és Nap) nevet kapta. Sten felvette a 'Sture' nevet, hogy emlékeztessen Sten Sture (Sten Gustavsson [Sture] † 1503) kormányzóra. (E Sten familiájának – a címerben sárga alapon három sötét tavi liliummal – a tagjai is a nemzetségük nevét viselték.)

uralkodója II. Krisztián, 1515-ben pedig uppsalai érsekké szentelték Rómában Gustav Trollét. A kormányzó és az érsek viszálya ismét háborúba torkollt. Sture megtámadta az érsek stäketi (másként almarestäketi) várát is, 1517 őszen egy országos gyűléssel elvétette hivatalát és e várat (elrendelve lerontását is). A Stockholmban, november 23-án kelt összeesküvés-levél⁶ aláírói megesküdték egymás támogatására, Rómával szemben is. Az érseket Sture fogságba vetette, a várat lerombolta. Az érsek segítségére küldött királyi sereg vereséget szenvedett, 1518-ban is, az érsek pedig lemondott hivataláról X. Leó legátusa⁷ előtt. A pápa 1519 szeptemberében vizsgálatot indított a legátus ellen, megbízottai kiátkozták Sturét és táborát, az országot interdictum alá helyezték. Januárban a király legyőzte Sturét (aki meg is halt), az országtanács tagjai márciusban Uppsalában elfogadták őt uruknak, és amnesztiában egyeztek meg képviselőivel. Az özvegy Kristina Nilsdotter (Gyllenstierna)⁸ vezetésével Stockholm szeptember 5-ig ellenállt. Kapitulációja része egy mindenre kiterjedő, visszamenőleges hatályú, az érsek által is megpecsételt amnesztia. Az országtanács, miután rendi képviselőkkel is tárgyalt, október 31-én kimondta: II. Krisztián öröklés, és nem választás révén jut trónra. 4-én a koronázás után elkezdődött a háromnapos multság.

November 7-én Jon, uppsalai kanonok a király és a tanács jelenlétében ismertette az egybegyűltekkel Gustav panasziratát. Ebben az érsek egyebek között többeket nyilvánvaló eretneknek nevezett, és kártérítést kért az egyházat, az őt magát, az elődjét,⁹ továbbá az Otto, västeråsi püspököt,¹⁰ és a Jon kanonokot ért károkért. Az ezt követő vizsgálódások során előkerült az említett 1517. évi oklevél (összeesküvés-levél) is. 8-án délelőtt egyházi bíróság állapította meg: az érintettek nyilvánvaló eretnekek. A kivégzés dél után kezdődött, másnap folytatódott. Az áldozatok száma nem ismert (a profosz emlékezete szerint nyolcvankettő), köztük volt két püspök, a strängnäsi¹¹ és a skarai¹². A tetemetek, köztük a kormányzó és egy gyermeke kiásott maradványait 10-én égették el. Utóbb kivégezték a stockholmi kapituláció létrehozóját, Hemming Gadhot¹³ is. A nydalai kolostor diáriuma szerint a király az apátot több baráttal együtt vízbe fojtatta. Állítólag a Ribbing familia két kisfiát is megölette Jönköpíngben. 1521 elején elhagyta az országot, portréját ebben az évben rajzolta meg Dürer Németalföldön, ahol a király Erasmusszal és Wolsleyval is találkozott. A kardinális szerint a külső után ítélve azt hinné az ember, hogy valamelyest heves és tekintetnélküli, ám nagyon értelmes, komoly és megfontolt.¹⁴

⁶ Az oklevelet Krisztián magával vitte, szövegét Huitfeld közölte krónikájában, ma már nincs meg (egy fogalmazványa igen, Sten Sture leveleskönyvében). Arild Huitfeld (1546-1609) IV. Krisztián kancellárja, említett műve a több címen ismert „Danmarckis Rigin Krønicke” („A dán királyság krónikája”).

⁷ Giovannangelo Arcimboldi († 1555).

⁸ Nils Eriksson és Sigrid Eskilsdotter (Banér) leánya (1494–1559). A kormányzótól hat gyermeke született (lásd a 74. jegyzetet is). 1527-ben feleségül ment Johan Turessonhoz (tre rosor), az alább említendő Jöran Turesson testvéréhez.

⁹ Jakob Ulfsson († 1521) külföldi tanulmányok után Rómába került, ahol II. Pál 1469 végén uppsalai érsekké nevezte ki. Gustav Trolle javára mondott le, lásd NAGY 2009, 52–53.

¹⁰ Otto Olofsson (másként Svinhuvad; † 1522) külföldön tanult, megfordult Rómában is, 1501-től västeråsi püspök.

¹¹ Mattias avagy Mats Gregersson (Lillie) arisztokrata, az országtanács tagja, lagman (e tisztségről lásd a 90. jegyzetet), 1501 óta püspök.

¹² Vincens Henningsson, 1505-től Skara püspöke.

¹³ Sten Sture római ágense a század végén, utóbb mindhárom kormányzó szövetségese. Egy ideig linköpingi püspök, ám II. Gyula kiátkozta. 1518-ban II. Krisztiánhoz csatlakozott.

¹⁴ Idézi ARUP 1947, 77.

A sententia

Az egyetlen forrás,¹⁵ amelyik egykorú és eredetiben fennmaradt. Pergamen alapú, nyolc pecséttel,¹⁶ Huitfeldt krónikájában jelent meg először. Tizennégy kibocsátója közé tartoznak Gustav érsek, Jöns, odensei,¹⁷ Hans, linköpingi,¹⁸ Otto, västeråsi püspök, Jöran Turesson,¹⁹ Peder Galle,²⁰ Erik Geting²¹ uppsalai kanonokok. Tudatják, hogy a király parancsára a stockholmi vár nagytermében gyűltek össze, ahol Jon elübük tárt egy panasziratot a halott Sten Sture és mások ellen, amely szóról szóra következik (lásd alább). Másnap az iratot Jon a király, az országtanács és azok elé tárta, akiket az irat megnevezett, és ez alkalomra behívtak. Bár az írásban a Sten Sturéknek tulajdonított gaztettek köztudomásúak, ezen túlmenően az érintettek beismerése, és az előhozott oklevél által is bizonyítást nyertek. A sententia kibocsátóját Jon megkérdezte: vajon e büntettek „nem a római egyház elleni nyilvánvaló eretnokségek-e”. Ők aprólékos mérlegelés után kimondták: mivel Sten és követői éveken át egyházi átok alatt álltak, makacsul, senkire nem hallgatva, sőt jogtalanságokat követtek el azok ellen, akik a pápa tiltását meg akarták tartani, és pecsétes, esküvel erősített szövetséget kötöttek arra, hogy Gustav érsek ne térhessen vissza szabadságába és székes-egyházába, vállalva a római egyház átkát vagy interdictumát is, „a gyakran említett Sten úr²² és más nevezettek, akik önként és kényszer nélkül vele tartottak az előbb írt keresztényietlen szövetségben, nyilvánvalóan kiléptek a szent római egyház iránti engedelmességből, amit mi a szent egyház, a császár és Svédország törvényei szerint nem tudunk másként érteni, mint hogy az nyilvánvaló eretnokség, így mind őt, mind azokat nyilvánvaló eretneknek kell tartani és nevezni.”²³

Gustav panaszirata

Az érsek a koronázási eskü alapján felszólítja a királyt, hogy segítse őt, Jakob érseket, Ottót, egyházaikat, klerikusaikat, az egész kereszténységet igazsághoz „az alább írt nyilvánvaló eretnekeket illetően”. A felsorolás a halott kormányzóval kezdődik, aztán tizenhét élő

¹⁵ A források csoportosítása, részleges közlése: WEIBULL 1928a, 8–21.

¹⁶ Többségük, köztük az érseké, a három püspöké és Jöran Turessoné biztosan azonosítható. Hat pecsétbe bemetszés sem készült. (HILDEBRAND 1918, 125., WEIBULL 1928a, 12–13.)

¹⁷ Jens Andersen ('Beldenacke', 'a kopasz'), a testület egyetlen dán tagja († 1537). Cipész fia, külföldi tanulmányok, római tartózkodás után Hans király kancelláriájára került, 1501-től püspök. Minden királyával összeveszett, éveket töltve börtönben (például 1517–1520 között).

¹⁸ Hans Brask (1464–1538) a linköpingi polgármester fia, külföldön doktorált, 1513-tól püspök, a katolikus egyház elszánt védelmezője, 1527-ben örökre elhagyta a királyságot.

¹⁹ Apja, Ture Jönsson († 1532) az országtanács tagja, Gusztáv udvarmestere, ám 1529-ben fellázadt a király ellen, menekülése után pedig a trónjaira visszatérni szándékozó II. Krisztián szolgálatába állt. Anyja, Anna Johansdotter (Vasa) Gusztáv király apai nagynénje.

²⁰ Külföldi tanulmányok és római vizitáció után az uppsalai egyetem előadói között említik. Katolikus teológus, 1537-ben vagy 1538-ban halt meg.

²¹ Számomra regesztákból ismert. 1504-ben Svante Nilsson meghívta az esküvőjére, 1510-ben Gadh arról tájékoztatta a kormányzót, hogy az érsek a maga oldalára akarja őt vonni Geting révén, 1517-ben Sture kancellárja megírta a kormányzónak, hogy Geting segítette az érseket fegyveresei fizetésében, 1520-ban a kanonok levélben figyelmeztette az érseket veszélyes emberekre, stb.

²² Sten Sture hatéves volt, amikor Hans a koronázásakor lovaggá ütötte. A világi társadalomból egyedül a lovagnak – neki viszont kötelezően – járt a 'dominus' titulus.

²³ „optenempde her Sten och andre benempde, ther honum vilielige och otrengde tilfalne äre i för:ne ocrstlige förbwndh, clarlige tredth haffue ifraa then helge romerske kijnrkes lijndne, thet wi ecke anneth fjne kwnne epter then helige kijnrkes, keijserens och Sweriges lagh en thet är oppenbare kättherij och skole baade han och the för oppenbare kätthere hollis och kallis.” (HILDEBRAND 1918, 124)

következik (köztük első helyen Sten Sture anyósa és felesége, aztán az országtanács néhány tagja, majd Sven Hök, Peder Smed, róluk alább lesz szó), végül „polgármesterek, tanácsosok és Stockholm városa”. Gustav érsek a megnevezetteket egyforma eretnekeknek tartja, nem akar velük, mint nyilvánvaló eretnekekkel békülni. Bő egy éven át tartották őt megszállás alatt, aztán Stockholmba vezették, árulónak kiáltották ki,²⁴ két évig fogságban tartották, amíg a király az országba nem jött, meg is sebesítették. Lerombolták stäketi várát, elvették az ő és az egyház összes értéktárgyát, aranyát, ezüstjét, pénzét, fegyverét, marháját stb., az ő és az egyházmegye jövedelmét négy éven át stb. A becsületes számíttással megállapított kár értéke bő egymillió ezüst márka. Az érsek részletezi Jakob, Otto és Jon fogságát, sérelmeiket, közli, hogy rengeteg plébános lett rablás áldozata, sokuknak egyszeri étkezésre sem futja. Az uppsalai és a västeräsi egyházmegye papjait a kereszténység tiltása ellenére misézésre kötelezték a főpapok fogságba vetése után is. Végezetül megismétli: a király segítse őket és az egész kereszténységet az igazukhoz a nevezett nyilvánvaló eretnekeket, valamint a javukat és kártérítéseket illetően, és igényli az említettek letartóztatását.

Beszámolók

E csoportból Weibull hármát emelt ki. Az első Stockholmban kelt november 9-én, három västergötlandi hárad (kb. járás) tájékoztatására. Eredetiben nem maradt fenn, 1674 óta olvasható nyomtatásban. A király tudatja, hogy elébe járultak Gustav, Otto és Jon (ő a korábbi érsek, Jakob meghatalmazottjaként), és előadták panaszait (köztük azt is, hogy a vádlottak pecsétes levélben esküdtek össze). Emlékeztették őt királyi esküjére, hogy szolgáltatson nekik igazságot a nyilvánvaló eretnekek tetteiért, amelyeket ellenük és az egyház ellen elkövettek. „Akkor összehívtunk püspököket, praelatusokat,²⁵ doktorokat, tanult férfiakat, a legbölcsebbeket Svédországban, és az ügyet a kezükbe tettük, hogy ítélnék róla jogos ítélettel, amit a szentírás mutat.”²⁶ Miután az illetők mindegyiket nyilvánvaló eretnekeknek ítélték, ő azonnal eljár annak megfelelően, amit Szent Erik törvénye rendel az eretnekek büntetésére. Ha nem tette volna, féltő lett volna, hogy a római egyház átka kiterjed az egész országra, különösen azon kedves alattvalóira, akik hazug beszédektől csábítottan felégették Stäketet. Reméli, hogy kedves alattvalói ezzel szabadok, ő békében akarja az országot kormányozni, megtartja lakóit Szent Erik törvényében, mindenkit Isten és Szent Erik áldjon.

A király az Arcimboldi ellen a pápa számára 1520–1521 fordulóján készített panasziratban is beszámolt a történetekről. Felidézte a kormányzó és az érsek viszályát, az érseket és sok más egyházit érő gyötrelmeket, amelyektől csak a hadinépe szabadította meg a szenvedőket. Közölte: egybehívta az ország és Stockholm politikai elitjét a gaztettek gyökerének megismerésére. Főleg az a tisztességtelen liga érdekelte, amelyet ellene kötöttek, miután őt még atyja életében svéd királynak ismerték el. Azok, akik atyja ellen összeesküdtek,²⁷ őt is megfosztották királyi jövedelmeitől és jogaitól. Ekkor történt, hogy az öreg és az ifjú érsek egy küldöttjüket menesztették hozzá, és emlékeztették esküjére stb. Ezután szerzett tudomást egy levélről, amelyet praelatusok, nemesek, és Stockholm városa pecsételtek

²⁴ Azon az 1517 őszi tartott gyűlésen, amelynek egy részén oltalomlevéllel részt vett.

²⁵ Általában székeskáptalani tagokat (nagyprépost, főesperes, dékán, kántor) értettek praelatuson.

²⁶ WEIBULL 1928a, 14.

²⁷ 1501-ben Sten Sture társulva Svante Nilssonnal és Gadhdal, harcot kezdett Hans ellen. A király nem tudta megtartani uralmát, a kormányzóságot visszavevő Sten hamar meghalt. Az új kormányzó Svante Nilsson lett, az ellenzékét ismét Jakob Ulfsson érsek vezette.

meg. Kibocsátói szövetkeztek az egyház ellen: ha az érsekek és püspök bebörtönzése, vagy az egyháznak okozott károk miatt megkezdődne ellenük az apostoli büntetés végrehajtása, a végrehajtókat megölik, ellenállnak a pápa rendeleteinek stb. A gonoszok őt magát löporrobbantással akarták megölni – ám Isten segítségével mindez ismert lett. A „mieink”, akik dühükben fegyvert fogtak, a kavargásban megölték a két püspököt is stb. Ha sejtése lett volna „e vérfürdőről”, megakadályozta volna, hogy rátegyék a kezüket az egyház embereire. Arcimboldi az ellene támasztott rebellió felelőse, aki miatt sokszázezer aranyat is veszített. Ha Isten segítségével a fő gazemberek el nem buktak volna, „e vidékeken megsemmisült volna minden tisztelet anyaszentegyházunk iránt, beköszöntött volna az egyház fősége iránti megvetés, és szakadás nyert volna teret, amint szomszédjainknál, a ruténoknál”.²⁸

A legerjedelmesebb beszámolót Jöran Turesson, Peder Galle és Erik Geting készítették, 1523. június 6. előtt. Nem királynak nevezik ugyanis, hanem kormányzónak Gustav Erikssont.²⁹ Az ő kérésére leírták mindazt, amiről Stockholmban tudomást szereztek II. Krisztián koronázása idején. A sententia kibocsátói közé tartoznak, Jöran uppsalai nagyprépost meg is pecsételte azt. Írásuk két változatban ismert. Az egyik egy eredetiben fennmaradt fogalmazvány, 1918-ban jelent meg. A másik későbbi, olyan másolatban maradt fenn, amely Hogenschild Bielke³⁰ javításait őrzi, ez 1816-ban jelent meg. (A szövegkritikai nehézségek³¹ miatt a másolat Weibull által készített szöveghű közlését használtam.)

A kanonokok október 28-án érkeztek Stockholmba az érsek hívására, hogy szolgáljanak neki a koronázáskor. November 7-én az érseket kérésére a várba kísérték. Ekkor számukra ismeretlen okból a vár kapui bezárultak. Bent volt az összes nemes úr és hölgy, a püspökök, praelatusok stb., csaknem az egész országból, az urak szolgálónépei, polgármesterek, tanácsosok stb. Amikor a király bírói székében ült, „jött Gustav érsek és nagyon keményen panaszkodott azok ellen, akik terhelték és megrövidítették az uppsalai székesegyházat, amikor Stäket megszállás alatt volt, és azok ellen, akik azt lerontották, mindenek előtt Sten úr, az ország akkori kormányzója, és özvegye, Kristina asszony, a segítők és támogatók ellen, akiknek a nevét közölte is, és nyilvánosan felszólította a királyt, annak királyi esküje alapján, amelyet az a koronázásakor tett, hogy tegye meg Istenért és a jogszerűségért, hogy az egyháznak és neki adassék elégtétel az őket ért sokféle jogtalanságért és kárért”.³² A király kérdésére, hogy egyezkedéssel szeretne-e előre jutni a vizsgálatot követően, vagy törvénnyel, buzgón kérte a jelen levők letartóztatását, és azt, hogy mindegyikük adjon neki teljes elégtételt. Ezt el is érte a királytól, függetlenül attól, hogy a nevében már zajlott ilyen ügy Rómában. Ám a király nem akarta ennek az ügynek a római befejezését megvárni, megkérte az érseket, hogy itt, az országban legyen a vizsgálat, teljes kártalanítást ígérve neki. Az érsek ezzel megelégedett. Felolvastak néhány, a király elé tárt oklevelet is. Tartalmukra a kanonokok nem figyeltek, de utóbb a király kérdéséből arra következtettek, hogy ezek olyan egyházi és világi urak ellen szóltak, akik jelen voltak a megpecsételésük-nél. Először Braskot kérdezték: megpecsételt-e ilyen okleveleket. Ő igennel válaszolt, ám

²⁸ WEIBULL 1928a, 16.

²⁹ 1496-ban született arisztokrata, 1523–1560 között Svédország királya.

³⁰ 1538–1605 között élt. Kiemelkedő műveltségű főúr, felesége a néhai ifj. Sten Sture fiának, az 1567-ben XIV. Erik király által meggyilkolt ifj. Svante Sturének a leánya. Miután ismételtelen kifejezte felháborodását a linköpingi vérfürdő (1600) miatt, IX. Károly kivégeztette. (A linköpingi vérfürdő: Károly hercegként elítéltet-e és kivégeztette az országtanács olyan tagjait, akik vele szemben a királyt, Zsigmondot támogták.)

³¹ Ezekről lásd HILDEBRAND 1918, 116–118., WEIBULL 1928a, 16–17.

³² WEIBULL 1928a, 18.

hozzátette: annak idején készített egy tiltakozást. Mentségét elfogadták, a tiltakozást nyilvánosan felolvasták.³³ Az országtanács tagjaitól megkérdezték ugyanezt, ám a beszámoló készítői nem figyeltek az elhangzottakra, merthogy az nem rájuk tartozott. Kevéssel később a király kiment, a tanács vizsgálódott tovább. Aztán gyertyákat hoztak be, és, amint Júdás akarta megfogni Krisztust és elárulni, úgy jöttek Sören Norby³⁴ és mások fáklyákkal, fegyverekkel, keresve, kit vigyenek ki. Először a püspököket szólították, és néhány nemest, aztán nemest és nemtelent, férfit és nőt is. Éjszakára egy szobában kaptak helyet a püspökök, praelatusok és papok, a strängnäsi és a skarai kivételével. Másnap a tanult embereket összehívták, és Jens megkérdezte tőlük: „azok, akik összeesküdtek a római szentszék és Jézus helytartója, a pápa ellen, eretneknek tartandók-e”. Ők az evangélium és a kánonjog alapján igennel feleltek. A dologban rejlő hamisságot, és azt, hogy a király meg a tanácsadói mi gonoszságot fontolgattak szívükben, Isten tudja, „mi akkor nem érthettük, és nem volt ott valami ítélet vagy sententia efféle kérdések vagy válaszok után”,³⁵ Isten a tanújuk, nem érthették, mi végre voltak az említett kérdések. Ezután ismét bezárták őket egy szobába. Itt háromszor is hírt kaptak a két püspök veszedelméről. Először, hogy fogolyként vitték ki őket a várból, de Jens azt mondta: lehetetlen, hogy a felség rosszat mer tenni efféle emberekkel, ezért ez hazugság. E jelenet megismétlődött, ám a harmadjára érkező sirva kiáltotta: amazok most hajtják fejüket a kard alá. Mind a királyhoz rohantak, hogy megakadályozzák tettében, ám találkoztak a kegyetlen, vérszomjas, csalárd, gonosz Didrick Slagheck mesterrel,³⁶ aki e sok rossznak, amiről beszámolnak, a királlyal együtt oka és diktálója. Ő előbb németül, majd latinul megfenyegette őket: vigyázzanak, el ne vesszenek az árulókkal együtt. Nem mertek elmenni mellette, visszatértek a szobába, ott is maradtak másnapig.

II. A történetek emlékezetéről

1. Ellenségek az ellenségről

A megemlékezések felidézése előtt két hatalmi változásról kell szólni. 1520 végén több helyütt megmozdulások kezdődtek, a dalarniai kapitánya 1521 elején Gustav Eriksson lett. Édesapja³⁷ állítólag a vérfürdő áldozata, és bizonyítottan koppenhágai fogságban halt meg az édesanyja, Cecilia Månsdotter³⁸ (két leányával együtt). A felkelők egy része a kapitányt nyáron kormányzóvá választotta, a kormányzó 1522-ben segítséget kért Lübecktől. A Danziggal és Frigyessel³⁹ szövetséges várostól kölcsönt, katonákat és hajót kapott. Frigyes megbuktatta II. Krisztiánt Dániában és Norvégiában, majd Svédországban egy gyűlés a lübecki követek jelenlétében királlyá tette a kormányzót, így az ország gyakorlatilag kivált az unióból. A másik változás a svédországi egyházé: a század elején katolikus, a királyság

³³ Az összeesküvés-levélre utalnak. Megpecsételésekor a püspök állítólag a viaszpecsétjébe rejtett el egy papírszeletet („Brasklapp”), amelyre ráírta: szükségből és kényszerből cselekedik.

³⁴ Sören (másként Severin) Norby 1517-től a dán flotta parancsnoka. A 20-as években állítólag felmerült az az ötlet is, hogy feleségül veszi Kristinát. Itáliában halt meg 1530-ban.

³⁵ „och vi då icke kunde förstå, icke gick där heller någon dom eller sententia efter sådane spörmål eller svar.” WEIBULL 1928a, 19.

³⁶ Weszfáliai származású, 1520-ban Krisztián bizalmasaként érkezett Svédországba, 1521 novemberétől lundi érsek, azaz Skandinávia primása, 1522 januárjában kivégezték. Az érseki méltóságot rövid időre Johan Weze vette át, az 1538. évi váradi egyezés egyik létrehozója.

³⁷ Erik Johansson lovag, a tanács tagja (akár az apja), édesanyja Sten Sture († 1503) testvére.

³⁸ Apja, Måns Karlsson (Eka), az országtanács tagja. Édesanyja, Sigríd Eskilsdotter (Banér) másodjára hozzámment Nils Erikssonhoz (Gyllenstierna) és megszülte Kristina Nilsdottert.

³⁹ Krisztián király és Dorottya királyné kisebbik fia (II. Krisztián nagybátyja), dán-norvég király (1523–1533).

leggazdagabb intézménye, három nemzedékkal később evangélikus, és vagyon, hatalom, tekintély nélküli királyi szócső. E folyamatból Gusztáv korára esik a birtokai elvétele, bizonyos intézményei döntő átalakítása, mindenekelőtt a püspökségé és a szerzetességé.

A király által 1524-ben készített *Blodbadstavlan*⁴⁰ nagyobb része Stockholmot ábrázolja, középen a várral és a székesegyházzal. Alul nyolc kisebb kép jeleníti meg a történeteket: a mulatságon a király püspökökkel étkezik stb.; az érsek tanácskozik, egy püspökre egy katona ráteszi a kezét, egy másikat kivezetnek egy ajtón; a kivégzések, az egyik püspök már halott, a másikat lefejezik; koporsók kivétele a sírból, tetemek szállítása; elégetésük, előtérben a püspökök feje és két koporsó; a nydalai öldöklés; kisfiúk megölése; egy arisztokrata és a község katonákat üz. Az alkotás üzenete: II. Krisztián sem isteni, sem emberi törvényeket nem tisztelt, a környezetében püspökök voltak, az érsek a cinkosa, végül eljött a szabadulás. Utólag megállapítható, hogy a megjelenítés tükrözi Gusztáv uralma három pillérét is: jogosan lázadt fel az ország törvényes, Isten kegyelméből uralkodó királya ellen, az ugyanis nem király, hanem zsarnok; uralma erősítése érdekében elvette a püspököktől világi hatalmuk alapjait; ő az ország felszabadítója, örökletessé is tette királyságát. A második pillér sem erőltetett: bár a püspökök három képen áldozatok, az elsők ők a zsarnok társasága. A király 1554-ben várépítéseket is indokol árulásukkal, amelyet „a nemes királyság, királyai, régensei, lovagsága és lakói ellen” követtek el: Krisztián zsarnokságát „az utolsó érsek, Gusztáv” becstelen püspökökkel, mint Hans, Otto, és „több becstelen zsarnokkal, kanonokkal, praelatussal” véghez víve jámbor, ártatlan lovagokat, asszonyokat stb. ítelt eretneknek. „Kedves Olof püspök”, írta, íme az okai az építkezéseknek, és annak, miért vesznek el füstölőt, keresztvizet, kenetet, búcsút, áldást, „amelyeket mind érsekek, püspökök, kanonokok és praelatusok és a velük tartók kiosztottak e mi szegény szülőföldünkön”.⁴¹

Mielőtt rátérek „kedves Olof püspök” változatára, az érsek utódjától idézek. Johannes Magnus⁴² annak idején Rómában volt, ahová a kormányzó küldte 1518-ban. Az 1530-as évek közepén az érsekség történetét írva ismét Itáliában élt, száműzetésben, amelybe Gusztáv király országából távozott. Az érsekről így írt: Krisztián győzelme után „semmit sem habozva visszaveszi letett hivatalát, ellenfelei számára pedig annyira elviselhetetlenné kezd válni, hogy azok kétkedni kezdenek, vajon Krisztián királytól vagy tőle kell-e jobban rettegniük, annyira emlékezetben tartotta ugyanis várának és kúriáinak feldúlását, a javaitól és az érseki jövedelmektől való megfosztást, a fogságot, a sebesítést, a megalázást, és sok más, korábban neki okozott bajt, hogy bárki, aki őt korábban megsértette, vagy az ő romlása révén boldogult, szükségképp végső veszedelembé esett.” A király megismervén indulatát biztatni kezdte, tárja ügyét bíróság elé, „továbbá püspökök és nemesek ama borzasztó megölését, amelyet Stockholmban ... vitt végbe, ugyane Gustavnak tulajdonította, nemcsak a királyságban, de az Apostoli Széknél is”. Kevesen hiszik, folytatta Johannes Magnus, hogy főpapi személy ilyet tanácsolhatott, „mégis, akárhogy is legyenek e dolgok”, a mé-

⁴⁰ A fametszetet az antwerpeni Kort Steinkamp és Hans Kruse alkotta. 1802-ben feltehetően elégett, ma egy 1676-ban készült rézmetszetről tanulmányozható.

⁴¹ „Käre biskop Oluf, nu äre de rätta orsaker oppräknade, varför den byggning uti Uppsala ... företagne äre, och till att betaga och förhindra härefter sådana rökelse, vigvatten, smörjelse, avlat och välsignelse, som både ärkebiskopar, lydbiskopar, kaniker och prelater och deras anhang utskiftade och utdelte uti dette vårt fattige fädernesland...” WEIBULL 1928b, 313-314.

⁴² Linköpingi polgáryerek, eredetileg Johan Månsson (1488–1544). A leuveni egyetemen tanult, Gusztáv választotta érsekké 1523-ban, 1526-ban elhagyta az országot. Legnagyobb hatású műve a „Historia de omnibus Gothorum Sveonumque regibus”.

szárlás adott alkalmat arra, hogy a király megfosztassék országától, Gustav pedig érsekségétől és hazájától.⁴³

Gusztáv említett levelének címzettje, „kedves Oluf püspök” nem más, mint Johannes öccse, Olaus Magnus.⁴⁴ A levél keltekor már egy évtizede uppsalai érsek – Rómában. A katolikus Svédországért küzdve 1555-ben jelentette meg históriáját, amelyben Észak csodálatos kultúráját igyekezett megmutatni, hogy a Tridentinum alatt ébren tartsa az érdeklődést hazája iránt. Az egyházat tönkretévő Gusztávról alkotott véleménye nem befolyásolta II. Krisztián elítélésében. A VIII. könyv utolsó két, Krisztián kegyetlenségével foglalkozó fejezete (39., 40.) előtt olvashatni a svédek és a dánok közötti örök viszály okairól,⁴⁵ és arról, miért akarják a dánok mindig a szomszédos királyságokat, és miért veszítik el azokat gyorsan (38.). Olaus Magnus megemlíti, hogy a király több kísérletet tett az ország elfoglalására, dánpárti urak támogatták.⁴⁶ A „Danicae factionis” és a „Danorum consanguineos et affines” is mutatják: a szembenállás nem írható le dán–svéd ellentétként. Az uniót támogatók között voltak olyanok, akik a dán és a svéd királyságban is (gyakran a határ két oldalán) birtokot szereztek, birtoklásukat pedig házasságokkal is erősítették.⁴⁷ Magnus szerint a gyilkosságokat a király rosszindulatú emberek gyalázatos tanácsától ösztönzötten rendelte el. Krisztián sorsának ismeretében írhatta: utóbb, ezer nyomorúságtól gyötörtén eszébe juthatott a királynak, hogy azokat, akiket kegyelmébe fogadott, majd megvendégtelt, válogatott kegyetlenséggel ölette meg. A szerző kegyetlenkedések ismertetése után humanista stílusban összegezte a történeteket.⁴⁸ Hozzátette: nagyon vigyáztak, nehogy valaki a városból híret vigye a kegyetlenkedésnek, a nép szabad sokasága semmit nem hagyott volna megtorlatlan. Olaus Magnus számára a történetek a „Danica severitas” példái is. Ki gondol közösködni ezekkel, folytatta, akik nem tartják rút dolognak a hazugságot és a csalást? Igyekezett megnyugtanni a derék olvasót: mindezeket nem a dán nemzet elleni gyűlöletből tárta elő, sőt, visszafogott is volt. Záró mondatával aztán a szörnyűségeket a mű üzenetéhez igazította, Gusztáv uralmát megjelenítve: a tragédiák szemtanújaként fájdalommal nézte nemzete bajait, amelyek mára megsokszorozódtak, és felülmúlhatatlanul tovább romlottak „a törvények istentelen rendelkezései és az alattvalók elnyomása miatt”.⁴⁹

⁴³ MAGNUS 1560, 113–114. E véleményét említi WEIBULL 1928a, 77.

⁴⁴ Olof Månsson (1490–1557) külföldi tanulmányok után Svédországban egyházi pályára lépett. Az 1520-as évek végén eltávozott a királyságból, Svédország legismertebb humanistája.

⁴⁵ 36–37: „De causis perpetuae discordiae, quam Sueci, sive Sueones et Gothi contra Danos gerunt” (MAGNUS 1555, 274–275.; a szövegben említett „ipse Danorum diligentissimus historicus” a 13. század elején meghalt Saxo, a „Gesta Danorum” írója).

⁴⁶ „per quosdam Danicae factionis ... proceres, Danorum consanguineos et affines (inter quos erat infelicissimus Gostavus Trolle Archiepiscopus Upsalensis)” (MAGNUS 1555, 277.)

⁴⁷ A két országban birtokos famíliák közül a skånei Thott (svédül inkább Tott) lett a leghatalmasabb, Axel Pedersen († 1446) fiai, az Axelsenek/Axelssonok idején. Még a dánellenes érzelmek szítója, a háromszor trónra jutó Karl Knutsson (Bonde) két veje is a dániai arisztokrácia krémjéből, a Gyldenstjerne/Gyllenstierna és a Thott/Tott nemzetségből került ki.

⁴⁸ „Longa et terribilis per me, tanquam singula lachrymose videntem, texenda foret historia, si singulas huius calamitatis partes enarrare vellem, quomodo ... divina et humana confundebantur, nulla promissae fidei ratio, nullus religioni respectus, omnia temeritate sacrilegia agitabantur, ubique gemitus, ubique caedes, ubique mors, nullibi concessum effugere, vivere inter districtos gladios et efferos homines impossibile.” (MAGNUS 1555, 277.)

⁴⁹ „...quia cum gravi meo periculo et maerore omnibus iis tragoediis inspiciendis interfui, ut dolenter viderem mala gentis meae, quae nunc millies aucta videntur, et insuperabiliter ob impias legum constitutiones et subditorum oppressiones deteriora.” (MAGNUS 1555, 279.)

Amikor Olaus Magnus e műve megjelent, Olaus Petri⁵⁰ már nem élt. Miután visszatért Wittenbergből, Matthias püspök titkára lett, az 1530-as években, amikor svéd krónikáját írta, rövid ideig Gusztáv kancellárja. A koronázásról, amelyre elkísérte püspökét, felidézte: a király a lovaggá ütéskor „kikiáltatta mentségét”, amiért ez most svédeket nem érint, máskor őket is akarja e megbecsülésben részesíteni. A vendégség után „más vendégség kezdődött” („begyntes itt annat gestebodh”), utalt Petri a nyköpingire.⁵¹ Szerinte is az érsek adta elő a kormányzótól és környezetétől elszenvedett sérelmeket, kívánta a vára újjáépítését, és a teljes kártérítést. Ám a király nem jogorvoslatot akart, más terve volt, mint amit az érsek elgondolhatott: sokak életére tört. Az érseket is megszidta, mert az nem tört az általa bepanaszoltak életére, olyannyira, hogy annak lett is félnivalója. A király a leszámolásra a Kristina által előtárt összeesküvés-levelet használta fel. Brask megmenekült, ám a többiek különböző helyekre zárták be, ezzel az összes ígéretnek, kötelezettségnek és eskünek vége volt. Másnap reggel a király megtiltotta a kijárást a városban, dél körül elővezettette a foglyokat a kivégzéshez. Egy tanácsosa szólt a téren állókhoz: ne rettenjenek a büntetéstől, erre az érsek kérte a királyt, háromszor is térdre borulva, az őt ért jogtalanságért akart büntetést stb. Vincent közbekiáltott: nem mond igazat, a királya hazug és áruló módon bánt a svédekkel. A püspök ítéletet akart mindenkinek, és tudni, miért halnak meg. A királyt is szidva mondta: Isten meg fogja bosszulni e hatalmaskodást és jogtalanságot. Két másik azok közül, akik a katonák gyűrűjében voltak, a svéd embereket kérte: tanuljanak az ő kárukból, ne hagyják magukat ily szégyenletesen elárulni, ahogy most történt, és felszólított a zsarnokság megbosszulására. Matthiasról Petri megjegyezte: nélküle nem érvényesíthette volna akaratát a király, és ez lett a fizetség. Az első nap meghaltak neve között Vincenté és tizenkét frälsée⁵² olvasható, aztán három polgármesteré, tizennégy városi tanácsosé, tizenhat városlakóé, de még néhányat levágtak, tette hozzá a szerző. A kivégzések másnap folytatódtak, a tetemek szombatig ott heverték, a vízzel keveredett vér folyt le a térről az utcákon stb. Példa nélküli a kereszténység történetében, hogy valaki előre megfontoltan, a saját esküi, és pecsétes oklevele ellenére ítélet nélkül ennyi embert megöletett.⁵³ Krisztián nem kizárólag a testüket ölte meg, a lelküket is akarta, hiszen nem engedett hozzájuk papot, holott ez még a nyilvánvaló gyilkosoknak, tolvajoknak és rablóknak is jár. Petri hozzátette: nem számított mindenki kiátkozottnak, a két püspök sem, mégis így égették el őket, a kivégzett polgárok házát kirabolták, ítélet nélkül. A felakasztottak zöme az urak szolgálója volt. Kivégezték Gadhékat is finn földön, Dániába küldtek sok nőt, így Kristinát, fogolyként. Petri szerint a király a szolgálivá akarta tenni a svédeket. Parancsba adta, hogy parasztnak ne legyen számszeríja, néhol el is vétette tőlük és meg is semmisíttette, az egész országban így tett volna, ha ideje lett volna rá. Svédország törvénykönyvével is volt terve. Tanácsadói hozzá hasonlóak, mindenek előtt Didrik mester, kedvüket lelték a svéd vér ömlésének nézésében. Egy, a király népei között terjedő mondás szerint a svéd paraszt fél kézzel

⁵⁰ 1493-ban született egy örebroi kovács fiaként. Humanista, a reformáció jeles svédországi alakja. 1540 elején Gusztáv halálra ítélte, de a stockholmi polgárok megválthatták. 1552-ben halt meg.

⁵¹ 1317 karácsonyán Birger Magnusson király a nála vendégeskedő öccseit börtönbe zárta, akik meg is haltak. (A nyköpíngi vendégségről az egyik hercegről elnevezett Erik-krónika tudósít.)

⁵² Itt a 13. században kialakult kiváltságos világi társadalmi réteg értendő, amelynek tagjai nehézlovas katonai szolgálattal váltották meg magukat egyebek között az adófizetéstől.

⁵³ „Ja, thet war itt gräseligitt och obarmhertigt mordt, så at aldrigh aff noghon Första som Christet nampn haffuer burit, är sådan förre skeedt, ther en haffuer så med itt berådt och betenckt moodh, gått til, och lätit dräpa så mongha menniskior, vtan doom emoot sina egna eedhar, breff och insegel” (PETRI 1917, 295.)

és egy falábbal is szánthatna. Menedéket a svédeknek csak Sören Norby adott, a püspökségeket Slagheck és Jens kapta. Bitók, a felnégyelt Sven Høk és Peder Smed, Lindorm Ribbing és két kisgyerek, a nydalai apát és barátok jelölték a király útját vissza Dániába.

Petri szerint a történetek Isten büntetése: olyan volt a király útja Dániába, hogy akárhol állt is meg, valaki meghalt, hogy minden értelmes ember észrevegye, Krisztián a svéd emberek gyötrelme, ostor, amellyel őket Isten büntetni akarja, de ugyanő, dicsértessék mindörökké, vetette tűzbe ezt az ostort.⁵⁴

2. A vérfürdő emlékezete a vikingek virágkorában

Skandinavizmus és a vikingek virágkora

A stockholmi kivégzésekre erősödő dánellenes propaganda közepette került sor. 1563–1721 között a két királyság nyolc háborút vívott egymással, néha a másik megszüntetéséért. A svéd királyság 1808–1809-ben úgy állt hadban Dániával, hogy közben Uppsala orosz bevonulásra készült. A hadsereg egy része fellázadt, ám a polgárháború elmaradt, mert néhány tisztje letartóztatta IV. Gusztáv Adolfot, a gusztáviánus kor⁵⁵ véget ért.⁵⁶ Az új királynak kiszemelt dán koronaherceg halála után az országgyűlés Károly Jánost tette trónörökösé. Ő érzelemmentesen (hiszen eddig Jean Bernadotte néven a császárság marsallja volt) elfogadta, hogy új hazája keleti része a cáré, ám törekedett Norvégia megszerzésére.⁵⁷ Az ekkoriban, 1809–1812 között alkotott törvények elemei Svédország négy alaptörvényének.⁵⁸

A század Dánia számára is traumatikusan kezdődött. Lassan ötfélfélszázada közös uralkodó alatt élt Norvégiával,⁵⁹ ám az 1814-ben megkötött kielői béke Norvégiából csak Izlandot, Gotlandot, Feröert hagyta meg számára (cserébe megkapta a pomerániai svéd birtokokat). Slesvig (Schleswig) és Holstein is része volt a dán királyságnak, az előbbi Sönderjylland (Sunderjucia) néven vált ismertté a középkorban. A német betelepülés miatt a nyelvhatár mind északabbra húzódott, bizonyos társadalmi rétegek pedig a 19. század elején Slesvig déli és északi részén egyaránt németül beszéltek. Dánia a bécsi kongresszuson nem kapta meg a svédok által ígért pomerániai részt, csak a lauenburgi hercegséget.

⁵⁴ „...war thenna hans reesa ifrå Stocholm och til Danmark sådana, at ää til huadh stadh han kom, ther moste jw någhor låta liffuet till, Så at hwar och en förståndigh man wel merkia motte, at han Suenskom mannom een plågha wara skulle, och itt rijsz ther Gudh them medh straffa wille, Men loffuat ware Gudh i euigheet, som haffuer kastat thetta rijszet i eelden.” (PETRI 1917, 297.)

⁵⁵ Kezdeté III. Gusztáv 1772. évi államcsínye. A király 1786-ban létrehozta a Svéd Akadémiát és újraalapította a Kungliga Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien-t (az 1739-ben alapított Tudományos Akadémia párja a humaniora, a jogtudomány, stb. számára).

⁵⁶ Az uralom átmenetileg az idős és saját fiúörökös nélküli XIII. Károlyé lett (1809–1818).

⁵⁷ Ennek is voltak hagyományai. 1319-ben a norvég trónt megörökölt Magnus Erikssont választották svéd királlyá, ennek kisebbik fia előbb norvég, majd norvég és svéd király lett, 1389-től pedig a három királyság Margareta Valdemarsdotter uralma alatt állt (a kalmari unió). A karolinus kor (1654–1718) királyai is tervezték Norvégia és Dánia elfoglalását.

⁵⁸ A kormányzati formáról (RF), az országgyűlésről (RO), a trónöröklésről (SO) és a sajtószabadságról (TF). Az RO 1866-ban módosult, és 1975-ig érvényben volt, a TF 1949-ben módosult lényegesen, az RF helyébe 1975-ben új lépett (az országgyűlésről is rendelkezik), negyedikként a TF rokona, a véleménynyilvánítás szabadságáról 1991-ben alkotott (YGL) társul hozzájuk. Csak két, egymást követő országgyűlés döntésével változtathatók meg.

⁵⁹ 1376-ban dán királlyá választották Olofot, Hákan Magnusson norvég, svéd király és a dán királylány, Margareta Valdemarsdotter kisfiát, a norvég trón örökösét. Miután Hákan 1380-ban meghalt, mindkét királyságot Margareta irányította. 1450-ben abban is megegyezett a dán és a norvég országtanács, hogy a két királyság mindig azonos uralkodó alatt marad.

Norvégia tehát nem lett önálló. A nagy 14. századi járvány egyik következményeként arisztokráciája a kései középkorban eltűnt. Az ország 1536 óta dán tartomány, első egyeteme 1811-ben létesült. A véleményt formálók többsége önállóságot akart, a kieli béke ellenállást szült: május 17-én Eidsvoldban kikiáltották az ország függetlenségét,⁶⁰ elfogadtak egy dánul írt alaptörvényt és királlyá választották a dán helytartót. Károly János a nyáron támadt, győzött, tárgyalta és megegyezett: az új norvég király lemondott, Károly János elfogadta az alaptörvényt (egy svéd–norvég unió létrehozásához szükséges változtatással), a norvégok királyukká választották XIII. Károlyt.

E változások segítették a három ország közeledését, a skandinavizmus kibontakozása pedig megeremtette a vikingek kultuszát. Skandinávia ugyanis megalkotta a dicső közös őst, aki csak az övé, a harcost, aki hajdan rettegésben tartotta a többieket. A múlt teremtéséhez szükséges elégtétel-keresés a svédeknél döntően az 1809. évi orosz traumából fakadhatott, a dánoknál Norvégia elvesztéséből, majd a déli (azaz a német) határ rendezetlenségéből, a norvégokét pedig elsősorban az önálló állam hiánya táplálhatta. A nemzetudat erősítésére Stockholmban 1811-ben volt uppsalai egyetemisták létrehozták a gót szövetséget.⁶¹ Tagjai óészaki nevet vettek fel, egymást az óészaki „Hej” szóval köszöntötték, szarvból ittak stb. Az újságjuk első számában jelent meg Einar Tambaskjälffer (alias Erik Gustav Geijer⁶²) „A viking”-je. A hős tizenöt évesen szűknek találta otthonát, ahol anyjával élt, tizenhat évesen megszapta azt, aki ócsárolta, hogy még legénytoll sem pelyhedzik az állán és puhány, aztán tengeri király lett és beszállt a harc véres játékába, partokat támadott, várakat és kastélyokat nyert, osztozott harcosaival a prédán, szarvból itta a méhsört, rabolt magának szüzet, aki három napig sírt, végül meglegedett stb. Ettől kissé eltért Bodwar Bjarke tagtárs (Esaias Tegnér⁶³) verse, az ugyanezen évben a Svéd Akadémia Nagydíjában részesült „Svea”. Legismertebb sora, amelyre az Akadémia igényére a szerző egy oroszellenes kirohanását változtatta: (modern) Svédország határain belül nyerjék vissza Finnországot.⁶⁴ Tegnér arra is esküt tett egy csillagos éjszakán, hogy hazájáért él és hal.⁶⁵ Fordítások tették olvashatóvá az izlandi sagákat, a történetek a tankönyvekbe is bekerültek, nemzedékek szocializációjára hatva. Richard Dybeck amatőr néprajzos 1844-ben megírta két szakaszos versét, amelyet ma himnusként énekelnek. Svédországról egy szót sem ejt, a régi, szabad, bérces, csöndes, örömteli, szép Északot jeleníti meg, amely uralkodik az emberi emlékezeten a hajdani dicsőséges napok óta, amikor neve tisztelettől övezve szárnyalt a földön. Tegnértől eltérően Dybeck nem akart élni-halni a földjéért, ő Északon akart élni és meghalni.⁶⁶ 1845-ben Koppenhágában első alkalommal került sor dán, svéd és norvég egyetemisták találkozójára. A hatvanas években mindhárom országban északi, skandináv

⁶⁰ A nap ma Norvégia nemzeti ünnepe.

⁶¹ Götiska Förbundet. A gót származás tudata a kései középkortól kimutatható eleme az identitásnak. A 'göticism' ismert emléke Nicolaus växjöi püspök beszéde a bázeli zsinaton.

⁶² (1783–1847) A születő svéd történettudomány kiemelkedő alakja, a Svéd Akadémia tagja.

⁶³ 1782–1846 között élt, költő, professzor, püspök, a Svéd Akadémia tagja.

⁶⁴ „Led flodens böljor kring som tamda undersåtar / Och inom Sveriges gräns erövra Finland åter” – az előbbi sort ugyanis az 1810-ben építeni kezdett, a korszerű tudást megtestesítő Göta csatornára való utalásként szokás értelmezni. (A csatorna Svédország legnagyobb építészeti alkotása, előképei közé tartozik Brask püspök tervezete 1525-ből.)

⁶⁵ „Jag lyfte min hand / Inatten jag svor / Att lefva och dö för mitt land.”

⁶⁶ „Du gamla, du fria, du fjällhöga nord, / du tysta, du glädjrika sköna ... Du tronar på minnen från fornstora dar / där ärat ditt namn flög över jorden ... / Ja, jag vill leva, jag vill dö i Norden.”

társaságok létesültek. Elindult a soha nem látott vikingek ábrázolása is, a Művészeti Akadémia professzora Thor egy küzdelmét festette meg,⁶⁷ más a sagák alakjait öltöztette fel, metszetekkel díszítette Tegnér verseit⁶⁸ stb. A századvég birkái⁶⁹ ásatásai akaratlanul is valóságálatot kölcsönöztek: az alig ezer lakosúnak feltételezett nemzetközi kereskedelmi központ leletanyaga alapján kezdték elképzelni az ezredforduló lakossága életét. Oskar Montelius használta először 'a viking kor'-t egy családi újságban, 1872-ben, „Lifvet i Sverige under vikingatiden” című rovatában: „A viking kor! Mi romantikus gondolatok nem ébrednek annak a nagy tettekben gazdag kornak az emlékénel, amikor Észak fiai szükösnek találták az otthon és kiviharzottak a tengeren, hogy megbecsülést és aranyat kereszenek, amikor új, virágzó uralmakat alapítottak távoli országokban és friss vérükkel megfiatalították a népeket Nyugaton és Délen Európában!”⁷⁰ Koppenhágában 1873-ban jelent meg a dán régész J. A. Worsaae „De Danskes Kultur i Vikingetiden” című könyve, majd a modern „Svédország történeté”-ben Montelius alkalmazta a kifejezést a kései vaskorra.

Végezetül két megjegyzés. A század egészét tekintve a skandináv összetartozás tudatánál jellemzőbb volt Svédország társadalmára a nagy szegénység és az iszákosság (ez utóbbi okai közé tartozott a házi pálinkafőzés megengedése). A másik: akármennyire hatott is a skandináv tudat a szellemi életre, a két állam külpolitikáját az országgyűlésnek felelős kormány és az európai diplomácia határozta meg.⁷¹

A vérfürdő emlékezete

1823-ban kezdte megjelentetni Anders Fryxell⁷² az ifjúság számára írt történeti elbeszéléseit. A svéd történelmet pogány (–1061), katolikus (–1521) és lutheránus szakaszra osztotta. Az ifjabb Sturének szentelt negyven oldalon külön fejezetben írt „Zsarnok Krisztián ifjúságáról”, „Zsarnok Krisztián kormányzásáról” stb. A leghosszabb, záró fejezet („A stockholmi vérfürdő”) összefoglalását megkönnyíti, hogy a szerző II. Krisztiánt kizárólag gonosznak, a dánokat ellenségnek, a svédeket általában áldozatnak ábrázolja.

A király a mulatság idején szelíd a svédekhez, mintha megalázásukat akarná jóvá tenni – „ám ezen alakoskodás alatt egészen más érzelmeket rejtett, mint kegyelem és szelídség”. Fryxell szerint az ügyet azért nem akarta a pápa elé vinni, mert akkor nem lett volna alkalma „gyilkolni a svédeket”.⁷³ Kissé meg is örült: kiásatta Sture tetemét, „és azt mesélik, hogy őrzöngésében beleharapott az elhunyt félig elrohadt maradványaiba”. Fryxell a király bizalmas tanácsadóiként csak dánokat említ, ők döntenek el az uralkodóval közösen, hogy

⁶⁷ Mårten Eskil Winge (1825–1896) illusztrálta a dán Adam Oehlenschläger egy kötetét is. Oehlenschläger († 1850) az egyik dán himnusz szerzője, Tegnér is köszöntötte.

⁶⁸ August Malmström (1829–1901) Tegnér-kötete: <http://runeberg.org/fritiofs/index.html>

⁶⁹ Az Ansgar misszióit megörökítő Rimberrnél († 888) olvasható Birca az általánosan elfogadott azonosítás szerint Björkö, mégpedig az ilyen nevű szigetek közül az, amelyik a Mälarennél található.

⁷⁰ A szöveg egy idézése: <http://www.majahagerman.se/lasmervikingatid.php>

⁷¹ Ezt a második slesvigi háború is mutatja. Az elsőben (1848–1851) svéd és norvég önkéntesek, rövid ideig egy svéd sereg is segítették Dániát. Ezért is ígért XV. (IV.) Károly 1863 nyarán a dán királynak katonai segítséget. Ám ígéretét a kormány tudta nélkül tette, amely utóbb teljesíthetetlen feltételeket szabott hozzá, Dánia mellett így csak önkéntesek harcoltak. A skandinávizmus hívei csalódtak, Svédország elkerült egy vereséget, a támogatást leginkább ellenző pénzügyminiszter lakásának az ablakát bedobták, a segítségadást támogató külügyminiszternek mennie kellett.

⁷² 1795–1881 között élt. Apja lelkész, ő maga a Svéd Akadémia tagja, negyven éven át. Történeti elbeszélései nemzedékek szemléletét alakították.

⁷³ „...att han ej då fått någon förevändning att mörda Svenskarna” (FRYXELL 1846, 239.)

„most kell kiirtani a svéd nemességet”. Szerinte is Slagheck találta ki, miként őrizték meg a király ártatlanságának látszatát, és Jens kérdezte meg, eretnekek-e a vádlottak. Petri szövegének „hadinép”-e nála „dán”: a kivégzések idején dán csapatok tartózkodnak a város különböző pontjain, a fogoly svéd urak a dán katonák között mennek, a rémült népet a király dán bizalmasa tájékoztatja, a kialakuló szópárbajban a dán katonaság csap zajt stb. Célzatos a lovaggá ütés felidézése is: Petri nem emelte ki a lovagok dán és német voltát, és hozzátette: a király közölte, máskor svédek is akar e megbecsülésben részesíteni – ezt Fryxell elhagyta. Az érsek a király és dán tanácsosai eszköze. Feladata, hogy a svéd tanácsot és az urakat bepanaszolja az ellene és az érseki méltóság ellen elkövetettekért, és igazságszolgáltatást kívánjon a királytól. Az egyházi bíróság igenlő válaszában okai Fryxell szerint: meggyőződés, félelem, némelyeknél tudatlanság.

Az előadás részei a nők és a gyerekek is. Amikor „a tigrisszívű” király a kisebbik Ribbing-fiút megöleti, az sírva kéri: vigyázzanak, véres ne legyen az ingje, mert az anyja megveri érte. A király azért hívatta maga elé Kristinát, hogy az válasszon a máglya, a vízbe fojtás és az élve eltemetés között. Végül főleg a vagyona miatt megkegyelmezett neki, ám az özvegynek meg kellett ígérnie: Dániában neveltetni a nagyfiát.⁷⁴ Sok nő meghalt a koppenhágai fogságban, akik mégsem, azok a királynénak⁷⁵ köszönhetik megmenekülésüket.

A svédek csak ritkán nem áldozatok. Főleg, ha főpapok: Otto adta át a királynak a megöleltek listáját, Hans árulta be Sven Hököt és Peder Smedet, akiket az felnégyeltetett. Fryxell hozzátette: sok svéd úr annyira lealacsonyodott, hogy egyéni sérelem miatt feljelentette a másikat „a dánoknál”. A szerző megemlítette: II. Krisztián új felkeléstől félt, ezért felújította azt a régi végzést, hogy paraszt nem viselhet fegyvert, néhol le is fegyvereztette őket. Fryxell szerinte „a svédeknek” megalázó volt és nehezükre esett nézni, ahogy „a dánok” büszkén, triumfálva elveszik fegyvereiket. A Petrinél is olvasható történetben nála „a dánok” gúnyolódnak a svédekben: ellenállásuk esetén fél láb és kéz is elég nekik a szántásra.

Fryxell összegzése: ha a svéd urak az előző századok során oly sok szerencsétlenséget és nyomorúságot okoztak szülőföldjüknek, most maguk is megbűnhődtek érte. A király ehhez az eszköz volt, akit senki és semmi nem tudott őrzöngésében akadályozni, „szilárd elhatározással vetette magát a bűn útjára, vakon rohant azon előre, arcátlanul tiport lába alá igazságot, emberséget és minden erényt, ezáltal még gyorsabban zuhant a romlás mélyébe, amely már régóta várt a királyi gonosztevőre.”⁷⁶

1832-re készítette el Geijer a „Geschichte der Europäischien Staaten” sorozat számára írt könyvét Svédország középkoráról. A történeteket bő két oldalon mutatta be. A kormányzó halálával a svéd urak megzavarodtak, győzött „az idegen hadinép”. Egyedül a hős, négygyerekes özvegy, Kristina nem vesztette el bátorságát: nem fogadta el az uppsalai egyezséget. Abban, hogy végül feladta Stockholmot, döntő része volt Gadhnak, aki életét „a dán uralom” elleni harcban töltötte el, ám vénségére annak lett szószólója. Geijer szerint a koronázáskor Krisztián „elhatározta, kifolyatja a legjelesebb svédek véré”, az ötletadó Slagheck, a hajdani borbélyinas, és a „házaló nő”, Sigbrit⁷⁷ rokona, Sigbrit pedig a leánya

⁷⁴ Az 1512-ben született Nils Stensson. Ő Lars-Olof Larsson feltételezése szerint azonos azzal, akit 1528-ban végeztek ki Rostockban Gusztáv király kérésére (magyarul lásd NAGY 2009, 73–74., 76.).

⁷⁵ Habsburg Izabella (1501–1526), Mária királynéknak nővére.

⁷⁶ FRYXELL 1846, 248.

⁷⁷ Sigbrit Willums Amszterdamból telepedett át Bergenbe a 15. század végén, vendéglátással, kereskedelemmel foglalkozott. Leánya (Dyveke, II. Krisztián nagy szerelme) halála (1517) után is a király fő tanácsadója.

szépségével szerzett uralmat Krisztián felett. Geijer is mentette az érseket: feltehetően nem volt tudatában azon kegyetlen céloknak, amelyekhez eszközként használták. Olaus Magnusra hivatkozott, aki 94 ember kivégzését látta, idézte a király november 9-én kelt levelét stb. Az utolsó bekezdésben nem az arisztokráciát kárhoztatta múltja miatt, hanem egy, a Gondviselés által megőrzött nemes ifjúról jövendölt, „akinek hős lelke már akkor a szülőföld megmentésére gondolt, Isten és Svédország közsege által pedig véghez is vitte azt”.⁷⁸

A liberális reformok korában⁷⁹ megjelenő reformációtörténetben Lars Anton Anjou⁸⁰ a témából adódóan röviden, egy folyamat részeként idézte fel a történeteket: Svédországban Jöns Bengtsson érsekkel⁸¹ kezdődött nagyobb hevességgel az a kísérlet, hogy a látható egyház hatalmát az államé fölé emeljék. Jöns utódját, Jakob érseket – folytatta – Rómában nevezték ki, noha a székeskáptalan mást választott.⁸² Az ő utódja, Gustav Trolle a leggyűlöltebb svéd, dániai kapcsolatát sokan hazaárulásnak tekintették. A rendek hazaárulónak is nyilvánították, mert hadat viselt szülőföldje ellen. Anjou „a jó és békülékeny” Stureként említi a kormányzót. Az 1517. évi végzés említésekor⁸³ a szöveg kéznél lehetett, ugyanis a „föra afvog sköld” abban is megtalálható.⁸⁴ A kifejezést Magnus Eriksson törvénykönyve (MEL) is használja. A főbenjáró bűnökről szóló fejezet VIII. („Ha valaki külföldi sereget vezet szülőföldje ellen”) artikulusa⁸⁵ épp az olyat veszi ki a büntetés hatálya alól, aki törvényesen uralomra került uralkodót kísér. (Márpedig, amint erről alább lesz szó, II. Krisztián 1517-ben a királyság jogos uraként küldött sereget az érsek megsegítésére.) Anjou szerint Krisztián győzelmével az érsek „azon az alapon, hogy letétele törvénytelen volt és kikényszerített, visszavette hivatalát”, a király leghívebb támasza lett, és az alkalma a stockholmi vérfürdőnek, amelynek emlékét a következő évszázadok sorsfordulói sem törölhették ki a svéd nép szívéből. Az érsek vádjai, így „a gyilkosságok állítólagos oka” az üldöztetése és az egyház elleni erőszak Sturék részéről. Ha a király bosszúja messzebbre is ment azok ellen, akiket az egyház átka alatt állóknak tartottak, mint amennyire Trolle akarta, „az érsek emlékezete elválaszthatatlanul összefonódott Krisztián embertelen zsarnokságával”.

A 70-es években Északot is kezdte áthatni az iparosodás. Az ekkori, említett modern svéd történet „Krisztián király kormányzása” című fejezetét az antwerpeni metszet illusztrálja. A szerző, Hans Hildebrand⁸⁶ szerint Sture elestével bekövetkezett „a svéd ügy” elha-

⁷⁸ GEIJER 1873, 210.

⁷⁹ Az államigazgatás felső szintjének máig ható átalakítása (1840–41), népiskolai törvény (1842), a leány a fiúval azonos mértékű öröklése (1844), a képzést egységesítő tanügyi rendelet (1856), a 25 éves hajadonok gyámságának megszüntetése (1858), az otthon tartott vallási célú összejövetelek tilalmának enyhítése (1858, 1868), a családfe fenytési jogának korlátozása (1858), új büntető törvénykönyv (1864), stb.

⁸⁰ 1803–1884 között élt, a svédországi egyháztörténet-írás egyik úttörője, az uppsalai egyetem rektora, miniszter, több akadémia tagja.

⁸¹ Jöns Bengtsson (Oxenstierna) 1448-tól érsek. Eltérő mértékben ugyan, de részese annak, hogy Karl Knutsson (Bonde) 1457-ben, Krisztián 1464-ben, a visszatérő Karl 1465-ben elvesztette a svéd trónt. Kétszer viselt kormányzói méltóságot, 1467 végén halt meg.

⁸² 1468-ban Karl király nyomására a székeskáptalan jelöltje Tord Pedersson (Bonde) lett. A pápai megerősítés igénylése pénz hiányában késett, II. Pál 1469 végén a Rómában tartózkodó Jakob Ulfssont tette érsekké.

⁸³ Az érsek „fört afvog sköld” (ANJOU 1850, 10.) „föra / bära avog sköld”: „elfordított pajzsot viselni”, azaz nem a helyes irányba tartani, nem a megfelelő ellenséggel hadakozni.

⁸⁴ „... för att han fört avog sköld emot sin och vår herre och hövitsman Sveriges rikes föreståndare” (A szöveg hű átírás a neten: <http://www.ukforsk.se/staket2.htm#1>)

⁸⁵ „Om någon ... bär avog sköld mot sin rätte herre..., utom i det fall att han följer den konung, som är lagligen kommen till riket...” (HOLMBÄCK – WESSÉN 1962, 214.)

⁸⁶ 1842–1913 között élt történész, antropológus, régész, a Svéd Akadémia tagja.

gyása, Kristina lett a „hazafias párt”, „a svéd párt”⁸⁷ feje. Hazugságnak, menthetetlen engedékenységnek minősítette, hogy Krisztiánt a trón Szent Erik törvénye szerint öröklés jogán illette. Ő is rendelkezett a múltba látás képességével: szerinte a király sűrűn tárgyalt az érsekkel és Slagheckkel a mulatságon, mérlegeléseik gyümölcse november 7-én vált láthatóvá. A szerző olykor szorosán követte elődeit,⁸⁸ a kiátkozásról ismételtlen megemlékezett, nem látva egyházi büntetés végrehajtására irányuló igyekezetet: alig volt olyan kivégzett, aki aláírta az 1517. évi diplomát, az aláírók egy részének meg is bocsátottak. Az érsek ténykedését Hildebrand szerepjátszásnak minősítette, az igazi ok szerinte a király „vadállati akarata”, amellyel meg akarta bosszulni az ellenállást, amelyet ő maga keltett fel, és biztosítani akarta a jövőendő nyugodalmat. Gustavot, Slaghecket és Jenst is felelősség terheli.

Hildebrand már jót is írt Krisztiánról: nagy gondolatai voltak, kereskedelmi társaságot tervezett az északi és az orosz áruk kivitelére, de a felszabadító háborúval⁸⁹ minden semmivé lett. A lagmanokat⁹⁰ megbízta a landkapslagok⁹¹ átdolgozásával. Úgy tűnik, csodálkozott a szerző, hogy nem tudott a két landslag⁹² létezéséről. Fontosabb intézkedéseinél Szent Erik törvényére hivatkozott, ám ilyen nem létezett, folytatta a szerző, a svéd törvénykönyvek nyilvánvalóan csak néhány rendeletet értettek rajta.⁹³ Hildebrand szerint a király kettős mércével mért, például az egyház védelmében lépett fel, ám az egyházi törvény ellenére skarai püspököknek jelölte Slaghecket, strängnäsinek Jenst. A szerző zárásként Gustav Eriksson is megjelenítette, megírva róla, hogy januárban Dalarna kapitányává tették, augusztusban pedig már kormányzó. A bántalmazott országban ekképp képződő hatalmat Krisztián nem győzhette le, így végződött a dán királyok kísérlete az unió megújítására.

Georg Starbäck⁹⁴ elbeszélései „Stockholms blodbad” című fejezetében közölte: II. Krisztián fő célja („Dánia adófizetőjévé tenni földünket”)⁹⁵ dán királyként természetes, ügyeskedése, hogy a svéd trónt örökségnek tüntesse fel, nem új „a dán unió királyok” részéről, ám nem számolt a nemzeti érzéssel, amelyet csaknem száz éve⁹⁶ dajkáltak a létezéséért vívott küzdelmek. „Svédország összetörése, Svédország, mint önálló ország halála” – a szerző szerint ezért tért vissza október végén a király, miután a svéd ügyekről Koppenhágában döntöttek. Starbäck is mentette az érseket: Slagheck az ötletadó, Gustavnak megmondták, ő lesz a vádló. Az érsek bosszúszomjas volt, de nemhogy ő, egyetlen úri személy,

⁸⁷ „höfding för det fosterländska partiet”, „Göksholm kommo i det svenska partiets händer” (HILDEBRAND 1877, 471., 474.)

⁸⁸ Például: a nyolcadikai kivégzések után nagy eső támadt, „Och war thet een ynkeligh ... syn, huru blodhin med watn ... lopp ... nedh aff torghet,” (PETRI 1917, 295. „...och det blodblandade vattnet strömmade öfverallt från Stortorget ned åt gatorna...” (FRYXELL 1846, 243.) „...och gatorna sköljdes af blodblandadt vatten.” (HILDEBRAND 1877, 479.)

⁸⁹ A romantikus történelemszemlélet 'befrielsekrig'-ként örökölte a Gustav Erikssont hatalomra juttató eseménysort. A kifejezést olykor ma is használják.

⁹⁰ A lagmanok az egyazon törvényhatóság (lagsaga) alá tartozók gyűlésén elnököltek. A törvények írásba foglalása (13–14. század) előtt feladatuk volt a törvények felidézése, olykor az értelmezése. Választásukban a MEL szerint a szabad és megtelepült férfiak vettek részt.

⁹¹ A királyság különböző landok egyesüléséből jött létre. A land (landskap) általában saját törvénnyel (landskapslag) rendelkezett, ilyen esetben jogszolgáltatási szempontból a lagsaga szinonimája.

⁹² A MEL némileg átdolgozott változatát 1442-ben hagyta jóvá Kristóf király ('KRL').

⁹³ HILDEBRAND 1877, 481.

⁹⁴ 1828–1885 között élt történész, tanár, regényíró, stb.

⁹⁵ „...att góra värt land skattsyldigt under Danmark” (STARBÄCK 1885, 689.)

⁹⁶ A csaknem száz évvel feltehetően az Engelbrekt Engelbrektsson által vezetett, az 1430-as évek közepén zajló mozgalmakra utalt, amelyeket az ő korában nemzetinek tartottak.

„még a dánok sem” akarták volna a királyt támogatni az úri réteg, saját húsuk és vérük kiirtásában. A király ez alkalommal is jöttmentekre, szerencselovagokra hagyatkozott – nyer értelmet a Slagheck és Jens alacsony származására tett utalás. A dán hatalmasok és a dánbarát svédek sem gondolták, folytatta Starbäck, hogy az események más irányt vesznek, mint Krisztián és Hans idején.⁹⁷ A sentenciát részben ismertette, de általában a kanonokokat követte, az összeesküvés-levelet „fővádlnak” tartotta, és jogtalannak, hogy Gustav, Otto, Brask olyan ügyben ítélték, amelyben érintettek voltak. A véres részeket átéléssel idézte fel, nála ismét a hadinép nyoma el a tiltakozók hangját, nem a dán katonák. Az eddigiek közül elsőként írta le a „nyilvánvaló eretnokség” kifejezést, és indokolta Sven Hök és Peder Smed felnégyelését (Linköping ostromát vezették). A király nem elégedett meg a virág levágásával (a svéd főurak megölésével), a törzset is gyengíteni akarta: ha túlozva is, de erre utal a hadinépében (ismét Petri, nem Fryxell) terjedő mondás a svéd paraszt fél keze, falába és az eke viszonyáról. Starbäck zárása a közösséget jelenítette meg: a király még a hullákat nézte Nydalában és Jönköpingben, amikor már „készen állt egy új parasztsereg, hogy harcoljon az ország felszabadításáért”, ismét Dalarnában, Engelbrekt hazájában. A szöveg az Engelbreket is dicsőítő „dal”⁹⁸ két szakaszával ér véget.

1916-ban Carl Grimberg⁹⁹ régi nyomokat követve látott a múltba: az örvendő arccal mulató, lelkében gonoszságot forraló király felidézve, hogy nagyapját és apját is megbuktatták a svédek, eldönti, hogy ennek elejét veszi stb. A döntését erősítők közül a szerző a hatalomvágytól megmérgezett érseket nevezte meg, és az egy német pap törvénytelen fiának tartott Slaghecket, akit Sigbrit mama kedvezése emelt fel. (Célzás a király erkölcstelen voltára.) Ő az első, aki közölte: Slagheck végül mindennek az oka lett, a király kivégeztette. A történeti irodalmat is értékelte: a királyt Svédországban örökké övező gyűlölet miatt még borzalmasabbá festették az amúgy is iszonyatos jeleneteket. Példái egyike Fryxell, aki átvette azt a 17. századi koholmányt, hogy a király beleharapott a kormányzó tetemébe. Zárásként Geijjerhez hasonlóan a megváltó eljövételére utalt: a svéd népet sokkolja a réműlet, Krisztián azt gondolja, nem történhetik több felkelés – „mert ki lenne a vezetője?”

III. A vérfürdő emlékezete a viking kor alkonyán

Skandinavizmus és a viking kor alkonya

A skandinavizmus a történészek szívét járta át a legkésőbb: az első északi történésztalálkozót a skånei Martin Weibull¹⁰⁰ ötlete alapján 1905 júniusára szervezték, a skånei Lundba. Skåne a 14. század második harmada kivételével dán volt, 1658-ban Svédország elvette. Svédesítésére hozták létre 1666-ban a lundi egyetemet, a skånei háborúban (1675–1679) Lundnál vívta a két királyság Észak talán legvéresebb ütközetét. A két évszázaddal később állított obeliszk felirata: „1676. december 4-én egyazon törzs népe harcolt és vérzett itt. Megbékült utódok állították az emlékjelet.”

⁹⁷ 1441-ben az unió királyát, Krisztiánt svéd királlyá koronázzák. Ennek feltételeként Karl Knutsson eddigi kormányzó megkapta az ország keleti felét, és a rangban első világi méltóságot. Kevéssel később a király megfosztotta ettől, és a tanáccsal közösen visszavette az adományok egy részét.

Az 1497 nyarán kitörő polgárháborúban Sture vereséget szenvedett a Hans király által is támogatott érsektől. Először amnesztiát kapott és nagy adományokat a királytól, aki utóbb az országtanács segítségével az adományokat csökkentette, Sturét pedig részben elszámoltatták.

⁹⁸ „Szabadságének”, Thomas strängnási püspök szerzeményének tartott propagandamű 1439 körülről.

⁹⁹ 1875–1941 között élt történész.

¹⁰⁰ Professzor, akadémikus, az idézett hatkötetes svéd történet egyik szerzője (1835–1902).

A június eleji találkozóra Norvégiából senki nem jött, „összekeverve a politikát a tudománnyal.”¹⁰¹ Az ország éppen kilépőben volt „Svédország és Norvégia Egyesült Királyságok”-ból. Miután Svédország azt kérte, hogy a norvégok népszavazáson döntsenek a kiválásról, augusztusban a szavazók¹⁰² bő 99,95%-a mondott nemet az unióra. A felbomlásról szóló nyilatkozatot összesen írták alá Karlstadban, majd a norvégok uralkodójukká választottak egy dán királyfit.

Svédország, az unió erősebb eleme elég erős volt ahhoz is, hogy elengedje a demokratikusabb Norvégiát. II. Oszkár lemondott a norvég koronáról, jelmondatát „A testvérnépek jólété”-ről „Svédország jólété”-re cserélte, és kinevezte a svéd királyság első liberális kormányát. Nils Holgersson csodálatos országának¹⁰³ jóléte törődést igényelt, az alig ötmillió lakosságra már kb. egymilliónyi amerikai svéd jutott. A kivándorlás kihívásaira adott válaszok egyikeként 1917 őszén V. Gusztáv liberális miniszterelnökre és szociáldemokrata pénzügyminiszterre bízta az ország kormányzását. (Innentől számítják a parlamentarizmus kezdetét Svédországban.) Átalakították a helyhatósági választást is mindenkinek egy szavazatot adva, és bevezették az általános választójogot.

A valóságérzék erősödésével a modern forráskritikán alapuló történetírás is terjedt Skandináviában, főleg a dán Kristian Erslev,¹⁰⁴ Erik Arup,¹⁰⁵ valamint Martin Weibull fiai, Lauritz és Curt Weibull¹⁰⁶ révén. (Birgitta Odén a metódus északi jellemzőit a 'Weibull-Arup paradigma' névvel illette.)¹⁰⁷ A sagákra és Saxo művére épülő középkor-kép mind nagyobb részéről derült ki: káprázat.

A vérfürdő emlékezete

Gottfrid Carlsson¹⁰⁸ 1915-ben a Gadhról írt akadémiai értekezésében mérvadónak tekintette Erslev tanulmányát,¹⁰⁹ amely szerinte bebizonyította: a panaszirat, és nem az összeesküvéslevél előkerülése a meghatározó a kivégzéseket illetően. Carlsson a maga részéről kétségesnek tartott, hogy az 1517. évi oklevél Kristina révén vált ismertté, és nem előbb, szerinte a király és az érsek 8-án „végrehajtották azt a bizonyosan előzőleg meghozott döntésüket, hogy minden biztosíték ellenére kiirtják a Sture-pártot”. A szerző szerint az eretnokség szolgált formális alapul a „tömegyilkossághoz”, a király érdeke pedig döntő volt az áldozatok kiválasztásában.¹¹⁰

Erslev írásával Emil Hildebrand¹¹¹ is egyetértett a sententiát és a kanonokok beszámolóját közölve, csak a megállapításait csoportosította másképp. Szerinte a két dokumentum

¹⁰¹ WEIBULL 1905, 93.

¹⁰² 1898 óta általános szavazójog illette meg Norvégiában a férfiakat (a nőket 1913-tól).

¹⁰³ Az 1906-ban megjelent könyv Svédország földrajzával ismertette meg a gyerekeket.

¹⁰⁴ 1852–1930 között élt történész, professzor, levéltáros.

¹⁰⁵ 1876–1951 között élt történész, harminc éven át a koppenhágai egyetem professzora.

¹⁰⁶ Lauritz 1873–1960 között élt, a század kiemelkedő hatású svéd történésze, levéltáros, professzor. Öccse, Curt (1886–1991) történész, göteborgi professzor.

¹⁰⁷ Lásd ODÉN 1975, 10–11. Birgitta Odén az ország első női történész professzora.

¹⁰⁸ 1887–1964 között élt, 1925-től lundi professzor, Lauritz Weibull antagonistája, a náci Németország egyik legismertebb svéd támogatója. A vérfürdőről 1920-ban publikált tanulmányát nem tudtam megszerezni.

¹⁰⁹ „Det stockholmske blodbads forhistorie og C. Paludan-Müllers oppfattelse deraf” DHT (a dán Historisk Tidskrift) VI:3. (1891–82), 127–166.

¹¹⁰ CARLSSON 1915, 321–322.

¹¹¹ Hans Hildebrand öccse, történész, levéltáros (1848–1919). A Svenska Historiska Föreningen egyik alapítója, 1905-ig szerkesztője az egyesület által kiadott 'Historisk Tidskrift'-nek (HT).

fogyatékoságai ellenére is ad támpontot a történetek rendjéhez és a felelősség felosztásához. November 7-én az érsek előállt kártérítési igényével, a király kérdésére a jelenlevők letartóztatását kérte, és azt, hogy kártalanítsák őt, amit II. Krisztián meg is ígért. Megállapodtak, hogy az ügy a svéd királyságban rendeződik, még a vádlottaknak a pápához fűződő viszonya is. Így térhetek rá az eretnenség kérdésére, majd Kristina átadta az 1517. évi oklevelet. Hildebrand szerint nem egyértelmű, hogy több levelet olvastak-e fel ekkor, azt pedig hihetőnek tartotta, hogy a kanonokok nem figyeltek. „Időközben” – folytatta – írásba foglalták az érsek panaszát, „szemlátomást egy másik szobában, mert erre a panaszíratra a legkisebb mértékben sem hatott az 1517. évi oklevél”.¹¹² Az ítéletről megjegyezte: a kanonokok azt állítva, hogy ítélet vagy sententia nem volt, nyilvánvalóan nem vettek tudomást az általuk is kiállított „ünnepélyes nyilatkozatról” (Hildebraand egy változata a sententiára). Mentette is őket: talán a lelkiismeretüket akarták megbékíteni szavaikkal, hogy nem lehetett sejtésük a bekövetkező vérfürdőről. Még az ítélet létezését tagadó kijelentésükre is talált magyarázatot: nem tekinthető ítéletnek a szokásos értelemben „az eretnekké nyilvánítás”.¹¹³ Elutasította Paludan-Müller¹¹⁴ véleményét, amely szerint a ’kätteriförklaring’ a vérfürdő után készült, hogy a törvényesség látszatát keltse. Hildebrand szerint a szöveg is ellentmond ennek, a panaszíratban említettek ítéli el, nem az összeesküvés-levél aláírói. A szerző szerint kérdéses, volt-e idő a vérfürdő előtt megírni a ’nyilatkozat’-ot: a kanonokok szerint az egyháziak 9-kor gyülekeztek, a tárgyalás tartama nem ismert, a foglyokat dél után vitték a kivégzésre, a harminckét sornyi szöveg pergamenre vitele pedig órákat vehetett igénybe. A pecsételés befejezetlenségének több oka lehet, például a kezdődő vérfürdő miatt megszakadt. Hildebrand is elutasította Paludan-Müllernek azt a feltételezését, hogy a vérfürdő nem tervezett volt, hanem az 1517. évi oklevél felolvasása váltotta ki. Emlékeztetett a beszámolóra, amely szerint a kapukat már 7-én bezárták, azaz valami készült. Szerinte Gustav büntetést is akart, lehet, hogy halálbüntetést – ám perrel, vizsgálattal, ítélettel, „a vérfürdőért, ahogy az megtörtént, aligha az övé a felelősség, de ürügyet készített hozzá”. A forrásokat mérlegelve Hildebrand felmentette Jens püspököt, Slagheck nála is bűnös. Szerinte Matthias és Vincent püspökök sorsa 7-én eldőlhett, megölésük az érseknek nem állt érdekében, ám Slagheck előtt utat nyitott – ő az irányítója 8-án a vérfürdőnek, ő akadályozta az egyháziakat, hogy elmenjenek a királyhoz, aki a kanonokok szerint is az ő gonosz tanácsára hallgatott a leginkább. Az összegzés: II. Krisztián megtalálta a módját, hogy hozzáférjen a legjelesebb ellenállókhöz, miután 7-én csapdába csalta őket, és kibújjon az amnesztia alól. Ő idézte elő, talán az érsekkel egyetértve, az eretnenségre vonatkozó kijelentéseket, amikor találkozott az 1517. évi oklevéllel, és így az ellenség egészen más csoportjával, nem zavartatta magát bírósági eljárással, 8-án szabad kezét Slaghecknek.

1928-ban indult el Lundban a Scandia,¹¹⁵ a Weibull-testvérek és Arup kezdeményezésére. A nyitó tanulmányt Lauritz írta, a vérfürdőről. Történeti áttekintésében Krisztián uralma jogalapját is vázolta: 1497-ben a svéd országtanács megválasztotta őt, mint Hans

¹¹² HILDEBRAND 1918, 126.

¹¹³ Azaz „kätteriförklaring” – Hildebrand a közleményében általában e kifejezéssel illette a sententia néven ismert szöveget.

¹¹⁴ Caspar Paludan-Müller († 1882) neves dán történész, a koppenhágai egyetem professzora, megírta Jens Andersen életét is.

¹¹⁵ Teljes nevén: Scandia. Tidskrift för historisk forskning. Indulásakor a stockholmi kiadású, inkább a hagyományos történelemszemléletet tükröző Historisk Tidskrift ellenpontjának is számított. Jelenleg az összes száma elérhető az interneten: <http://www.sciecom.org/ojs/index.php/scandia/index>

legidősebb fiát, egyetértett azzal, hogy király legyen atyja halála után, 1499-ben királlyá ítélték a lagmanok,¹¹⁶ jogait elismerték 1509-ben, 1512-ben, 1520 márciusában és szeptemberében is. Svédország fél évszázadon át része volt egy uniónak,¹¹⁷ amely megtört ugyan, folytatta Weibull, de történtek kísérletek a visszaállítására. Ezeket helytelen idegen támadásként megjeleníteni: a középkor vége felé az ország polgárháborút vívó urak küzdőtere. Az egyik oldalon Vasák, Oxenstiernák, Trollék, cégérükön az unió, Bondék, Sturék a másikon, a nemzeti önállóság jelszavával. Hatalmi harcuk szenvedélyek, érdekek, pártszempontok stb. állandóan váltakozó játéka, ők a feltételei az idegen támadásoknak, általában kimenetelüket is ők határozták meg. A tetőpont két hatalomvágyó ember küzdelme. Az egyház és a világi hatalom csatájában az érsek vesztett, ám II. Krisztián új fegyvert készített. Nem tudni, hogy a lundi érsek 1517. évi átkával foglalkoztak-e Svédországban, ám 1519-ben Gustav és II. Krisztián kezdeményezésére X. Leó felhatalmazásával ő és a roskildei püspök átkot hirdethettek, interdictum alá helyezhették az országot, és kérhették a világi kar támogatását. II. Krisztián 1520-ban mint az egyház megbízottja és Svédország törvényes győző lesz: a szeptemberi amnesztia sem egyházi, sem világi bíróságnak nem hagyott teret.

A kor, folytatta a szerző, Cesare Borgia, Machiavelli, VIII. Henrik kora is. Az öreg Sture, Gadh mindig tudtak módot az adott szó vagy a függő pecsét megkerülésére, épp II. Krisztián és svéd meg dán tanácsosai ne ismernének? Az országtanács előtt a király részéről V. Károly követe, és Jens értelmezték Szent Erik írott törvényét: a lagmanok nevezik meg az uralkodót, ha több királyfi létezik, mivel pedig Krisztiánt apja idején több királyfi közül választották ki az ország jogos urául, apja halála után egyetlen fia és örököse a svéd trónra, így a tanács őt jogos örökösnek fogadja el, koronázza meg és kenje fel. A tanács 31-én kelt oklevelében törvény szerint és a rendek beleegyezésével kinyilvánította: az ország Krisztiánhoz tartozik jogos örökségként. Arra, hogy ez nincs összhangban a MEL-lel,¹¹⁸ Allen,¹¹⁹ Paludan-Müller stb. rámutattak, ám Weibull szerint Jensék mást értettek Szent Erik törvényén. Uppsalában a győztes megígérte az érvényben tartását „mindazon hasznos okleveleknek és megállapodásoknak, akárhol készültek is, Kalmarban, vagy másutt, amelyek legkegyelmesebb urunknak és e három királyságnak hasznosak”. Ide értendő a Kalmarban 1397-ben kelt egységlevél is, amely egyebek között így szól: „ha Isten e királynak [Eriknek] fiat ad, vagy azoknak, akik utána jönnek, egy fiat vagy többet, akkor egyet királyul kell választani és venni a három országnak és nem többet” – Jensék ezt érthették Szent Erik törvényén. 1397-ben megerősítették, hogy a svéd királyság választó, ám a választást az előző király fiaira szabták. Ha egy volt, mint II. Krisztián és a svédek esetében, a választás adott, csak hagyni kellett kiesni a tényleges állapotot jelölő ’választott’ szót az ’örökös úr’ elől.

Weibull is megállapította, hogy a vérfürdő szinte problémamentes része a kivégzés: idő, helyszín, sorrend, nevek, még a profoszé is, ismertek. A kérdéses a történeti előzmény: a források, értékelésük, az eseménysor rájuk épülő rekonstrukciója, a jogi alapok, az eljárás

¹¹⁶ A lagmanok (és lagsagánként tizenkét ember) joga „királlyá ítélni” („döma till konung”).

¹¹⁷ A svéd királyság 1389-ben, Albert király legyőzésével került Margareta Valdemarsdotter kezébe, Karl Knutsson (Bonde) pedig az 1438. évi államcsinnnyel jutott először hatalomra. Hamarosan át kellett engednie az ország vezetését az unió királyának, Kristófnak, ám ennek halálával (1448 januárja) a zavarok állandósultak.

¹¹⁸ A törvény egyebek között rögzíti: a király választás, és nem öröklés révén jut trónra.

¹¹⁹ Carl Ferdinand Allen (1811–1871) dán történész, professzor. Rengeteget foglalkozott II. Krisztiánnal, fő műve az 1864-ben megjelent „De tre nordiske Rigers Historie under Hans, Christiern den Anden, Frederik den Første, Gustav Vasa, Grevefeiden, 1497–1536”

rendje, és a felelősség. Ezekkel összefüggésben kérdezhető meg: megfontolt tettről van-e szó, vagy a háromnapos multság utáni pillanatnyi delirium következményéről? Gyakran tárgyalták e kérdéseket, megoldásukhoz hozzá is járultak az északi történettudomány legkiválóbbjai, írta Weibull – és megnevezett három dánt: Allent, Paludan-Müllert, Erslevt.

Tanulmányának második része a vérfürdő fő forrásait tartalmazza, két csoportban. Az elsőt a panaszirat és a sententia alkotja, a másodikat beszámolók, de ezek közül csak az elsőrangú tanúkat, a királyét és a kanonokokét ismertette a szerző. (A többi, amelyek zöme a trónjait veszítő király elleni propagandaháborúban készült, az eseménysor rekonstruálásához értéktelennek tartotta.) A harmadik, a forrásokat egybevető részben szóba hozta a kutatás „új módszertani irányát” is. A forrásokról alkotott felfogás változásai közé sorolta, hogy a kanonokok beszámolójának igazságtartalmát eredeti okirat, a sententia alapján vizsgálják. Szerinte „a kritikai áttörést az északi történeti kutatásban” Erslev írása (valamint az édesapja, Martin Weibull, és Harald Hjærne¹²⁰ egy-egy tanulmánya) jelzi.

Weibull a beszámolókat a sententia alapján értékelte. A király belföldi felhasználásra készült szövegét vizsgálva egyebek között arra jutott, hogy a község előtt nagyobb hitelt tarthatott számot, ha többen, köztük két püspök adják elő azt, amit eredetileg csak a vádlottakkal köztudottan ellenséges érsek terjesztett elő. A király másik szövege olyan olvasó számára készült, aki nehezebben juthatott hírekhez. Fő célja a két püspök halálának elfogadható előadása, egyebek között ezért nem esik szó benne a sentenciáról, ezért kell a sajnálatos eseményhez vezető állítólagos merényletkísérlet stb.

A kanonokok jelentése és a sententia közötti eltéréseket Weibull a történetek időrendjében haladva rögzítette. Szerinte a kanonokok azért változtattak, hogy a svéd klérus legtöbb tagját „a tűzvonalon kívülre” vigyék. Ezzel két olyan emberre tettek nagyobb terhet, akinek senki nem kel védelmére a korabeli Svédországban: Gustav érsekre, és Jensre, egy dán püspökre. A három uppsalai kanonok sokáig kitarított érseke mellett, folytatta Weibull, ám az a beszámolójuk írásakor bukottan élt külföldön, az új hatalom, mindenek előtt Gustav Eriksson kormányzó számára pedig a leggyűlöltebb alak. Ennek megfelelően a beszámoló szerint önző (csak magáért és saját egyházáért tesz panaszt), törvényszegő (olyan ügyben kér peres eljárást, amelyikben magasabb fokon már megkezdődtek a tárgyalások), kegyetlen (a zsarnok Krisztián kérdezi, akar-e békülni, ő az elutasító).

Azt, hogy a beszámoló ellenőrizhető pontjai ellentétben állnak a valósággal, Weibull a szerzők, különösen a nagyprépost élethelyzetével magyarázta. Véleménye szerint a kanonokok va banque-ra kényszerülhettek. Két körülmény is a kezükre játszhatott: a sentenciát, amelynek ők még a létezését is tagadták, II. Krisztián király magával vitte Dániába, a kibocsátók egyike pedig, Laurentius Andreae¹²¹ éppen Gustav Eriksson kormányzó kancellárja. A kanonokok óvatosságát a két szövegváltozat összehasonlítása is mutatja. Például Jens püspök a beszámoló fogalmazványa szerint így kérdezett: azok, akik szövetkeztek Róma ellen, „eretneknek ítélendők-e” („äre dömande kättare”). Ám, folytatta Weibull, az „ítélendő”-ről ítéletre asszociálhatni, az pedig írásos és valaki ellen keletkezik, a másolatban már „eretneknek tartandók-e” („äre hållande för kättare”) olvasható. Végül megállapította: e beszámoló is önigazolás, akár a király által a pápa számára készített, csak sokkal ügyesebb, a történetek ezért a panasziratot is őrző sententia, és az egykori jog alapján vizsgálандók.

¹²⁰ 1848–1922 között élt történész, politikus, a Svéd Akadémia tagja.

¹²¹ 1520-ban strängnási főesperes, Gusztáv uralma alatt reformátor. A király, hogy erejét a reformáció követőinek is megmutassa, 1540 januárjában felségárulásért halálra ítélte, de megkegyelmezett neki († 1552).

Tanulmánya negyedik részében Weibull először a panasziratot értelmezte: a felrótt cselekményekért excommunicatio és anathema járt, de egyházjogilag nem képeztek eretnekséget. Am kizárja az eretnekség esetében szokásos eljárást a nyilvánvalóság esete: ekkor nincs szükség vádra és tanúra, a bíró egyetlen teendője a notóriusság megállapítása után az ítélet. Weibull értelmezése szerint a panaszirat nem a királyt és az országtanácsot akarta rávenni arra, hogy ítélkezzenek (ez jogilag kizárt), hanem arra irányult, hogy megszerezze a világi kar támogatását a jogi eljárás megindulásához, és ahhoz, hogy az ítélet megszületése után a világi büntetés hajtassék végre. A szerző a stockholmi dráma második felvonásának a vizsgálatot tartotta, a nyilvánvaló eretnekségre ugyanis az összeesküvés-level szolgáltatott bizonyítékot. A törvények az eretnekek híveit is eretnekeknek tekintették, a vádlottak köre így jóval szélesebb azokénál, akik a diplomát megpecsételték. A sententia megállapíthatta: bár a panasziratban említett eretnek gaztettek „elég nyilvánvalók maguktól, hogy az ember tudott róluk, ezenkívül világosan bizonyítottak lettek amazok saját beismerésével és előhozott levelével” – azaz „notorietas facti” és „notorietas iuris”, az utóbbihoz szükséges megvallással (confessio) és bizonyítással (probatio) együtt. Weibull félreértésnek tartotta annak kifogásolását, hogy a bírák egy része felperes és bíró egyszerre, hiszen e per nem valaki ügye, a tárgya eretnekség, a hit és Isten elleni bűn.

A dráma negyedik felvonása: II. Krisztiánnak jog szerint átok, interdictum és egyéb büntetések terhe alatt cselekednie kellett (amint a november 9-én kelt nyilatkozata is mutatja), az ítéletet meghozták, neki a büntetés maradt. A mértékadó e tekintetben a császári jog – miért hivatkozott mégis Szent Erik törvényére? Weibull egyrészt utalt tanulmánya elejére (a landslagon túl egyéb, érvényesnek elismert hazai megállapodásokat és rendeleteket is magába foglalt „Szent Erik törvénye”), másrészt arra hívta fel a figyelmet, hogy a hazai világi jogban nem létezett erre az esetre alkalmazható törvényhely.¹²² Magától értődően a mérvadó világi jogot, a császárért alkalmazták, a szerző egyik indoka II. Krisztián kancelláriai rendje: még scribának sem vehető fel, aki nem jártas a császári jogban.¹²³

A dráma utolsó felvonása, a büntetés nem érintett mindenkit, akit elítélt a sententia, és nem csak olyanokat érintett. A tizenhét élő vádlott közül két, a stockholmi kapitulációba név szerint felvett férfit elkerült, két nő (Kristina és édesanyja) pedig dániai fogságra jutott. A névtelenek („polgármester, tanács és Stockholm városa”) több mint negyven kivégzettet jelentenek Weibull számára. A forrásokban az áldozatok száma 70 és 100 közötti. A november 9-én kelt nyilatkozat szerint csak a sententiával elítélteket végezték ki. A kivégzettek eretnekségért elítéltek követői, az érvényes jog szerint maguk is eretnekek. Püspökök kivégzésére a király joghatósága nem terjedt ki, ezért lett a pápának készített panaszirat része lőpor-összeesküvés és az azt követő zűrzavar. Az eretnekek tetemének elégetése magától értődő, a kivégzett városiak üres kamrái pedig az elítélteket sújtó konfiskálást jelenítik meg.

A nyilvánvaló eretnekekkel kötött egyezés semmis, állapította meg a szerző a záró fejezetben. A király szeptember elején amnesztiát adott, két hónap múlva ő a világi kar, a törvény szerint járó büntetés kiszabója és végrehajtója – egykorú felfogás szerint járt el, ám

¹²² Feltételezésem szerint ennek egyik oka, hogy a MEL az egyház tiltakozása közepette keletkezett, ezért nincs egyházi fejezete. Megjegyzendő, hogy a svéd középkor mai tudás szerint – egyetlen, a 14. század elején történt esettől eltekintve – mentes az eretnekperektől.

¹²³ „...schall hereffter ingen anammis for schriffhere i Cancellariet uten the ere vel forfarne utti Keiser lougen...” (Weibull a rendelet 1794. évi kiadására [Nye danske Magazin I. 316.] utalt, amely ma megtalálható a neten is: www.archive.org/stream/nyedanskemagazi00histgoog#page/n8/mode/2up.)

a két püspök esete nem tartozik ide. Weibull II. Krisztián és a püspökök leveleit áttekintve kiemelte: az előbbi nem akarta büntetni a szegény községnek azt a részét sem, amelyik az uppsalai amnesztiával szemben cselekedett, az utóbbiak pedig ki akartak bújni a szeptemberi amnesztia alól is. A nyilvánvaló eretnenség vádja, a békülés folyamatos elutasítása, legrangosabb bíróként az ítélet kimondása Gustav érsek céltudatoságát mutatják. Ő a világi elítéltek vagyónából nem részesülhetett, ám az elítéltekhez tartozó egyháziakét igényelte, amint a stockholmi városkönyv is tanúsítja. Weibull a történetek fő felelősének a királyi amnesztiát kezdettől nyíltan ellenző svéd egyházi vezetést tartotta. Megítélése szerint II. Krisztián könnyen befolyásolható volt, Sigbrit azzal dicsekedett, ha tíz mérföldes közelségébe kerül, a király azt teszi, amit ő akar, idézte a szerző a nidarosi érseket,¹²⁴ aki mind a két személyt jól ismerte. Weibull szerint Norvégiában Walkendorf uralkodott a királyon, majd Sigbrit, később Hans Mikkelsen,¹²⁵ Slagheck, Gustav Trolle. Slagheck esetét a határozatlanság¹²⁶ egy példájának tartotta. Slagheck skarai püspök lett, és a Stockholmban hagyott vezetés feje, Krisztián elintézte neki a lundi érsekséget, miután azonban a stockholmi kormány panaszkodott rá, igyekezik elérni, hogy ne legyen érsek, aztán, miután találkozott vele, elérte, hogy érsek legyen, végül 1522 elején kivégeztette. Ilyen király mellett állt 1520 novemberében a belháborúban győztes, bosszúszomjas és céltudatos érsek, Gustav Trolle. 1523-ban, azaz a király bukása után a svéd országtanács úgy örököltette meg II. Krisztiánt, hogy szívélyesen jár vendégei között, miközben leölésüket tervezi. Tanulmányát Weibull a kezdő megállapításaira emlékeztető mondatokkal zárta: „A vérfürdő nem elkülönült esemény, nem istentelen zsarnok eltervezett büntette vagy hóbortos ötlete. A záró katasztrófa a pártok közötti hosszú és elkeseredett küzdelemben a szétmancangolt Svédországban.”¹²⁷

Gunnar Olsson értekezésében („Állam és egyház Svédországban a középkor végén”) egyetértett Weibullal. Felidézte, hogy a panaszirat csak világiak ellen irányult, az eretnekek elleni törvények az elítéltek támogatóit és büntársait ugyanazon büntetés alá rendelték, mint az elítélteket – ám a két kivégzett püspök nem tartozhatik e kategóriába. Választ keresve arra, miként ítélték meg a svéd egyháziak a vérfürdőt, Olsson szétválasztotta a jogi döntéseket és a kivégzéseket. Szerinte egyértelmű, hogy az egyház teljes szívvel támogatta igényei jogi rendezését, amint azt Gustav és társai, más módon pedig Hans is kijelentették. Az eretnekeljárás az egyház számára, ha kárpótlást akart ellenfeleitől, előnytelen volt: az elítélt világiak vagyona az uralkodót illette. Ez ellene szólna annak, hogy az eljárás Gustav javaslata. Mégis, legyen bár e szempontból az eljárás hatástalan, az egyetlen alkalmazható, hiszen a szeptemberi amnesztia minden jogi utat lezárt, ezért ezt ragadták meg az érsek és társai. Mindez az egyháznak is sokba került, két püspöke meghalt. Nem ismert, hogy kivégzésükhöz egyháziaknak mi közük volt, feltehetően akaratuk ellenére került rá sor.¹²⁸

¹²⁴ Erik Walkendorf német tanulmányok után került a dán kancelláriára, majd kancellár lett. Elkísérte Krisztiánt Norvégiába (az ifjú 1507-től itt volt alkirály), 1510-től érsek. Az érseknek a királyhoz fűződő viszonya utóbb feszültté vált, Rómában halt meg 1522-ben.

¹²⁵ Malmö polgármestere, 1520 végén részese az északi kereskedelmi szövetség létrehozására irányuló tárgyalásoknak. Az egyik alkotója Krisztián törvénykönyvének (Christian II's Love, 1521), uralkodóját a száműzetésbe is elkísérte, 1532-ban halt meg.

¹²⁶ Hasonlóra jutott Arup is. Szerintbe a király a politikája keresztülvitelében gyakran érezte magát teljesen bizonytalannak, ezért szívesen fogadta hozzáértőbbek és határozottabbak tanácsát, mindenek előtt Walkendorfét, Sigbritét és Mikkelsenét. (ARUP 1947, 77–78.)

¹²⁷ WEIBULL 1928a, 83.

¹²⁸ OLSSON 1947, 220.

1955-ben leplezték le Karlstadban a két uralkodó és a kormányfők jelenlétében Ivar Johanssonnak¹²⁹ a svéd–norvég unió békés felbomlása emlékére készített szobrát. A talapzaton egy nő áll, bal lábával sisakos katonafejre tapos, a feje fölé emelt kezében kettétört kardot tart. Ebben az évben jelent meg Kjell Kumlien¹³⁰ tankönyve („Svédország története”) gimnáziumok és szemináriumok számára, az északi történelemről. A vérfürdőről két bekezdés szól, az első a történetké. A szerző szerint a király 7-én az érsek felhívására bírósági eljárást indított azon vendégei ellen, akik a Sture-párthoz tartoztak és részt vettek az érsek elleni eljárásokban, arra hivatkozva, hogy érvényesítenie kell a pápai kiátkozást. Az ítéletek gyorsan elkészültek, kivégeztek két püspököt, nem egy tanácsurat és frälsét, sok stockholmi polgárt, az áldozatok száma a százat közelíthette. A második bekezdésből a fiatalok arról a vitáról értesülhettek, hogy vajon kié a fő felelősség a svéd történelemben egyedülálló eseményért: a királyé vagy „az érseké és svéd követőié”?¹³¹ Kumlien szerint a király, aki utóbb a ’zsarnok’ nevet kapta, azt hihette, sikerült neki az, ami nagyapjának és apjának nem: a leszámolás az önállóságpartí ellenzékkel. Csalódnia kellett, a stockholmi vérfürdő, mint oly sok erőszakcselekmény a történelemben, az elgondolttal ellenkező hatást váltott ki.

A kevéssel később, elsősorban egyetemi használatra megjelent svéd történet első kötetében Jerker Rosén¹³² részletezve a különböző egyezségeket felidézte, milyen válaszok születtek arra a kérdésre, mitől vált a svéd tanács oly együttműködővé 1520 őszén. Az okok egyike a tagok egy részének szoros, szinte függő érdekszövetsége a királlyal. Az például, hogy az érsek jóvátételt kapjon a jelentős gazdasági veszteségekért, teljesen Krisztiánon múlt. A tanács csekély ellenállásának oka a Sten Sturével való ellentét mélysége is. Rosén a vérfürdő eseményeire nem tért ki, csak a kivégzettek társadalmi állapotára. Kiemelte, a legtöbbben nem tartoztak a frälséhez, különösen súlyosan érintette a megtorlás a stockholmi polgárságot. Az eseményeket bemutató egyetlen bekezdés után két oldalon értékelt: a tárgy azért is az északi történelem igen vitatott része, mert egyetlen eredeti egykorú forrás áll rendelkezésre. Bemutatva a sententiát megállapította, hogy e szöveg alapján a főszereplő az érsek. Rosén szerint 8-án délelőtt „bíróági tárgyalások valamilyen formája” zajlott. Összegzése: a sententia (a panaszirattal) a záró fázisa egy sor tanácskozásnak, csak azt tanúsítja, miként akarták a király és tanácsosai jogilag igazolni a drasztikus eljárásokat. Ezért nem tanácsos eltekinteni attól, hogy az elbeszélő források szerint az érsek szóban adta elő kártérítési igényét, az eretnek szó használata nélkül. Rosén biztosra vette, hogy a király és tanácsadói, mindenek előtt Slogheck, arra használták az érseket, hogy döntő csapást mérjenek a Sture-pártra. Ilyen értelmezéssel Gustav Trolle eszköz. A szerző kiemelte, hogy a kivégzések nem korlátozódtak az érsek ellenzékére és az eretnekségben elítéltekre, az igazi kérdés az lehetett, ki segíti elő, és ki akadályozza Krisztián hatalmát. Erre lehet példa, hogy Vincent nem pecsételte meg az 1517. évi oklevelet, a pecsételő Otto helyet kapott a 8-i bíróságban. A kivégzés Rosén számára a svéd országtanács megosztottságának komoly mementója.¹³³

¹²⁹ Svéd szobrász (1885–1970).

¹³⁰ 1903–1995 között élt történész, e könyve írása idején a Stockholmi Főiskola professzora.

¹³¹ KUMLIEN 1957, 78.

¹³² 1909–1976 között élt történész, e könyve írásakor lundi professzor.

¹³³ ROSÉN 1964, 348.

Közben hosszú vita támadt Nils Skyum-Nielsen¹³⁴ és Curt Weibull között a vérfürdőről.¹³⁵ Polémiajuk egy, a forráshasználatra vonatkozó elemét említtem meg. A dán történész szerint sem időben közeli elbeszélő források, sem okiratok elbeszélő részei nem szólnak arról, hogy az összeesküvés-levél ismeretlen volt november 7. előtt, annyit állítanak csak, hogy azt akkor használták fel.¹³⁶ Weibull a forráskritika egy alapvető szabályát követve két, egymástól független forrást idézett az 1517. évi oklevél újdonságára. Az egyik a király már idézett állítása¹³⁷ az Arcimboldi elleni panaszban. A másik egy beszámoló egy 1546-ban, az országtanács és a nemesség előtti, a néhai érseket is érintő birtokperéről. E szerint Kristina is jelen volt, amikor a nevében szóló ezt mondta 1520. november 7-éről: „Kristina asszony azonnal előjött egy levéllel, amelyet ... Gustav Trolle rögtön magához vett és azt mondta: Igen, itt van, amit keresünk.”¹³⁸

Az 1980-ban megjelent „Ezer év. Egy svéd történet” című, képekben bővelkedő alkotás középkori részét Hans Villius¹³⁹ készítette. Szerinte a Sturék célja a korona megszerzése volt. Kiemelte ügyes propagandájukat, amely „a dánok és svédországi támogatóik ellen” irányult. Paul Dolnstein metszeteinek¹⁴⁰ bemutatása közben véres és elhúzódo hatalmi harcról írt, amely a király, a kormányzó és vetélkedő hatalmasok között zajlott. Hangsúlyozta: a svédországi hatalmasok menthetetlenül alárendelt helyzetbe kerültek a tekintet nélküli céltudatossággal Stockholm körül saját országot építő Sturék, és az unió feletti ellenőrzést megszerezni akaró dán királyok között. Krisztián célja egy központosított, gazdaságilag hatékony északi ország volt, amely a gazdag észak-német hansa-városokkal felveheti a harcot. Villiusnál a vérfürdő egy bekezdést kapott: Krisztián leszámolt a Sturék támogatóival, Stockholmban és másutt egy sor hatalmasság a fejét vesztette, köztük olyanok, akiknél jelentős várak voltak adományban. A főszöveg mellett a két oldal nagyobb részén részlet látható egy, az antwerpeni metszetről készített tapétából (a holttestek elégetését ábrázolja). A kísérőszöveg arról tájékoztatja az olvasót, hogy a vérfürdő előjátéka a svéd történelem egyik legvitatottabb kérdése.¹⁴¹ Villius összefoglalva az eseményeket, közölte: a vérfürdőt sikeresen használták fel a „zsarnok” Krisztián elleni propagandában.

¹³⁴ 1924–1982 között élt, a koppenhágai egyetem professzora.

¹³⁵ Skyum-Nielsen „Blodbadet i Stockholm og dets juridiske maskering” című könyve 1964-ben jelent meg, Weibull részben ennek kritikájaként közölte „Gustaf Trolle, Christian II och Stockholm blodbad” című tanulmányát [Scandia 31. (1965) nr. 1. 1–54.]. 1969-ben a Scandia egyazon számban közölte Weibullnak a Kristináról és a vérfürdőről, illetve Skyum-Nielsennek a perről és a forrásokról írt tanulmányát. Skyum-Nielsen kikötötte, hogy Weibullnak az erre adott válasza csak a következő számban jelenhetik meg. Így is történt, Weibull „Stockholms blodbad. En replik.”-jére a dán történész 1971-ben felelt („Blodbadet tur-retur. En duplik.”).

¹³⁶ „Hverken de berettende dele i aktstykkerne fra blodbadet eller de i tid nærmeste beretninger har det mindste om, at edsforbundets brev var ukendt inden rettergangen. De antyder eller meddeleler ene og alene, at det benyttedes under denne.” SKYUM-NIELSEN 1969, 294.

¹³⁷ Az eredeti: „producte inter cognoscendum littere aliquorum prelatorum atque nobilium et civitatis Stockholmensis sigillis obsignate . . . quibus coram vulgo publicatis et deductis, nos, sceleris impietatem abhorrentes, e medio decessimus”. (Idézi WEIBULL 1969, 276.)

¹³⁸ WEIBULL 1969, 276.

¹³⁹ 1923-ban született történész, egy ideig a lundii egyetemen oktatott, Nilsson szerint „az utolsó weibullianus” (NILSSON 2002, 188.), utóbb tévés. A könyv előszavában említett tanácsadó, Erik Lönnroth (1910–2002) a legjelentősebb 20. századi svéd történészek egyike.

¹⁴⁰ Részt vett Hans királynak a lázadó Sten Sture ellen vívott háborújában. Rajzos naplója német landsknechtet és svéd parasztkatonát is megjelenít: http://bjorn.foxtail.nu/ovriga_folk1.htm

¹⁴¹ VILLIUS 1980, 49.

1985-ben jelent meg Thomas Lindkvist és Kurt Ågren svéd középkora a történelem szakos alapképzés számára. A szerzők Almarestäket ostromában az érsek és a kormányzó pártjai harcának csúcspontját látták. 1520-ról írva hangsúlyozták, hogy Stockholmba bevonulva a király azonnal megmutatta, egészen más módon akar uralkodni, mint amilyenért a svéd tanács oly régóta küzdött, és le is számolt azon körökkel, amelyekből az unió elleni legerősebb ellenállást várhatta. Az eseményben, amelynek stockholmi vérfürdő lett a neve, a bírák Stockholm polgáraival voltak a legkeményebbek. Hozzáadták, hogy az eretnek eljárás jogszerűségéről megoszlanak a vélemények. Summájuk: Krisztián megszüntette az akadályt a királyi hatalom gyakorlása előtt, ám a véres vetés termését Gusztáv arathatta le.¹⁴²

Az új svéd egyháztörténet második kötetében Sven-Erik Pernler a világi és az egyházi hatalom küzdelmét felidézve hangsúlyozta, hogy az érsek és a västeräsi püspök elleni erőszak interdictumot vont maga után a két egyházmegyében, ám a papokat mise tartására kényszerítették. A tizennégy egyháziról megjegyezte: egy kivételével mindegyikük svéd volt. Pernlert az a kérdés foglalkoztatta, vajon az egyházi vizsgálat célja szabályos eretnek eljárás volt, vagy egy lehetőség annak tisztázására, hogy jogosak-e az eretnek vádak. Szerinte a praelatusok célja ilyen tisztázás volt, ugyanis hiányzott szinte az összes kánonjogi forma, amely egy eretnekítélet meghozatalához szükséges, a jogilag jól képzett praelatusok nyilvánvalóan tudatában voltak ennek. A király megragadta az alkalmat, és másként értelmezte a vizsgálatot és eredményét. A vádlottaknak nem adtak lehetőséget annak visszavonására, vagy jóvátételére, amivel vádolták őket. A két kivégzett püspök nem is szerepelt az érsek panasziratában, kivégzésükkel II. Krisztián átkot vont magára. A szerző szerint az, hogy a két püspök az utolsó estét a többiekkel elkülönítve tölthette, a király ártatlansága ellen szól, és talán II. Krisztián rendelte el azt is, hogy ők ne legyenek részesei a 8-i vizsgálatnak. Több mint nyolcvan embert végeztek ki, lehetséges, hogy többet, mint amennyit a király először eltervezett. Pernler szerint Gustav feltehetően soha nem számolt a halálos ítéletek végrehajtásával, a célja a panaszirattal az volt, hogy érsekként ismerjék el és gazdasági kárpótlást kapjon azokért a károkért, amelyek az egyház elszenvedett, az eretnek vádak pedig azt célozták, hogy növekedjék a nyomás a vádlottakon. A konfiskáció után sem az egyház, sem Gustav nem jutott kárpótláshoz. A szerző felhívta a figyelmet arra, hogy az egyház elleni támadások ezt követően is folytatódtak, Slagheck „egyike a stockholmi tömeges kivégzések vezetőinek”¹⁴³ – Pernler a ’vérfürdő’ kifejezést nem használja.

Lars-Olof Larsson a nyilvánvaló eretnekség vádját emelte ki, ismételten idézett a kanonoktól, megjegyezve, hogy egy egyházi bíróság vagy szakértői bizottság („en andlig domstol eller expertis”)¹⁴⁴ tagjai voltak. (Fogalmazása meglepő, hiszen éppenséggel nem mindegy, bizottság vagy bíróság volt-e a testület.) Hangsúlyozta, hogy a kivégzettek között a frälse egyértelműen kisebbségben volt. Szerinte az áldozatok közös nevezője, hogy a néhai kormányzó rokonai, támogatói. Larsson számára egyértelmű a király felelőssége, kérdés, hajtóerő is volt-e, vagy tanácsosai eszköze? A források nem adnak döntő bizonyítékot a döntési folyamatokat és az érsek vádjait érintő jogi eljárást illetően. Rögtonzésre utal a püspökök halála (nem szerepeltek a panasziratban), lázas sietség a gyónás megtagadása a kivégzéskor. A szerző szerint az érsek csak garanciát akart a kártérítésre, a konfiskálás őt is kiszolgáltatta a király kegyének. A hiányos megpecsételés miatt a panaszirat és a

¹⁴² LINDKVIST-ÅGREN 1985, 125–126.

¹⁴³ PERNLER 1999, 194.

¹⁴⁴ LARSSON 2006, 442.

sententia utólagos szerkesztését valószínűsíti, hogy az egész eretnek-eljárásnak tűnjék. Summája: az érsek inkább eszköz, mint kitervelő, a vérfürdő kétségtelenül II. Krisztián műve, még ha lehettek is szorgalmazói a környezetében.

Lindkvist a modern svéd társadalomtörténetben is kiemelte, hogy vereséget szenvedett az országtanácsban képviselt arisztokrácia régi ideája az örökjogú királyi uralom kinyilvánításával. A vérfürdő igen vitatott: jogos volt-e az eretnekeljárás, a király terve volt-e az egész, vagy a bosszúszomjas érsek kényszerítette rá hirtelen stb. Lindkvist megállapította: a régebbi, nemzeti értelmezés ('dán–svéd harc') kevésbé érvényes napjainkban. Számára a vérfürdő leszámolás a vesztesekkel, teljes világosság valószínűleg nem nyerhető. A következők egyike: eltűnt egy középkori politikai rendszer, amelyhez a választási feltételekkel a hatalmas arisztokráciához kötött király tartozott, a helyén megjelenik a korszerűbb, európaibb, erős, központosított királyság, az abszolút állam felé haladás Svédországban is erőszakban indult. Megvalósítására II. Krisztiánnak kevés alkalma nyílt, elzavarta a Gusztávot hatalomba emelő, központosítottabb államhatalmat teremtő felkelés.¹⁴⁵

Az új „Svédország története” főszerkesztője, Dick Harrison a második kötet elején hangsúlyozta a „viking-kor” történetiétlenségét, a harmadik kötetből pedig neki jutott a kései középkor. Az egyházi bíróság szerinte olyan ítéletet törvényesített, amely a lényegét tekintve már előzőleg megszületett, ám a büntetés mértéke egészen eltért az ítélettől. Nőt nem öltek, a kb. száz áldozat egyetlen közös vonása, hogy Sten Sture oldalán álltak a király ellenében. A politikai tisztogatás egyértelmű: Krisztiántól és Hanstól eltérően II. Krisztián nem akarta az ellenzék vezetőit életben hagyni. Nem tudni, hogy a vérfürdő az érsek ösztökélésére történt-e, vagy a király egy tanácsadója javasolta, például Slagheck. Harrison szerint is kevés a forrás az események megvilágításához, a történekről már hónapok múlva különböző elbeszélések keringtek Európában, a vita a vérfürdőről azóta is zajlik. Nem világos, hogy miért történt, a kivégzettek többségét, köztük a két püspököt meg sem vádolták, a megöltektől megtagadták a gyónás jogát stb. A vérfürdő a szerző számára is ámokfutásnak tűnik – valóban tisztában volt a király és környezete mindazzal, ami történt? Hány kivégzés volt tervezett és mennyi rögtönzött? Harrison szerint a király állt a vérfürdő mögött, amely az első volt a Botteni-tenger két partján zajló tisztogatások sorában.¹⁴⁶

A felidézett írások egyebek között azt mutatják, hogy a 20. században a hangsúly az események ábrázolásáról értékelésük nehézségeinek bemutatására tevődött át. A történekről alkotott véleményt egyebek között az határozza meg, hogy megfogalmazója miként értékeli az elbeszélő forrásokat (főleg a három kanonok beszámolóját), bíróság-e, vagy bizottság számára a tizennégy férfiú, ítélet-e, vagy szakvélemény a szövegük stb. Egyszerűbb a helyzet az idegenellenességgel. Ez az érzület a történekr elbeszélésekor az egykorúak közül a Svédországban író Olaus Petri szavain nem érződik, az Itáliában alkotó Olaus Magnusén igen. Ennek okai között lehet, hogy amikor Olaus Petri a krónikáját írta, Gusztáv a dániai polgárháborúban¹⁴⁷ győztes III. Krisztián királlyal szövetkezett, az országot 1526-ban elhagyó Olaus Magnus pedig még a dánellenes propaganda és az akkori hüvös állami

¹⁴⁵ LINDKVIST – SJÖBERG 2006, 199–200.

¹⁴⁶ HARRISON – ERIKSSON 2010, 282–285.

¹⁴⁷ A 'grevens fejde' 1534–36 között zajlott. A vesztes oldalon egyebek között Skåne, Malmö, Koppenhága (Lübeck és II. Krisztián támogatásával) található, a győztesen Jylland és Slesvig (a trónra lépő Krisztián herceg vezetésével, svéd, holsteini és porosz támogatással).

viszony¹⁴⁸ emlékeit vihette magával. A skandinávizmus terjedésével csökken a Fryxellnél egyértelmű dánellenesség, több 20. századi írásban a 'dán' szó elő sem fordul. Arra Olaus Magnus szövege is utalt már, hogy a kései középkor nem írható le dán–svéd ellentétként, Starbäck a király céljait dán szempontból is értékelte, az arisztokrácia skandináv jellegére is utalt. Az egyetemistaként legalább fél tucat nyelvet használó¹⁴⁹ Lauritz Weibull többeket elbizonytalaníthatott ellenségképük hitelességében, amikor leírta: az évtizedeken át ismétlődő harcok nem idegen támadások, hanem a svéd hatalmi harcok részei. Értékelése – amely a fentiekben bemutatottak közül hozzám a legközelebb áll – ma mértékadó a svéd történeti irodalomban. A vérfürdőt nem sorolják az 1520 végén kezdődő felkelések okai közé, nem kapcsolják hozzá Gusztáv uralmát sem. A történeti hozzáállást és a közfelfogást egyaránt jellemezheti Bo Eriksson mondata, amelyet a Vasa-kori propagandát bemutató írt le: „Az erőszakos eseményekről, az úgynevezett vérfürdőről („det så kallade blodbadet”) alkotott képünk nagyban rányomta bélyegét a Vasa-kor erősen célzatos előadása.”¹⁵⁰

IV. Magyarul

Az események egykorú magyarországi említéséről nem tudok. II. Lajos figyelt felesége sógorának a sorsára.¹⁵¹ A történetek későbbi ismeretét nem kutattam, aki Olaus Magnust olvasta (mint Mátray Gábor),¹⁵² nyilván értesült róluk.

Marczali Henrik szerint nagyratörő, tehetséges uralkodó II. Krisztián, aki a császár nővérét vette feleségül, ám „elhanyagolta egy ... hollandus nőért”. A király népe iránti jóakarátát „csakhamar elhomályosította kegyetlensége és bosszúvágya”, Svédországban „zavar támadt a kormányzó és a dán párti ... érsek közt”. A pápa kiátkozta „a lázongó svéddeket”, „a dánok” győztek „a svédek” fölött, „a dán” uralom biztosítottnak tűnt. Ám „a dán király” ki akarta irtani ellenfeleit, „lefejezték ... a svéd nemesség díszét, de sok közembert is, mint eretnekeket”, a házukat kirabolták. A király Dániába való visszatértét „újabb kivégzések jelölték”. A kegyetlenség halálra sértette „az egész nemzetet”, és hamar akadt, aki „élére állott a mozgalomnak ... a Sture család rokona: Wasa Gusztáv” stb.

Wargha Lajos az 1906-ban megjelent egyháztörténetében egyebek között Olaus Petri és Geijer említett műveire hivatkozott. Megállapította: Svédország 1471 óta nem akart tudni az unióról, az állam élére választott kormányzók a svéd nemzet érdekeit védték „a hatalmas papsággal szemben, mely folyamatosan szövődözött Dániával az ország függetlensége ellen”, Troll Gusztáv a kormányzóságra vágyott. Wargha írt az érsek fogságáról, az ország interdictum alá helyezéséről stb. Szerinte a király az unió megerősítése érdekében hitszegő módon több mint hatszáz svéd nemest (!) végeztetett ki nyilvánvaló eretnokségükre hivatkozva. Ám csak meggyengítette „a svéd nemzeti pártot”, jött a „hős és eszélyes” Vasa Gusztáv és „elűzte a dán tisztviselőket” stb.¹⁵³

¹⁴⁸ A Frigyes és Gusztáv közötti háborúskodást lezáró malmői egyezség (1524) svéd engedményeket tartalmaz, ám Svédország különválásának elfogadását is mutatja.

¹⁴⁹ A svéd, dán, norvég, német, latin mellett bizonyosan tudott franciául, amint ezt az lundei Egyetemi Könyvtár kölcsönzési jegyzéke is mutatja, lásd ARVIDSSON 1971, 302–303.

¹⁵⁰ HARRISON – ERIKSSON 2010, 456.

¹⁵¹ Az Isthvánffi-stylianarium (lelőhelye: Egri Főegyházmezei Könyvtár) őrzi egyebek között két, Krisztiánnak és Izabellának 1524 májusában Budáról írt (kiadatlan) levele másolatát (46v–47r).

¹⁵² A Historia egy bázeli kiadására is hivatkozik (MÁTRAY 1828, 5.).

¹⁵³ WARGHA 1906, 211.

Hajnal István a vérfürdőre nem tért ki, csak annyit állapított meg, hogy Gusztáv „a Dániától való elszakadás” után protestáns nemzetállamot épített ki.¹⁵⁴ 1975-ben Székely György a svéd és a magyar középkort összehasonlító tanulmányában az eseményről nem emlékezett meg. Skandinávia történetéről írva A. Sz. Kan annyit közölt, hogy II. Krisztián 1519-ben zsoldosokkal legyőzte Svédországot, az arisztokrácia egy része pedig, különösen a főpapság, támogatta, mert elégedetlen volt a Sture-régensek központosító politikájával. Ezek nyolcvan hívét „a svéd főpapok kezdeményezésére állítólagos eretnokségért” elítélték és kivégezték – ez a „stockholmi vérfürdő”. Kan az év végén kezdődő felkelést elsősorban „nemzeti felszabadító”¹⁵⁵ jellegűnek tartotta.

Korunkban Bárány Attila 1434 óta folyó dánellenes harcról ír, amelyben „elérték, hogy Svédországot az unión belül kormányzók igazgassák”. A királyságban gyakorlatilag „a Sture-házi kormányzók” uralkodtak, 1520-ban aztán II. Krisztián leszámol a kormányzókkal (!) és az ország önállóságával, „az államtanács és a Riksdag nélkül kormányoz”. Véres kézzel személyi hatalmat épít ki, „a kormányzó dinasztia 82 arisztokrata hívét kivégezik (*stockholmi vérfürdő*). Az újabb nemesi felkelés, élén Vasa Gusztávval ... megdöntötte a dán uralmat...”.¹⁵⁶ Katus László könyvében a vérfürdőről nincs szó: Svédország lényegében önállósult a 15. század közepén, 1520-ban ugyan „a dán király, II. Keresztély (1513–1523) erőszakkal helyreállította az uniót, és svéd királlyá koronázták”, ám „a dán uralom ellen Gustav Vasa vezetésével” felkelés tört ki.¹⁵⁷ Az 'Osiris tankönyvek' sorozat középkori kötetében ismét Székely írt Skandináviáról: a 15. század számára is idegen (dán)–svéd ellentét, a vérfürdőről most sem emlékezett meg. Katona András a korai újkort áttekintő művében értelem szerűen röviden említi Skandináviát. A középkor végét dán–svéd szembenállásként megjelenítve azt állítja, hogy a stockholmi vérfürdő „a svéd főpapok” kezdeményezésére történt, ezt követően „nemzeti felkelés tört ki”, Gustav Eriksson királlyá választásával Svédország Dániával szemben kivívta a függetlenségét.¹⁵⁸

E 20–21. századi magyar nyelvű írások elsődleges jellemzője (a tárgyi tévesztések mellett) a 19. századi ábrázolásmód: idegen elnyomás, és az ez ellen egységesülő ország, illetve Gusztáv, a szabadtó. E szabadságharcos szemlélet, a világ „idegen”-re és „nemzeti”-re osztása számomra kevésbé különbözik mindattól, amiről 2001 elején e ma szelídnek ható szavakkal fogalmazta meg véleményét a Magyar Posta legjobb történésze a Beszélő egy munkatársának: „Ma is sokan úgy látják a magyar történelmet, ahogy Werbőczyék látták”.¹⁵⁹

¹⁵⁴ HAJNAL 1936, 261.

¹⁵⁵ KAN 1975, 63.

¹⁵⁶ BÁRÁNY 2001, 258–259.

¹⁵⁷ KATUS 2001, 379.

¹⁵⁸ KATONA 2008, 64.

¹⁵⁹ „Én voltam a legjobb középkorász a Postán” – Engel Pál történésszel Banyó Péter beszélget. Beszélő, 2001 februárja

BIBLIOGRÁFIA

- ANJOU 1850
ANJOU, Lars Anton: *Svenska kyrkoreformationens historia I.*, Upsala, Laffler och Sebell, 1850
- ARUP 1947
ARUP, Erik: Kong Christiern 2. Et Porträt. *Scandia*, 18. (1947):1., 73–80.
- ARVIDSSON 1971
ARVIDSON, Rolf: Källkritisk radikalsim och literaturhistorisk forskning. Lauritz Weibull, Herman Schüek och Joseph Bédier. *Scandia*, 37. (1971):2., 288–339.
- BÁRÁNY 2001
BÁRÁNY Attila: A skandináv országok a középkorban. In: Angi János et al.: *Európa az érett és a kései középkorban. (11–15. század)* Debrecen, Debrecen University Press, 2001, 253–263.
- BIBÓ 1981
BIBÓ István: A német hisztéria okai és története. In: *Bibó István összegyűjtött munkái I.* Sajtó alá rendezte Kemény István és Sárközi Mátyás. Bern, Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, 1981, 107–183.
- CARLSSON 1915
CARLSSON, Gottfrid: *Hemming Gadh. En statsman och prelat från Sturetiden. Biografisk studie.* Uppsala, Askerbergs, 1915
- FRYXELL 1846
FRYXELL, Anders: *Berättelser ur svenska historien.* Andra delen, innehållande katolska tiden. Till ungdomens tjänst utgifven. Stockholm, 1846⁶
- GEIJER 1873
GEIJER, Erik Gustaf: *Svenska folkets historia. Första delen.* Till Gustaf Vasa. in: Erik Gustaf Geijers Samlade skrifter. Femte bandet. Stockholm, Norstedts, 1873
- GRIMBERG 1916
GRIMBERG, Carl: *Svenska folkets underbara öden. Fortiden och medeltiden.* Stockholm, Norstedts, 1916
- HAJNAL 1936
HAJNAL István: *Az újkor története.* Budapest, A Magyar Szemle Társaság Kiadása, 1936
- HARRISON – ERIKSSON 2010
HARRISON, Dick – ERIKSSON, Bo: *Sveriges historia 1350–1600.* Stockholm, Norstedts, 2010
- HILDEBRAND 1877
HILDEBRAND, Hans: *Sveriges medeltid. Senare skedet. 1350–1521.* Stockholm, Linnströms, 1877.
- HILDEBRAND 1918
HILDEBRAND, Emil: Dokumenten till Stockholms blodbads förhistoria. *Historisk Tidskrift*, 1918, 116–128.
- HOLMBÄCK – WESSÉN 1962
HOLMBÄCK, Åke – WESSÉN, Elias: *Magnus Erikssons landslag.* Lund, 1962.

KAN 1975

A. Sz. KAN: *A skandináv országok története. (Dánia, Norvégia, Svédország)* Budapest, Kossuth, 1975

KATONA 2008

KATONA András: *Kora újkori egyetemes történelem (XV–XVIII. század)*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, 2008.

KATUS 2001

KATUS László: *A középkor története. Egyetemi tankönyv*. Budapest, Pannonica-Rubicon, 2001²

KUMLIEN 1957

KUMLIEN Kjell: *Sveriges historia*. Stockholm, Bonniers, 1957²

LARSSON 2006

LARSSON, Lars-Olof: *Kalmarunionens tid. Från drottning Margareta till Kristian II*. Stockholm, Prisma, 2006²

LINDKVIST – ÅGREN 1985

LINDKVIST, Thomas – ÅGREN, Kurt: *Sveriges medeltid*. Stockholm, Almqvist och Wigsell, 1985

LINDKVIST 2006

LINDKVIST, Thomas–SJÖBERG, Maria: *Det svenska samhället 800–1720. Klerkernas och adelns tid*. Stockholm, Studentlitteratur, 2006²

MAGNUS 1555

Historia de gentibus Septentrionalibus ... Autore Olao MAGNO Gotho archiepiscopo Upsalensi Suetiae et Gothiae primate. Romae MDLV

MAGNUS 1560

Historia metropolitanae ecclesiae Upsalensis in regnis Svetiae et Gothiae. A Ioanne MAGNO Gotho Sedis Apostolicae legato et eisdem ecclesiae archiepiscopo collecta. Opera Olai Magni Gothi, eiusdem fratri in lucem edita. Romae, ex officina Vincentii Luchini MDLX

MARCZALI Henrik: *A reformatio kora*.

<http://mek.oszk.hu/01200/01267/html/07kotet/07r02f08.htm#a43>

MÁTRAY 1828

MÁTRAY Gábor: *A' Muzsikának közönséges története*. in: Tudományos Gyűjtemény 1828. VI. kötet, Tizenkettődik esztendei Folyamat. Szerk. Vörösmarty Mihál. Kiadta Trattner J. és Károlyi I. Pesten

NAGY 2009

NAGY Gábor: *A svéd királyság az első Biblia-fordítások korában*. *Egyháztörténeti Szemle* 2009:2, 45–76.

NAGY 2011

NAGY Gábor: *Tanulni a vesztesektől. (Katolikusok a 16. századi svéd királyságban)* *Egyháztörténeti Szemle* 2011:2 (Megjelenés alatt)

NILSSON 2002

NILSSON, Göran B.: *Den källkritiska processen – mer än ett hederligt hantverk*. En studie i sunt förnuft. *Scandia* 68. (2002):2., 179–194.

ODÉN 1975

ODÉN, Birgitta: Det moderna historisk-kritiska genombrottet i svensk historisk forskning. *Scandia* 41. (1975):1., 5–29.

OLSSON 1947

OLSSON, Gunnar: *Stat och kyrka i Sverige vid medeltidens slut*. Göteborg, Elanders Boktryckeri, 1947

PERNLER 1999

PERNLER, Sven-Erik et al.: *Sveriges kyrkohistoria 2. Hög- och senmedeltid*. Stockholm, Verbum, 1999

PETRI 1917

PETRI, Olaus: „En Svensk Cröneka af Olavus Petri efter handskrift (O. Petri Krönika Nr 1, KB)” utgifven af Jöran Sahlgren. (Samlade Skrifter af Olavus Petri, Fjärde bandet, Utgifna af Sveriges Kristliga Studentrörelsens förlag under redaktion av Bengt Hesselman, Uppsala 1917.)

ROSÉN 1964

ROSÉN, Jerker: *Svensk historia. I. Tiden före 1718*. Stockholm, Bonniers, 1964²

SKYUM-NIELSEN 1969

SKYUM-NIELSEN, Nils: Blodbadet. Proces og kilder. *Scandia* 35. (1969):2., 284–352.

STARBÄCK 1885

Berättelser ur svenska historien af C. Georg STARBÄCK fortsatta af P. O. BÄCKSTRÖM. Andra bandet. Medeltiden II. Kalmare-unionen. Stockholm, Beijers, 1885

SZÉKELY 1975

György SZÉKELY: *Hungary and Sweden. Historical contacts and parallels in the middle ages*. in: Hungary and Sweden. Early contacts, early sources. Budapest, Akadémiai, 1975, 9–36.

VILLIUS 1980

HÄGER, Olle – NORMAN, Jan-Hugo – VILLIUS, Hans: *1000 år. En svensk historia*. Uppsala, Brombergs, 1980

WARGHA 1906

WARGHA Lajos: *A keresztyén egyház történelme*. Sárospatak, A Magyar Református Egyház kiadása, 1906.

WEIBULL 1905

WEIBULL, Lauritz: Den nordisk historiska kongressen. *Historisk Tidskrift* 1905, 93–103.

WEIBULL 1928a

WEIBULL, Lauritz: Stockholms blodbad. *Scandia* 1. (1928):1., 3–82.

WEIBULL 1928b

WEIBULL, Lauritz: Gustaf Vasa om biskopligt stånd och Stockholms blodbad. *Scandia* 1. (1928):2., 313–314.

WEIBULL 1969

WEIBULL, Curt: Christina Gyllenstierna och Stockholms blodbad. *Scandia* 35. (1969):2. 272–283.

KATOLIKUS EGYHÁZTÖRTÉNETÍRÓK 1848-KÉPE AZ ÖNKÉNYURALOM KORÁBAN*

FAZEKAS CSABA

A 20. századi magyar történetírás talán legkiemelkedőbb egyénisége, Szekfű Gyula egy tanulmányában külön foglalkozott a katolikus egyháztörténetírás helyzetével.¹ Úgy vélte, a katolikus egyház kétszer is megalapította a magyarországi historiográfiát: először a középkorban, amikor az egyházi krónikások örökítették meg először a magyar őstörténetet és az Árpád-házi királyok tetteit, másodszer pedig a 18. században, amikor Timon Sámuel, Hevenyessy Gábor, Pray György és mások elsőként nyúltak a források szisztematikus összegyűjtése és feldolgozása – lényegében már a modern történettudományi módszereket előlegező – eszközeihez.

Szekfű a saját koráig tartó időszakban mélypontnak jelölte meg a 19. század közepét, amikor a szabadelvű korszellem térhódítása nyomán nemcsak a nemzeti kultúra, a magyar nyelvhasználaton alapuló irodalom, színház, tudományosság stb. bontakozott ki, hanem a modern történetírás is – csak éppen utóbbit már inkább világiak, vagy elvilágiasodott szemléletű egyháziak művelték, a jelesebb egyházi történetírók pedig nem az egyház múltja felé, hanem más témák felé fordultak. A kor legnagyobb hatású magyar történésze, Horváth Mihály (1809–1878) ugyan egyházi személy volt, de nem az egyház történetével foglalkozott, felfogását sokkal inkább liberálisnak lehet tekinteni, amit 1849 utáni életútja és történeti munkái is bizonyítottak. A másik kiemelkedő egyházi történész, Fejér György (1766–1851) pedig elsősorban 43 kötetes oklevélkiadásával vált ismertté, nem szorosan vett egyháztörténeti munkáival.² A 19. században az egyháztörténetírás e hanyatló periódusát csak 1867 után váltotta fel új történetírói nemzedék, Fraknói Vilmos, Knauz Nándor, majd Bunyitay Vince, Békefi Remig, Karácsonyi János és mások.

Pedig egyháztörténeti munkák szép számmal jelentek meg ebben az időszakban is. Általánosságban az mondható el róluk, – folytatva Szekfű idézett gondolatmenetét³ – hogy történetírói szemléletük középpontjában a katolikus egyház aktuális érdekvédelme, s ennek történeti érvekkel való alátámasztása állt. Akár magyar, akár egyetemes történeti munkákról, akár dokumentum-kiadásról, akár szintézisről volt szó, a vezérlő elvet mindig a katolikus egyház álláspontjának üdvözítő volta, a magyar nemzet valódi érdekeinek előmozdítását célzó, múltbeli adatokkal alátámasztott igazolás jelentette. Az egyháztörténetet a 19. században (különösen a reformkortól a dualista rendszer stabilizációjáig, tehát hozzávetőlegesen az 1830-as és 1870-es évek között) csak katolikus papok művelték, számukra a historia nem elsősorban „az élet tanítómestere”, hanem kifejezetten teológiai tudomány volt, melynek az a feladata, hogy az egyedül üdvözítő (keresztény, pontosabban: katolikus) hit igazságaira elvezessen, vagy annak elmélyítését szolgálja. Nem volt ritka, hogy kifejezetten aktuálpolitikai célból (az egyház közéleti álláspontjának védelme érdekében) születtek

* A tanulmány a TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0008 jelű projekt részeként – az Új Magyarország Fejlesztési Terv keretében – az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg.

¹ SZEKFŰ 1927, 695–700; GERGELY 1999, 57–62.

² Ld. erről pl.: GUNST, 1995 131–132, 135–137.

³ Ld. még: SZEKFŰ 1938, 67–68.

nagyszabású forráskiadványok, például az 1840-es évek elején nagy vihart kavart, a vegyes házasságok áldásmegtagadása kapcsán kibontakozott egyházpolitikai konfliktusban a katolikus álláspont igazolására.⁴ Az 1840-es évek munkáira mind ez a szemlélet jellemző: óriási forrásbázis alapján számos adatot sorolnak fel, amely az egyház múlhatatlan érdemeit hangsúlyozza az Árpád-házi királyok korában (a magyar államiség megszületése és megmaradása kapcsán); bizonygatják a katolicizmus nemzetmegtartó szerepét a török hódoltság korában és a 18. században (a protestantizmussal szemben ekkor még élesen elutasító álláspontot foglalva el). Továbbá rendszerint hosszan sorolják a korábbi évszázadok alatt a püspökök által alapított iskolákra, kórházakra, szegényházakra stb. vonatkozó információkat, a jótékony célú adományokat, az oktatás különböző szintjein a világi és szerzetespap-ság kizárólag pozitív szerepét stb.⁵

E tendencia az 1848 utáni egyháztörténeti összefoglalásokra (monografikus igényű áttekintésekre) is igaz. Alábbi esettanulmányunkban egy konkrét kérdés felidézésére törekszünk, arra, hogyan ítélték meg a kor legnagyobb formátumú katolikus egyháztörténetírói az 1848–49-es forradalom és szabadságharc időszakát az 1850-es években.⁶ A kérdés érdekességét elsősorban az adja, hogy az 1848-as fordulat ekkor valódi „jelenkortörténetnek” számított, vagyis a közvetlen előzményre tekinthettek vissza. Bár kétségtelen, hogy az önkényuralom korában nem lehetett volna a 48-as rendszerváltást, illetve különösen a szabadságharcot pozitívan méltatni, az egyházi szerzőket ez a kényszer kevésbé nyomasztotta, hiszen kizárólag a katolikus egyház szempontjából ítélték meg az akkori közelmúlt és az aktuális jelen eseményeit. (Márpedig a liberalizmus reformkori térhódításáról, illetve 1848-ról a kiegyezés utáni monográfiák is tartózkodóan vagy óvatos elhatárolódással írnak, tekintettel arra, hogy ezek a katolikus egyháztörténetben a háttérbe szorulás, a polgárosodással szembeni térvésztes évei voltak.) Felfogásukban továbbá jól kimutatható kontinuitás a felvilágosodás és a forradalmak 1848 előtti megítélése kapcsán.

Elsőként egy nem történeti monográfia, hanem röpirat-műfajú (a korszakkal foglalkozók körében lényegében ismeretlen), viszont tekintélyes történésztől származó elemzést idézünk fel.⁷ A Fejér Györgytől származó füzet méltán tekinthető Kemény Zsigmond ismert, *Forradalom után* c., 1850-ben megjelent röpirata katolikus egyházi párhuzamának.⁸ Az életének ekkor 85. évében járó, egyfajta összegzésre is készülő Fejér röpiratának előszavát 1849. január elsején írta alá, ugyanakkor a művében későbbi eseményekről, az olaszországi alkotmányról és a szabadságharc leveréséről is írt, tehát 1849 legvégén vagy 1850 elején fejezte be. Legfontosabb következtetését már az előszóban leszögezte: „Azokkal, kik a politikai forradalmak veszélyességét, ártalmas voltokat el nem ismerik, inkább szükségesnek, semmi köze értekezésemnek.” A forradalmi típusú átalakulásokat általában veszélyesnek, elkerülendőnek tartotta: „Akármely szent és józan célú legyen bár a forradalom, mindég veszélyes és kárhozatos, mert erőszakos és rendetlen reformáció, mellynek,

⁴ Ld. pl. FEJÉR 1840; ROSKOVÁNY 1842. (A sorozat 1848 után is folytatódott.) stb.

⁵ Ld. erre az 1848 előtti történetírói munkák közül a magyar történelemből pl. LÁNYI 1844; PAUER 1847. (megjegyzés: Pauer munkája már címválasztásával is utal az említett tartalmi vonatkozásokra); FEJÉR 1847; UDVARDY 1847. stb.; az egyetemes történelemből hasonló szemlélettel: CHERRIER 1840–1841; CHERRIER 1844; KÖRMÖCZY 1845; FEJÉR 1847a. stb. (Csak az önálló egyháztörténeti monográfiákra utaltunk, a kisebb résztanulmányok, sajtócikkek elemzése további feladat.)

⁶ A korszak általános történetírói értékelésére: GUNST 1995, 138–147.

⁷ FEJÉR 1850

⁸ A vonatkozó szakirodalomból ld. pl. SZEGEDY-MASZÁK 2000, 1. sz., 3–14.

szerencsülvén is, nagyobbak veszteségei, mint nyereségei [...] Az okos állományi politika azért forradalom eszközével nem él soha.”⁹ Érvélese a tipikus konzervatív elemeket vonultatta fel: a társadalmi felemelkedés nem képzelhető el a társadalmi viszonyok nagyobb felforgatása útján, a haladás organikus rendjéhez pedig ragaszkodni, az ugrásszerű változásokat elkerülni kell. Mindebben az egyház kulcsszerepét hangoztatta, mondván: a francia forradalom sem tört ki addig, „míg a religio becsben volt”, a vallásossággal való szembe fordulás húzta maga után a társadalmi viszonyok felbomlását és az erőszak elszabadulását, aminek – szerinte – az egyház tekintélyének helyreállítása vetett véget, amely a stabilitás legfőbb biztosítója. Fejér hosszan értekezett arról, hogy a katolikus papságnak „normális” esetben a mindenkori államhatalomhoz (értelemszerűen: a régi, „feudális” királysághoz) kell lojálisnak lennie, s bár adódhatnak kivételek, a papok „rendszereszerűen” soha nem lehetnek forradalmi eszmék hívei: „A religiónak és a papságnak tehát csak tagadólag (negatív) lehet befolyása a polgári forradalomba.”¹⁰ Fejér úgy vélte továbbá, hogy a forradalmak kitörésében a közhiedelemmel ellentétben nem a felvilágosodás, nem a tudományosság térhódítása, illetve nem a sajtó játssza a központi szerepet, jóllehet ezek előmozdították a forradalmi helyzet és közvélemény kialakulását. A sajtó kapcsán például úgy fogalmazott, hogy az csak eszköz, és csak akkor lehet a felforgató eszmék terjedésének forrása, ha az államhatalom azt nem állítja erélyes kézzel a saját szolgálatába és nem alkalmaz következetes cenzúrát.

Rátérve a magyarországi forradalomra, annak Fejér szerint voltak általános és egyedi okai. Előbbiek – hasonlóan a franciaországi, illetve egyéb példákhoz – a „közjót és tökéletesbülést gátló visszaéléseknek, túlzásoknak” tekinthetők, melyek a reformellenzék jellemezték. Az alkotmányos rendben kétségtelenül meglévő hiányokat, reformokat csak nagyon lassan, vontatottan tudták érvényesíteni, s várható volt, hogy előbb-utóbb a türelmetlenség fogja jellemezni a közéletet. Ez – Fejér szerint – 1844 után be is következett, bár az uralkodó az adminisztrátori rendszerrel próbálta a helyzetet orvosolni (megjegyezzük, az ellenzék a főispáni helytartók kinevezését súlyos sérelemként utasította vissza), a pártokra való szakadás is bekövetkezett. A követelt jogok halogatása miatti türelmetlenség vezetett oda, hogy „a törvényes útról a mozgalmak ösvényére” lépett az ország.¹¹ Ami pedig az egyedi okokat illeti, azt Fejér a magyar nép „napkeleti tulajdoniban”, vagyis a heves vérmérsékletben, szabadságvágyban, túlzó hazaszeretetben jelölte meg.¹² A szabadságharc kitöréséért a fő felelősséget Jellačić horvát bánnak tulajdonította, aki a magyarokra szórt rágalmaival elérte Bécsben, hogy rátámadhasson az országra, innentől kezdve a magyarok csak védeni akarták jogos járandóságait. Vagyis Fejér megértő volt a szabadságharc nemzeti céljaival kapcsolatban, meleg szavakkal emlékezett meg V. Ferdinándról és „pozitív” szándékairól, sőt még utódáról, Ferenc Józsefről is. (Hallgatott viszont arról, hogy az ő általuk küldött cs. kir. csapatok ellen folyt elsősorban a szabadságharc, hangsúlyozta viszont a nemzetiségi mozgalmakkal szembeni ellenállás jogosságát.) Óvatos körülírással, de szólt a világségi fegyverletétel utáni megtorlás értelmetlenségéről és elfogadhatatlanságáról

⁹ FEJÉR 1850, 5.

¹⁰ FEJÉR 1850, 8–9.

¹¹ FEJÉR 1850, 23–24.

¹² FEJÉR 1850, 26–28.

is,¹³ és reményét fejezte ki, hogy a sok hazug rágalomtól megszabadulva helyre lehet állítani a magyar nemzet becsületét.¹⁴

A kifejezetten történeti monográfiákra (történetírói munkákra) térve, általánosságban el kell mondanunk, hogy a negyvennyolcas közelmúltra érhető okokból mindegyik szerző csak néhány mondatot, legfeljebb néhány bekezdést szentelt. Ezek szövege ugyanakkor nagyon is tanulságos. Elsőként Lányi Károly (1812–1856) kétkötetes, 1848-ban megjelent munkáját említjük,¹⁵ amely azért tanulságos, mert már az áprilisi törvények elfogadása után, de még a szabadságharc kibontakozása időszakában került nyomdába. (Knauz Nándor tájékoztatása szerint 1848-ban már „harc zaj között rendezte sajtó alá s nyomatta ki”.¹⁶) Lányi alapfelfogása ugyanakkor már címéből is következtethető, a történelmi múltat, mint a papság érdemeinek tárházát tekintette és úgy is ismertette az egyes eseményeket. Az első kötet az 1000 és 1526 közötti, a második a Habsburg-házi királyok alatti, 1526–1848 közötti időszakot dolgozta fel. Érdekes apróság, hogy a második kötet alcímében a „protestáns és a muszlim hittévesztés kora”-ként aposztrofálta a török hódoltság időszakát, vagyis – megfelelően annak, hogy katolikus szempontból mindkét vallás egyformán káros – egylényegűnek tekintette a protestánsok, illetve a muszlim törökök által a katolikus Magyarországra jelentett veszedelmet. (Kontinuitást igyekezett kimutatni a középkori eretnekmozgalmak, elsősorban a huszitizmus, illetve Luther követői között, szemében a katolikus egyházzal való szembenállás bármilyen formája ugyanazt az elutasítást váltotta ki.) Egy-egy fejezetbe foglalta össze az egyháztörténeti eseményeket, de külön összefoglalást szentelt a papságnak a magyar nemzet fennmaradása körüli szolgálatainak, külön a szociális és oktatási intézmények körüli buzgóság emlékeinek stb., vagyis munkája pontosan megfelelt annak a szándéknak, hogy a sajátos történelmi nézőpont „igazolja” az egyház érdemeit. A középkori egyház kapcsán jellemző a szóhasználat: úgy fogalmazott, hogy az államalapítást követően az egyháznak volt köszönhető a magyarság „polgárosítása”, és hosszan részletezte is, hogy lényegében minden pozitív fejlemény az ország történetében a katolikus egyháznak volt köszönhető.

Az 1848-as fordulatnak egy bekezdést szánt,¹⁷ amelyet közvetlenül kapcsolt a megelőző évtizedek állam-egyház viszonyát illető áttekintéshez. Lányi szemében II. József kora és felvilágosult reformjai jelentették az egyik mélypontot, a jozefinizmus egyházpolitikai reformjairól is úgy fogalmazott, hogy azok valójában „a polgári szabadságra” nézve voltak veszélyesek, s érezhető büszkeséggel említette, hogy a józsefi évtizedet lezáró restaurációban az egyháziak is igyekeztek együttműködni a privilégiumaikat féltő magyar nemességgel. Az akkori közelmúltat pedig ekként méltatta: „Az 1848-ki (tartalma miatt méltán új aranypöcsétesnek nevezendő) alkotvány, melly V. Ferdinánd kegyesszívűsége következtében tizenkét milliom honfitársnak adá meg az addiglan alig száz ezer ember élvezte szabadságot s valóban keresztény szabad létet, a cath. papság részéről nyerte a maga kezdeménye-

¹³ FEJÉR 1850, 36.

¹⁴ FEJÉR 1850, 40.

¹⁵ LÁNYI 1848 (A második kötet belső címlapján „magyar catholicus papság érdemeinek történet-igazolva emléke” szerepel.)

¹⁶ KNAUZ 1866, LXXII. Lányi 1848. június és december között volt Nádason, majd Sopornyan lelkészhelyettes, ebben az időszakban végezte a sajtó alá rendezés munkálatait, miközben a magyar honvédekkel is összetűzésbe került. Vö. KNAUZ 1866, XVII, LXIII, LXVI. Utóbbi az is valószínűsíti, hogy 1849 februárjában már Olmützben tiszteltgett Ferenc József előtt. KNAUZ 1866, XLIV.

¹⁷ LÁNYI 1848, II, 117.

zését azért, hogy a neki törvényesen járó tized adásától, kárpótlás nélkül mentetett föl a magyarföldi jobbágy. Egyébiránt valamint a múlt századok borúiban mind fejedelmi önkény, mind törvényellenes népmozgalmi fékzetlenség elől csak a cath. Egyház örözte s megtartotta Magyarföld független szabadságát, úgy a törvényesen megalkotott kormány erélye mellett, Isten segítségével főleg ugyanazon Egyház fogja a kivívott népszabadságot is örözni és föntartani.” A szöveg szinte minden szakaszában árulkodó és tanulságos. Lányi – nyilvánvalóan a katolikus püspöki kar 1848. nyári helyzetértékelésének megfelelően, melynek keretében tudomásul vették a megváltozott viszonyokat, konfliktusaik ellenére igyekeztek lojálisak maradni az uralkodó által kinevezett Batthyány-kabinethez – pozitívan méltatta az áprilisi törvényeket, bár annyira sajátos interpretációt alkalmazott, hogy az helyenként már kimeríti a tudatos, egyházat a valóságosnál pozitívabban láttatni kívánó torzítás fogalmát. Jellemző, hogy a jobbágyfelszabadítást az uralkodó kegyes adományaként méltatta, s egy szót sem szólt a reformellenzék kezdeményező szerepéről, vagy a forradalmi mozgalmak következtében a bécsi udvarra nehezülő kényszerről. A polgári átalakulást a „valóban keresztény szabad” létként írta le, pedig az állam-egyház elválasztása irányában ható (áprilisban a püspöki kar által heves ellenzése mellett elfogadott) új törvények éppen a laicizálódás, sőt a szekularizáció irányába mutattak. Az már végleg meghökkentő, hogy a jobbágyfelszabadítás kezdeményezőjeként írta le a papságot, holott nem is az egyháziak vetették fel az úrbári viszonyok megszüntetését, s 1848. március 18-ig a tized eltörléséről hallani sem akartak, ekkor is csak a körülmények kényszerítő hatására mondtak le arról.¹⁸ Az pedig már egyértelműen saját korának címzett üzenetként értékelhető, hogy a társadalmi viszonyok stabilitását, a szélsőséges irányba való eltolódás veszélyének elhárítását, sőt az ország függetlenségét is csak akkor tartotta biztosíthatónak, ha a politikai hatalom a katolikus egyházzal való szoros együttműködésben, annak érdekeit respektálva valósítja meg lépéseit. (1848 végén és különösen 1849-ben nem ez következett be, a püspöki kar – néhány kivételtől eltekintve – passzív vagy aktív támogatója lett Habsburgoknak, és a cs.kir. oldal győzelmétől inkább várta az egyház jogainak biztosítását, mint a magyar kormánytól.)

Lányi még 1848 előtt, illetve abban az időszakban más szövegezésben is formába öntötte egyháztörténeti monográfiáját, melyet az 1850-es évek elején átdolgozott. (A munka kéziratban maradt, csak a szerző halála után tíz évvel, Knauz Nándor gondozásában látott napvilágot,¹⁹ helyenként a sajtó alá rendező kiegészítéseivel.) Ez a munka nagyon hasonlít az előzőhöz, mind szemléletében, mind fejezetbeosztásában. Az 1848-as alkotmányról azonban ebben a monográfiában már egy szót sem szólt, a vonatkozó rövid – Knauz Nándor által lábjegyzetelt, így elképzelhető, hogy általa módosított²⁰ – megjegyzés pedig teljesen ellentétes értékelésű a fentiekben olvasottal.²¹ Míg a korábbi évszázadok országgyűléseinek vallási tárgyalásairól Lányi hosszan értekezett, a reformkoriakról (az áttérések és a egyes házasságok vitáiról) csak egy-két mondattal emlékezett meg. „Az 1832/6. országgyűlésen Beöthy Ödön adta az első példát, hogy a kath. papság ellen a kath. követek léptek fel a protestánsok jogai mellett, míg az érdeklettek csak hallgatva ültek...” – írja, ami azért érdekes, mert (forrásmegjelölés nélkül) szabadon idézte Kölcsey Ferenc egyik elhíresült

¹⁸ Ld. erről: FAZEKAS – GYULAI 2000, 165–188.

¹⁹ LÁNYI 1866–1869.

²⁰ Vö. KNAUZ 1866, LXXV.

²¹ LÁNYI 1869, II, 294–295.

gondolatát.²² A szöveg utolsó gondolata: „Azonban az ügyek kifejlését is elakasztá az 1848. forradalom, s csak a legújabb törvényhozás szabályozó törvénycikkelyesen.” Vagyis míg 1848 nyarán pozitívan méltatta, sőt az Aranybulla jelentőségéhez mérte az áprilisi törvényeket (s nem mulasztotta el abban az egyház kezdeményező szerepét [túl]hangsúlyozni), ezúttal negatív értelemben a forradalmat emlegette, mely nem beteljesítette, hanem „elakasztotta” a 48 előtt indult folyamatokat. Rövid megjegyzése, miszerint az – elsősorban egyházpolitikai tárgyú – jogszabályokról a „legújabb törvényhozás” gondoskodott, érdekes, hiszen ebből az következik, hogy legitim törvényalkotásnak ismerte el a Ferenc József által az 1850-es évek elején kibocsátott, az önkényuralom szellemében fogant rendeleteket. Más helyen a szabadságharcot csak lakonikusan „közbejött válságos eseményekként” aposztrofálta, melyek az 1848. évi nemzeti zsinat megtartását lehetetlenítették el.²³

Részletesen nem tudunk itt foglalkozni a kérdéssel, de röviden érdemes megemlíteni, hogy Lányi teoretikus igénnyel is igyekezett történetírói felfogását összegezni műve bevezetőjében.²⁴ A katolikus történetírásra jellemző módon, hangsúlyozta ugyan egyfelől az objektív történeti igazság megismerésének szükségességét, a körültekintő, elemző módszer fontosságát, ugyanakkor másfelől már a végkövetkeztetést is leszögezte, vagyis a katolikus vallás kiemelt, mindenkor iránymutató szerepét az emberiség és az egyes népek múltjában. („A bölcselkedő történettan, a bölcsélet s a hittudomány. E tudományok nemünk haladásáiban vezércsillagul az ember rendeltetését tűzik ki, mely rendeltetést lényünk nemesb alkatrésze szerint, főleg a sírontúli örök-, mellesleg egyszersmind a földi üdvben, meg az oda vezető keresztény erkölcsi életben találunk.”²⁵) Meg volt arról győződve, hogy mivel az egyház alkotja az egyén és a társadalom legfontosabb, mással össze nem hasonlítható jelentőségű intézményét, a történelem (az emberi kultúra, művelődés múltja) általában véve nem más, mint az egyház története. Ilyen szempontból körül is kellett járnia a „magyar egyháztörténet” fogalmát, hiszen meggyőződése szerint az egyház (és így a múltja is) minden egyes országban ugyanaz, bármely térséget elemezzük, az része a katolikus világegyháznak, nem más, „mint a keresztény kath. egyház fiókegyháza”, így például annak periodicitását kell az egyes országok egyháztörténetében is érvényesíteni. Maga Lányi ugyan nem teljesen ezt az eljárást követte, amikor 1526-nál húzta meg a legfontosabb korszakhatárt, de meg tudta indokolni azzal, hogy a reformáció kibontakozása nagyjából egybeesett Magyarország három részre szakadásával, s – ami saját koráig kontinuitást jelentett – a Habsburgok trónra kerülésével.²⁶

Körmöczy Imre (1811–1871) korának egyik legismertebb katolikus közéleti személyisége, publicistája és történetírója 1849 után jelentette meg egyetemes egyháztörténeti munkájának második két kötetét.²⁷ Az 1845-ben megjelent első kötetben a korai kereszténység időszakát ismertette a 4. századig, a másodikban is csak a középkori pápaság és az iszlám térhódítása koráig jutott. A harmadik, 1851 májusában lezárt kötetben a kései közép- illetve kora újkort foglalta össze. Ha lehetséges, még a fentieknél is konzervatívabb katolikus

²² „Mikor a linzi békét és a bécsi szerződést még vérrel kellett kiküzdeni, ki merte volna jövendőlni, hogy 1833-ban a magyarországi gyűlésen a Luther és Kálvin fiai hallgatva nézik, míg a Pázmán hitének sorsosai érettük egymással vetekedve szólanak.” KÖLCSEY 2000, 87.

²³ LÁNYI 1869, II, 344.

²⁴ LÁNYI 1866, I, 1–18.

²⁵ LÁNYI 1869, II, 5–6.

²⁶ LÁNYI 1869, II, 9.

²⁷ KÖRMÖCZY 1851–1852 Vö. 5. sz. jegyz. Munkásságára vonatkozóan ld. FAZEKAS 2012.

álláspontot vallott, előszavában például az egyház valódi virágkorának, a „valódi katolikus érzület” megnyilvánulásaként értelmezte a – szerinte – igaztalanul „sötétnek” minősített periódust. Céljának azt tekintette, hogy felülemelkedjen „a könnyelmű sajtó incselkedésein, áttörve a művészileg szótt gúny s rágalom rétegein, bátran kitüntesse e kornak [ti. a középkornak] fényoldalait, és cáfolja meg az elárasztott balvéleményt”. Hangsúlyozta, hogy a dicsőséges és „fényes” középkor számára nem az „értelem éjszakájának”, a „római szék hatalmaskodásának és zsarnokságának” időszaka, épp ellenkezőleg.²⁸ Ennek megfelelően pozitívan méltatta a keresztes hadjáratok korát, a középkori pápák igazságát hangsúlyozta a császársággal vívott investitúra-harcban, Husz Jánosról kifejezetten úgy vélekedett, hogy mivel eretnek volt, logikusnak és megérdemeltnek tekinthető a máglyahalála, az inkvizícióhoz pedig – állította – az egyháznak soha semmi köze nem volt, az ilyen vélemény elterjesztése csak a katolicizmussal szemben ellenséges liberálisok műve. Jellemzőnek véljük, hogy még a kötet végén, az esetleges sajtóhibáknál is fontosnak tartotta megjegyezni: „Igazítás. Keresztyén helyett olv. keresztény (ha itt-ott előfordulna).”²⁹ (Vagyis a protestáns szóhasználatot még véletlenszerűen is el akarta kerülni.)

Körmöczy a IV. kötetet a hátralévő (a középkortól saját koráig terjedő) évszázadok összefoglalásának szentelte, periódushatárai önmagában jelzésértékűek, amelyet hangsúlyosabbá tesz, hogy ezt az utolsó, 16–19. századon átívelő időszakot átfogóan a keresztény (katolikus) egyház terjedésének, és ugyanakkor megpróbáltatásai, „üldöztetése” korának látta. A francia forradalom antiklerikalizmusát persze élesen elítélte, az 1848. februári franciaországi „revolúciót” viszont úgy értékelte, hogy Lajos Fülöp bukása törvényszerűen következett be, mert az 1830. júliusi forradalom nyomán a mélyen vallásos és konzervatív X. Károly megbuktatásával került trónra. („Mit a nép szeszélye alkotott, az állandó nem maradhatott, és így Lajos Fülöp is azon ösvényen, melyen magasra emelkedett, megbukott, és trónvesztetten számkivettetett az 1848-ki forradalom által.”³⁰) Körmöczy kiemelte, hogy 1848-ban ott nem érte különösebb sérelem az egyházat, sőt úgy látta, hogy „a köztársasággá vált Franciaország mintegy önmaga megijedett állapotán”, a vallásossághoz fordult, mely végül a konszolidáció forrása lett. Magyarországgal foglalkozó fejezetében azonban a kortárs francia példával szemben az egyházellenesség tendenciáit vélte saját közelmúltjában felfedezni.³¹ A 18–19. század fordulóján – írta – még a protestánsok is elszántan védelmezték a katolikus egyház előjogait (!), mert abban látták a magyar alkotmányosság legfontosabb alapkövét, amelyet ha támadás ér, az egész politikai rendszer összeomlik. Ennek megfelelően értékelte a reformkort, a szabadelvű ellenzékét és a polgárosodás folyamatát: „Azonban 1825-től kezdve polgári életében Magyarországnak egy újító ellenzéke keletkezett, mely, mint a későbbi kifejlés mutatta, a francia forradalmi iskolából merítette eljárását. s habár nem is egyszerre, de lassankint mindinkább kitűnt, hogy a magyar kormány elleni párt törekvése az ő alkotmány- s az ebben gyökeredzett királyi tekintély megdöntése.” Elismerte, hogy a reformellenzéknek voltak méltányolható törekvéseik, de a fő célt kezdettől a királyi hatalom megdöntése (!) jelentette számukra. Körmöczy számára logikus volt a következtetés, hogy ezért Kossuthék elsősorban a katolikus egyházat támadták, mivel az volt a királyi trón és „az ő alkotmány” legfontosabb támasza. Sőt, kifejezetten tudatos,

²⁸ KÖRMÖCZY 1851, III, s. p. (Előszó.)

²⁹ KÖRMÖCZY 1851, III, s. p. (Hátsó borító belső lapja.)

³⁰ KÖRMÖCZY 1852, IV, 16.

³¹ KÖRMÖCZY 1852, IV, 22–26.

előre kiszámított akciónak vélte a reformerek tevékenységét, akik előbb a trón egyes támaszait ássák alá, hogy így gyengítsék a „jó” kormányzatot. (Ez meglehetősen elfogult vélemény. A reformkori liberálisok kétségtelenül a vallási egyenjogúság érdekében politizáltak, ami a katolikus egyház korábbi szerepének, társadalmi-politikai privilégiumainak átértékelését is jelentette, azonban az egyházpolitika inkább csak egy, és nem központi jelentőségű eleme volt törekvéseiknek.) A vallásügyet rendező (megjegyezzük, a katolikus püspöki kar által mélyen elítélt) 1791. évi XXVI. törvénycikkről Körmöczy úgy nyilatkozott, hogy ez sem volt elég a liberálisoknak, az országgyűléseken vallási vitákat provokáltak, melyek nyomán „a legsértőbb és illetlenebb megtámadásoknak volt kitéve a katolika hit és egyház”. Óvatosan még az 1848 előtti Habsburg-kormányzatot is kritikával illette, amiért az úgymond „megengedte” az egyház elleni „gúnyolódásokat”. A vegyes házasságok egyházi megáldását papjainak 1839-ben elsőként megtiltó – ezáltal a vármegyék tiltakozását, heves egyházpolitikai vitát kiváltó – Lajcsák Ferenc nagyváradi püspököt valóságos mártírnak, „lelkes és Istenért mindent eltérni kész” főpapnak láttatta. A papok ellen indított „kíméletlen támadásnak” minősítette a vegyes házasságok és az áttérések ügyét a jogegyenlőség alapján rendezni kívánó ellenzéki akciókat a vármegyékben és az országgyűlésben, s nem mulasztotta el ennek kapcsán – a Deák Ferenc nevével fémjelzett – Zala megyei állásfoglalást sem a legrosszabb minősítésekkel ellátni.³² A kormányzat erélytelenül ugyan, de próbálta védeni az egyházat – vezette fel Körmöczy a forradalomhoz vezető utat, melyet egyetlen jellemző értékelésű mondatban foglalt össze: „Csakhamar bekövetkezett a szerencsétlen 1848-diki országgyűlés, melyben a nyolc százados alkotmánnyal a katolika egyház jogállása is sírba dőlt.” A további értékeléstől Körmöczy a történelmi távlat hiányára hivatkozva elzárkózott („De e korszakról, mivel igen eleven szomorú emléke, jelenleg többet nem írhatunk.”), szóhasználatából azonban világosan kiderül, hogy az egyház életében az 1848-as eseményeket mélypontnak, a katolikus egyházra nézve végveszélynek minősíthető időszaknak látta. Körmöczy ezt követően – kisebb kronológiai ugrásokkal – a felvilágosodás és a reformáció korával, illetve természetével foglalkozott, amelyeket minden rossz, az egyházra (így értelmezésében az azzal összekapcsolódott kívánatos társadalmi és politikai berendezkedésre) veszélyes jelzővel és leírással színesített. Körmöczy munkája egyébként nem egyszerűen történeti monográfia, gyakran olvashatunk munkájában publicisztikai ízű eszmevuttatásokat, az egyes történeti eseményekhez fűzött, szubjektív értékeléseket, például olyasmit, hogy a „katolikus történetíró keble felsajdul” stb.

Körmöczy az 1850-es évek végén – a korábbi célokra megfelelően – rövidebb terjedelmű füzetekből álló, egy-egy korszakra irányuló egyháztörténeti kiadványsorozatot kívánt indítani, végül csak két füzet jelent meg,³³ az első az államalapítás korával, a középkorral, a második a reformáció korával foglalkozik. (Előbbinél úgy fogalmazott, hogy „a magyar egyház történetének mintegy előcsarnokát s magyar király apostoli cím és joga, és a magyar egyháznak a trón, állam és nemzetközi viszonyai képezik, mellynek ismerete nélkül senki a magyar katolika egyháznak múltját fel nem foghatja”.³⁴ Utóbbiban megelőlegezte a végkövetkeztetést: a reformáció, mint az igaz hittől való eltávolodás csak speciális történelmi körülmények között üthette fel a fejét, „a magyar egyház e legsúlyosabb s véstellyes korszakában is az egyházi rend, bár nappal és éjjel virrasztott a Sion falain a hitújítás meg-

³² Ld. erről FAZEKAS 2008, 94–96.

³³ KÖRMÖCZY 1859–1860

³⁴ KÖRMÖCZY, 1859, I, III.

gátlására, mégis ugyanakkor a haza és trón oltalmában meg nem ernyedett”.³⁵) Előszavában megismételte azt az alapfelfogását, miszerint az 1848-as események már nem képezhetik történeti vizsgálódás alapját, számára a közelmúlt nem elemezhető történelmi módszerekkel, éles cezúrát kell vonni a forradalomnál, mint maga fogalmazott: „[A tervezett füzetsorozat] tárgya egyedül csak a magyar katolika egyháznak múltjára vonatkozik, melly az ezer nyolcz száz negyvennyolczadiki évvel végződik. És így minden, mi az ezer nyolcz száz negyvennyolczadiki év után történt, és így a jelen állapota is a magyar kat. egyháznak, munkálatom körén túl esik, és így munkálatomnak tárgya nem lehet!”³⁶

Ettől eltérő nézőpontot alakított ki kétkötetes monográfiájában Munkay János (1820–1890) plébános, aki kifejezetten a katolikus közelmúlt történetét vette alapos vizsgálat alá.³⁷ Munkája csak részben történeti jellegű, legalább annyira tekinthető a megírás évét megelőző másfél évtized politikatudományi összegzésének is, persze mindezt az egyház érdekvédelme és igazságának demonstrálása céljából. Munkay ugyanúgy használta közelmúltjának történeti forrásait, mint mások mondjuk a középkor kapcsán a régi okleveleket. Saját korát általában az elvallástalanodás, az erkölcstelenség, „az istentelen irodalom s elménczkedő napi-sajtó” botránkozató terjedéseként, a szülői fegyelem, illetve általában a hagyományos értékek háttérbe szorulásaként jellemezte, s ebben hangsúlyosan mutatott rá arra, hogy „főleg az 1848-diki korszak sok mirigyessé anyagot hozott a föld színére”.³⁸ A terjedelmes, a kor „árny- és fényoldalait” áttekintő bevezetés után első kötetében országoként vette sorra az egyház közelmúltjának eseményeit. A második kötetben – kicsit eklektikusan szerkesztett – témaköröket vett sorra, az egyházi egyesületektől az iskolai oktatáson, tudományokon, szerzetesrendeken át „a korszak örvendetes tüneményeiig”. A második kötetet egy néhány oldalas esszé zárja, mely a korszak nevezetesebb eseményeit a „katolicizmus külterjedelmével” állította párhuzamba. Az országok, térségek áttekintésekor szempontként érdekes még az olasz tartományok múltjába illesztett, pápasággal kapcsolatos összefoglalás.³⁹ Lelkesen igazat adott IX. Pius pápának (1846–1878), amiért szembefordult 1848-ban az olasz nemzeti egység híveinek várákozásaival és inkább elmenekült Rómából. A forradalmi, illetve szabadságmozgalmakat élesen elítélte, mert azok az egyház és a pápaság hatalmi érdekeit veszélyeztették. A Habsburg-monarchia országai közül külön fejezetet szentelt Ausztriának és Magyarországnak. Az 1849. március 4-én kiadott olmtüzi alkotmányból azt tartotta leginkább kiemelendőnek, hogy abban a császár biztosította az állam által elismert egyházak vallásgyakorlatának szabadságát, Ferenc Józsefről pedig hangsúlyozta, hogy „a kath. egyház igazságos jogait megvédeni legfensőbb apostoli királyi tisztének tartja”.⁴⁰ Fordításban közölte Ferenc József 1850. április 18-i rendeletét, mely lényegében felszámolta a jozefinizmus hagyatékát, széles körű előjogokkal, kiváltságokkal ruházta fel a katolikus egyházat. A kívánatos társadalmi rend helyreállításának minősítette, ha az egyház lényegében teljesen szabad kezet kapott az oktatás, az egyházi bíraskodás, az egyház belső élete és Rómával való kapcsolattartása stb. terén, a korlátlan egyházi hatalomról

³⁵ KÖRMÖCZY, 1860, II, IV.

³⁶ KÖRMÖCZY, 1859, I, IV.

³⁷ MUNKAY 1855–1856

³⁸ MUNKAY 1855, I, 10.

³⁹ MUNKAY 1855, I, 22–28.

⁴⁰ MUNKAY 1855, I, 106.

pedig úgy vélekedett, hogy abban „fekszik csírája azon valódi reformoknak, melyek után a jobb és nemesebb emberek minden időben sóvárogtak”.⁴¹

Ebből következik az, ahogy Magyarország történetét áttekintette.⁴² „Már 1825-ben Magyarország polgári életében egy ellenzék keletkezett, mely a francia forradalmi eszmékkel eltelve, a fenálló tekintélyek megdöntésére irányoztatott, s egyházellenes szándokát több alkalommal ki is mutatta” – írta, s felfogása ezeken a pontokon megfelel a Körmöczy Imre kapcsán olvasottakkal, s a reformkort illető értékelés pontosan illeszkedik is az ő munkájában szereplő elemeknek. (Például a vegyes házasságok áldásmeztagadása kapcsán kibontakozott konfliktusról, melynek nagyságrendjét egyenesen a 17. századi vallásháborúknak feleltette meg.) Az 1843–44. évi országgyűlést az egyházüldözés időszakának láttatta, amiért a protestánsok számára engedményt tettek a vegyes házasságok, illetve az áttérések ügyében. 1848-ra térve, a vallásügyről szóló XX. tc.-ről lesújtó véleményt alkotott, s úgy vélte, hogy a mintegy 200 törvényhozó „annyi millió katolikusok irányában” eltűntette az igazságot. A felekezeti egyenjogúságot („viszonosságot”) deklaráló törvény Munkay szerint „a kath. egyháznak történeti alapon nyugvó jogait és az állammal szorosabb viszonyait meggingatta ugyan”, viszont lehetőséget adott az autonóm, a társadalomra támaszkodó szerveződések felépítésére.⁴³ Jellemző módon, hosszan érvelt amellet is, hogy Ferenc József 1848. december 2-án törvényesen lett Magyarország királya, szemben az ennek legitimitását vitató egykori magyar politikai elittel; általában is a Habsburgok üdvös uralkodásáról, mint Magyarország megmaradásának és felemelkedésének zálogáról értekezett. Ismertetette és minden pontjában helyeselte a Habsburgok mellett kiálló, a Ferenc József iránti hűséget megkövetelő, 1849. január 20-án kelt püspökkari körlevelet. Munkay egyszerűen „átugrotta” a szabadságharc korát, csak arról emlékezett meg, hogy „a zivatar lecsillapítása után” az uralkodó azonnal hozzáfogott az egyház helyreállításához. „Ha nagy volt az erkölcsi pusztulás, melyet a forradalom istentelen szelleme okozott, úgy most örvendetes volt tapasztalni, mint iparkodott mindenki részt venni a szent ájtatosságban” – állapította meg, a katolikus egyház újjáéledése korának láttatva az 1850-es évek elejét.⁴⁴ Lelkesen üdvözölte az 1850. áprilisi uralkodói leiratokat (ld. erről fentebb), s részletesen írt az 1850. szeptemberi püspökkari gyűlésről, mely minden tekintetben szembefordult 1848 örökségével, és az önkényuralmi berendezkedésbe helyezte legfőbb bizalmát. (Hangsúlyozták például, hogy 1848. március 18-án „egyedül a viharként rohanó körülmények hatalmának engedve” mondtak le az egyháziak a tizedről, amely egyházjogilag különben sem tekinthető érvényesnek.⁴⁵) Munkay monográfiája is – folytatva a fent ismertetett sort – annak példája, hogy az egyháziak egyszerre határolták el magukat élesen a liberalizmustól, az 1840-es években kibontakozott polgári átalakulástól (mely az állam-egyház viszonyt alapjaiban érintette) és így teljes egészében 1848–49-től is; másrészt az önkényuralom korát az egyház számára kívánatos politikai berendezkedésnek minősítették, melyben az uralkodó rendszere egyik oszlopának tekintti a katolicizmust, ezért számos privilégiummal ruházta fel.

⁴¹ MUNKAY 1855, I, 111. A jozefinizmus egyházpolitikai rendszerének felszámolásáról és elemzéséről egykorúan részletesen írt: LONOVICS 1851. Elemzésére legutóbb: BUSKU 2009, 3. sz., 83–102.

⁴² MUNKAY 1855, I, 112–138.

⁴³ MUNKAY 1855, I, 119.

⁴⁴ MUNKAY 1855, I, 128.

⁴⁵ MUNKAY 1855, I, 135.

Munkay is egyértelműen teológiai tudománynak láttatta az egyháztörténetírást, melynek a célja nemcsak az isteni üdvtörténet felismerése és elfogadása, hanem a lélek gyönyörködtetése a „mindenhatóság remek munkáinak” számbavétele által. Munkay örömmel konstataulta, hogy az általa rossznak tartott történetírók (akik „egyházatlan elveiknél fogva” csökkentették a keresztény vértanúk számát, bírálták egyes pápák erkölcsseit, kárörömmel és „túlcsigázva” ismertettek többnyire csak „költött” negatívumokat az egyházzal kapcsolatosan stb.) mellett felléptek igazi historikusok is, akik „az egyházi történelem hivatását e magas kath. szempontból fogták fel”.⁴⁶ (Vagyis számára az igazi egyház-történetírás csak a katolikus szempontból elfogult lehetett, nem véletlen, hogy pozitív példái felsorolásakor a külföldiek mellett csak Körmöczy Imrét említette meg.)

A fentiekhez képest is jóval nagyobb terjedelemben foglalkozott az 1848-as események feldolgozásával Cherrier Miklós (1790–1862), aki közvetlen közelmúltjáról (az 1850-es évek első feléről) is részletesebben írt, szintén 1848 előtt készült, majd nyomdába adás előtt jelentősen kibővített és átdolgozott monográfiájában.⁴⁷ Ő már – Munkayval ellentétben – a negyvennyolcas törvényhozás és új államrendszer részleteire, valamint a szabadságharc katonai és politikai eseményeire is részletesen kitért.

Cherrier más történelmi témák kapcsán sem mulasztotta el említeni, hogy 1848 nemcsak az alkotmányos rendszerben, egyház- és politikatörténetben számít korszakhatárnak, hanem például a királykoronázások rendjében,⁴⁸ az egyházjogban⁴⁹ stb. Szóhasználatában visszatérő fordulatot jelentett más témák, például az oktatási intézmények történetének ismertetésekor is a „szerencsétlen 1848-ik évi események”, „1848. évi szerencsétlen események”, vagy – a már politikai konklúziót is tartalmazó – „a szerencsésen legyőzött forradalom”, a „szerencsétlen 1848. évi magyar forradalom” emlegetése,⁵⁰ vagy ugyanennek az önkényuralommal való párhuzamba állítása: „a magyar nemzet a kiütött s legyőzött forradalom után az összes birodalmi alkotmány védszárnyai alá vettetvén”⁵¹ stb. Bár Cherrier igyekezett ragaszkodni a kronologikus tárgyalásmódhoz, ismertetését gyakran tagolják időbeli, illetve tematikai ugrások, ezért például 1848–1849-re több alkalommal is visszatért, néha ismételve is egyes eseményeket – utóbbi eljárása mögött nem nehéz felismerni a nyomatékosítás szándékát. A forradalom és szabadságharc koráról minden esetben negatívan, az egyház története szempontjából mélypontként emlékezett meg, nem fukarkodott az 1840-es évek politikai légkörét illető durva, egyházüldözést, felforgatást ecsetelő jelzőkkel, és 1848 kapcsán semmilyen téren nem tudott megengedően vagy viszonylagosan fogalmazni. Mindent rossznak tartott, amit 1848 tavaszától a magyar kormányzat képviselői, illetve közéleti személyiségek tettek. Ezzel szemben folyamatosan szembeállította a cs.

⁴⁶ MUNKAY 1856, II, 233–234.

⁴⁷ CHERRIER 1856. Megjegyezzük, e munkát a korabeli egyháztörténetírók jóval kritikusabban fogadták, mint például Körmöczy vagy Lányi munkáit, utóbbival ellentétben még „pályadíjra nem méltónak” is minősítették. Vö. KNAUZ 1866, LXI–LXII. A kritikákban szerepet kaphatott túlzottan iskolai használatra szánt (tankönyv) jellege, meglehetősen széleskörű, sok helyen inkább általános történeti, s helyenként kevésbé az egyházra koncentrált tárgyalásmódja, valamint terjedelme is, nem is beszélve annak emlékére, hogy még az 1840-es évek elején Cherrier rossz ízű plágiumvitába keveredett Udvardy Ignác (1810–1874) veszprémi egyházmegye pappal, későbbi kanonokkal, szintén történeti munkák szerzőjével.

⁴⁸ CHERRIER 1856, 23, 95.

⁴⁹ CHERRIER 1856, 118.

⁵⁰ CHERRIER 1856, 331, 391, 472–475. stb.

⁵¹ CHERRIER 1856, 477–478.

kir. oldalon állók és a velük szimpatizáló társadalmi csoportok (értelemszerűen elsősorban a katolikus egyház) igazságosságát, a Habsburg-háznak a magyar nemzet valódi érdekeit megvalósító intézkedéseit. Saját korát, az 1850-es évek első felét a kibontakozás, a valódi szabadság időszakaként, Ferenc Józsefet a magyarok bölcs és mindenben népeinek javát szolgáló uralkodóként ábrázolta, a bécsi udvar intézkedéseit pedig az „igazi” törvényesség, a leginkább működőképes és igazságos kormányzati rendszer jellemzőivel ruházta fel. E véleményének kialakulásában döntő szerepet Ferenc Józsefnek a katolikus egyház iránt tett gesztusai játszották, hiszen az önkényuralmi rendszer egyik tartóoszlopának szánt katolicizmusnak kétségtelenül szerepe volt a forradalmi mozgalmak visszaszorításában, a birodalmi kormányzat stabilizációja és legitimitása megteremtésében. (Vagyis aligha lehet szó az egyháztörténelemszerepekre gyakorolt valamiféle direkt politikai kényszerről, hiszen a liberalizmus, illetve a Habsburg-ház megítélésében sem az önkényuralom korát megelőző, sem az azt követő katolikus egyháztörténetírásban nem találkozhatunk alapvetően más megközelítéssel. Utóbb legfeljebb a nemzeti jelleg, a nemzet és az uralkodóház közötti együttműködés kidomborítása kerül előtérbe.)

Saját korának a felemelkedés boldog időszakaként való jellemzésének így megfelelő ellenpontját jelenti az 1848-as forradalom, valamint a törvényes uralkodó elleni „lázadás” érzékletes leírása, s maga is gyakran élt az összehasonlítás eszközével, még a negyvennyolcas és vissza nem vont vívmányokat (elsősorban a jobbágyfelszabadítást, illetve Erdély unióját) is az új rendszer szolgálatába állította. Például ekként: „Ide tartozik azon lelkesedés, melynél fogva mostanában a magyar mély álmából felriasztva alkotmánya átalakulása mellett az austriai birodalomhoz simulva, a tudományok s művek haladását, a nép nevelését s boldogítását, annak felszabadításai s minden jobbágyi terhektől felmentését kieszközlötte, ma ipart, kereskedést, közlekedési eszközöket s új találmányokat, de mindamellett a vallásosságot s erkölcsösséget is legfőbb teendői közé sorozta. S valóban, a legyőzött 1849. évi forradalom [sic!] után behozatott általános birodalmi kormány által hazánkra nézve minden jónak magja megvettetett, a nincs is más kívánandó, mint hogy az egek ura áldását a hazára hintse, a békét s csendet köztünk fentartsa, a minden kétségen kívül a haza is nagyobb boldogságra emelkedendik.”⁵²

A többi szerzőhöz képest Cherrier munkája abból a szempontból is eltérő, hogy sokkal bátrabban és szívesebben nyúlt a „jelenkortörténet” kérdéseire, mint mások, igyekezett pontosan ugyanazzal a – szó valódi és átvitt értelmében vett – tárgyilagossággal nyúlni aktuális jelenének állapotaihoz ugyanúgy, mint a középkori vagy kora újkori eseményekhez.⁵³ Ettől eltekintve egyháztörténetírói módszerei, forráskezelése és szintézise nem sokban különbözik a Lányi Károly vagy Körmöczy Imre kapcsán megismertektől, a fentiek mellett legfeljebb az emelhető ki, hogy nem két, hanem három nagy, egyenrangúnak tekintett periódusra osztotta a „magyar egyház” múltját: 894–1301, 1301–1526, 1526–1856, minden korszakot két, az egyházat „külső”, illetve „belső” nézőpontból elemezve.⁵⁴ Megjegyezzük még, hogy a kereszténységet és a vallásosságot ő is csak a katolikus egyházra

⁵² CHERRIER 1856, 534.

⁵³ Cherrier előszava szerint 1856. május 15-én zárta le munkáját, a május 6-án kezdődött birodalmi püspökkari értekezletről viszont a megfelelő helyen megemlékezett. Ld. CHERRIER 1856, VIII, 572. (Elképzelhető, hogy a címlapján szereplő 1856-os évszámmal ellentétben a nyomtatás munkálatai elhúzódtak, a kötet III. részének alcímében ugyanis 1857-es évszámot is szerepeltetett. CHERRIER 1856, 328.)

⁵⁴ CHERRIER 1856, 1–11. (Cherrier történetírói módszereinek részletesebb elemzésétől eltekintettünk.)

szűkítette. A reformációt, mint az igaz vallásosság elleni támadást, történelmi mélypontot írta le, sőt úgy vélte, hogy a 18. században a protestantizmus készítette elő a felvilágosodást, amely a katolikus egyház felszámolására törekedett.⁵⁵

A harmadik rész általános történeti bevezetőjében már kitért a forradalom értékelésére.⁵⁶ Az előzményeknél pozitívan méltatta Mária Terézia és II. József munkabírását, sőt „emberszeretetét, s alattvalóinak boldogítása után fáradó törekvését” is, viszont úgy vélte, türelmi politikájuk is hozzájárult a kedélyek felizgatásához, a „szunnyadozó nép cselekvőségre gyullasztásához”. A reformkori országgyűléseket, mint a „boldogabb sors” iránti vágyakozásokat érdekes módon szembeállította az utolsó rendi és különösen az 1848. évi népképviselői országgyűléssel, mondván, utóbbiak „erőszakolt követeléseinek az lón eredménye, hogy V. Ferdinánd, egyike a legszelídebb s legjobb királyaink közül valamint öcsöcse, Ferencz Károly főherceg az országglás örökös jogáról Ferencz Jósef, emennek fia részére lemondott”. (Vagyis V. Ferdinánd leváltásáért a magyar liberálisok túlzó követeléseit és erőszakos magatartását tette felelőssé, a bécsi udvar magatartásáról nem szólt.) Ferencz Józsefről nem mulasztotta el megállapítani, hogy „a kormány gyeplőjét örökös jogánál fogva [...] megragadván, azt jelenleg dicsőségesen vezeti”. Az uralkodó kiemelt szerepét a szabadságharc általános jellemzésénél is hangsúlyozta: „Igaz, hogy a honunkban több évek óta a garázdálkodó ellenzéki párt felizgatta belháború- s forradalommal küzdenie kellett, de fiatalága mellett is seregei élére állván, hadait személyes bátorsága által annyira buzdította, hogy azt, mit herczeg Windischgrätz fővezér jól kezdett, utódja báró Haynau fővezér dicsőségesen kivívta, s a forradalmat Temesvár bástyái alatt legyőzvé, tönkre juttatta. Ez az orosz hadak dicső öszmunkálata mellett szerencsésen sikerülvé, Ferencz Jósef dicső hősfeljedelmünk minden tartományait az austriai birodalom egységébe olvasztván, új alkotmányt hirdetett.” Utóbbi célzás az olmützi (oktrojált) alkotmány 1849. március 4-i kihirdetésére vonatkozott, visszavonását Cherrier azzal indokolta, hogy „a kor s a nemzetek kívánsága s szükségével egészen nem találkozáván 1851. évben némi változást szenvedett”. Magyarország politikai berendezkedéséről kicsit erőltetett formában úgy nyilatkozott, hogy a régi alkotmány megerősítést nyert „azon esetre, ha az a birodalom közalkotmányával öszhangzásban van”. Hangsúlyozta viszont, hogy az 1850-es évek elejétől kialakult alkotmányos rendszer a lehető legszélesebb körben biztosítja a szabad nyelvhasználatot, az autonóm politikai jogokat, a törvény előtti egyenlőséget és a vallásszabadságot, sőt a magyarság Habsburg-birodalomhoz való szoros kapcsolódása teheti csak lehetővé a nemzetiségekkel való megbékélést, sőt azt, hogy Magyarország megőrizze területi integritását, megvédje a magyar népet minden olyan külső hódítástól, „minőt török részéről hajdan szenvedett”. Mindezt Erdély kapcsán is hasonló konstrukció kapcsán részletezte,⁵⁷ a reformkori liberálisok országgyűlési „erőszakoskodásáról”, a „kitört, de szerencsésen legyőzött forradalom után az összes osztrák birodalom bölcs kormánya” által foganatosított alkotmányos rendezésről, nemzetiségi megbékélésről, és így tovább. Horvátországnál is ugyanazzal a szófordulattal élt („az összes osztrák birodalom bölcs kormánya a [...] kitört boldogtalan zendülést legyőzte”), s a horvát nemzeti mozgalom radikalizálódásáért is eredetileg a magyar liberálisok „sértegetéseit” tette felelőssé, továbbá a bécsi udvar bölcs döntéseként üdvözölte

⁵⁵ CHERRIER 1856, 522. (Érdekesség, hogy a racionalizmus elemzésekor a filozófiai irányzatot magyarul „eszediségnek” fordította.)

⁵⁶ CHERRIER 1856, 329–330.

⁵⁷ CHERRIER 1856, 331–332.

a horvát, szlávón, tenger melléki, fiumei stb. térségek Magyarországtól való különválasztását. Odáig jutott, hogy a horvát és más nemzetiségi mozgalmak Bécs iránti lojalitását tekintette a magyarság számára is követendő útnak. („Várhatni, hogy a magyar elem is jelen bölcs kormányunk osztó igazságszeretetét méltányolva a birodalom egységéhez, egyenlőség és szabadsághoz simulva, boldogabb jövőt érd el.”)

Külön fejezetet szentelt minden egyházmegye történeti áttekintésének, melyek némelyikében szintén állást kellett foglalnia a forradalom és szabadságharc eseményeiről. Lonovics Józsefről (aki 1834-től csanádi püspök volt, a katolikus egyház egyik legismertebb szónoka és diplomatája, 1848-ban egri érsek lett) például hibaként róta fel, hogy az 1848. október 3-i leiratot követően is részt vett az országgyűlés munkájában.⁵⁸ (Ebben az uralkodó feloszlatta a magyar országgyűlést, melyet a magyar törvényhozó és végrehajtó hatalom törvénytelennek tekintett, továbbá megkezdődött az áprilisi törvények megnyirbálása, amelyre szintén éles elutasítás volt a hazai válasz. A megtorlás során később ez az október 3-i dátum sokat hivatkozott választóvonalnak számított.) Cherrier többször is hangsúlyozta, hogy „törvényes királyunk” legitimitásáról volt szó, ezért például Lonovicsot „a forradalom szerencsés legyőzete után” perbe fogták, lemondatták az egri érsekségről, majd az ausztriai Melk apátságában jelölték ki tartózkodási helyét, később Bécsbe költözhetett. Cherrier – jellemző módon – csak szárazon ismertette és nem kommentálta a Lonovicsal történeteket, pedig nyilvánvaló, hogy az amúgy az uralkodóhoz hűséges főpap (és más egyháziak) meghurcolása a nyers bosszúvágy megnyilvánulása volt. A Lonovicsot 1848-ban a csanádi püspökségben követő Horváth Mihályról viszont már részletezően és elítélően írta, hogy „szintén a szerencsétlen magyar forradalom szelleme által elragadtatván, annak végéig mint cultus minister abban buzgólkodott. A forradalom örökös királyunk fegyverei által szerencsésen legyőzve, Horváth püspökségét, melyre a pápai megerősítést úgysem nyereztette, elhagyván, az országból ellillant, annál inkább minthogy kineveztetése már annak előtte is megsemmisített.”

A többi, 1849-ben lemondásra kényszerült püspökről hasonló megfogalmazásokkal élt, rendkívül pozitívan méltatta viszont a pécsi püspökségből 1849 nyarán az esztergomi érseki székre került Scitovszky János érdemeit. Scitovszky ugyanis nemcsak következetesen szemben állt a liberálisokkal, de 1849-ben hajlandó volt a bécsi udvar céljait mindenben kiszolgáló – akár a birodalmi közös püspöki karban is szerepet vállaló – főpap szerepét eljátszani.⁵⁹

A forradalom és szabadságharc történetének továbbá munkájában önálló fejezeteket szentelt. Az ezt felvezető szövegrész azért is érdekes, mert a Rákóczi-szabadságharcot és 1848–49-et azonosította – csak épp a magyar történeti köztudat értékelésével ellentétesen, teljesen negatívnak, a modern magyar történelem mélypontjának láttatva azokat. Rákócziról és szabadságharcának vezetőiről csak rossz dolgokat írt,⁶⁰ nemcsak fellázadtak a „jó” és „törvényes” Habsburg-házi uralkodójuk ellen, de vérengzéseket, fosztogatást, törvénytelen lázítást, a társadalmi viszonyok felbomlását róta a nyakukba, a szatmári békekötést pedig a törvényesség és a rend helyreállításának minősítette. Különösen élesen ítélte el Rákóczi (illetve a korábbi 17. századi mozgalmak) „egyházüldözését”, a katolicizmussal szembeni „rabló hadjáratokat”. Összegzése sokatmondó Rákócziról: „Meghalt Radostóban. Ő szintén

⁵⁸ CHERRIER 1856, 353–354.

⁵⁹ CHERRIER 1856, 345.

⁶⁰ CHERRIER 1856, 413–416.

úgy, mint T[h]ököly Imre s a többi lázítók sok ezer ember halálát okozta, az őshitű vallásnak sok s nagy sebeket ejtett, az országot dúlta, fúlta.” Úgy tűnik, a magyarság történetében legrosszabbnak saját közelmúltját (a negyvennyolcas forradalmat), a másodiknak az előbbit megelőlegező Rákóczi-szabadságharcot tekintette, természetesen Bocskairól vagy Bethlen Gáborról sem volt jobb véleménnyel.

Az 1848-cal foglalkozó első fejezetének⁶¹ már a címe is tanulságos: „A magyar forradalom károsítja az egyházat.” Felvezető mondata pedig így hangzott: „Minden eddig előszámlált sebeket túlhaladták azon károsítások, melyeket a hazánkban régóta szunyadozó egyszerre fellobbant forradalom kegyetlen pusztítások, megfosztások s gyilkolások által az egyház s szent vallásunkra halmozott.” Cherrier sajátos logikai láncolatba fűzte a negyvennyolcas történéseket: az áprilisi törvényeket a magyarok erőszakkal csikarták ki V. Ferdinándtól, a horvátok ezt az eljárást nem fogadták el, utóbbiakhoz a szerbek csatlakoztak, így tavasz végére „két ádáz s dühös párt tudnillik a magyaroké s szerbeké keletkezett”. Szerinte ez vezetett a délvidéki szerb felkeléshez, melynek során a szerbek polgári lakossággal szembeni kegyetlenségét különös részletességgel, élénk színekkel örökítette meg, nem különben azt, hogy erre a magyarok „hasznoló, ha nem nagyobb pusztításokkal s kegyetlenségekkel” válaszoltak. A szerző kifogásolta, hogy a magyarok magukra haragították az összes nemzetiséget, de az országgyűlés – miközben úgymond tétlenül szemlélte „az ipar s földművelés minden ágainak” kiirtását, tudatosan felszámolta a társadalmi békét stb. – azzal volt elfoglalva, hogy saját hadsereget állítson fel s a „felingerelt népek ellen” küldjön. Jellačić beavatkozását jogosnak és igazságosnak minősítette az áprilisi törvények által a horvátoknak okozott „sérelmekre”, valamint „az örökös uralkodó ház letiport régi jogaira” tekintettel. Cherrier bemutatásában már valósággal mulatságos, ahogy Jellačićról így fogalmazott: „[a horvátok] vezérlete alatt erős haddal az országba rohantak, s azt keresztül futva s megrémítve, Bécs falai alatt telepedtek”. Vagyis egy szót sem szólt a pákozdi csatáról, illetve arról, hogy Jellačićnak nem a „Bécs falai alatti megtelepedés”, hanem Pest–Buda volt a célja. Hosszan részletezte viszont a Lamberg-incidenst. Lamberg Ferenc küldetésében a bécsi udvar minden határon túlmenő jóindulatának nyilvánvaló jelét mutatta ki, V. Ferdinánd leiratait pedig a méltányos megbékélésre tett – a magyarok részéről durván visszautasított – gesztusok sorozatának. Azt azért megállapította, hogy Kossuthék törvénytelennek bélyegezték Lamberg megbízatását, és naturalisztikus részletességgel ismertette a pesti hajóhídnál történt lincselést.

Cherrier szemében Lamberg meglincselése volt az események valódi fordulópontja, nyomatékosan a „valódi forradalom” kezdetének minősítve a történeteket. Nem véletlenül önálló fejezetbe foglalta a törvényes uralkodóház ellen folytatott fegyveres támadás (vagyis a „valódi forradalom”) eseményeit.⁶² Kossuth bízott a magyar fegyverek erejében, illetve az ekkor kitért bécsi forradalomban – írta rosszmájúan –, ezért olyan rendkívüli hatalmat vett a kezébe, „minőt I. Mátyás királyon kívül semmi fejedelem ez országban nem gyakorolt, bitorlott”. (Az Országos Honvédelmi Bizottmány elnöki posztjáról van szó. Cherrier beállítása szerint ezzel az országgyűlés „minden cselekvőségét nemlegessé tette”, vagyis felfüggesztette a törvényhozást – ami nem felelt meg a valóságnak.) A szerző szerint a magyar honvédek majdnem az egész országot ellenőrzésük alá vonták, de ezt csak erőszakkal érhet-

⁶¹ CHERRIER 1856, 416–418.

⁶² CHERRIER 1856, 418–421.

ték el: „mindenkit, ki csak távolról a törvényes király, vagy rend s csend iránti rokonszenvét mutatta, gyanúsítván hazaárulónak” minősítettek, amit csak fokoztak az elkövetett „borzasztó pusztítások, rablások s öldökléseik”. Kossuthnak terrorisztikus hatalomgyakorlást tulajdonított, aki hatalmát csak „rend és törvényes állás” mellett felszólaló „igaz hazafiak” (különösen papok) bebörtönzésével és megfélemlítésével érthette el. A schwechati ütközet (1848. október 30.), illetve a cs. kir. csapatok erdélyi sikerei nyomán hangsúlyozta, hogy „a békét óhajtó fejedelem ismét felkiáltásokat hirdetett népeihez, mindnyájának nemzetiségét, szabadságát s egyenlőségét ígérve”, a hálátlan magyarok azonban nem fogadták ezt el. (Munkája e részben nemcsak elfogult és torzított értékeléseket, de több tárgyi tévedést, illetve pontatlanságot is tartalmaz.)

Részletesen ismertette ismét az 1848. december 2-i uralkodóváltást, amelyet „V. Ferdinánd törvényes királyunk” csak azért kezdeményezett, hogy segítsen „a hon bonyolódott állapotján”. Ferenc József trónra lépését azonban Kossuth – ismét hálátlanságáról téve tanúbizonyságot – törvénytelennek minősítette, „édesgetésekkel a népet s tömérdék külföldiakat, különösen pedig lengyeleket magához szítva, számos hadakat gyűjtött”. (A honvédsereg nem magyar támogatóinak kiemelése nyilván a lejáratást szolgálta, arról per-se nem szólt, hogy a cs. kir. hadseregben milyen volt a magyar nemzetiségűek aránya.) Bemutatásában a magyar honvédsereg győzelmei mindig esetlegesek és viszonylagosak (a tavaszi hadjáratot például azzal magyarázta, hogy 1849 elejétől Windischgrätz „Budán sokáig további tevékenység nélkül üdözvén, a magyar ellenfél azt célirányos készülékek s gyakorlatokra felhasználta s néhány szerencsés ütközet után a fővárost ismét bevette”), a cs. kir. sikerek pedig megérdemelték és dicsőségesek. Az orosz beavatkozást is pozitívan méltatta, dicsérte a cs. kir. és orosz csapatok „összemunkálkodását” és „jó egyetértését”, Haynáról pedig elismeréssel állapította meg, hogy „rövid idő múlva az egész országot Erdélylyel együtt visszafoglalta, sőt az egész forradalmat [az] 1849. évi augusztus 9-kén nyert temesvári ütközet, s Görgeinek Világosan történt megadása szétoszlatta”. Értelemszerűen mélyen elítélte a Függetlenségi Nyilatkozat kihirdetését, és – ismét eltúlozva, illetve téves adatokkal színesítve a történeteket – arról írt, hogy „a debreczeni gyűlés [...] az uralkodó dinastiáról lemondván, köztársaságot hirdetett s a haza teljes függetlenségét kimondotta, azon hozzáadással, hogy addig míg a nemzeti gyűlés azt rendezni, Kossuth, Szacsavay [Imre], s Gorove [István] igazgatandja”. (Valójában utóbbiakat a Függetlenségi Nyilatkozat megszövegezésére delegálta, hozzájuk a főrendiház is küldött megbízottakat. Nem kiáltották ki továbbá a köztársaságot sem, a nyilatkozat az államforma kérdését későbbre halasztotta, Kossuthot pedig pontosan „kormányzó-elnökké” választották.)

Cherrier egy szót sem írt a megtorlás áldozatairól, csak annyit, hogy a „lázadók” egy része külföldre menekült, „más része elfogatott”. Viszont az egyház vonatkozásában a forradalom és szabadságharc legfontosabb tartalmát és következményeit az alábbiak szerint foglalta össze: „Mennyit szenvedet légyen ilyes viszontagságok által az egyház s a vallás, le nem írható, mert a templomok országszerte kincseiktől, harangjaik, bútorjaik s szükséges szereiktől megfosztatva, a hívek a táborba hajtottak, a tanodák kiürítették, a lelkészek s tanítók, ha a forra[da]lomhoz nem csatlakoztak, befogattak, letartóztattak, s elítéltettek, az összetiprott oktatást, az elnyomott, vagy megvetett isteni tiszteletet meg sem érintve.” (A szemlélete erősen túlzó és leegyszerűsítő.)

Ami az 1848. évi egyházpolitikai változásokat illeti, munkájában Cherrier több helyen is visszatért a kérdésre. Egy helyen⁶³ úgy vélekedett, hogy Magyarországon az egyház állapotában (középkori eredetű kiváltságaiban) jelentősebb változás csak 1848 tavaszán következett be, addig a papok korlátlanul élvezhették a nemesi jogokat, például azt, hogy főbenjáró bűncselekmények kivételével egyházi bíraskodás jog hatálya alá tartoztak. Az ideálisnak lefestett állapotok 1848-ban megszűntek – írta, s a papság csak az önkényuralomtól remélhette, hogy a „valódi igazságosságnak” megfelelő állapotokat visszaállítják. Eszerint „ezenkívül az egyházi személyek minden egyházi ügyeikre nézve egyedül az egyház törvényhatósága alá” tartoznak, vagyis az 1848. évi általános jogegyenlőséggel szemben ismét kiváltságokat élvezhetnek. Cherrier szemében ráadásul mindezt a valódi jogegyenlőség és a valódi vallásszabadság (!) elvei kívánják így, mint mondta: „ezen átalakulás és általános változás alkalmánál célirányosabban nem kívánhat az egyház”.

Hogy mennyire sajátosan értelmezte és forgatta ki az általánosan elterjedt fogalmakat, jó példa még, ahogy a sajtószabadságról nyilatkozott.⁶⁴ Az még nem meglepő, hogy elítélte azt a helyzetet, amikor a „korlátlan sajtó szabadsága” jegyében „számos könyvek az isteni kinyilatkoztatás, és a vallás ellen keletkeznek”. Az viszont már érdekes, hogy az áprilisi törvények sorába illesztett (a cenzúrát felszámoló, polgári sajtóirányítás kereteit kialakító) 1848. évi XVIII. tc.-et (a sajtótörvényt) úgy kommentálta, hogy ezáltal „a sajtó szabadsága törvény által korlátozott”! Mindezt úgy magyarázta, hogy a valódi sajtószabadságot szerinte korlátozza, ha szabadabb tér nyílik az egyház által nemkívánatos irodalomnak az országba való behozatalára és szabad terjesztésére.

Több helyen foglalkozott nemcsak 1848–49-cel, hanem az azt számára pozitívan el-
 lensúlyozó önkényuralmi évekkel is. Jellemző, hogy teljes terjedelmében közzétette az 1855. augusztus 18-án Ferenc József és IX. Pius pápa között kötött konkordátum szövegét,⁶⁵ abban látta az egyház érdekeinek beteljesítését. (Megjegyezzük, a jozefinizmust felszámoló, a katolikus egyháznak számos oktatási, illetve egyéb privilégiumot biztosító szöveget a magyar katolikus egyházban is értetlenség fogadta, mivel kizárólag birodalmi katolikus egyházra volt tekintettel, a magyar katolikus egyház önállóságára nem.⁶⁶) Cherrier 1850-től úgy látta a püspöki kar törekvéseit, hogy orvosolni akarták a korábbi „szerencsétlen események” által az egyháznak és a híveknek okozott „súlyos sebeket”.⁶⁷ A konkordátum nyomán összeülő birodalmi püspökkari konferenciától, különösen pedig az annak érdekeit felkaroló bécsi birodalmi kormánytól azt várta, hogy – beteljesítve a jézusi parancsot (ld. Máté evangéliuma, 22,21) – „az Istennek mi az Istené, a császárnak pedig mi a császáré, megadatni kívánja, remélhetni, hogy az érintett követel[és]ek beteljesítését, s minden a mostoha körülmények által ejtett sebek orvosoltatását kieszközöljen.” Ezt pedig azért is várhatta, mert saját korát az alkotmányos vallásszabadság tökéletes megvalósulásának tekintette.

Hogy ezt hogyan is értette, arra nemcsak egyértelmű kinyilatkoztatásaiból, hanem egyes konkrét kérdések megfogalmazásából is következtethetünk. Az egyik bevett vallásról

⁶³ CHERRIER 1856, 429–430.

⁶⁴ CHERRIER 1856, 523.

⁶⁵ CHERRIER 1856, 432–439.

⁶⁶ Széchenyi István megjegyzése szerint még a konzervatív-katolikus Körmöczy Imre is („Mint magyar pap”) tiltakozott a konkordátum ellen. Ld. FENYŐ (szerk.) 1988, 184.

⁶⁷ CHERRIER 1856, 571–572.

a másakra való áttérés (vallásváltoztatás) joga kapcsán például mélyen elítélte az e joggal való élést protestánsok számára is megkönnyítő 1844. évi III. tc.-et, azt pedig különösen, hogy e jogot az 1848. évi XX. tc. 6. §-a a görögkeletiekre is kiterjesztette. Mindehhez az alábbiakat fűzte hozzá: „Reméljük, hogy ezen igen tágas és a szenvedélyeknek igen kedvező átmenetesi szabadság az ő szentsége IX. Pius pápa s ő felsége Ferencz József kegyes fejedelmünk közt legújabbán kötött egyezmény (Concordatum) következtében megkorlátoztatandik.”⁶⁸ A vegyes házasságok kapcsán ugyanezt a véleményt alakította ki. Cherrier már azt is elképesztő egyházüldözésnek tekintette, hogy az 1791. évi XXVI. tc. 15. §-a elvben lehetőséget adott vegyes házasságból született fiúgyermek nem katolikus keresztelésére, holott szerinte az volt az igazi vallásszabadság, ha ebben a kérdésben a katolikus egyház álláspontja korlátlanul érvényesül. (!) Saját korára térve így fogalmazott: „Azonban az 1847/8. évi hongyülés alkalmával alkotmányunk egészen átalakulván, a törvény előtti egyenlőség, mind törvényesen bevett vallásnak viszonyossága s szabadsága kimondatván, remélhető, hogy az újdán kinevezett birodalmi ministerium a katholika vallás védelmét, s igazságos igényeit méltó figyelembe veendi. Ezt annál inkább remélhetjük minthogy jelenleg az egész birodalom püspöki kara Bécsben egybegyűlve azon tanácskodik, mikép lehessen a legújabbán szerződött egyezményt (Concordatum) valódi életbe léptetni, s az ígét testté alkottatni.”⁶⁹ Ez utóbbi megfogalmazás a Jézus Krisztusra vonatkozó bibliai szöveg-hely (János evangéliuma, 1,14) aktualizálása: a szerző tehát az önkényuralom államát és egyházát az üdvtörténet előmozdítójának és a Gondviselés eszközének tekintette. Ferenc József nevéhez még a könyvhöz készült kronológiai mellékletben is az alábbiakat írta: „vele született jogánál fogva a trónt azon évi [= 1848.] dec. 2.[-án] elfoglalta, hősi bátorság, bölcs szelidség, s egyesült erővel uralkodik. Isten áldása lengedezzen fölötte!”⁷⁰

Az 1867 utáni katolikus egyháztörténetírás újabb elemekkel – elsősorban a nemzeti szempontokkal – árnyalta ezt az 1848-képet, és finomabban fogalmazott a reformkori liberalizmus, valamint az áprilisi törvények kritikája kapcsán, az 1855. évi (egyébként a kiegyezés után Ausztriában is érvénytelenített) konkordátumot pedig sokan az önkényuralmi elnyomás szimbólumaként kezelték. A kiegyezés kedvezett a katolikus egyháztörténeti kutatásokban is az ideologikus elemek háttérbe szorulásának, objektivitásra inkább törekvő szintéziseknek, még ha a felvilágosodás és a liberalizmus általános kritikája továbbra is jellemző maradt, sőt később, a Horthy-rendszerben újra meghatározó vonás lett a vonatkozó korszak monográfiáiban.

BIBLIOGRÁFIA

BUSKU 2009

BUSKU Anita Andrea: Lonovics József a jozefinizmusról és az 1855. évi konkordátumról. *Egyháztörténeti Szemle*, 2009, 3. sz., 83–102.

CHERRIER 1840–1841

CHERRIER, Nicol. Joan.: *Institutiones historiae ecclesiasticae novi foederis*, Tom. I–IV, Pestini, 1840–1841.

⁶⁸ CHERRIER 1856, 497.

⁶⁹ CHERRIER 1856, 519–520.

⁷⁰ CHERRIER 1856, 581.

- CERRIER 1844
CERRIER Miklós: *Köz egyháztörténet*, Pozsony, 1844.
- CERRIER 1856
CERRIER Miklós: *A magyar egyház története*, Pesten, 1856
- FAZEKAS 2008
FAZEKAS Csaba: *Deák Ferenc egyházpolitikája a reformkorban*, Budapest, 2008, 94–96.
- FAZEKAS 2012
FAZEKAS Csaba: *Egy katolikus közíró a 19. században: Körmöczy Imre* (megjelenés alatt).
- FAZEKAS – GYULAI 2000
FAZEKAS Csaba – GYULAI Éva: A katolikus egyház lemondása a tizedről 1848. március 18-án. In: *A miskolci Herman Ottó Múzeum Évkönyve*, XXXIX, szerk. VERES László, VIGA Gyula, Miskolc, 2000, 165–188.
- FEJÉR 1840
FEJÉR, Georgius: *Rationes ecclesiae catholicae advessus matrimonia mixta irrestricta*, Augustae Vindelicorum, 1840
- FEJÉR 1847
FEJÉR, Georgius (scripsit): *Jurium ac Libertatum Religionis et Ecclesiae Catholicae in Regno Hungariae Partibusque adnexis Codicillis Diplomaticus*, Budae, 1847.
- FEJÉR 1847a
FEJÉR, Georgius: *Jus Ecclesiae Catholicae*, Pestini, 1847.
- FEJÉR 1850
FEJÉR György: *A politikai forradalmak okai: Néhány észrevételekkel*, Budán, 1850.
- FENYŐ (szerk.) 1988
FENYŐ Ervin (szerk.): „Diszharmonia és vakság”: *Széchenyi István utolsó napjainak dokumentumai*. Budapest, 1988.
- GERGELY 1999
GERGELY Jenő: Köszöntő: Az egyháztörténeti kutatások helyzete és kilátásai a XVIII–XX. századi Magyarországgal kapcsolatban. In: *Fiatál egyháztörténészek írásai*, szerk. FAZEKAS Csaba, Miskolc, 1999, 57–62. (Ill. ugyanez újabban: „Alattad a föld, fölötted az ég...”: *Források, módszerek és útkeresések a történetírásban*, szerk. BALOGH Margit, Budapest, 2010, 15–27.)
- GUNST 1995
GUNST PÉTER: *A magyar történetírás története*, Debrecen, 1995 (Csokonai História Könyvek)
- KNAUZ 1866
KNAUZ Nándor: Lányi Károly élete. In: *Lányi Károly magyar egyháztörténelme*. Átdolgozta: KNAUZ Nándor, I–II, Esztergom, 1866–1869 I. köt. VII–LXXXVI.
- KÖLCSEY – 2000
KÖLCSEY Ferenc: *Országgyűlési napló*, s. a. r. VÖLGYESI Orsolya, Bp., 2000 (Kölcsey Ferenc minden munkái. Országgyűlés. Írások, I) (Kritikai kiadás).
- KÖRMÖCZY 1845
KÖRMÖCZY Imre: *A keresztény hit s egyház történeti kifejlése*, I–II, Pest, 1845.

KÖRMÖCZY 1851–1852

KÖRMÖCZY Imre: *A keresztény hit s egyház történeti kifejlése*, III–IV, Pest, 1851–1852

KÖRMÖCZY 1859–1860

KÖRMÖCZY Imre: *Emlékek a magyar katolika egyház múltjából*, I–II, Bécsben, 1859–1860

LÁNYI 1844

LÁNYI Károly: *Magyarföld egyháztörténetei: Ausztriaházi korszak*, I–III, Pest, 1844.

LÁNYI 1848

LÁNYI Károly: *Magyar catholicus clerus érdemeinek történet-igazolta emléke*, I–II, Pozsony, 1848.

LÁNYI 1866–1869

Lányi Károly magyar egyháztörténelme. Átdolgozta: KNAUZ Nándor, I–II, Esztergom, 1866–1869

LONOVICS 1851

[LONOVICS József:] *A jozephinismus és az egyházat illető legújabb császári rendelvény*, Bécsben, 1851.

MUNKAY 1855–1856

MUNKAY János: *Istennek földi országa, vagyis minő viszonyban áll a katholicismus hitélete, azaz: a hit és erkölcsök emelkedése, annak külterjedelméhez 1840 óta Európában?* I–II, Pesten, 1855–1856

PAUER 1847

PAUER János: *Az egyházi rend érdeme Magyarország történetében: Árpádok időszakától korunkig*, Székesfejérvárott, 1847

ROSKOVÁNY 1842

ROSKOVÁNY, Augustinus de [ROSKOVÁNYI Ágoston]: *De matrimoniis mixtis inter catholicos et protestantes*, Tom. I–II. Quinque-Ecclesiis, 1842.

SZEGEDY-MASZÁK 2000

SZEGEDY-MASZÁK Mihály: *Az újraértelmezés kényszere: Kemény Zsigmond két röpirata a forradalomról, Irodalomtörténet*, 2000, 1. sz., 3–14.

SZEKFÜ 1927

SZEKFÜ Gyula: *A katolikus történetírás Magyarországon*. In: *Magyar katolikus almanach*, szerk. GEREVICH Tibor, LEPOLD Antal, ZSEMBERY István, I, Bp., 1927, 695–700.

SZEKFÜ 1938

SZEKFÜ Gyula: *Szent István a magyar történet századaiban*. In: *Emlékkönyv Szent István király halálának kilencszázadik évfordulóján*, szerk. SERÉDI Jusztinián, III, Bp., 1938, 1–80.

UDVARDY 1847

UDVARDY Ignác: *A protestantizmus köztörténeti fejleménye, különös figyelemmel Magyar- és Erdélyországra*, Veszprém, 1847.

ERNST NOLTE FILOZÓFIAI TÖRTÉNETÍRÁSA

LENDVAI L. FERENC

Ernst Nolte a maga – sokat vitatott – történészi munkásságának módszertani alapvetését egy „Filozófiai történetírás ma?” c., eredetileg a bonni egyetemen 1984-ben tartott és a *Historische Zeitschrift* 242. évfolyamában (1986) megjelent előadásában vázolta föl. Eszmefuttatását Arisztotelész egy gondolatával indítja, aki azt mondja a *Poétikában*, hogy a történész a változóról beszél, a költő a változó lényegi lehetőségeiről; ám akkor Antigóné és Kreón dialógusa Szophoklésznál több filozófiai (általános) igazságot tartalmaz az államról, mint a történészek leírásai az egyes államokról. Később – mondja – hasonlóképpen vélekedett Malebranche és Lessing is; modern történészek viszont „a történetírás ösellenségének” nevezik a filozófiát.¹ Condorcet és Hegel még filozófiai történetírást művelt, amit ma általában történelemfilozófiának tekintenek, s amit Marx azáltal haladt meg, hogy nála maga a történetírás (a történelem mint „egyetlen tudomány”) lépett a filozófia helyére, s így a „filozófiai történetírás” fogalma pleonazmussá lett.² A történészek általában a XIX. század óta partikuláris témákkal foglalkoznak, mivel a világtörténetírás „ma már csak vázlatként vagy perspektivikus áttekintés formájában lehet érvényes”, de azért a filozófiai történetírás megjelent például Droysen, Guizot, Macaulay műveiben; általában véve a XIX. századi történetírás „jelentős része filozófiai történetírás volt: szabadság és ezzel együtt civilizáció illetve kultúra, a világtörténelemben adott, haladásának történelemfilozófiai koncepcióján nyugodott”.³ Ilyenfajta változatai voltak a következők: 1. Hegel nyomán Stein és Droysen, a germán-protestáns világról; 2. Guizot, Thierry, Mignet, Franciaországról mint az európai civilizáció centrumáról; 3. Marx és Engels koncepciója a proletárforradalomról a fejlett országokban. Mindeme változatokban a filozófiai történetírásnak ugyanarról a neméről volt szó: a haladás historiográfiájáról a condorcet-i–hegeli történelemfilozófia nyomán; ám kezdettől fogva negatívan is, mint fölbomlásról, így de Maistre, Novalis, Nietzsche esetében; vagy pedig Janus-arcúságról Tocqueville, Burckhardt, Renan elméleteiben – Marx „dialektikája” ezt is integrálni próbálta.⁴

Ezen a ponton Nolte bekapcsolja a filozófiai történetírás perspektívájába korábbi fasizmus-elemzéseit, melyekkel nemzetközileg is megalapozta történészi hírnevét. Eszerint az olasz fasizmus és a német nemzetiszocializmus igazi jelentése az, hogy „a rombolásként fölfogott ’haladás’ elleni gyakorlati fordulat” gyanánt tekinti magát. Goebbels a naplójában 1943-ban följegyzi, hogy a Vezér szerint az ősember nem ismerte a hazugságot, mert ez az intellektualitás fejleménye, tehát az abszolút intellektuális lény, a zsidó a hazugság igazi föltalálója és lényegi hordozója, ezért nem tud ellene védekezni egy intellektuális ember. „Nem lehet tehát kétséges, hogy Hitler és Goebbels számára ’a zsidó’ nem más volt, mint amit a haladásfilozófia történelmi vagy emancipációs folyamatnak hívott” – és amivel szemben a „vadember” nevében Rousseau is föllépett.⁵ (Egy másik formában pedig Nietz-

¹ NOLTE 1996, 183.

² NOLTE 1996, 184.

³ NOLTE 1996, 186.

⁴ NOLTE 1996, 186–188.

⁵ NOLTE 1996, 189–190.

sche; egyébként nagy tévedés, hogy az ősember vagy a vadember egyáltalán ne tudnának hazudni, tekintve, hogy egy bizonyos fokú intellektualitás minden emberre jellemző – nemcsak a felnőttekre, de már a fejlődő gyermekre is.) A haladáshat válságai nyomán kimondható: „Filozófiai történetírás így csak akkor áll rendelkezésünkre, ha egy antropológiai alapmeghatározás kialakítása révén átfogóbb perspektívát nyertünk, melyben mind a konkrét haladás [*Fortschritt*], mind a konkrét visszalépés [*Rückschritt*] megkapják lehetőségük alapját. Úgy hiszem, hogy ez a fundamentális meghatározás a transzcendencia fogalma. [...] [...]a saját történetírásomról beszélek, s azon a véleményen vagyok, hogy ezt filozófiaként lehetne jellemezni.”⁶ Ez a koncepció – mondja – egészen különböző hatásokra alakult ki benne. Először is Heidegger 1933 előtti kisebb írásai („Vom Wesen des Grundes”, „Was ist Metaphysik”) hatására, melyek szerint a transzcendencia valami túllépés; másodsorban Marx és Engels gondolatának hatására *A német ideológiából*, a természet állati tudatáról: „Csak a tudat megkettőződése, világ- és környezettudatra, teszi először lehetővé az emberi munkát, [...] [a] transzcendencia másfajta használata... [...] Marx és Heidegger úgyszólván kéz a kézben járnak” – bár Marx megkülönböztette a gyakorlati és az elméleti transzcendenciát. (A két hatásról jegyezzük meg, hogy Nolte egyidőben Heidegger tanítványa és barátja is volt, disszertációját pedig a freiburgi egyetemen „Selbstfremdung und Dialektik im Deutschen Idealismus und bei Marx” címmel nyújtotta be – bár erről ezt írta a *Magyar Filozófiai Szemle* szerkesztőségének 1994. VII. 15-én: „Meine Dissertation [...] ist wohl nur noch durch den Titel interessant, sie war insofern ein charakterisches Produkt der Heidegger-Schule, als sie die Sekundärliteratur zu Hegel und Marx überhaupt nicht zur Kenntnis nahm.”⁷) A fasizmus mármost – ezt fasizmus-könyvében Nolte részletesen kifejtette – küzdelem a gyakorlati és elméleti transzcendencia ellen egyaránt.⁸ Vajon, teszi föl a szónoki kérdést, olyan előzmények, mint Taine, Barrès, Maurras iránt nincsenek-e szimpátiák? vajon Horkheimer 1965-ben nem mondta-e azt, hogy hite a haladó aktivitásban most átszap a mindent átfogó irányítástól való félelemből? vajon Lorenz és mások nem mutattak-e rá az ökológiai válságra?⁹ „Ezért semmi okot sem látok rá, hogy visszavonjam vagy tompítsam azt a mondatomat, [...] hogy a nemzetiszocializmustól sem lehet megtagadni bizonyos ’szimpátiát’, mely nem személyeknek vagy tetteknek szólna, hanem annak a tanácsatlanságnak, amely éppen a legszörnyűbb kísérlet alapjául szolgál, hogy véget vessünk neki’...”¹⁰ (Nolte ugyan megkülönbözteti az általában vett nemzetiszocializmust, mint amilyen például a Heideggeré, a konkrét hitlerizmustól – mindamelllett az itteni megfogalmazás, ha nem csúsztatás, legalábbis zavarosnak tekinthető, hiszen nem világos, hogy mondjuk Heideggerre vagy Hitlerre értendő-e.) Ha pedig a fasizmus lényege az antimarxizmus, akkor a marxizmus is téma kell legyen. „Vajon a marxizmus lényegében nem a gyakorlati transzcendencia jelenségeivel való összecsapásból keletkezett-e? [...]paradox szintézis[ként] [...] egyrésztől Charles Hall, Piercy Ravenstone és Charles Fourier, másrésztől Adam Smith, David Ricardo és Henri de Saint-Simon között... Hegelre történő hivatkozással [Marx] ’dialektiká’-nak nevezi, melynek veleje abban a hitben áll, hogy az ember számára pusztító, a termelés számára kedvező haladás konzekvenciája végső soron és ’magasabb szinten’ a

⁶ NOLTE 1996, 190–191.

⁷ vö. NOLTE 1996, 252.

⁸ NOLTE 1996, 191–192.

⁹ ld. NOLTE 1996, 192.

¹⁰ NOLTE 1996, 195.

legősbibnek a visszaállítása lesz...¹¹ (Ezzel kapcsolatban fölvetődhet a kérdés, hogy vajon Lukács a fasizmus előzményeiről írott elemzéseiben *Az ész trónfosztása* lapjain miért nem utalt a transzcendencia-tagadás mozzanatára, s a válasz alighanem az lehet, hogy azért, mert helyzeténél fogva nem ismerhetett el semmiféle transzcendenciát a marxizmusban.) Nolte a marxista történelemfölfogásban kétségtelenül meglévő romantikus modernitás-kritikából (valamint Marx és Engels némely alkalmi megjegyzéséből) merész következtetést von le: „Marx és Engels munkásságában valójában számos olyan kezdeményt találhatunk – a nagy államok szerepének kiemelése, nagynémet nacionalizmus, vitalizmus, számos ’fölszabadító mozgalom’ megvetése, a ’faj’ mint történelmi faktor kiemelése, a ’zsidó-keresztény’ civilizáció kritikája – melyek nagymértékben a fasizmus és annak éppen legradikálisabb alakja felé mutatnak. [...] [...] mint az a két, 1945-ig legfontosabb kísérlet – még ha karakterükben és nivójukban teljességgel különböztek is – melyek a ’modernitás’, azaz a gyakorlati transzcendencia révén meghatározott időszak félelemkeltő realitásaira a gondolkodásból született és a gyakorlatban realizálandó választ kívántak adni. [...] Eképpen egy filozófiai történetírás perspektívájából Marx és Maurras, Engels és Hitler – minden ellentétesség kiemelése mellett – mégis rokon figurák lesznek...¹² Mármost az ő filozófiai történetírásának perspektívájából, amelynek számára, úgy látszik, mindegy (legalábbis ezen a ponton), hogy a marxizmus az *aufheben* értelmében kívánta tagadni a modernitást, szemben a fasizmussal.

Egyik legjobb történelmi művében, a *Marxismus und industrielle Revolution*ban Nolte megvizsgálja az angol ipari forradalom, illetve az ennek nyomán létrejött viszonyok és eszmék hatását a marxi elméletre. Mint rámutat, Marx és Engels angol (pontosabban: brit, sőt ír) előfutárai: Thomas Hodgskin és Piercy Ravenstone (vagy aki így nevezte magát), ill. különféle anonim röpiratok ha nem is föltétlenül szocialisták, de mindenképpen antikapitalisták voltak;¹³ márpedig az antikapitalizmus a szocializmus kiindulópontja és egyben legbenső magva. Az ipari forradalom, vagyis a modern kapitalizmus kifejlődése elleni első reakciók olyan emberektől származtak, akik e fejlődés miatt veszélyben érezték magukat. Ha úgy tetszik, konzervatív reakciók voltak tehát, melyek közül az egyik legnagyobb szabású – paradox módon – éppen a francia forradalom radikalizmusában (a rousseau-i civilizáció-kritika gyakorlati folyományában) jelent meg, „Párizs kézműveseinek és kiskereskedőinek erőszakos reakciójában minden akkumuláció ellen, a burzsoázia és a pénzgazdálkodás ellen”.¹⁴ Régóta ismeretes, sőt szinte közhelynek számít (elegendő ehhez megnézni *A tőke* különféle hivatkozásait mondjuk Andrew Ure vagy David Urquhart írásaira) a konzervatívok (toryk) és radikálisok (korai szocialisták) eszmei rokonsága Angliában; szembenállásuk a liberális (whig) kapitalizmussal. „A tory Richard Oastler volt a vezetője az első nagy és részben sikeres munkásmozgalomnak Angliában, s a chartisták jelentős részben közelebb érezték magukat a torykhoz, mint a whigekhez.”¹⁵

A kapitalista gazdasági viszonyok és az ipari forradalom Angliában – Nolte kifejezésével – egy Erzsébet királynő kora óta tartó „hosszú inkubációs idő”¹⁶ nyomán jöttek létre.

¹¹ NOLTE 1996, 196–197.

¹² NOLTE 1996, 198.

¹³ Id. NOLTE 1983, 29.

¹⁴ NOLTE 1983, 33.

¹⁵ NOLTE 1983, 33.

¹⁶ NOLTE 1983, 43.

Angol sajátosság, hogy a reformáció itt volt a legerősebben társadalmi és a legkevésbé egyházas jellegű, és hogy ez ill. ennek különböző áramlatai általában a forradalom és a különféle polgárháborús pártok (presbiteriánusok, independensek, levellerek) ideológiájának szerepét is eljátszották, míg végül a folyamat a „dicsőséges” forradalomban – melynek meghirdetett célja a protestáns hit védelmezése volt – egy sajátos kompromisszummal zárult. „A polgárháború a presbiteriánusok, az independensek, a baptisták és a kvékerek időleges győzelmét és tartós vereségét hozta Angliában, és az 1662-es ’Act of Uniformity’ után alakultak meg a *disszenter* vagy *nonkonformista* közösségek.”¹⁷ A vereséget szenvedett áramlatoknak jelentős szerepe lett a továbbiakban az amerikai kivándorlással, mely mintegy átplántálta az óceánon túlra a progresszív-radikális hagyományt, hogy azután a függetlenségi háborúval csapjon vissza a konzervatív-liberális Angliának. Ez a progresszív-radikális hagyomány jelenik meg újra a XIX. század angol radikális mozgalmában, támogatva a konzervatív-liberális *mainstream* mostanában megszülető *par excellence* konzervatív (tory) bírálata által. Nolte a következő szereplőket ill. műveket sorolja föl, mint ennek az antikapitalista (romantikus antikapitalista) áramlatnak a képviselőit: Thomas Spence tanító és könyvkereskedő, a közösségi földművelés propagálója; barátja, Charles Hall vidéki és katonaoorvos, „The effects of civilization on the peoples of European states” (1805) c. hatásos művével; a kezdetben radikális szellemiségű költő Robert Southey tory szellemiségű műve: „Letters from England” (1807); Henry Hunt vidéki nemesember, tehetséges politikus és nagyhatású népszónok (Nolte szerint demagóg karizmájú férfiú, lehetett volna egy angol demokratikus forradalom vezére is); a már említett Richard Oastler intező (később a Marx által nagyra értékelt gyári törvényhozás egyik képviselője) nyílt levele 1830-ból a gyermekmunka ellen, föllépése a liberális–kapitalista–malthusiánus fejlődés ellen, a „the altar, the throne and the cottage” szövetsége ellen.¹⁸ Ez a romantikus antikapitalizmus azután fokozatosan áthajlik az utopikus szocializmus eszmevilágába, így a már említett Hodgskin és Ravenstone esetében; olyan írásokban, mint William Thompson: „Inquiry into the principles of the distribution of wealth” (1824) és „Labor rewarded” (1827), mely a szövetkezetek gondolatát „Egyesüljtek nagy számban!” jelszóval veti föl; John Gray: „Lecture on human happiness” (1827), mely osztály nélküli társadalomról beszél. Azután J. P. Greaves, egyébként Pestalozzi levelezőpartnere, már a termelők kizsákmányolásáról; a német-amerikai technikai utopista John Adolphus Etzler („The paradise within the reach of all men, without labour, by powers of nature and machinery”, 1833) a magántulajdon eltörléséről; John Goodwyn Barmby pedig, Owen híve, vallásos-utopikus kommunista hitvallást fogalmaz meg Platón és Campanella nyomán (folyóirat „The Promethean” címmel). A gazdagok és szegények közötti osztályharc gondolata merül föl James Bronterre O’Brien és John Francis Bray eszméiben, azzal a jelszóval, hogy a jelenlegi rendet teljesen el kell törölni!¹⁹ Thomas Attwood bankár, sikeres üzletember és reformista politikus egy birminghami újságban 1843-ban kijelenti: „Under our present system we take a narrow basis for a prodigious superstructure”;²⁰ ebben nemcsak az utopikus távlat figyelemreméltó, de a „basis” és „superstructure” fogalmak használata is. Ricardo elnyomordási elmélete, az állandó tőke növekedése következtében a változó tőke rovására, valamint az átlagprofit

¹⁷ NOLTE 1983, 64.

¹⁸ NOLTE 1983, 128, 139.

¹⁹ NOLTE 1983, 206, 263.

²⁰ NOLTE 1983, 582.

süllyedésének tézise; Owen reformtervei és szövetkezeti kísérletei olyannyira ismertek, hogy itt alkalmasint elegendő csupán megemlíteni őket. (Arra viszont talán nem árt utalnunk, hogy, hasonlóan a kontinentális mozgalmakhoz, mint a sziléziai takácsok lázadása, itt is jelentkeznek időnként antiszemita vonások: a jeles reformpolitikus és publicista William Cobbett a „Jew brokers” emlegetését tartja szükségesnek, O’Brien meg azt, hogy a zsidók a tőkefölhalmozás legkorábbi képviselői – és mindennek kapcsán éppenséggel Shakespeare híres alakja, Shylock, és Dickens hírhedt figurája, Fagin is eszünkbejuthat.) Végül mind-ezen eszmék, a luddita előzmények után, a chartizmusban szintetizálódnak 1838-tól (William Lovett: „People’s Charter”; Feargus O’Connor: *Northern Star*), amely mozgalom azonban 1848 után egyre inkább átadja majd a helyét a *trade union*oknak.

Az ipari forradalomnak Nolte két szakaszát különbözteti meg: egy 1815 előtti és egy 1815 utáni. A második szakaszt azonban nem technikai szempontból jellemzi, hanem úgy látja: „Az 1848-as év őszén zárult le Angliában az az időszak, amelyet egy potenciális angol forradalom korszakának nevezhetünk. Ezáltal, és nem valamely technikai fölfedezés által zárult le az ipari forradalom második fázisa, s ezáltal bizonyos értelemben maga is.”²¹ A chartizmus 1848-as veresége és válsága, különösen az európai forradalmak kudarcával ill. válságaival párhuzamosan, nyilván fontos fordulat. Nolte azonban itt mégis téved: 1815 után nemcsak Angliában, de sehol Nyugat-Európában nem volt már esélye egy az 1789-es franciához hasonló demokratikus politikai forradalomnak. Ezt Angliában a radikális „új whigek” veresége és a „régiké” most születő konzervativizmusának sikere már az 1790-es években megmutatta, az európai kontinensen pedig épp az 1848-as gyöngécske forradalmak (nemcsak Németországban, de Franciaországban is) demonstrálták végérvényesen. Mindenesetre az érett marxi elmélet (mely a fiatal Marx elméletétől nem elviekben, hanem valóban csak az érettségben különbözik) ebben az új helyzetben alakult ki. Amikor a fiatal Marx a német idealizmus történelemfilozófiáját materializálta (Feuerbach ezt csak az elvont antropológiával tette meg), még nem játszottak szerepet nála az ipari forradalom által kialakított viszonyok. Ezek még a rá – Hess mellett – döntő hatást gyakorló Engels számára is valóságos sokkot jelentettek először: miközben lelkesedett a modern, liberális gazdasági fejlődésért, konzervatív-tory módon utasította el annak visszasságait. („Ha nem maga a modern világ mint olyan ’malthusiánus’, a klasszikus nemzetgazdaságtan minden- esetre malthusiánus...” – írja Nolte.²²) Az ipari forradalom viszonyainak e kettős megítélése Marxnál, éspedig *A tőke* Marxánál is, megmarad. Nolte helyesen emeli ki a marxizmus romantikus-idealista vonásait: „Moloch, Mammon és Dzsagannath nem játszanak kisebb szerepet Marxnál sem, mint Oastler, Stephens, O’Brien, O’Connor írásaiban”; bár megjegyzi – alighanem joggal –, hogy „Marx polémiája Malthus ellen túlzó, és néhány ponton hamis vagy jogtalan is”.²³ (Malthusszal szemben Marx a fölvilágosult-preromantikus James Anderson műveire támaszkodik, a föld folyamatosan fokozható termőképességéről;²⁴ Nolte azt is helyesen veszi észre, hogy az elnyomóródás marxi elméletét nem annyira – amint azt a későbbi vitákban pro és kontra egyaránt hamisan tették – anyagi-gazdasági értelemben kell venni, sőt inkább éppenséggel egy morális-társadalmi értelemben, aholis az ún. abszolút elnyomóródás egy ilyen módon értett tendencia, mivel „a ’munkaerő-áru’

²¹ NOLTE 1983, 154.

²² NOLTE 1983, 166.

²³ NOLTE 1983, 417, 434.

²⁴ NOLTE 1983, 436.

abban különbözik minden más árutól, hogy érték meghatározása egy 'történelmi és morális elemet' tartalmaz".²⁵ Ezzel kapcsolatban egyik tanulmányában utal a konkrét romantikus gyökerekre is: „A toryzmushoz ilyen vagy olyan módon közelálló egyetlen író sem értett a 'nyomor' fogalmán pusztán anyagi szegénységet; hanem hogy ez alapvetően világvesztést és elidegenülést jelent, sehohsem válik világosabbá, mint Carlyle 1843-as 'Past and Present'-jében.”²⁶ Egyáltalán, Nolte mindenütt kiemeli a morális és eszkatologikus szempontokat Marx elméletében: „Morál és morális emfázis Marx és Engels műveinek alapjellemzői, és pedig egészében, nemcsak a korai időszakban. [...] E morál alapja azonban mindig az ősidőknek és a jelenleg is létező európai és ázsiai faluközösségeknek az egyszerű, átlátható, igazságos és erkölcsös társadalmi felé történő orientáció. [...] A voltaképpeni marxista jelleg persze abban van, hogy egy ilyen társadalmat nemcsak morálisan posztulálnak, hanem a történelmet emez erkölcsös társadalom szükségszerű megvalósulása folyamatának nyilvánítják.”²⁷ Ezért a marxizmus elméletére egy sajátos kettősség jellemző. Mert miközben Marx és Engels csatlakoztak a kapitalista társadalom romantikus bírálatahoz (Adam Smith számára bizonyos értelemben minden kor „kapitalizmus” volt, ezzel szemben „Marx kapitalizmus-fogalma nem más, mint az ipari forradalom jellemzőinek rögzítése”),²⁸ ugyanakkor nem kételkedtek abban, hogy ez a társadalom a megelőző állapotokhoz képest haladást (vagy haladást is) jelent. A pályájukat – mondja Nolte – mint rajnai liberálisok kezdték, és bizonyos értelemben azok is maradtak: „Így Marx és Engels egyszerre voltak a Nyugat teoretikusai és egy nem-nyugati és nem-liberális társadalom úttörői, amelyben ugyanis a liberális individualizmus világtörténelmi fázisa csak minden egyén 'egyetemessége' fantasztikus elképzelésében maradna meg.”²⁹ És itt akkor, a sajátos angol társadalmi környezetben és közegen belül is, végül mégiscsak előbukkannak a német idealizmus alapeszméi. Nolte némileg túlzó és félrevezető, de a lényegre mégis rátapintó szavakkal: „A marxizmus, lényege szerint, a tudat és a szubjektivitás ontológiai elsőbbségéről és végső és teljes győzelméről való tan. [...] Mint szubjektív idealizmus, ugyanis mint a szubjektumnak a történelemben való önelvesztéséről és ennek végén a visszanyeréséről szóló tanítás, sokkal inkább kapcsolódik Schillerhez és Fichtéhez, mint Hegelhez” – a történelmi önelidegenülés és az alóla történő fölzsabadulás sémájában egyszersmind a bűnbeesés és megváltás keresztény eszméit idézve föl, szekularizált formában.³⁰

A fasizmusnak ezzel ellentétes, általánosabb történelemfilozófiai szempontból is fontos jelentőségére világított rá Nolte: *Der Faschismus in seiner Epoche* c. könyvében. (A címmel azt kívánta jelezni, hogy a szóbanforgó kor „a fasizmus kora”, és nem „a proletárforradalom kora”,³¹ ami persze inkább csak egy rokonszenv, méginkább ellenszenv kifejezése, semmint tudományos fogalomalkotás.) Nolte három konkrét fasiszta jelenséget vizsgál e műben, amelyek: a francia *Action française*, az olasz fasizmus, a német nemzetiszocializmus. A sorból a francia mozgalom természetesen kilóg. Ha az elemzésbe történő bevonásával Nolte a problematikát egyszerűen csak szélesebb perspektívába kívánta helyezni,

²⁵ NOLTE 1983, 431.

²⁶ NOLTE 1977, 23.

²⁷ NOLTE 1977, 444–445.

²⁸ NOLTE 1983, 509–510.

²⁹ NOLTE 1983, 499.

³⁰ NOLTE 1983, 515.

³¹ vö. NOLTE 1983, 533;

akkor talán célszerűbb lett volna a falangizmust (is) tárgyalnia, amelynek példáján ugyanis szépen megmutatkozik, hogy megfelelő történelmi és politikai föltételek hiánya esetén, és amikor egy konzervatív uralkodóosztály még a jobboldali forradalomtól is retteg, hogyan *nem* jut uralomra a fasiszta ellen-forradalom (az eredeti Falange) a győztes ellenforradalomban (Franco rendszere). Így nehéz megszabadulni a gyanútól, hogy Nolte csak azért von be az elemzésébe egy harmadik változatot, és pedig éppen a franciát, hogy ezzel csökkentse a német részvétel jelentőségét a fasizmus általános jelenségében. Céljai közé tartozik már ekkor is a fasizmus ún. dehistorizálása: „Csak ha az élet küzdelme már kifáradt, üt a tudomány órája” – írja nyilvánvalóan Hegel nyomán az előszóban, jelezve, hogy a fasizmus problémája szerinte immár tisztán tudományos kérdés lehet.³² A fasizmus ideológiai előzményeire nézve bizonyos mértékig akceptálja Lukács „von Schelling zu Hitler” tézisét, de a jelenséget itt is igyekszik nemzetközivé minősíteni és egyben relativizálni: „Nem kétséges, hogy Lukács fölfogásával szemben igen sok ellenvetés hozható föl, de annyi kétségkívül bizonyos az illetén és az ehhez hasonló tézisekben, hogy a XIX. század végétől kezdődően mindenütt Európában a szellemi klíma egy átförmálódása ment végbe.”³³ Viszont világosan fölismeri a fasizmus *ellen-forradalmi* jellegét: „*A fasizmus: antimarxizmus, mely ellenségét egy radikálisan ellentétes és mégis közelálló ideológiával, és nagymértékben azonos, de jellegzetesen átalakított módszerekkel törekszik megsemmisíteni. [...] E lényegi meghatározás implikálja, hogy marxizmus nélkül nincs fasizmus, hogy a fasizmus a kommunizmushoz távolibb és közelebb, mint a liberális antifasizmus, hogy legalább egy radikális ideológia tendenciáját szükségszerűen fölmutatja.*”³⁴ És Nolte a fasizmus mint antimarxizmus és antikommunizmus jellemzését nem a szokványos politikai síkon érti. „A fasizmus mint transzpolitikai jelenség” c. összefoglaló részben a fasizmus meghatározásának három síkjáról beszél: 1. belpolitikailag antimarxizmus, ez minden fasizmusra jellemző; 2. az antagonisztikus csoportok élethalálharcának kifejeződése, ez csak a radikális formákra; 3. a legnehezebben értelmezhető, de a legalapvetőbb vonás: szembenállás a transzcendenciával.³⁵ Transzcendencián Nolte itt általában a Paul Tillichnél „eredetmítikusnak” nevezett gondolkodással való szembenállást érti, akkor is, ha ez a transzcendencia a történelemben jelenik meg: „Egy olyan gondolkodás, mely témájává teszi a transzcendenciát, transzcendentálisnak nevezhető. [...] Központi jelentését így lehet formulálni: *A transzcendencia: visszaforduló, találkoznihagyó kinyúlás az egészhez [rückgewendeter, begegenlassender Ausgriff zum Ganzen].* [...] Csak egy olyan lény, amely filozofálva túl tud nyúlni az adotton, hozhat valami ’jobbát’ előtérbe, s tud ezáltal *kritikát* gyakorolni a létezőn. [...] Egy illetén forradalomfogalom előfeltétele a *gyakorlati transzcendencia.*”³⁶ Nolte a doktori disszertációját, mint említettük, még ebből a filozófiai témából írta, s erről itt a következőket olvashatjuk: „Mindenesetre Kant lefektette ama gondolkodásmód alapjait, amely az elméleti és gyakorlati transzcendenciát egységes eseményként köti össze: a dialektikát mint a ’realizálásról’ szóló tant, az elméletnek magát elvesztő-megnyerő tetetöltéséről a valóságban.”³⁷ Ezt a

³² NOLTE 1963, 5.

³³ NOLTE 1963, 29.

³⁴ NOLTE 1963, 51–52. (Ez a megfogalmazás nem implikálja, hogy a fasizmus kialakulásáért a marxizmust kellene felelőssé tenni.)

³⁵ ld. NOLTE 1963, 515.

³⁶ NOLTE 1963, 518–519.

³⁷ NOLTE 1963, 518–519.

realizálást Fichte azután mint végtelen folyamatot, Hegel mint kiteljesedő önmagáhozjutást fogta föl,³⁸ míg végül Marx a polgári társadalom folyamatainak filozófiai fölfedezésére és kritikájára alkalmazta.³⁹ „Az osztály nélküli társadalom legmagasabb értelme azonban abban van, hogy az elméleti transzcendenciától eloldódni, s azt egyben pótolni hivatott. És éppen azért lehet az osztály nélküli társadalom *lényegileg* ateista társadalom, mert a vallást nem legyőzi és visszaszorítja, hanem mert annak legitim szándékát megvalósítja és ezzel fölöslegessé teszi. [...] Ez a filozófiai jellegzetesség képezi a marxizmus magvát. A kor szekuláris problémája, az ember viszonya új világához, az 'iparhoz', itt először vetődött föl, éppoly mélyértelműen, mint szenvedélyesen. Hogy nem az empirikus megfigyelésekből indult ki, az kézenfekvő.”⁴⁰ Nolte az így fölfogott és megértett marxizmus ellenpólusaként (ugyanis az „eredetmitikus” gondolkodás modern följújtásaként) éleslátóan Nietzsche filozófiáját jellemzi, aki társadalmilag – minden *ellen*-forradalmi, azaz végső kifejlődésében fasiszta mozgalom elméleti előlegzéseként – a modernből a premodernbe kíván visszatérni, amikor a „kultúra” polgárság-előtti talajáról beszél. „Kant és Hegel gondolatai megmutatják, hogy e társadalom korai önmegértése milyen mélyen gyökerezik a filozófiában; Marx és Nietzsche a legszélsőbb pontjait mutatják ennek az önmagában-eltévedtségnek [*An-sich-irre-Werden*].”⁴¹

A marxizmus immanens történelmi transzcendentalizmusának jellege akkor mutatkozik meg igazán, amikor utópiából valósággá kívánják tenni a bolsevizmus – ténylegesen utólerési – programjában, mely azonban egyszerre mind a gyakorlati transzcendencia eddigi meghatározottabb igénye, amennyiben saját emancipációját a világfolyamat (világforradalom) részének tekinti: „De Marx legsajátosabb és legsajátabb koncepciói, melyek az ő számára a gyakorlati transzcendencia egyedüliségét igazolták, ilyen körülmények között mindenképpen propagandisztikus látszat maradnak. Ezért a bolsevikok harca az ortodox marxistákkal a saját soraikban, a kortörténet letragikusabb és legmeggrázóbb fejezeteihez tartozik.”⁴² Ez egyben megadja a tényleges gyakorlati különbséget is a faszizmushoz: „Ezért a 'fejlődésdiktátúra' megjelölés elégtelen, s a különbség a faszizmussal szemben, minden strukturális hasonlóság mellett, alapvető.”⁴³ A faszizmus igazi jellege épp ebben az összehasonlításban mutatkozik meg ugyanis; mivel a faszizmus labilis fogalom, voltaképpen az antifaszizmus teszi határozottá.⁴⁴ „Ezáltal egyben evidenssé válik, mi is a faszizmus. Nem egyszerűen az a szembenállás a gyakorlati transzcenciával, mely minden konzervatív irányban többé-kevésbé közös. Csak amikor az elméleti transzcendencia, amelyből ama szembenállás eredetileg kinőtt, szintúgy tagadásra kerül, keletkezik a faszizmus. A faszizmus tehát szembenállás a gyakorlati transzcenciával, és egyben harc az elméleti transzcendencia ellen.” Ez mutatkozik meg a Föld uralmának (*Erdherrschaft*, v.ö. Nietzsche: „a Föld urai”) fogalmában is. „Ez csak ama szociológiai tény transzcendentális kifejezése, hogy olyan erővel rendelkezik, melyek az emancipációs folyamatból születtek, de saját eredetükkel szembe fordultak. [...] A faszizmus a liberális társadalom második és legsúlyosabb

³⁸ Id. NOLTE 1963, 616.

³⁹ Id. NOLTE 1963, 521.

⁴⁰ NOLTE 1963, 521.

⁴¹ NOLTE 1963, 542.

⁴² NOLTE 1963, 543.

⁴³ NOLTE 1963, 543–544.

⁴⁴ Id. NOLTE 1963, 25.

válságát jelenti, mert annak saját talaján jut uralomra, és radikális formájában annak lényegét egy olyan legteljesebb és leghatékonyabb módon tagadja, ami egyáltalán csak elképzelhető. De éppen minden perspektíva e legtávlatosabbjában, a szemlélő nem tagadhat meg tőle sem egy 'szimpátiát'. [...] Mert a transzcendencia, amennyiben helyesen értik meg, végtelenül távol van egy biztonságos 'kulturális haladás [*Kulturfortschritt*]' jámborságától: nem a véges ember nyugágya, hanem trónszékének és keresztfájának titokzatos egysége."⁴⁵ Igen, ez Nietzsche tragikus heroizmusának pátusza; ám hogy ebből a tényleges konkrét fasizmusban mi és hogyan valósult meg, tudjuk – csak akkor viszont kérdésessé válik, vajon tényleg nem tagadhatunk-e meg tőle egy „szimpátiát”. Egy alapvető és rengeteget vitatott vonatkozásban Nolte itt világosan látja a különbséget kommunizmus és fasizmus között, amikor ugyanis rámutat, hogy a „megsemmisítés” (konkrétan: a burzsoázia megsemmisítése) gondolata a marxizmusban nem fizikailag értendő, mert a szocialista pártok ezt sehol nem akarták, illetve még Oroszországban is „csak vonakodva és a saját túlélésükért küzdve”. Ezzel szemben már pusztán elvi síkon is „[é]ppen Nietzsche gondolkodása bizonyítja, hogy a fasiszta megsemmisítés-gondolat priméren nem fogható föl homogén reakcióként”; és Nolte fölidézi Nietzsche gondolatait az *Ecce homo* nyomán arról, miszerint a legszörnyűbb erőfeszítésekre van szükség, hogy visszakényszerítsék a munkásokat abba a szolgaságba, mely rendeltetésük; továbbá a *Nachlass II.* nyomán arról, hogy nem elegendő a kegyetlenség pusztán a szenvedés, elmúlás, megsemmisülés megpillantásánál, hanem a felsőbbrendű embernek képesnek kell lennie rá, hogy maga teremtsen élvezettel fájdalmat, s mondhatni saját két kezével kell borzalmasnak lennie.⁴⁶ Azt viszont már végképp tudjuk, hogy mi lett mindebből a fasiszta gyakorlatban.

Az „Abschliessende Reflexionen über den sogenannten Historikerstreit” soraiban (megjelent a Backes–Jesse–Zitelman, Hg.: *Die Schatten der Vergangenheit* c. 1992-es kötetben) Nolte, hat évvel a híres német történészvita után, még mindig folytatja a védekezést és ellentámadást, ellenfeleit érzelmi motívumok érvényesítésével vádolva a tudományosság szempontjai helyett,⁴⁷ miközben ő mást sem tesz, mint amivel ellenfeleit vádolja – így arról panaszkodik, hogy őt még Ian Kershaw is félreérti.⁴⁸ Hosszasan rágódik a zsidóság és a bolsevizmus kapcsolatán. Eszerint a „zsidó bolsevizmus” nyilvánvaló leegyszerűsítés, hiszen Lenin és Sztalin, vagy Liebknecht nem voltak zsidók, de a zsidók mégsem egyszerűen egy gyöngye kisebbség, hanem egy „Welt-Volk”, mely az emberiségnek egy „Welt-Religion”-t adott; és vajon „nincs-e egy belső rokonság a szocializmus messianizmusa és az Ótestamentum messianizmusa között?”⁴⁹ Az orosz forradalomban más kisebbségek is szerepet játszanak, pl. a lettek, de a zsidó káderek aránya föltűnően nagy volt, és csak a sztalini *csisztká* semmisítette meg őket.⁵⁰ Mit kezdünk ezekkel a közhelyekkel? Természetesen logikai sor van az ószövetségi, újszövetségi és mindenféle szekularizált messianizmus között; és hogy a zsidók miért vettek részt nagyobb arányban az orosz forradalom (és általában a forradalmi mozgalmak) harcaiban, az eléggé nyilvánvalóan magyarázható korábbi elnyomott helyzetükkel. Mivel Nolte mindenütt egyértelmű különbséget tesz Marx elméle-

⁴⁵ NOLTE 196, 544–545.

⁴⁶ vö. NOLTE 1963, 528–529.

⁴⁷ ld. NOLTE 1992, 83.

⁴⁸ ld. NOLTE 1992, 87.

⁴⁹ NOLTE 1992, 92.

⁵⁰ NOLTE 1992, 92–93.

te, a marxizmus, illetve a nevében föllépő forradalmi mozgalmak között, itt a legérdekesebb rész az „Intellektuelle Vorkämpfer der utopistischen Sehnsucht” c. fejtegetés: Lukács, Bloch, Horkheimer nézeteinek elemzése.⁵¹

Lukács Györgyről megállapítja, hogy fiatal korában Max Weber és Emil Lask körében fejlődött a gondolkodása, a német idealizmus által befolyásoltan, amelyhez azonban már ekkor éles társadalomkritika járult: „romantikus antikapitalizmus”, akár a fiatal Marxnál. Ez megy át a politikai cselekvésbe, amikor a kommunista párthoz csatlakozik, és világosan megfogalmazza, hogy olyanoknak kell most gyilkolniuk, akik tagadják a gyilkolást. Ez a tudatos bűnvállalás azonban szerinte különbözik az addigi történelmi bűnöktől, mert az erőszakmentes osztály nélküli társadalomhoz vezet, s ez igazolja a vörös terrort (így saját tizedelési eljárását is). Nolte szerint a *Geschichte und Klassenbewußtsein* világosan mutatja, mennyire megmaradt nála a német idealizmus öröksége, ám Lukács sajnos gyorsan meghajolt elvtársainak kritikája előtt, és végül Sztalin föltétlen híve lett. Ámde aligha azért, mert ő volt az egyetlen létező „Anti-Hitler-Macht” – sokkal inkább szerepet játszik ebben Lukács kezdetől meglévő ellenszenve a „nyugati civilizációval” szemben.⁵² – Ernst Bloch fiatal korában egy olyan új középkor hirdetője volt, melynek ő lenne a „paraklétosza”, s csak 1917-től lépett át politikai térre. „Vademecum für heutige Demokraten” (megjelent Bern 1919, a Suhrkamp-összkiadásban nincs benne, v.ö. *Kampf nicht Krieg. Politische Schriften 1917-1919*, hg. v. M. Korol, Frankfurt 1985) c. műve Poroszország és Ausztria szenvedélyes gyűlöletét mutatja. Bloch szerint ők a háború bűnösei, s még Zimmerwald „defetistáit” is bírálja, mert egyaránt bűnösnek tartják a háború összes hatalmait, holott Németország a főbűnös. Ezzel szemben a jók: Amerika wilsoni „farmerdemokráciája”, de főleg Oroszország, ahol a marxizmus legyőzi Tolsztoj szellemét és „porosz-cári” proletárdiktatúrát vezet be.⁵³ Egy 1918. novemberi levelében kijelenti, hogy semmi köze Németországhoz: „[É]n teljesen fajtudatos [*rassebewußter*] zsidó vagyok, büszke vagyok ősi, titokzatos népemre, s legjobb részemben a zsidó vérben és népem nagy vallási tradíciójában vagyok otthon.”⁵⁴ A háború utáni realitásban Bloch szerint választani kellett a kapitalista Weimari Köztársaság és a szocialista Szovjet-Oroszország között: az előbbi istennélküli, lélek nélküli stb., míg az utóbbiban az újrakeresztelők taborita-kommunisztikus-joachimista típusa tér vissza. A nácizmusban (ld. *Erbschaft dieser Zeit*) figyelemreméltó pontokat talál, de éppen ezért az emigrációban, méghozzá a biztonságos Amerikában, még szorosabban csatlakozik Sztalinhoz, mint Lukács a Szovjetunióban.⁵⁵ – Max Horkheimer 1934-ben, Svájcban megjelent aforizmái: *Dämmerungen* félig marxista, félig schopenhaueri társadalomképet vázolnak föl a pénz uralmáról, mely azonban az előszó szerint elavult a nácizmus új típusú uralmi hatalmának győzelme nyomán. Azonban Horkheimer – emeli ki Nolte – tudta, hogy már korábban egy ilyen hatalom győzött Oroszországban, s ezért a világháború után Adornóval együtt a „totalitarizmus”-elmélet egyik fő kidolgozója lett.⁵⁶

Miért vázolta föl mármost Nolte ezt a három intellektuális életutat? Nos, Nolte szerint az „európai polgárháború” még csak nem is a Kommunista Kiáltvánnyal kezdődött, hanem

⁵¹ NOLTE 1992, 94.

⁵² vö. NOLTE 1992, 94–95.

⁵³ vö. NOLTE 1992, 96–97.

⁵⁴ vö. NOLTE 1992, 97.

⁵⁵ ld. NOLTE 1992, 98–99.

⁵⁶ vö. NOLTE 1992, 100.

az életviszonyoknak az ipari forradalom által kiváltott átalakulásával.⁵⁷ „Az 1917-es év bolsevik forradalma az utopikus-egalitárius ideológiának mindaddig legnagyobb sikerét és legmesszibb előretörését jelentette, s az odafordulás, amelyet Lukácsból, Blochból, Horkheimerből és széles áramlatokból kiváltott, bár persze igen különböző módokon, teljes egészében e jellegének köszönhető. Erejét azonban a háborús kimerültség negatív tényállásából vette, s egy nagyon egyénileg formált talajon ment végbe. E forradalomnak megvolt a történelmi jogosultsága, ám ugyanakkor egy visszajára fordulása is, mely jogtalaná tette. Ha e forradalom manapság nyilvánvalóvá lett hamissága a tervgazdálkodás hibás számítása és ezzel kapcsolatban a ’polgárság’ különböző rétegeinek megsemmisítése volt, akkor egy *re-akció* nem lehetett már eleve jogtalan, amiért a fenyegető erőszaknak erővel állt ellent. Azonban a nemzetiszocialista, jobban mondva: radikálfasiszta ellen-forradalom történelmi jogosulatlansága abban állt, hogy nem volt kényszerítően szükségszerű, mivel a liberális rendszer társadalma még Németországban is, bár gyöngé, de nem ellenállásra képtelen volt...”⁵⁸ A jövőt illetően Nolte végülis egy – nyilván: konzervatív módon fölfogott – liberális modernitás jövőképét vázolja föl, habár egy bizonyos jellegzetes fönntartással: „Az amerikaiaknak talán igazuk van a jövőt illetően, ha a világ nemzeteinek történelmét az amerikai modernizáció paradigmája alapján szemlélik, de a XX. századi Európára nézve e szemléletmód – megítélésem szerint – túlságosan leegyszerűsítő.”⁵⁹ Vagy pedig Európa zűrzavaros történelmi múltja túl bonyolult hozzá, ahogyan egyszer – Thomas Mann szívesen idézte többször is – maga Goethe utalt rá „Den Vereinigten Staaten” c. versében (1827) a „Zahme Xenien” ciklusból: „Amerika, du hast es besser /als unser Kontinent, der alte, /hast keine verfallenen Schlösser /und keine Basalte. //Dich stört nicht im Innern /zu lebendiger Zeit /unnützes Erinnern /und vergeblicher Streit. //Benutzt die Gegenwart mit Glück! /Und wenn nun eure Kinder dichten, /bewahre sie ein gut Geschick /vor Ritter-, Räuber- und Gespenstergeschichten.” (Goethe válogatott műveinek magyar kiadásában Fodor András fordításában olvasható.) Hogy a Mann által helyeslőleg idézett Goethe szerencsésnek mondja Amerikát, amiért nem kell haszontalan emlékekkel és fölösleges vitákkal bajlódnia, s óvja az európai történelem lovag-, rabló- és kísértethistóriáitól, az történelemfilozófiai szempontból valóban eminens jelentőségűnek nevezhető, és nem Nolte látásmódját igazolja.

Nem lehet csodálni viszont mindezek után, hogy a másik oldalon álló Heidegger körüli viták nyomán az egykori tanítvány és barát Ernst Nolte úgy döntött: monográfiában mutatja be mesterének életét és gondolkodását (*Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*). Hangsúlyozza, hogy ő – másokkal ellentétben – nem kívánja az életet és a művet egymástól elválasztani,⁶⁰ s nem is kíván kizárólag arra a rövid időszakra korlátozódni, amikor Heidegger politikailag angazsálta magát: „amikor a freiburgi egyetem rektora volt, és annak vezére [*Führer*] kívánt lenni”.⁶¹ Hiszen 1935-ben már nyilvános előadásokban elhatárolódott a (hitleri) nemzetiszocializmustól, s az 1936-os Hölderlin-előadások egy belső emigrációt jeleztek.⁶² (Bár itt megjegyzendő, hogy Heidegger előadá-

⁵⁷ Id. NOLTE 1992, 102.

⁵⁸ NOLTE 1992, 104–105.

⁵⁹ NOLTE 1992, 107.

⁶⁰ NOLTE 1992b, 18.

⁶¹ NOLTE 1992b, 12.

⁶² NOLTE 1992b, 16.

sainak már mindigis lehetett egy bizonyos ezoterikus jellege, amint az kitűnik Carl Friedrich von Weizsäcker beszámolójából az egyetlen óráról, amit hallgatott tőle: „Ez filozófia. Egy szót sem értek. De ez filozófia”,⁶³ „A közvetlenül ’lebensmäßig’ és ’kulturkritisch’ vonatkozások csúcspontja” 1933/34, de ennek megvannak „az előzményei és az utóhatásai.”⁶⁴ Nolte a vizsgálódását Heidegger ifjúkori katolicizmusánál és a modernitástól való korai elhatárolódásánál kezdi, s fölteszi a lényegében költői kérdést: „Vajon egy ember, aki [...] ennyire a keresztény, sőt katolikus alapfölgóság híve, elveszítheti-e ezt a beállítottságot valaha is?”⁶⁵ Husserl körében azután különböző hatások érték, olyan kapcsolatok révén, mint Edith Stein és Hannah Arendt, a későbbi marxista teoretikus Herbert Marcuse és a későbbi nemzetiszocialista filozófus Oskar Becker, de főleg – ezt Nolte fontosnak tartja – Szilasi Vilmos, aki (persze korábban) Lukács György barátja volt, és hozzá hasonlóan emigrálnia kellett a magyar tanácsköztársaság bukása után.⁶⁶ Az olvasmányok közül Spengler hatása nyilvánvalónak látszik: bizonyos spengleri eszmék és vonatkozások előjönnek különösen a késői Heideggernél.⁶⁷ Viszont, jegyzi meg Nolte, Heidegger soha nem említette Lukácsot, bár valószínűtlen, hogy a fiatal Lukács munkáit (például a *Logos* révén) ne ismerte volna, s a *Geschichte und Klassenbewußtsein* a nyugati civilizációról – úgy mond – csak más hangsúlyokkal beszél ugyanúgy elítélően, mint Spengler. Miután a „Verdinglichung” fogalma Heideggernél is megvan, ebből Lucien Goldmann egy Lukács-hatásra következtetett, ám Nolte szerint ez a terminus Heideggernél egészen mást jelent, s ezért „legföljebb egy Lasknál és Simmelnél található közös gyökérről beszélhetünk, akik a terminust már az első világháború előtt használták”,⁶⁸ Hogy Heidegger maga miért nem említette soha Lukács nevét, ezt – saját nyilatkozata hiányában – csak találgathatjuk; föltételezhetjük például, hogy egy közismert kommunistával egyetérteni sem akart, de kifejezetten polemizálni sem. Ezért Nolte így teszi föl a kérdést: „Egy másik kérdés látszik sokkal fontosabbnak Spengler és Lukács vonatkozásában: Vajon Heidegger útja a ’Geschichtlichkeit’ elemzésétől, amint az a *Sein und Zeit*ban adva van, nem vezet-e a valószínűsítően megtörtént történelem és mindenekelőtt a ’nyugati történelem’ egy konkrét megértéséhez, amint azt Spengler elvileg megkísérelte kibontani? És nem találhatunk-e analógiát Lukácsnak a bolsevizmus melletti gyakorlati kiállása és Heideggernek a nemzetiszocializmus melletti gyakorlati kiállása között?”⁶⁹ Ez a kérdés természetesen pusztán retorikus, hiszen az analógia egészen nyilvánvaló.

Heideggernek a nemzetiszocializmus melletti optálását magyarázandó Nolte először is fölvezet a német társadalom válságszituációját 1930 körül. A Weimari Köztársaságban szerinte a belső (kommunista) erők és a külső (orosz) hatások a világforradalom veszélyét idézték föl, vagy legalábbis annak a rémképét.⁷⁰ Ugyanis a kommunisták szavazatnövekedése folyamatosan a szociáldemokraták rovására ment, s így a KP „a munkásosztály vezető pártjává” látszott válni, miközben az utcán tombolt a korlátozott polgárháború, melyben a kommunisták (s éppígy a fenyegetőző propagandájuk) nem kevésbé voltak militánsok, mint

⁶³ vö. NOLTE 1992b, 13–14.

⁶⁴ NOLTE 1992b, 20.

⁶⁵ NOLTE 1992b, 15. (Jegyezzük meg, hogy Nolte is katolikus szellemi környezetből jött.)

⁶⁶ NOLTE 1992b, 55.

⁶⁷ NOLTE 1992b, 88.

⁶⁸ NOLTE 1992b, 89. (Nem is beszélve persze a Hegelig visszanyúló gyökerekről.)

⁶⁹ NOLTE 1992b, 90.

⁷⁰ ld. NOLTE 1992b, 110.

a nácik.⁷¹ Hogy inkább rémképről volt azonban szó, azt Nolte is elismeri: tényleges veszély nem volt, mert a Weimari Köztársaságnak még voltak tartalékai, csakhogy – mondja – a kortársak soha nem olyan okosok, mint az utódok.⁷² Utólag például leszögezhető: „Nagy valószínűséggel azt mondhatjuk: a legjobb megoldás Schleicher *Querfront*-konceptiója lett volna, és a második legjobb Papen ill. Schleicher elszánása, hogy ha nem is a demokratikus államot, de legalább a jogállamot megmentsék...⁷³ Ámde ezek bizonytalan dolgok, s ami biztos, az az, hogy sokan úgy látták: itt két radikális párt küzd a hatalomért, tehát a választási lehetőség a „szovjetszavak vagy horogkereszt”. A nácik ekkoriban nem az antiszemitizmust vagy a hódítási terveiket helyezték előtérbe, hanem azt, hogy Hitler egy „Anti-Lenin”, vagy Trockij kifejezésével egy „Ober-Wrangel der Weltbourgeoisie”. Ha végülis tehát radikális válasz kell a kérdésekre, akkor az nem lehet az „ázsiai” szocializmus, a despota Sztalin és hűséges eszköze, a kikötőmunkás Thälmann – szóval az átlagpolgár számára a nemzetiszocialisták látszottak kevésbé veszélyesnek. Heidegger minderről egyetlen szót sem ejtett nyilvánosan, azonban magánlevelekben igen. Így például rigai útjáról (1928) és az ottaniak megrázó bolszevizmus-élményeiről, továbbá – és ez már súlyosabb – a liberalizmus, sőt a katolikus Centrum-párt elutasításáról: „a kommunizmus talán borzalmas, de egy tiszta ügy – a jezsuitizmus azonban [...] ördögi”, mert valójában elszakadás a katolikus gyökerektől! Elégé különös vélemény olyasvalakitől, aki a nemzetiszocializmusnak nem hányja szemére a keresztény gyökerektől való elszakadást... Valójában azonban Heidegger most erőtlennek látta a kereszténység szellemét: „[A] ’marxizmussal’ és a ’Centrummal’ való vita elakad, ha nem vezet szembenálláshoz a kommunista világ *Widergeistjével* és nem kevésbé a kereszténység kihúnyó *Geistjével*” – ez Nolte szerint is Nietzsche hatása Heideggernél,⁷⁴ egyszersmind hasonló Carl Schmitt politikai jellegű katolicizmusához. Mindez végül eléggé világosan a „konzervatív forradalom” illetve rajta keresztül a „forradalom jobbról” irányába mutatott; a *Tat*-körről például Heidegger kijelentette, hogy „munkálkodása és szándéka minden helyeslést megérdemel”.⁷⁵ Pöggeler emlékezése szerint Heidegger 1930-ban „im Weltbürgerkrieg”⁷⁶ érezte magát. Hermann Mörchen úgy emlékszik 1931 szilveszterén tett látogatására a Heidegger-házaspárnál, hogy az egykor liberális Gertrud Bäumer meggyőződéses nemzetiszocialista lett, a férje pedig követte. Szerintük most egy döntő változásra van szükség, mert a kommunizmust valóságosan vissza kell szorítani, s a demokratikus idealizmus és Brüning lelkiismeretessége itt már nem segít: egy diktatúra kell, amely nem riad vissza a *Boxheimer Mitteltől*, hogy elkerüljük a még rosszabb kommunizmust, mely minden nyugati értelemben vett individuális kultúrát megsemmisítene.⁷⁷ Egy hiszterikus-nacionalista nyárspolgárhoz méltó szavak, melyek nyilvánvalóan nem állnak arányban a nyilatkozó filozófusi kapacitásával.

A nemzetiszocialista *Machtergreifung* Nolte szerint sem volt ugyan a szó normatív értelmében forradalom, sőt mondhatni eredendően inkább *Machtübertragung* volt, mert Hitler végső soron az ő nagyiparos megbízóinak akaratát teljesítette – de mégis, már rögtön az

⁷¹ Id. NOLTE 1992b, 111–112.

⁷² Id. NOLTE 1992b, 114.

⁷³ NOLTE 1992b, 114–115.

⁷⁴ vö. NOLTE 1992b, 117.

⁷⁵ vö. NOLTE 1992b, 115–116.

⁷⁶ vö. NOLTE 1989

⁷⁷ vö. NOLTE 1989, 305–306.

elején megmutatkozott egyfajta *Volksrerregung* és *Volksbewegung* jellege a hatalmas (nagy-részt, bár nem teljesen spontán) tömegdemonstrációkban⁷⁸ (Pontosabban: csak akkoriban mutatkozott így meg, mert spontán tömegdemonstrációk később már nem voltak.) „Ez a forradalom tehát úgy értette magát, habár ellenkező értékeléssel, de nem másként, mint azt elszánt ellenfelei tették: ellenforradalomként...” A módszer forradalmi volt, polgárháborús jellegű, de a tartalom az ellenkezője: antimarxizmus, a szocialista pártok megsemmisítése, a liberális dekadencia leküzdése, a zsidók emancipációjának visszavétele – s mindez már júliusig lezajlott, és a „Volkskanzler” Hitler akkor lezártnak minősítette a forradalmat, mondván, hogy innen már evolúció jön.⁷⁹ Heidegger freiburgi rektorként május 1-én belépett a nemzetiszocialista pártba, s a *Die Grundfrage der Philosophie* előadás első óráján (az összkiadásban ez nem jelent meg, csak újságcikkből ismerjük: „Aufgaben der akademischen Jugend heute”) kijelentette: „[A]z a kérdés, hogy *szellemi világot* akarunk-e alkotni, vagy sem. Ha ezt nem akarnánk, akkor valamiféle barbárság állapotába kerülnénk – és mint történelmi nép végleg eljásztottuk volna a szerepünket.” A tervezett egyetemi könyvégetés azonban Freiburgban elmaradt – állítólag az eső miatt, de lehet, hogy valójában a rektor állította le.⁸⁰ Nolte ezekután akkurátusan sorra veszi⁸¹ Heidegger 12 alkalommal történt rektori megnyilvánulásait – ezeket jórészt csak tudósításokból ismerjük: (1) Schlageter-emlékünnap a 10. évfordulón, május 26-án, a következő kulcsszavakkal: „Held”, „Schicksal”, „Heimat”, „Vorlaufen in den Tod”. (2) Rektori tisztség átvétele május 27-én (a szöveg kiadva) – vajon tényleg „den Führer zu führen” a szándéka, amikor Platón filozófus-királyaira utal? A platóni idézet fordítása az *Államból* („Alles Große steht im Sturm”) mindenesetre önkényes, sőt hamis, állapítja meg tárgyyszerűen Nolte. (3) Június 30: „Arbeitsdienst und Universität” mozgósító fölhívás. (4) Június 30, heidelbergi előadás: A forradalom az egyetemen még nem ment végbe, a munka a táborban nevelő erejű, a *Wehrsport* nem idővesztés, hiszen az állam érdekét szolgálja; a kulcsszavak: „Kampf”, „neues Reich”, „Volkskanzler Hitler”. Egy visszaemlékezés szerint (Gerd Tellenbach) kijelentette: „Törjétek össze a finom porcelánokat, cserépedényből is tudunk enni és inni.” (5) November 3: a rektor fölhívása, ebben Hitler mint forradalmár jelenik meg, de nem marxi értelemben, hanem mint a *Volksgemeinschaft* forradalmára. „Nicht Lehrsätze und Ideen seien die Regeln Eures Seins. Der Führer selbst und allein *ist* die heutige und künftige Wirklichkeit und ihr Gesetz. Lernet immer tiefer zu wissen: Von nun an fordert jedwedem Ding Entscheidung und alles Tun Verantwortung. Heil Hitler!” Itt tehát Heidegger egészen konkrétan Adolf Hitlert kapcsolja filozófiája legmagasabb gondolatához, a *Schickunghoz* Nolte szerint. (6) Pár nappal később fölhívás, a Népszövetségből való kilépéssel kapcsolatban, mely úgymond *Würde und Entschiedenheit*: „Am 12 November wählt das deutsche Volk *seine* Zukunft. Diese ist an den Führer gebunden. [...] Es gibt nur den einen Willen zum vollen Dasein des Staates.” (Ami nyilvánvalóan a „Führerstaat”). (7) November 11, Lipcse, előadás a (nemzetiszocialista) Lehrerbund Sachsen fórumán: „Wir haben uns losgesagt von der Vergötzung eines boden- und machtlosen Denkens. Wir sehen das Ende der ihm dienstbaren Philosophie; [...] die völkische Wissenschaft.” (8) Az 1933/34-es téli szemeszter kezdetén, mint kinevezett rektor, *Führer der Universität*: „Der

⁷⁸ Id. NOLTE 1989, 118.

⁷⁹ vö. NOLTE 1989, 119.

⁸⁰ vö. NOLTE 1989, 124–125.

⁸¹ NOLTE 1989, 125.

neue deutsche Student geht jetzt durch den Arbeitsdienst, er steht bei der SA.” (9) November 30, Tübingen, előadás: „Die Universität im nationalsozialistischen Staat”: a forradalom az egyetemen még nem kezdődött meg, még mindig céltalanság, parttalanság uralkodik. (10) 1934. január 23: „Der Ruf zum Arbeitsdienst – Mahnwort”, ebben az „überlebte Bürgerlichkeit” veszélyéről van szó az *Allemannentumra* nézve. (11) Január 24-i előadás: a marxizmust legyőzték, de ne legyenek illúziók, nincs végleg kiirtva, mert valaki a nemzetiszocializmus köpenyében is marxista maradhat. (12) Az ismételt berlini meghívás elutasítása: marad a Schwarzwaldban, a „Bodenständigkeit” miatt.

Eléggé elborzasztó lista voltaképpen, hiszen nem egy elvont utópia általános jellegű igényéről van szó sehol (ami általában a marxista filozófusok viszonya volt a kommunista rendszerhez), hanem egészen konkrét politikai és tudománypolitikai ügyekről: Hitler és az SA, „túlélő polgáriság” és „marxizmus a nemzetiszocializmus köpenyében”, nem beszélve az addigi „talajtalan gondolkodással és filozófiával” szembeállított „népi tudományról”. Mert általános jellegű várakozások katolikus körökben is voltak, sőt a szociáldemokrata és kommunista tömegek egy részében is, ahol a rezignáltság arra is visszavezethető volt, hogy sokan úgy látták: megérdemelt volt a vereség.⁸² Megnyilatkozásaival Heidegger mégsem nyerte el a náci hivatalosságok teljes tetszését. A badeni kultuszminiszter a rektori beszéd kapcsán azt mondta, hogy ez egy „Privat-Nationalsozialismus” volt, ugyanis hiányzott belőle a fajelmélet (az antiszemitizmus). Fölvetődhetett az a kérdés is, hogy Heidegger szövegeiben a „Führer” vajon minden esetben Adolf Hitlert jelenti-e, vagy inkább egy ideális személyt? Otto Strasser is nemzetiszocialista volt, sőt még antiszemita is, és az első világháború idején a szociáldemokraták egyes csoportjai is nemzetiszocialistáknak nevezték magukat: „Az 1933/34-es évben a ’nemzetiszocializmus’-nak még több koncepciója létezhetett, és megengedhetetlen *ex eventu* mindet a nemzetiszocializmus hitleri fölfogása alá szubsumálni; miáltal mindenki, aki magát ’nemzetiszocialistának’ nevezte, ezáltal már a háború társ-okozójának és Auschwitz társ-tettesének minősülne.”⁸³ Az végülis kétségtelen, hogy Heidegger csak addig tartott ki a hivatalos nemzetiszocializmus mellett, amíg attól még remélni tudott „forradalmi” jellegű átalakulásokat, s nyilván e remélt folyamat átmeneti velejárójának tekintette a közben elkövetett törvénytelenégeket. Nolte szerint az látszik valószínűnek, hogy Heidegger számára a reál-nemzetiszocializmus szellemi értelemben nem volt eléggé radikális, mert nem szakított eléggé radikálisan az ekkoriban általa bírált keresztényi elvvel (Heidegger 1933 őszén előadást tartott a keresztény teológia ellen), s ő inkább talán valamiféle „német szocializmus” híve volt, szemben a hitleri „radikálfasizmussal”.⁸⁴ Heidegger mint rektor pedáns, bár nem túlbuzgó módon betartotta a nemzetiszocialista szabályokat. Közbenjárt a zsidó Fraenkel és Hevesy érdekében, viszont Max Müller habilitációs kérelme kapcsán bár jó ajánlást adott, de beleírta, hogy az negatív viszonyul a nemzetiszocialista államhoz, és ezt nem volt hajlandó törölni a kérésére, mondván: mint katolikus tudhatja, hogy az igazságot kell mondani;⁸⁵ (igen, de nem kell minden esetben kimondani). Szélsőséges náci filozófusok eközben mint zsidóbarátot és weimariánust bírálták. Ernst Krieck a folyóiratában (*Volk im Werden*) azt írta: Heidegger

⁸² Id. NOLTE 1989, 141.

⁸³ NOLTE 1989, 140–141. (Valóban, Heidegger éppannyira nem volt felelős Auschwitzért, mint Lukács a Gulagért, és fordítva.)

⁸⁴ Id. NOLTE 1989, 146–147.

⁸⁵ Id. NOLTE 1989, 142.

nyelve „undeutsch”, mert egy olyan mondat, mint „Das Nichts nichtet” teljesen értelmetlen – de sajnos Heidegger mintaképnek veszi a „berlini” (értsd: kozmopolita-zsidó) Simmel nyelvét. Erich Jaensch (egykori marburgi kolléga) egyenesen följelentette: Heidegger egy zsidó klikk vezére volt Marburgban, s nem véletlenül, mert egész gondolkodása dekadens, talmudista-rabulisztikus jellegű.⁸⁶ A rektori lemondás után Heidegger fokozódó távolságtartást mutatott a nemzetiszocializmus konkrét megnyilvánulásaihoz, bár továbbra is kapcsolódást annak belső – általános – lényegéhez.⁸⁷ Ennek legbenső magva a modernitás kezdettől való elutasítása volt, amelynek jegyében Weimarral is szakított. Nolte úgy látja, hogy a „Seinsvergessenheit”-en belüli politikai jelenségek közül Heidegger nagyobb respektust mutatott mind a nemzetiszocializmus, mind a bolsevizmus, semmint a „pluralizmus” szabad világa iránt⁸⁸ (ez azonban csak nagyon általános eszmei értelemben lehet igaz, hiszen teljesen ellentmond a „kommunista veszély” tézisének). A *Brief über den Humanismus* később mindenestre azt állította, hogy „egy produktív párbeszéd a marxizmussal lehetséges lesz” – Nolte szerint itt „[n]yilvánvalóan egy az ellenségességéből [*Gegnerschaft*] adódó nagyrebecsülésről van szó”.⁸⁹

Mindezzel kapcsolatban Nolte egy hosszadalmas elméleti fejtegetésbe kezd, melyben a legmesszebb viszi, sőt túlhajtja a „filozófiai történetírás” módszerét. Eszerint Lenin egy „große Lösung”-ot akart a problémákra, ez a világforradalom lett volna, a kapitalizmus (és a burzsoázia) megsemmisítése (*Vernichtung*). „Habár oly sok ember és jelentős értelmiségi kiállása e mellett a ’große Lösung’ mellett az első világháború után nagymértékben respektálható, de igazat már nem adhatunk neki.” Ezzel szemben Hitler egy „halbe Lösung”-ot akart, a „Vernichtung” gondolata azonban végül nála is uralkodó: „a vereség okozóját, a dekadencia gerjesztőjét, a bolsevik-forradalmi hóhért, a nemzetközi zsidót meg kell semmisíteni”. Ez 1939/41-ig csak a német zsidóság eltávolítását („Entfernung”) jelentette, ám akkor kiderült, hogy itt nem egy kvázi-történelemfilozófiai, hanem egy biológiai megsemmisítés-konceptióról van szó, és hogy „a megsemmisítés rendszabályai méretükben alig maradnak el a bolsevik ill. sztalinai mögött... Ez a radikalizált ’halbe Lösung’ végülis rosszabbnak mutatkozott, mint az eleve radikálisabb ’ganze Lösung’” – bár Hitler filozófiai „halbe Lösung”-jában nincs szó „Vernichtung”-ról.⁹⁰ Márminthogy eredetileg nem volt szó, de aztán ténylegesen lett, míg a bolsevikoknál elméletileg volt szó róla, de gyakorlatilag nem; az pedig, hogy a náci-hitleri megsemmisítés rendszabályai „méretükben alig maradnak el” a bolsevik-sztalinitól, a számokkal való izléstelen játék. A „große”, „halbe”, „ganze”, „kleine” *Lösung*okkal operálni viszont a szavakkal való értelmetlen játék. A dolog lényege, amit Nolte végülis mondani akar, pofonegyszerű, s erre az egész fogalmi cirkuszra semmi szükség hozzá: a „große Lösung” híveinek nincs joguk Heideggert bírálni. „A ’großer Lösungsversuch’ volt a főoka a ’kleiner Lösungsversuch’-nak, és Heideggerre nézve nem áll, ami Hitlerre, hogy ti. a fél a végén nagyobb volt, mint az egész. [...] A ’großer Lösungsversuch’ megíúsulása nem implikálja az ’ewige Linke’, a ’Revolutionsnostalgie’ vagy az emberben lévő utópiára-kitekintés végét” – de azért mégis csak egyre paradoxabbnak tűnik, hogy amikor Lukács György előadja a komizári tevé-

⁸⁶ Id. NOLTE 1989, 147.

⁸⁷ Id. NOLTE 1989, 153.

⁸⁸ Id. NOLTE 1989, 216.

⁸⁹ NOLTE 1989, 214.

⁹⁰ Id. NOLTE 1989, 150–151.

kenységét, vagy Ernst Bloch a moszkvai perekkel kapcsolatos magatartását, az nem vált ki fölháborodást, csak Heidegger pusztá kijelentései egy átmeneti helyzetben. Akik egy a liberális rendszerben koexistáló állásponton vannak, azok bírálata ugyan Nolte szerint is jogos lehet, ha úgymond nem totalitárius módon hajtják végre, mint pl. Hugo Ott a katolicizmus, Victor Farias a vulgárfölvilágosodás álláspontjáról. „Végül nem biztos, hogy a ’tisza pluralistának’ [*bloßer Pluralist*] van igaza, aki csak egyes reformokat és ’Von-Fall-zu-Fall-Bemühungen’-t fogad el. Ő nem ’vallhat kudarcot’, mint a *großer* és a *kleiner Lösungsversuch* protagonistái, s így a mindennapiság és ennek pusztá értelmessége birodalmában marad meg.”⁹¹ Hát itt aztán rengeteg minden keveredik egymással. Mindenekelőtt Nolte egy többször, így a *Historikerstreit*ben is előadott alapvető elméleti tévedésének makacs megisméltése, hogy ti. a bolsevik forradalom volt a nácizmus zsidóüldözésének oka. Azután a kommunizmus és a fasizmus „protagonistáinak” egy szintre hozása az elmélet szintjén, mintha az utóbbiaknak is lettek volna olyan nagyszabású utopikus víziói, mint az előbbieknek. Az, amiben Nolténak csakugyan van igazsága, hogy ugyanis Lukács vagy Bloch bírálata, különös tekintettel az előbbi komiszári tevékenységére és az utóbbi megnyilatkozásaira a moszkvai pörökről, éppoly jogos lehet, mint a Heideggeré, mindez természetesen elfogadható, amennyiben figyelembe vesszük a tévedések történelmi szituációjának és léptékének különbözőségét is. (Ráadásul azzal a korrekt megjegyzéssel, hogy a kommunizmus bukása nem implikálja automatikusan a baloldaliság, vagy éppen az utopikus gondolkodás végét, melyhez képest természetesen valójában realisztikusabb, bár egyben nyilván mindennapiasabb az „esetről-esetre” vagy a *try and error* „pluralista”, értsd liberális-pozitivisták módszere – amire az utalás itt alighanem egy oldalvágás Popper felé.) De erről Nolténak elegendő lett volna csak ennyit mondania. Az egész korábbi zavaros eszmeváltásra valójában még ahhoz sem volt szüksége, hogy értékelni tudja Heidegger későbbi pozícióit.

Ezzel kapcsolatban Nolte természetesen mindenekelőtt a *Spiegel*-interjút idézi föl, melyet Rudolf Augstein készített Heideggerrel 1966. IX. 23-án.⁹² Az 1933-as szerepéről, így különösen rektori szerepvállalásáról Heidegger itt a következőket mondotta: A szociáldemokrata rektort, von Möllendorft eltávolították, mert megtiltotta az ún. „Judenplakat” kifüggesztését, s ez a helyzet valamint Sauer prorektor vette őt rá a rektorátusra, nehogy egy funkcionáriust nevezzenek ki – de a „Judenplakat” kifüggesztését ő is megtiltotta. Gyakorlatilag nem látott más lehetőséget, elméletileg nézve pedig Friedrich Naumann is „nationale und vor allem soziale Einstellung” jellemezte (alakja azonban tudunkkal nem jön elő a heideggeri művekben). A „Selbstbehauptung” voltaképpen a nemzetiszocialista „Politisierung der Wissenschaft” ellen szólt, s igaz, hogy ő valóban az „Arbeitsdienst, Wehrdienst, Wissensdienst” fogalmait emlegette ugyan, de mindig a *Wissen* volt az első (a fontosabbakat ezt csak *cum grano salis* igazolják). „Als ich das Rektorat übernahm, war ich mir darüber klar, daß ich ohne Kompromisse nicht durchkäme. Die angeführten Sätze würde ich heute nicht mehr schreiben. Dergleichen habe ich schon 1934 nicht mehr gesagt.” Zsidó tanítványaival változatlan kapcsolatban maradt, segítséget nyújtott Thannhausernak és Hevesynek (Husserllal a viszonya már korábban megromlott). Lemondásának oka az volt, hogy kinevezte Wolf és Schadewaldt dékánokat, akik nem tetszettek a

⁹¹ NOLTE 1989, 151–152.

⁹² vö. NOLTE 1989, 254.

náci pártnak, s a professzorok is bírálták, amiért a hallgatókat be akarta vonni az egyetem vezetésébe. „[G]enau wie es heute der Fall ist”, teszi ehhez hozzá, ami azért eléggé komikus.⁹³ A Hölderlin- és Nietzsche-előadások már „Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus” voltak, s a Gestapo spicliket küldött be az előadásaira és szemináriumaira; végül 1944-ben, kifejezett pártutasításra, idős ember létére is behívták a Volkssturmba.⁹⁴ A kommunizmusra és az amerikanizmusra vonatkozó nézeteit Heidegger viszont ekkor is változatlanul fönntartotta. Indoklás: a Föld a pusztulás felé halad, René Char is megmondta, hogy a rakétabázisok tönkretették Provence-t; márpedig csak az vitte előre az embert, ha volt *Heimat* és *Überlieferung*. „Die Philosophie wird keine unmittelbare Veränderung des jetzigen Weltzustandes bewirken können. [...] Nur noch ein Gott kann uns retten.” A nemzetiszocializmus Heidegger mostani nézete szerint is közvetlenül jó irányba ment a technika ügyében, de túl primitív volt (valójában a nácik imádták a technikai fejlődést, ha céljaik szolgálatába tudták állítani); ami pedig a modern művészetet illeti, ez destruktív (az „entartete Kunst” szerencsére nem kerül szóba). A németeknek küldetése van, a német és a görög nyelv belső rokonsága miatt, amiért is összehasonlíthatatlanul alkalmasabbak a gondolkodásra másoknál.⁹⁵ *No comment...* A beszélgetésben Augstein nem hozta elő az „Endlösung”-ot, így Heideggernek ezzel kapcsolatban most nem kellett védekeznie. De sokan korábban már a szemére vetették, hogy 1945 után hallgatott ebben a kérdésben, pl. Marcuse már 1947-ben. Erre Heidegger akkor azt válaszolta, hogy egyrészt nem akart a volt nácikkal együtt mentegőzni, másrészt a keleti németek deportálására utalt, amely a világ szeme láttára ment végbe, míg a zsidóké titokban. Marcuse lakonikus válasza: egy bűn megtörténtét nem lehet egy másikéval mentegetni.⁹⁶

Nolte végül utal Heideggernek egy kiadatlan írására 1949-ből, melynek címe: „Das Ge-Stell”. Itt Heidegger a következő, tartalmában meghökkentő, formájában izléstelen analógiát fogalmazza meg: „Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe, wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, das Selbe wie die Blockade und Aushungerung von Ländern, das Selbe wie die Fabrikation von Wasserstoffbomben.”⁹⁷ Figyelemreméltó a hullák előállítását a gázkamrákban és megsemmisítőtáborokban egy szintre hozni a blokáddal és országok kiéheztetésével (régii német radikálnacionalista vád a Nyugat ellen az I. világháború végéről) valamint az atomill. hidrogénbomba előállításával (ami szerencsére Amerikának sikerült, nem a náci Németországnak). Nolte összefoglaló ítélete: „Politikai perspektívában Heidegger leginkább mint ’nationaler Sozialist’ jellemezhető”, *von Klassenversöhnung zur Gemeinschaft*. „Végző soron Németországot a görög polisz paradigmája szerint kívánta orientálni, amiben kudarcot vallott, és sejtetően kudarcot kellett vallania. Egy nagy kudarc azonban értékesebb, mint egy kis véghezvitel.” Igaza volt tehát: „[W]er groß denke, müsse groß irren.” (Nolte becsületére legyen mondva, ezt az elvet Lukács vagy Bloch esetében is hajlandó alkalmazni.) „De Heidegger nem volt szociálnacionalista [*Sozialnationalist*], aki más népeket leigázni akar, s végképp nem volt radikálfasiszta, aki a világtörténeti folyamatot konkrét kórokozók magyarázza és a gyógyírt a megsemmisítésükben keresi. [...] Heidegger

⁹³ vö. NOLTE 1989, 256–257.

⁹⁴ ld. NOLTE 1989, 258.

⁹⁵ ld. NOLTE 1989, 258–259.

⁹⁶ NOLTE 1989, 261.

⁹⁷ NOLTE 1989, 264.

késői filozófiája egyetlen főmotívum által meghatározott: a 'Menschenwelt' védelme a 'Technikwelt' ellen...⁹⁸ Rendben van, habár ez abszolúte nem új vagy eredeti eszme. Ami pedig Heidegger védekezéseit illeti, hát istenem, melyik hiú professzor ne védekezne a bírálatokkal szemben, s ki más értené meg ezt a legjobban, mint egy volt tanítvány és barát. Mindenesetre itt mégiscsak lehet egyfajta jóindulattal találkozni, s ezért Heidegger esetére semmiképpen nem áll ugyanaz az ítélet, mint Carl Schmitt esetére.

Ha mármost, a főtebbiek tanulságaként, összefoglalóan és egészében véve kívánjuk méltatni Nolte filozófia és filozófusok iránt érdeklődésének és „filozófiai történetírásának” megtermékenyítő voltát történetírói munkásságára, nagyjából azt mondhatjuk: A filozófiai látásmód időnként lehetővé teszi Nolte számára, hogy olyan történelmi összefüggéseket is észrevegyen, amelyek mások előtt rejtve maradnak, máskor viszont éppen e látásmód miatt nem látja meg – hogy úgy mondjuk – az erdőtől a fát.

*

ERNST NOLTE IDÉZETT MŰVEI

NOLTE 1963

NOLTE, Ernst: *Der Faschismus in seiner Epoche. Die Action française – Der italienische Faschismus – Der Nationalsozialismus*, Pieper & C., München 1963.

NOLTE 1977

NOLTE, Ernst: *Marxismus, Faschismus, Kalter Krieg. Vorträge und Aufsätze 1964-1976*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1977.

NOLTE 1983

NOLTE, Ernst: *Marxismus und industrielle Revolution*, Klett–Cotta, Stuttgart 1983.

NOLTE 1984

NOLTE, Ernst: „Filozófiai történetírás ma?” (ford. Czeglédi András), *Magyar Filozófiai Szemle*, XL. (1996) évf., 1–2–3. sz., 183 skk. (eredeti: 1984)

NOLTE 1989

NOLTE, Ernst: *Der europäische Bürgerkrieg 1917–1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus*. 4. Auflage, Frankfurt am Main 1989.

NOLTE 1992

NOLTE, Ernst: „Abschliessende Reflexionen über den sogenannten Historikerstreit”, in Uwe Backes – Eckhard Jesse – Rainer Zitelman (Hg.): *Die Schatten der Vergangenheit. Impulse zur Historisierung des Nationalsozialismus*, Ullstein, Frankfurt–Berlin 1992, 83 skk.

NOLTE 1992B

NOLTE, Ernst: *Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*, Propyläen, Berlin–Frankfurt 1992.

(A szerző 2011-ben megjelent „A Gonosz birodalmi” c. könyve alapján.)

⁹⁸ vö. NOLTE 1989, 297.

HALADÁSKRITIKA ÉS EGYETEMES TÖRTÉNETFELFOGÁS A NYUGATI MARXIZMUS KÖZÉP-EURÓPAI PERIFÉRIÁJÁN

GÁNGÓ GÁBOR

Kiterjedt irodalom foglalkozik annak vizsgálatával, hogy mennyiben járultak hozzá az itt vizsgált filozófusok – az olasz Antonio Labriola és Antonio Gramsci, a lengyel Stanisław Brzozowski és a magyar Lukács György – az antipozitivistának, hegelinek, antropológiai-nak és nyugatinak is nevezett marxizmus kifermálódásához a 20. század elején. Gondolkodásuk közös jegye a II. Internacionálé marxizmusának elutasítása:¹ a pozitív elmélet ki-munkálása azonban már jelentős eltéréseket mutat közöttük, amely eltérések tág teret en-gedtek a komparatív megközelítéseknek.

Ismeretes, hogy Antonio Labriola filozófiáját Benedetto Croce közvetítette Gramsci számára.² Kettejük összehasonlító vizsgálata itáliai kontextusban az olasz eurokommuniz-mus hagyományának gyökereit tárja fel.³ Antonio Gramsci és Lukács György vonatkozásá-ban az eszmetörténészek alaposan körüljárták az életművükben található sporadikus ke-resztutalások jelentőségének kérdéskörét. Lukács többször hivatkozik, elismerően és köte-lességszerűen, Gramscira, aki viszont börtönjegyzeteiben egyetlen explicit, ám talányos utalást tett a *Történelem és osztálytudatra*: „[ú]gy tűnik, Lukács azt állítja, hogy dialektiká-ról csak az emberek vonatkozásában beszélhetünk, a természet vonatkozásában nem. Lehet, hogy téved, lehet, hogy igaza van. Téved, ha állításával dualizmust feltételez a természet és az ember között, mert ezzel egy olyan természetfelfogásnál köt ki, amely a vallást és a görög-keresztény filozófiát jellemzi, valamint az idealizmust is, amelynek valójában csak szavakban sikerült egyesíteni és kapcsolatba hozni egymással az embert és a természetet. De ha az emberi történelmet a természet történetének is kell értenünk (a tudománytörténe-ten keresztül is), akkor hogyan választható el a dialektika a természettől? Lukács talán, a *Népszerű tankönyv* [Buharin műve] barokk elméleteinek reakciójaképpen, az ellenkező hibába esett, az idealizmus egy formájához jutott.”⁴ Mindazonáltal a kutatás feltárta, hogy Gramsci, Althusser értelmezésével ellentétben, valószínűleg csak közvetve ismerte Lukács művét.⁵ Ahogy Michael Löwy jelezte, „[e]z az affinitás semmiképpen nem egyiküknek a másikra tett valamiféle »hatásának« köszönhető: még az is valószínű, hogy Gramsci soha nem olvasta a *Történelem és osztálytudatot*.”⁶ Mindez annál plauzibilisebb, mert Lukács tökéletesen ismeretlen volt Itáliában az 1930-as években. Löwy rekonstrukciójának értel-mében az 1918 előtti párhuzamok Lukácsnál és Gramscinál „a közép-európai romantikus antikapitalizmus” jegyében bontakoztak ki.⁷ A párhuzam felállításához azonban Lukács marxista fordulat előtti kultúrákritikájában is a II. Internacionálé elleni polémiát kellett

¹ Vö. OLDRINI 1993, 105. A jelen tanulmány GÁNGÓ 2009 enyhén rövidített, magyar nyelvű változata.

² Vö. PARIS 1974, 22.

³ Vö. JACOBETTI 1975

⁴ GRAMSCI 1975, 1449., idézi LÖWY 1975, 79. A fordítást átvettem: GRAMSCI 1970A, 207–208.

⁵ Vö. ALTHUSSER – BALIBAR 1970; KILMINSTER 1979, 277.

⁶ LÖWY 1975, 79.

⁷ LÖWY 1975, 81.

meglátnia. Ugyanakkor Löwy azt is láttatta, hogy ha nem a szövegekörnyezetből kiragadot-
tan tesszük egymás mellé a *Quaderni del Carcere* és a *Történelem és osztálytudat* főbb
belátásait, hanem tekintettel vagyunk gondolkodói útjuk párhuzamos kronológiájára, akkor
jelentős különbségek mutatkoznak közöttük.

Lukács és Gramsci szisztematikus egybevetésére nemzetközi kontextusban a nyugati
marxizmus eredetfeltárásának az összefüggésében történt meg. Amíg azonban Gramsci
vonatkozásában monográfiája, Joseph V. Femia elhárította a prioritás kérdésének eldönté-
sét, addig a Brzozowski–Lukács irodalmi vitában ez utóbbi szempont vált a fő kérdéssé.⁸ A
lengyel történeti irodalomban, jóllehet vannak utalások a hatásra, amelyet Labriola
Stanisław Brzozowskira gyakorolt, és röviden elvégezték Gramsci és Brzozowski filozófiá-
jának egybevetését is, a mindenekelőtt a szociológia megítélésének részletkérdésében,⁹ a fő
hangsúly Brzozowski gondolkodásának a *Történelem és osztálytudat* téziseivel való össze-
hasonlító elemzésére esett. A kutatások célját Brzozowski utólagos elismertetése képezte a
nyugati marxizmus hagyományában, melynek eszköze mindenekelőtt a Lukács és
Brzozowski közti prioritás-vita megindítása és a lengyel filozófus javára való eldöntése
volt. Brzozowskinak a prioritásvitán túlmenő összekapcsolása a nyugati marxizmus közép-
európai eredetének problematikájával azonban még Lengyelországban sem történt meg.¹⁰

A négy gondolkodó együtt tárgyalása a jelen tanulmányban nem csupán összefogja a
lehetséges keresztpillantásokat, hanem strukturálisan is átrendezheti az a kapcsolattörténeti
hálózatot, amely Lukácsnak, legnagyobb hatástörténete miatt, központi helyet biztosított.
Szándékom annak megmutatása, hogy a szakirodalom általánosan elfogadott álláspontjával
ellentétben Brzozowski távolabb áll Lukácstól, és egyúttal közelebb áll Gramscihoz. A
lengyel szakirodalom érzékcsalódása annak a ténynek köszönhető, hogy elsősorban nem
Lukács szövegeire voltak tekintettel, hanem arra a Lukács-értelmezésre, amely központi
fontosságú volt a lengyel revizionizmus számára az 1950–1960-as években: Maurice
Merleau-Pontynak az *Aventures de la dialectique*-ban adott olvasatára a *Történelem és
osztálytudatról*. Merleau-Ponty a történeti fejlődésgondolat kritikáját hangsúlyozó és a
forradalmi messianizmust zárójelbe tevő interpretációját vetették egybe Brzozowski gon-
dolkodásával a Bronisław Baczko alapította Varsói Iskolában.

Merleau-Ponty nem titkolta, hogy a maga Lukács-olvasatát az 1950-es évek marxiz-
muson belüli vitáinak polemikus kontextusához igazította. Ezért is helyezte a hangsúlyt
Lukácsnak a haladásgondolattal szembeni kritikájára: „Lukács itt a haladáseszme marxista
kritikáját vázolja fel, teli tanulságokkal a kortárs marxisták számára, akik oly járatlanok a
dialektikában, hogy szívesen összekeverik azt a haladás burzsoá optimizmusával. A haladás
ideológiája, mondja Lukács, mesterséges találmány, ami abban áll, hogy egy előzetesen
minimumára redukált ellentmondást határtalan időre vonatkoztatunk azzal a feltételezéssel,
hogy az ellentmondás önmagától megoldódik.”¹¹ Ezt a haladás-kritikára kihegyezett olvasa-
tot lehetett párhuzamba állítani Brzozowski nézeteivel, aki a haladásgondolat XIX. századi
klasszikus formája ellen lépett fel, míg Merleau-Ponty annak háború utáni változata, a bal-
oldali progresszizmus ellen. Éppen ezért Merleau-Ponty megoldási javaslatát is vonzónak
tűnhetett a sztálini szocializmusból kiutat kereső baloldali lengyel értelmiség számára. A

⁸ Vö. FEMIA 1981, 128–129.

⁹ Vö. WALICKI 1989, 123–124., 244–245., 318–320.

¹⁰ Vö. BORKOWSKA 1978.

¹¹ MERLEAU-PONTY 1955, 49., 2. sz. j.

szerző amellelt érvelt, hogy semmiféle szükségszerűség nem kényszerít arra, hogy egy elmaradottabb társadalom áthaladjon a kapitalizmus fázisán, s erre a következtetésre éppen a haladásfogalom lukácsi relativizálása vezet: „e józan alapelv sem azt nem igényli, hogy a hátramaradott civilizációk tapasztalatát a miénk a maga egészében meghaladja [...], sem pedig azt, hogy az elmúlt civilizációk haladása abszolút értelemben vett haladás volt”.¹²

Az idézett szerző álláspontja értelmében a forradalmat is relativizálni kell. Merleau-Ponty Lukács-értelmezése során, minthogy a forradalmi elemet ki nem küszöbölheti a történelmi hűség sérelme nélkül, a két általa hangsúlyozott fő mozzanat – a történelem szubjektív-antropológiai meghatározottsága és a kulturális érték – velejárójává teszi Lukács marxizmus-értelmezésében. Ahogy írja, „Lukács mindenekelőtt [...] azt a marxizmust akarja megőrizni, amely magába olvasztja a történelem szubjektivitását anélkül, hogy epifenoménné alakítaná: a marxizmus filozófiai magját, kulturális értékét és végül az ezzel járó forradalmi jelentőségét”.¹³ A *dialektika kalandjai* szerzője az Engels-kritikáról annak következményeire helyezi át a hangsúlyt, azaz éppen abba az irányba mozdítja el Lukács-értelmezését, amerre Brzozowski is haladt a maga gondolkodói útján. Ami hiányzik Brzozowski filozófiájából – a messianizmus –, az Merleau-Ponty Lukács-képéből is hiányzik.¹⁴

Amellelt szándékozom érvelni, hogy Labriola, Brzozowski és Gramsci gondolkodásának affinitásai a közép-európai századvég nemzeti kultúráinak realitásából eredtek. E tendencia tükrében Lukács marxizmusa kivételnek tűnik fel, hiszen az éppen nem e konstellációból eredt, hanem a német filozófiai szöveggörnyezetből, és e perspektívából nem volt tekintettel a nemzeti problematikára. Ezért céloim eltérni a kutatás hagyományos stratégiájától. Lukács előtérbe helyezése és Gramsci vagy Brzozowski filozófiájának „lukácsizálása” első megközelítésben revelatív lehet, ám a részletes elemzések inkább a különbségeket tárták fel, illetve az elszórt utalásokon túlmenő, tényleges párbeszéd hiányát. Ezzel szemben Labriola valódi hatást gyakorolt mind Gramscira, mind Brzozowskira, létrejöttek az egymást keresztező pillantások, és ez a filozófiai elméletek ténylegesen rokon vonásaiban is megnyilvánult. Brzozowski és az itáliai filozófia kapcsolódása részben Sorel közvetítésével jött létre, ám lényeges, hogy Brzozowski hosszú időt töltött gyógykezelés végett Itáliában, amely időszak alatt követhette az olasz marxista irodalmat. Paradox módon úgy tűnik, akkor juthatunk közelebb a nyugati marxizmus közép-európai eredetének feltárásához, ha épp azt az életművet szorítjuk a rekonstrukció során a háttérbe, amely látszólag a legfőbb összekötő kapocsként szolgált: a Lukácsét.

Kiindulópontom ennél fogva a marxizmus emez antipozitivistá fordulatának sajátosan közép-európai jellege. Vannak kutatók, akik szembeállítják a nyugati Gramscit és „közép-európai kollégáit”¹⁵: a jelen esetben azonban nem arról van szó, hogy a „nyugati” Gramscit szembefordítsuk a közép-európai kortársakkal, vagy éppen megszüntessük ezt az oppozíciót. A „közép-európai” itt olyan címke, amely történelmi konstellációt és értelmiségi programot jelöl: a 19. század univerzalizmusának megkérdőjelezését és egy másik univerzalizmus-igényt. E konstelláció olyan emancipatórikus aspirációt jellemez, amely nemcsak a

¹² MERLEAU-PONTY 1955, 54.

¹³ MERLEAU-PONTY 1955, 57.

¹⁴ A fenti két bekezdést enyhén módosított formában átvettem GÁNGÓ 1998-ból.

¹⁵ FEMIA 1981, 2.

közép-európai térségre, hanem a jelenkorban akár Dél-Amerika intellektuális szcénájára is vonatkozhat.

Vizsgálódásom kiindulópontjaként Antonio Labriola fő tézisei szolgálnak. Nemcsak azért, mert egy nemzedékkel idősebb volt a többiekénél, hanem azért is, mert egyetértek azokkal, akik Labriola szerepének fontosságát hangsúlyozzák a hegeli marxizmus hagyományában. Többek mellett Joseph V. Femia vezette be Labriolát mint igazi innovátort a marxizmus történetébe. Femia kimutatta, hogy a marxizmus történeti értelmezői jelentőségéhez képest elhanyagolják Labriolát, hiszen ő volt az, aki a hegelianizmuson belül adott társadalmi-történeti dimenziót az elvont univerzalizmusnak. Érdemei jelzésszerűen a következők: egyszemélyes intellektuális vállalkozásként támadta a II. Internacionálé felfogását; elutasította az alap-felépítmény viszony leegyszerűsítő tárgyalását; támadta a fatalizmus elméletét. Ezen túlmenően a marxizmus mindenekelőtt módszert jelentett Labriola számára a praxis fontosságának elismerése mellett.¹⁶ A marxizmus elmélet önálló filozófiai relevanciáját hangsúlyozta: nézete szerint Marx műve Darwinnal, Spencerral való kiegészítése nélkül is teljes filozófiai értékű.¹⁷

Labriola a történeti materializmus terén tette meg a döntő fordulatot a determinizmustól a történelem mint teremtő emberi tevékenység felé: „[a] történelem az ember műve; amennyiben az ember megalkothatja és tökéletesítheti munkaeszközeit, s ezekkel az eszközökkel olyan mesterséges környezetet teremthet magának, amely azután a maga bonyolult módján visszahat rá, s amely a jelenlegi állapotában és egymást követő módosulásai során az ember fejlődésének alkalma és feltétele. Éppen ezért semmiféle ok sincs arra, hogy az embernek ezt a művét, a történelmet, kizárólag a létért való küzdelemre vezessük vissza.”¹⁸ A kultúrát is e nem-determinisztikus alap felépítményeként tárgyalta. Ebből a nézőpontból Gramsci és Brzozowski túlléptek Labriolán, mégpedig ugyanabba az irányba: az emancipált kultúra felfogása felé.

Az emancipatórikus gondolat mindazonáltal Labriola gondolkodásában is benne rejlik, amennyiben elméletét kora Itáliájának gazdasági elmaradottságára tekintve alkotta meg. Nyugat- és Közép-Európa megkülönböztetéséből és a fejlődés eltérő fokainak szembeállításából indult ki, párhuzamba állítva Olaszország és Ausztria elmaradottságát. Úgy vélte, a közép-európai államok eltérő fejlődése egységes elméleti-történeti keretbe foglalható, s ennek hozadéka releváns lehet a nyugati paradigma nézőpontjából is. Labriola elkötelezett marxistaként feltételezte, hogy az eltérő tudatformáknak és kulturális struktúráknak végső soron gazdasági okai vannak, amelyek a Nyugathoz képest érthetőek meg, s ezzel a kérdést mégiscsak az egyetlen determinisztikus rendszerként felfogott, s így a megértés szempontjából jogaiba visszahelyezett „nyugati” tőkés gazdasághoz utalta vissza. A megoldást a körben forgásból Gramsci és Brzozowski nyújtotta a kultúra „demarxizálásával” és autonóm, nemzeti rendszerként való felfogásával.

Labriola felismerte, hogy az eltérő gazdasági fejlődés tényéből a 19. században univerzálisként felfogott haladásfogalom relativizálására kell következtetni: „[a] fontos azonban annak megértése, hogy a haladás, amelynek fogalma nem csupán empirikus, hanem mindenkor a körülményektől függő és ezért korlátozott, nem áll valamiféle végzetként vagy sorsként, sem a törvény parancsolataként az emberi alkotások felett. S ezért a mi tanunk

¹⁶ Vö. FEMIA 1981B. Ellentétes értékelést nyújt COLBERT 1982, 158.

¹⁷ LABRIOLA 1996B, 199.

¹⁸ LABRIOLA 1996A, 88.

nem arra való, hogy az emberiség egész történetét [...] egységes perspektívában mutassa be”.¹⁹

Nemcsak ebből az idézetből, hanem a T. G. Masarykkal folytatott vitájából is kiviláglik, hogy Labriolának volt közép-európai látóköre. E vita tanúsága szerint művei fő jelentőségét abban látta, hogy azok nem védelmezik, hanem átértelmezik a Masaryk által kritizált történelmi materializmust.²⁰

Ennél fogva Labriolánál az egyetemes történelem és a haladás fogalmának kritikája összekapcsolódott a marxizmus emancipációjának programjával, amelyet a nemzeti kultúra emancipációjának mintájára fogott fel. E modell értelmében az egyetemes történelem „másutt” zajlik, mint a nemzeti történelem. A nemzeti történelem kívül esik azon, de a kapcsolódás nem lehetetlen. Mélyen közép-európai az a meggyőződése, hogy maga a fellebbezés az egyetemes történelemhez már emancipál egy kultúrát, és az egyetemes történelem részévé teszi bizonyos értelemben. Labriola a periferikus közép-európai kultúrák analógiájára fogta fel a marxizmust, és mint periferikus kultúrát akarta emancipálni. A következő lépést, magának a kultúrának az emancipációját Gramsci és Brzozowski hajtotta végre.

A Labriola és Gramsci közötti intellektuális affinitások kérdéseiről írva Domenico Losurdo megjegyzi, „mindenképpen jelzés értékű, hogy a Labriola elleni igen éles kritikák dacára Gramsci mindenesetre elismeri azt az érdemét, hogy »az egyetlen volt, aki azt kutatta, hogyan lehetne tudományosan megalkotni a gyakorlat filozófiáját«”.²¹ Gramsci Labriolára hivatkozik, akinek filozófiája nyomán „indulhat meg a harc egy magasabb rendű autonóm kultúráért”.²² Az elmélet fejlődésének e fázisa követheti a negatív fázist, az ’anti-’-filozófiák korszakát, amelyek tétje elsősorban polemikus. Azt értékelte nagyra Labriolában, hogy a marxizmust „önálló és eredeti filozófiá”-nak tartotta.²³ E filozófiát akarta Gramsci szisztematizálni, meg lévén győződve arról, hogy marxizmus „civilizációvá” is válhat, de nem a crocei értelemben, aki polgárivá akarta tenni a marxizmust.²⁴

Gramsci, aki szerint a II. Internacionálé determinizmusa csak védekező stratégiaként vált be, miközben elismerte a passzivitás tett jellegét, a felelősség felé való átmenet szükségességét is hangsúlyozta. Konstatálta a haladás fogalmának idejétmúlttá válását, ám egyúttal ambicionálta a marxizmus beleírását az egyetemes történelem tervébe. Ahogy André Tosel jelezte: „Gramsci úgy vélte, hogy a marxizmus mint a nyugati civilizáció »eredménye« és »megkoronázása« gyümölcsözővé válhat és átalakulhat egy olyan örökség tömegek általi elsajátításának értelmében, »amely előfeltételezi a Reneszánszot, a Reformációt, a német idealista filozófiát, a Francia Forradalmat, a kálvinizmust és a klasszikus angol nemzetgazdaságtant, a laikus liberalizmust és a historicizmust, amelyek ott vannak emez egész intellektuális és morális reformmozgalom alapzatánál«”.²⁵

Labriola, Brzozowski és Gramsci valamennyien az ’anti-’-pozíciót foglalták el. Egyetértettek abban, hogy a marxizmusnak, miközben eltérő feltételekhez alkalmazkodik, egységesen polemikusnak kell maradnia. Ahogy Labriola megfogalmazta, „[a] kritika fegy-

¹⁹ LABRIOLA 1996A, 98.

²⁰ LABRIOLA 1907, 195.

²¹ LOSURDO 1992, 396; vö. GRAMSCI 1975, 1507–1508.

²² GRAMSCI 1970B, 143.

²³ GRAMSCI 1970B, 146.

²⁴ Vö. GRAMSCI 1975, 1425., TOSEL 1991, 156.

²⁵ TOSEL 1992, 437.; vö. GRAMSCI 1975, 1860.

vereit és módszereit országról országra alá kell rendelni a változandóság és az alkalmazkodás törvényeinek.” A konkrét körülményeknek megfelelően kell – az *Anti-Dühring* mintájára – „*anti-micsodákat*”, „*anti-ikszeket*” írni.²⁶ Gramsci, ahogy Domenico Losurdo írja, „*Anti-Croce* és *Anti-Gentile* megírását javasolja, éppen az *Anti-Dühring* példájára”.²⁷ Említést érdemel, hogy Nicolas Tertulian szerint ezt az *Anti-Crocét* Lukács írta meg.²⁸ Az értelmezéstörténet emez adaléka mutatja ugyanis azt a tendenciát, hogy Lukácsot e tekintetben is bekapcsolják utólag egy olyan filozófiai diszkusszióba, amelynek a maga idejében nem volt résztvevője. Lukács a maga részéről az olasz hegelianizmussal folytatott vitákat, amelyet számára nem Labriola vagy Gramsci hegelianizmusa jelentett, hanem a Croce életművében jelen levő, állítólagosan elerőtlenedett változat.²⁹

Általában a kultúra felépítmény jellegének tagadásában mindig nem-marxista, nem-ortodox gondolati elemek, elsősorban közvetlen vagy közvetett Hegel-hatások munkálnak közre Gramscinál is, Lukácsnál is, Brzozowskinál is. E tekintetben Gramsci kulturalizmusa valóban Crocéra megy vissza: e kultúrafelfogás jellemzője a hegemonia fogalmának kulturális értelmezése.³⁰ A filozófia és a kultúra közötti kölcsönhatást Gramsci úgy fogta fel mint a filozófiának a mindennapi élettel és tudattal való összefonódását: „[e]gy új kultúra megteremtése nem kizárólag az »eredeti« felfedezések individuális hozzájárulását jelenti, hanem és mindenekelőtt a már felfedezett igazságok kritikával való propagálását, úgyszólván azok »társadalmiasítását«, eleven tettek alapzatává, az intellektuális és a morális rend szervező elemévé tételét.³¹ Ebből következik a kulturális összetevő jelentősége a (kollektív) gyakorlatban: e következménynek Brzozowski tudatában volt, míg Lukács nem. A filozófia és a kultúra kölcsönhatása Gramscinál a filozófia mindennapi életre és tudatra való vonatkoztatottságában nyilvánul meg. Amint kérdezte, „egy filozófiai mozgalom csak akkor filozófiai mozgalom-e, ha szűk értelmiségi csoportok számára fejleszt ki egy specializált kultúrát, vagy pedig csak akkor, ha a köznapi gondolkodásnál magasabb rendű, tudományosan koherens gondolkodás kimunkálásakor sohasem feledkeznek meg az »egyszerű« emberekkel való kontaktusról, sőt ebben a kontaktusban találja meg a vizsgálandó és megoldandó problémák forrását? Csak e kontaktus révén válik egy filozófia »történetivé«, tisztul meg az individuális természetű intellektualisztikus elemektől és lesz »életté«”.³² E tényből ered a kulturális összetevő fontossága a praxis számára: ezt Brzozowski tudta, Lukács nem. Gramsci kiemelte kultúra, filozófia és technika kívánatos egységét is³³: így jövendölte egy új, integer kultúra („*nuova cultura integrale*”) eljövételét.³⁴

Brzozowski *A tett filozófiája* című értekezésében nem csak a filozófia életre vonatkoztatottságának szükségességét hirdette, hanem a tétel megfordítását is. Jelesül az élet filozófiára vonatkoztatottságát abban az értelemben, hogy a rá vonatkozó filozófiai reflexió nélkül nem tartotta elérhetőnek az élet teljességét.³⁵ A ’tett filozófiája’ kifejezésben nem csak

²⁶ LABRIOLA 1996B, 217.

²⁷ LOSURDO 1992, 389.

²⁸ TERTULIAN 1993, 150.

²⁹ Vö. pl. IZZO 1992, 415.

³⁰ Vö. FINELLI 1993, 39.

³¹ GRAMSCI 1975, 1377–1378., vö. HOLZ 1992, 20.

³² GRAMSCI 1970C, 53.

³³ Vö. TOSEL 1991, 170.

³⁴ GRAMSCI 1975, 1233., vö. CILIBERTO 1991, 784.

³⁵ BRZOZOWSKI 1990A, 96–97.

a 'tett', hanem a 'filozófia' szó is hangsúlyos: az emberi tett csak akkor érdemli meg a tett nevet, ha filozófiai reflexióval tekint önnön tudatosságára és mindarra, amivel a valóság kifejezéséhez hozzájárult. A filozófia értékkel – és ezáltal ragadja ki a tettet a természeti determinizmus láncolatából.

Gondolkodásában a marxizmus életfilozófiákkal rokon elemeit emelte ki. Ezen túlmenően mélyen marxi gondolat nála a történelemnek mint a praxis történetének megragadása: „a történelem nem egyéb, mint a dolgozó emberiség története”, jöllehet Brzozowski – amint azt többen többször is kifejtették – nem az elidegenedésre helyezi a hangsúlyt.³⁶ Marxnál a munka elidegenedés, míg Brzozowskinál önteremtés. Brzozowski gondolkodásának másik jellegzetessége abban áll, hogy elutasítja a dogmatikus fejlődésgondolatot, annak radikális-forradalmi formájában is: „valamennyi történelemfilozófia, mint az emberi fejlődés törvényeiről szóló tanítás, természettől fogva csak *konzervatív* vagy reakciós lehet. Bizonyos konzervatív elem akkor is szükségképpen benne rejlik, ha forradalmi formát ölt”.³⁷ Ezért szembesíti Brzozowski a fejlődésgondolatot a prométeuszi felelősséggel: „a ma lehetséges egyetlen filozófia nem a haladás fatalizmusa, hanem a felelősség és a harc prométeuszi tudata”.³⁸

Brzozowskinál nem hordozófüggetlen, hanem technikai fejlődéshez kötött kultúra-fogalommal találkozhatunk: „az újonnan születő kultúra a munkára alapozott kultúra lesz, a megfeszített erőfeszítésnek a kultúrája, s így az uralkodó embertípus az öntudatos munkás lesz, aki a legmagasabb fokozaton járatott modern kori technikai erővel képes dolgozni”.³⁹ Friedrich Nietzschének szentelt esszéjében pedig a következőket írta, túllépve a kultúrát és a civilizációt szembeállító Hegelen: „az ember hozzászokik majd ahhoz, hogy úgy használja a különféle kultúraformákat, mint mechanizmusokat”.⁴⁰ Brzozowski a történelmi materializmus fogalmát hasonlóan értelmezte, mint annak itáliai képviselői: „a történelmi materializmus megmutatja, hogyan teremti maga az emberiség saját történelmét és kultúráját”.⁴¹ E felfogásában kifejezetten Antonio Labriola gondolataira támaszkodott, akinek esszét is szentelt.

A legfontosabb szempont, hogy Brzozowski nem fogadta el a kultúra társadalmi felépítmény jellegét. Az emberi munka teremtő, felszabadító tevékenység, és e felszabadulás eredménye nála nem a proletárforradalom, hanem a kultúra. Ahogy *A kultúra és az élet* című tanulmányában fogalmazott: „kultúra és szabadság azonos jelentésű szavak”. Minden egyes kultúra szükségképpen magában hordozza e teremtő jelleget: „még a részlegesen felszabadult kultúrában is van valami lényegileg felszabadult”. Brzozowski kulturalizmusának központi fogalma, a részleges kultúra „addig él, amíg körén belül lehetséges az *érdek nélküli alkotás*”.⁴² A részleges kultúra nem egyéb, mint idegen elemekből építkező, nem össznemzeti kultúra, amely rövid időn belül elbizonytalanodik saját értékeit illetően. Brzozowski próféciaja a teljes kultúra korának eljövételére vonatkozik: „közeleg a teljes kultúra kora, amely a teljes felszabaduláson alapul. [...] Már közeleg az idő, amikor a

³⁶ BRZOWSKI 1990B, 172.

³⁷ BRZOWSKI 1990B, 176.

³⁸ BRZOWSKI 1990B, 183.

³⁹ Idézi WALICKI 1973, 20.

⁴⁰ BRZOWSKI 1973A, 650.

⁴¹ BRZOWSKI 1990C, 81–82.

⁴² BRZOWSKI 1973B, 51.

kultúra, a szellem kérdései a legfontosabb kérdések lesznek”.⁴³ A részleges kultúra fogalmával tehát a feladatként kitűzött „integer kultúra” fogalmát helyezte szembe.⁴⁴

Mindent egybevetve a proletár messianizmus gondolatának igenlése jelenti a nem redukálható különbséget Lukács és a többi gondolkodó között. Másfelől a tény, hogy Lukács nem szembesítette a német történetfilozófia hozadékát egy gazdaságilag elmaradottabb társadalom nemzeti kultúrájával, hozzájárult ahhoz, hogy nem ismerte fel a kultúra praxisjellegét. Kultúrafelfogása esztétizáló, konzervatív maradt. Croce alapján ítélte meg a hegeli értelemben vett fejlődésgondolat itáliai jelenlétét, és abban annak liberálisan ellaposított változatát látta, nem a Labriola általi relativizálását. Lukács számára éppen a maga német filozófiában való beágyazottsága miatt tűntek az itáliai szellemi folyamatok periferikusnak.⁴⁵ Ezzel szemben az elidegenedés kérdésköre Gramscitól maradt idegen.⁴⁶ Ebben az értelemben is rokon Brzozowskival: viszont nem tagadható, hogy az elidegenedés Lukács egyik legtermékenyebb gondolata volt, az a belátás, amely a 20. században Nyugaton kibontakozó marxizmus egyik fő kategóriájává vált.

Igazuk van azoknak, akik azt állítják, hogy az antropológiai marxizmus felett a gazdasági-determinisztikus marxizmus diadalát az 1989. évi rendszerváltás hozta el.⁴⁷ A lengyel kulturalizmusból Lukács végérvényesen kivonult a rendszerváltás után – a kulturalizmus új, polemikus kontextusa nem a sztálini szocializmus volt immár, hanem a globális kultúra. A „közép-európai” vagy „nyugati”, „antropológiai” vagy „kulturalista” marxizmus mint gazdasági-politikai vagy társadalmi-kulturális program aktualitását veszítette. Mint filozófia módszer vagy perspektíva azonban megőrizheti erejét, amennyiben érvényesen ír le egy meghaladhatatlan feszültséget: a globális gondolkodás és univerzalizálás-igény inherens korlátai és az e korlátok átlépésére irányuló erőfeszítések közötti dialektikát. Érthető, hogy Labriola, Brzozowski és Gramsci forгатókönyve helyett Lukács elmélete vált Nyugaton a leginkább ismertté, amely nem hordozta a sajátosan közép-európai vonásokat. A Labriola–Gramsci–Brzozowski-féle marxizmus viszont Közép-Európa saját önmegértésének része maradt, amelynek alapján a maga jelentős eredményeit a lengyel kulturalizmus elérte. E térség vált alanyává a történeti fordulatnak 1989-ben, ám éppúgy alanyává vált a globális kapitalizmus legújabb gazdasági recessziójának és krízisének, amely azt mutatta meg, hogy az egyetemes történelemhez való csatlakozás még sokáig csupán feladat marad. És amíg az marad, addig mindazoknak a gondolatai aktuálisak maradnak, aki a maga dialektikájában próbálták megérteni a közép-európai fejlődés összetettségét.

BIBLIOGRÁFIA

ALTHUSSER–BALIBAR 1970

ALTHUSSER, Louis–BALIBAR, Étienne: *Reading Capital*. Transl. Ben BREWSTER. London, NLB, 1970

AMODIO 1993

AMODIO, Luciano: A posztklasszikus marxizmusról – ma. In: SZABÓ 1993, 115–121.

⁴³ BR I. m. 57.

⁴⁴ A fenti négy bekezdést enyhén módosított formában átvettem GÁNGÓ 1998-ból.

⁴⁵ Vö. VASOLI 1965, 314–315

⁴⁶ Vö. FINELLI 1993, 51.

⁴⁷ Vö. TOSEL 1992a, 435.; AMODIO 1993, 121.

- BORKOWSKA 1978
BORKOWSKA, Jedyta: Krytyka teorii II Międzynarodówki. Lenin – Gramsci – Lukács. *Studia Filozoficzne* 152. 1978/7., 87–99.
- BRZOWSKI 1973
BRZOWSKI, Stanisław: *Kultura i życie*. Wstępem poprzedził Andrzej WALICKI. Warszawa, PIW, 1973
- BRZOWSKI 1973A
BRZOWSKI, Stanisław: Ludzkość i naród. In: BRZOWSKI 1973, 497–504.
- BRZOWSKI 1973B
BRZOWSKI, Stanisław: *Kultura i życie*. In: BRZOWSKI 1973, 47–57.
- BRZOWSKI 1990
BRZOWSKI, Stanisław: *Idee. Wstęp do dojrzałości dziejowej*. Wstępem poprzedził Andrzej WALICKI. Kraków, WYDAWNICTWO LITERACKIE, 1990
- BRZOWSKI 1990A
BRZOWSKI, Stanisław: Filozofia czynu. In: BRZOWSKI 1990, 89–129.
- BRZOWSKI 1990B
BRZOWSKI, Stanisław: Epigenetyczna teoria historii. In: BRZOWSKI 1990, 163–183.
- BRZOWSKI 1990C
BRZOWSKI, Stanisław: Materializm dziejowy jako filozofia kultury. In: BRZOWSKI 1990, 79–88.
- CILIBERTO 1991
CILIBERTO, Michele: Rinascimento e Riforma nei «Quaderni» di Gramsci. In: *Filosofia e cultura*. Per Eugenio GARIN. A cura di Michele CILIBERTO–Cesare VASOLI. I–II. Roma, EDITORI RIUNITI, 1991, 759–788.
- COLBERT 1982
COLBERT, James G., Jr: Labriola, Croce, Anti-Croce. *Studies in Soviet Thought* 24/2. 1982, 147–160.
- FEMIA 1981A
FEMIA, Joseph V.: *Gramsci's Political Thought*. Oxford, CLARENDON PRESS, 1981
- FEMIA 1981B
FEMIA, Joseph V.: Antonio Labriola: A Forgotten Marxist Thinker. *History of Political Thought* 2. 1981, 557–572.
- FINELLI 1993
FINELLI, Roberto: Croce és Gentile között. In: SZABÓ 1993, 37–57.
- GÁNGÓ 2008
GÁNGÓ Gábor: Marxizmus, kultúra, kommunikáció. A Lukács–Brzowski prioritás-vita és tanulságai. *Világosság* 49. 2008/7–8., 145–166.
- GÁNGÓ 2009
GÁNGÓ Gábor: Les origines central-européennes du Marxisme «occidental»: Brzowski, Gramsci, Labriola, Lukács. *Quaderni Vergeriani* 5/5. 2009, 101–114.
- GRAMSCI 1970
GRAMSCI, Antonio: *Filozófiai írások*. Ford. ROZSNYAI Ervin, bev. tan. HUSZÁR Tibor. Budapest, KOSSUTH, 1970

- GRAMSCI 1970A
GRAMSCI, Antonio: Kritikai megjegyzések egy „Népszerű szociológiai tankönyv”-kísérlethez. In: GRAMSCI 1970, 173–238.
- GRAMSCI 1970B
GRAMSCI, Antonio: Néhány probléma a gyakorlat filozófiájának tanulmányozásával kapcsolatban. In: GRAMSCI 1970, 136–172.
- GRAMSCI 1970C
GRAMSCI, Antonio: Bevezetés a filozófia és a történelmi materializmus tanulmányozásába. In: GRAMSCI 1970, 45–135.
- GRAMSCI 1975
GRAMSCI, Antonio: *Quaderni del carcere*. A cura di Valentino GERRATANA. I–IV. Torino, EINAUDI, 1975
- HOLZ 1992
HOLZ, Hans Heinz: Philosophische Reflexion und politische Strategie bei Antonio Gramsci. In: *Antonio Gramsci heute*. Aktuelle Perspektiven seiner Philosophie. Hrsg. von Hans Heinz HOLZ–Giuseppe PRESTINPINO. Bonn, PAHL-RUGENSTEIN NACHFOLGER, 1992, 9–28.
- IZZO 1992
IZZO, Francesca: Philosophie de la praxis et théorie du sujet. In: TOSEL 1992, 413–433.
- JACOBITTI 1975
JACOBITTI, Edmund E: Labriola, Croce, and Italian Marxism (1985–1910). *Journal of the History of Ideas* 2. 1975, 297–318.
- KILMINSTER 1979
KILMINSTER, Richard: *Praxis and method*. A sociological dialogue with Lukács, Gramsci and the early Frankfurt School. London, Boston and Henley, ROUTLEDGE & KEGAN PAUL, 1979
- LABRIOLA 1907
LABRIOLA, Antonio: Concerning the crisis of Marxism. In: *Uő: Socialism and Philosophy*. Transl. by Ernest UNTERMANN, Chicago, CHARLES H. KERR & COMPANY, 1907, 195–221.
- LABRIOLA 1966
LABRIOLA, Antonio: *Tanulmányok a történelmi materializmusról*. Ford. Dr. NYILAS Vera. Budapest, KOSSUTH, 1966
- LABRIOLA 1966A
LABRIOLA, Antonio: A történelmi materializmusról. In: LABRIOLA 1966, 67–174.
- LABRIOLA 1966B
LABRIOLA, Antonio: Beszélgetés szocializmusról és filozófiáról. In: LABRIOLA 1966, 175–299.
- LOSURDO 1992
LOSURDO, Domenico: Gramsci, Gentile, Marx et les philosophies de la praxis. In: TOSEL 1992, 381–412.
- LÖWY 1975
LÖWY, Michael: Notes sur Lukacs et Gramsci. *L’Homme et la Société* 35–36. 1975, 79–88.

MERLEAU-PONTY 1955

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Les aventures de la dialectique*. Paris: GALLIMARD, 1955

OLDRINI 1993

OLDRINI, Guido: A II. Internacionálé marxizmusának ellenfelei. In: SZABÓ 1993, 103–114.

PARIS 1974

PARIS, Robert: Introduction. In Antonio GRAMSCI: *Écrits politiques*. Réd. Robert PARIS, trad. par Marie G. MARTIN et al. Paris, GALLIMARD, 1974, 9–59.

SZABÓ 1993

SZABÓ Tibor (szerk.): *Ellenzélben. Gramsci és Lukács – ma*, Szeged, SZEGEDI LUKÁCS KÖR, 1993

TERTULIAN 1993

TERTULIAN, Nicolas: Gramsci, az Anti-Croce és Lukács filozófiája. In: SZABÓ 1993, 147–178.

TOSEL 1991

TOSEL, André: Philosophie de la Praxis et Dialectique. In: Uő: *L'Esprit de scission. Études sur Marx, Gramsci, Lukács*. (Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 438.) Paris, LES BELLES LETTRES, 1991, 153–185.

TOSEL 1992

TOSEL, André (réd.): *Modernité de Gramsci?* Actes du colloque franco-italien de Besançon, 23–25 novembre 1989. (Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 481.) Paris, LES BELLES LETTRES, 1992

TOSEL 1992A

TOSEL, André: La philosophie de la praxis comme conception du monde intégrale et/ou comme langage unifié? In: TOSEL 1992, 435–456.

VASOLI 1965

VASOLI, Cesare: Lukács und Gramsci über Croce. In: *Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von Georg Lukács*. Hrsg. von Frank BENSELER. Neuwied und Berlin, LUCHTERHAND, 1965, 303–316.

WALICKI 1973

WALICKI, Andrzej: Narodziny filozofii pracy: Brzozowski w latach 1904–1907. In: BRZOWSKI 1973, 5–43.

WALICKI 1989

WALICKI, Andrzej: *Stanisław Brzozowski and the Polish Beginnings of „Western Marxism”*. Oxford, CLARENDON PRESS, 1989

FILOZÓFIA – RENDSZER – NYELVISÉG **BRANDENSTEIN BÉLA BÖLCSELETÉBEN**

VERES ILDIKÓ

A tudományelmélet ismert kérdése, problémája, hogy egy-egy új tudományos eredmény szóbeli és írásbeli kommunikálása folyamán keletkezett fogalmi háló hogyan illeszkedik bele a már meglévőkhöz, mely írásos rögzüléskor újabb, igen stabil tartalommal bíró rendszerre válik. Ekkor az egyik megoldandó probléma, hogy a mindenkor adott „társadalmi és tudományos mező”-től, kortól függő kódolt nyelvi rendszerben létrehozott ítéletek, megnyilvánulások vonatkoznak a vizsgált és megítélt dolog igazságára, vagy csupán részigazságokat takarnak, vagy éppenséggel messze állnak bármiféle ott és akkor érvényes igazságdefiníciótól, s az áltudomány fogalomtárával dolgoznak. Többnyire az is előfordul, hogy egy-egy tudományágban a konstruált rendszer dekódolásához, értelmezéséhez különösen évszázadnyi időintervallumban, külön szótárra van szükségünk ahhoz, hogy megfejtsük az új szóalkotásokat, s azok logikai hálóját, és az adott nyelvi struktúrában való elhelyezkedését. Mondhatnánk azt is, megfelelést vagy éppen meg-nem-felelést az adott nyelv nyelvtani szabályainak.

A fenti összefüggés különösen figyelemreméltó az egyes filozófiai konstrukciókat tekintve, hiszen itt a kommunikációs struktúrák bonyolult idő- és térbeli, valamint az adott köz- és privát szférák verbális és non-verbális csatornáinak egymásra- és egymásba szövődéséről is szó van, mindamelllett, hogy az adott és választott filozófiai hagyomány szövegkörnyezete, jel- és fogalomhálója mindezt alapjaiban meghatározza.

A következőkben úgy rekonstruáljuk Brandenstein Béla rendszerét, hogy a tradicionális fogalomháló és az új fogalom- és nyelvi eszközkészlet kapcsolatrendszerének értelmezésével, „nyelvi játékaival” kibontásával megkísérlünk rávilágítani arra, hogy mindezeknek rendszere felépítésében, az egyes alrendszerek konstruálásában milyen jelentősége volt.

Derrida felfogását úgy véljük érdemes problémánkra vonatkozóan citálni, amely szerint „[...] a struktúrának, a jelnek és a játéknak két interpretációja létezik. Az egyik arról álmodik, hogy képes lesz a játék és a jel rendje elől elillanó valamiféle igazság vagy kezdet/eredet megfejtésére, és az interpretáció szükségességét úgy ítéli meg, mint valami száműzetést. A másik, mely nem fordul már a kezdet/eredet felé, fenntartja a játékot, és megkísérli, hogy az emberen és az emberi ridegségen túlra jusson, hiszen az ember neve annak a lénynek, aki a metafizika illetve az onto-teológia történetén keresztül, vagyis egész története során a teljes jelenlétről, a biztos alapról, a kezdetről és a játék végéről álmodott.”¹

Ha elfogadjuk eme felosztást, akkor úgy tűnik, Brandenstein Béla vagy egyikhez sem vagy mindkettőhöz tartozik, hiszen egy, a maga által konstruált sajátos diskurzust alakít ki, amelyben törekszik a kezdet/eredet problémájának megfejtésére úgy, hogy keresi a biztos fundamentumot.² Ugyanakkor jelrendszere sajátosságait olyan bonyolult módon alakítja ki

¹ J. DERRIDA 1994/1–2, 14.

² Brandenstein álláspontja ebben a kérdésben hegelianus hatást is mutat. Hegel ugyanis a kezdet/eredet problémájában, kezelésében ugyancsak a biztos fundamentumokat keresi és mutatja föl, ami nála a kezdetnek és a kifejlésnek/eredménynek a diskurzusból való bevonásával kapcsolódik össze. Ez az abszolútumhoz kötődő

– tulajdonképpen bizonyos magyar nyelvtani szabályokat figyelmen kívül hagyva –, hogy kevesen tudnak némely szövegrészletet megfejteni, illetve, csak azok részesülnek a felfedezés „örömeiben”, akik felfejtik az új játék szabályait, az újakat, a másokat az eddigiekhez képest. Mindeközben konstruál egy onto-teológiai magyarázatot úgy, hogy arra törekszik, hogy stabil, zárt rendszere mintegy neobarokk katedrális magába foglalja a leírható és a le nem írható Mindenséget. Így aztán időnként a rendszer-sémában eltűnik az ember, s marad a játék a szavakkal. Az azonban tény, hogy bölcseleti antropológiájában közel kétezer oldalon át az ember testi–lelki–szellemi–társadalmi mezőit elemzi, megpróbálja a „mikrokozmosz” teljességét átgondolni, leírni és elemezni.³

De nézzük, milyen értelemben használjuk gondolkodására és fogalomalkotás-technikájára a nyelvjáték fogalmát, s milyen/melyik változatait lephetjük fel? Kérdés az is, hogy mennyiben tudatos ez a metodológia, mennyiben vezette a problémák sematizálásának és/vagy a megértetésének kényszere? A kérdések és a kérdőjelek sokasága még tovább nő, ha beljebb haladunk a brandensteini dzsungelben.

Ha wittgensteini értelemben próbálunk eljutni a dolog lényegéhez, azt kell látnunk, hogy többféle lehet magának a nyelv-játéknak a definíciója. Mindenekelőtt egyértelműnek tűnik, hogy a nyelv olyan, mint egy önmagában zárt, belső szabályokkal rendelkező mezőben lejátszott vagy lejátszódó játék /az elsőt a tudatosságot és a befejezettséget, a másodikkal a spontaneitást és a folyamatosságot jelzem /, amely egy tevékenység vagy életforma részeként működik. Ezen megközelítésben fontosnak tartom az időt, hiszen a múltban rögzült szövegek az akkori játékosok fogalmi-nyelvi hálóját és logikai-nyelvtani szabályait alkalmazva vagy éppen nem alkalmazva részesei a játéknak. Ez a történeti horizont a jelenbeli értelmezésben meghatározó szerepet játszik. Kérdés persze az is, hogy mennyire kapcsolják be a „póker” szabályait, vagyis a hazugságot, a megtévesztést, az igazság elhallgatását, amely rejtélyek sokaságát jelentheti a későbbi értelmezés számára.

Wittgenstein számára a játékok „[...] az egymást átfedő és keresztező hasonlóságok bonyolult hálózata [...] nagyban és kicsiben. [...] Ezeket a hasonlóságokat nem tudom jobb szóval jellemezni, mint hogy „családi hasonlóság”-ok; mert így fedik át és keresztezik egymást azok a különböző hasonlóságok, amelyek egy család tagjai között állnak fenn: természet, arcvonások, a szem színe, a járás, a temperamentum stb., stb. És azt állítom: a 'játékok' egy családot alkotnak”⁴

De vannak szabályok és kérdések arra vonatkozóan, hogy e szabályok milyenek, és hogyan működnek? A nyelvi játékok határozott szabályaikkal és a lehetséges kiegészítésekkel akár csapdába is ejthetnek bennünket. „Az alapvető tény itt az, hogy szabályokat állapítunk meg, egy technikát rögzítünk egy játék számára, és amikor aztán a szabályokat követjük, nem úgy megy a dolog, ahogy feltételeztük. Hogy tehát mintegy önnön szabályaink ejtenek foglyul. Ez az, amit meg akarunk érteni, azaz át akarunk látni: hogy miként gabalyodunk bele saját szabályainkba.”⁵ Nyíri Kristóf a wittgensteini dilemmát a következőképpen teszi világossá: „A szavak használatának előtérbe állítása ugyanakkor fölveti a kérdést, hogy magát a használatot mármost mi irányítja, szabályozza: mi szolgál a helyes vagy helytelen szóhasználat kritériumául? Wittgensteinnek érvelnie kell ama fölfogás ellen,

spekulatív rendszer-igény relativizálásához vezet nála. Vö. ehhez: RÓZSA 2005, 77–87.

³ Lásd erről: VERES 2006. 1–2. 17–38.

⁴ WITTGENSTEIN 1998, 58.

⁵ WITTGENSTEIN 1998, 82.

hogyan a szavakhoz óhatatlanul képek társulnak, s hogy éppen e képek logikája irányítaná úgymond a szóhasználat logikáját. De érvelnie kell ama elképzelés ellen is, mely szerint a szabályos szóhasználat mögött – vagy akár általában – valamiféle tudatos szabálykövetés állna: hiszen – teszi világossá Wittgenstein – a szabálykövetésnek is vannak szabályai, s ezen elképzelés szerint akkor minden nyelvi – általánosabban: viselkedésbeli – szabályosság mögött szabályok és szabálykövetések végtelen hierarchiájának kellene sorakoznia. [...] az intézményes viselkedésbeli egyöntetűség, a szokások egyformasága, az életformák közössége képezi azon alapot, melyet végső adottságként – kritériumként, vonatkozási keretként – lehet és kell elfogadnunk.”⁶ Mint látni fogjuk, Brandenstein hasonló következtetésre jut a múlt század húszas–harmincas éveiben.

Nos, az ő gondolatrendszerét vizsgálva többek között azt is megkíséreljük felfejteni, miként gabalyodik bele saját szabályaiba, milyen következtelenségekbe, milyen helytelen szabályalkotásokba bonyolódik vagy kényszerül, s ebből mennyire tud vagy nem tud „kímászni”. Vele kapcsolatban is mondhatnánk, mint ahogy Nyíri is jelzi Wittgenstein-értelmezésében, hogy szociálpátológiai forrása is van a filozofálásnak: „’Az emberek’ – írta még a Nagy Gépiratban – ’mélyen beágyazódnak a filozófiai, azaz a grammatikai konfüziókba. És hogy ebből kiszabaduljanak, ennek előfeltétele, hogy kiszakítsuk őket azokból a roppant sokrétű kapcsolatokból, amelyekben fogva vannak. Úgyszólván egész nyelvüket át kell csoportosítani. – De hiszen ez a nyelv azért lett ilyen, mert az embereknek hajlamuk volt – és van – így gondolkodni. Ezért a kiszakítás csak azoknál megy, akik ösztönös lázadással élnek a nyelvvel szemben. Azoknál nem, akiknél minden ösztönükkel abban a hordában élnek, mely ezt a nyelvet sajátlagos kifejezésként teremtette meg.’ Mindez azonban Wittgenstein szerint nem változtat azon, hogy a filozófia anyaga: a rendszeresen használt nyelv. ’A filozófiai problémák akkor keletkeznek, [...] ha a nyelv szabadságra megy.’ S ezeket a problémákat ’nem új tapasztalatok segítségül hívása révén oldjuk meg, hanem régóta ismert dolgok megfelelő elrendezésével.”⁷

Úgy tűnik, Brandenstein is a meglévő tudáshalmazokat rendezte egy sajátos teodíceai-ontológiai konstrukcióba, a megfelelő nyelvi megoldásokat keresve.

A következők lesznek a fentiek vonatkozásában elsősorban a kibontandó problémák: egyrészt a rendszerben a *hasznoságra* mint tartalmi alapelvre épített fogalom- és összefüggésrendszer működése, másrészt az új szóalkotások dilemmája, illetve a többértelműség és ebből következően az időnkénti következtelenség a fogalmak alkalmazásakor. (pl. a semmi fogalmának többértelmű jelentése,⁸ az alakulat-probléma sajátos „kinyílása” a művészetfilozófiában).

Első kérdéskörünk tehát az, hogy a hazai filozófiai közegben oly nehézkes nyelvezettel jelenlévő Brandenstein hogyan és miért kényszerül arra, hogy rendszeréhez egy sajátos és többé-kevésbé új fogalmi és ezzel együtt nyelvi hálót konstruáljon? Ha alaposabban ismerjük írásait világos, hogy nehézkessége nem minden munkájára jellemző; mondhatni azt, hogy elsősorban a magyarul megjelent Bölcséleti alapvetésben, a művészetfilozófiában és az etikában „szenvedhetünk” nyelvi játékaik megértése közben nehézségekkel, s mindezek előtt azzal, hogy egyáltalán be tudunk-e szállni a játékba?⁹

⁶ NYÍRI 1983, 90.

⁷ NYÍRI 1983, 92–93. Itt Nyíri idézi WITTGENSTEIN 213:423, 2005.

⁸ Erről részletesebben: VERES 2006, 1–2. 17–38.

⁹ Brandensteinnek elsősorban a magyarul megjelent írásaira szorítkozunk, s a filozófiai rendszerét és művészet-

Mivel munkásságának gerincét a Bölceleti alapvetés című műve adja, ezért ennek alapelemeit rekonstruáljuk, s ezzel együtt azt, hogy a rendszerhez hogyan rendel hozzá egy sajátos nyelvi hálót.¹⁰ Mondhatjuk azt is, hogy össze kellene állítanunk egy Brandenstein szótárat, úgy, ahogyan Kundera is tette saját regényeihez a fordítói számára. Úgy tűnik Brandenstein második világháborúig keletkezett írásai egy részének nyelvezetét „kell fordítanunk” a huszadik század eleji magyarról huszonegyedik század eleji magyarra ahhoz, hogy rekonstruálni tudjuk mondandóját.

Befolyásolja mindezt az a tény, hogy a kétnyelvűség mint háttér meghatározó. Éppen ezért úgy tűnik, hogy a német nyelvi háttér – mind a filozófiai, mind a köznapi – jelentősen áthatotta a diskurzus-technikájának kialakítását. Valamint ha további formális, metodológiai kérdéskört boncolgatunk, világossá válik az is, hogy mindenképpen ragaszkodott az onto-metafizikai struktúrához is, valamint a reduktív eljárási módszer előfeltételezte egy olyan nyelvi-fogalmi háló konstruálását, amellyel bizonyítani lehetett logikailag–fogalmilag–nyelviileg az ontológiai és metafizikai, és ebből következően a filozófiai részdiszciplínák /pl. a tartalomtan–formatan–alakulattan, a teoretika – pragmatika – poétika, etika/ összefüggéseinek koherenciáját. Ha hiányzott egy nyelvi egység, egy fogalom, egy szimbólum, konstruált. Nem lényegtelen szempont, hogy számára az Abszolútum rejtjeleinek az emberi kommunikációban, a nyelvi hálóban való kifejezésére való törekvés is hozzájárul ahhoz, hogy szigorúan zárt sémában és bonyolult fogalmi hálóban igyekezzen beláttatni a Mindenségben rejlő abszolút rendet. E helyen kell osztanunk Fehér M. István álláspontját mindezek vonatkozásában: „Ha egy filozófus egy fogalmat új, szokatlan jelentésben használ [...], akkor az illető fogalom valamely hagyományos – megszokott, bevált – jelentésére hivatkozó mindenfajta ellenvetés túlon túl könnyen elhárítható azzal a megjegyzéssel: «én más értelemben használom a fogalmat» – ezzel ki lehet bújni minden összemérés és kritika alól. Ezzel szemben áll(ott) az az észrevétel, mely szerint amennyiben elvitatnánk a filozófus jogát arra, hogy hagyományos kifejezéseket új, szokatlan értelemben használjon, akkor a filozófus és a filozofálás szabadságát kérdőjeleznénk meg, ezzel pedig alkalmasint magát a filozófiát szüntetnénk meg. Új, eddig észre nem vett kérdések, problémák megfogalmazását, új felfedezéseket tennénk ezáltal eleve lehetetlenné.”¹¹

Nézzük tehát a fundamentális gondolatkört: a rendszert. Hogyan is áll össze? Mi az, és hol van a helye annak az elvnek, illetve elveknek, amelyek egyben tartják? Milyen törvényszerűségeket tart meghatározónak, és milyen szabályszerűségeket konstruál ahhoz, hogy rendszer-sémáját megalkossa, és egyben tartsa?

Elsődleges, mint már említettük, az ún. *triadikus elv*, a három-egy logikai alap következőes végig vitele. A másik az *okságelv*, amelynek eddigi értelmezéseit átgondolva alakít-

filozófiáját vesszük görcső alá, hiszen itt a legnyilvánvalóbbak a nyelvi játékok. Filozófiatörténeti írásaiban / Platon, Kierkegaard, Nietzsche/, filozófiai antropológiájában / Az ember a mindenségben / világos az érvelési, értelmezési technikája.

¹⁰ A rendszerépítés és a saját nyelv alkotásának igénye, úgy tűnik, régebbi hagyománya a filozófiának, a német filozófiának mindenképpen. Hegel tudatosan vállalt programja volt, hogy a saját filozófiai rendszer saját nyelvi alakokat implikál. A „fogalom” nyelve mint a filozófia specifikuma azonban nem zárkózik el a köznyelvtől, a művészet vagy a vallás nyelvétől sem, ahogyan erre Hegel a metafora kapcsán utal. Lásd ehhez: RÓZSA 1996, 11. sz. 256–277.

¹¹ FEHER M. 2010, 26.

ja ki saját álláspontját.¹² De mindennek alapja az *Abszolútum*, az isteni „összellelem” meghatározása, amiből minden ered, s amihez minden visszaárad. Mint írja: „A tiszta tárgyak teljes életvalósága a három alapvető valóságféleségből vagy életágból kapcsolódik össze. A teremtett szellem teljes szellemisége és szellemi életének forrása a három sajátmű énkalt legszorosabb kapcsolata az élő másodrangú személyes szellemben. Ámde ez az énkalt minden élet és szellemiség ősojának és ősforrásának, Istennek a hatása: tehát alapalkata az isteni összellelem őskaltára mutat vissza.”¹³

Ebben az értelemben vett trinitarizmus egy egészen sajátos hozzáállást jelent a neokatólikus, neoplatonikus filozófiában, amelynek értelmezése itt és most meghaladja lehetőségeinket. Mindenesetre néhány lényeges összefüggést jelzek, amelyek figyelemreméltóak: egyrészt azt, hogy ő is véges kategóriákba, fogalmakba próbálja meg a megfogalmazhatatlant sűríteni és megpróbál találni olyan rejtjeleket, amelyekkel megközelíthető – emberi nyelvi jelekkel – Isten. Hegel, aki Brandenstein számára az egyik legjelentősebb gondolkodó ezt tette: „[...] megpróbálkozott azzal a logikai-metafizikai művében, hogy gondolkodásunk kategóriáinak összességét szisztematikusan rendbe sorolja, s így fejlessze tovább. [...] Arra is rámutatott, hogy e kategória-csoportok mindegyikét felhasználták már a gondolkodás – különösképpen a teológia és a filozófia – története során valamikor arra, hogy az abszolútumot megkíséreljék kifejezni velük. Hegel [...] azt mondja, hogy e kategóriák összessége, amelyeket ő Isten teremtést megelőző gondolatainak nevez, a maguk teljességében alkalmas eszközül szolgálhatnak arra, hogy Isten lényegét megragadjuk. [...] A kategóriák összességével magába az istenségbe akart behatolni, amit vagy akit a teremtést megelőző gondolataiban vélt megragadni;”¹⁴ Brandenstein mindezek mellett vagy mindezekkel együtt az Abszolútum-központú rendszerében az abszolút értékek oldaláról tekintve is fenntartja a triadikus rendet annyiban, amennyiben Isten az (ős) igazság, jóság és szépség is egyben, s a szentség, amely nem külön érték, mindezt magában foglalja.

A „valami” fennállásának elsődlegességét preferálva „östenként”, *a prioriként* kezeli a „dolgot”, mint „olyat”, mint a fennállót vagy a létezőt. Az első magyar filozófiai rendszerhez, Böhm Károly dualisztikus konstrukciójához képest, amely a kanti és fichtei rendet tételezi az ind bölcsélet, az upanisadok harmonisztikájával ötvözve, a sajátos triadikus konstrukció úgy érvényesül, úgy áll össze rendszerré, hogy a reduktív-regresszív módszerrel az a priori elveket kikövetkeztetve, a „teljes tudat” és a tudatkettősség létét és funkcióját értelmezve egy Abszolútum-központú, zárt, csak az Abszolútum felé nyitott konstrukciót hoz létre. Így tehát, mint minden rendszer-filozófiának, az övének is van egy központi elve, amelyre fókuszál.

Meglátása szerint a spekulatív, az elméleti filozófia alapfeladata az, hogy meg kell keresni az „öshatározmányokat”, dolog attribútumait (tartalom, forma, alakulat), amelyek nélkül a „valami nem áll” fenn és nem létezik. A valóságot ennek megfelelően eredendően létrangok, lét- és valóságsszintek egymásra épülésének tekinti, amelyekben működő metafizikai lételvek csak regresszíve következtethetők ki az emberi megismerés folyamatában.

Miután a fenti konstrukcióban adottnak véli a makrokozmoszt, mint a mikrokozmosz, az ember világban való létének térben és időben rendezett anyagi és szellemi „világhátterét”, az ember tevékenységét teszi vizsgálat tárgyává a cselekvés-, a tudomány- és a művé-

¹² Nézetei az okság-elvről a korban heves vitát váltottak ki. Lásd ehhez: SZABÓ 2002

¹³ BRANDENSTEIN 1935, 544.

¹⁴ JASPERS 2005, 106–107.

szetelméletében, amely átszótt mindenkor az állandó és az adott korban és mikrokörnyezetben működő etikai érték- és normarendszerrel. E vonatkozásokban és az antropológiai vizsgálódásainak eredményeképpen a megismerés valamint a lét- és valóságmegértés vonatkozásaiban néhány eredményét a korban újszerűnek mondhatjuk. Így például azt – természetesen itt is érezhető az arisztotelészi hatás –, hogy a valósághoz való közvetlen viszonyulása az individuumnak a következő: mindennapi, azaz a praxisra épülő, tudományos és művészi.¹⁵ Ez utóbbi azonos magával az étellel, illetve nem önálló életvilágbeli és társadalmi alrendszer, hanem mint mondja: „[...] művészi az egész élet, csak különböző fokban és különböző erővel megnyilvánuló művészi jellegben. A szellemnek és az életnek ez az egyetemes művészi vonása [...] teszi a világot meleggé, tarkává és vidámmá. [...]”¹⁶

Brandenstein rendszerében az immanens mérték az ember, a mikrokozmosz, aki a transzcendens mértékkel együtt, illetve a transzcendens mérték teremtő erejének következtében szervezi a másod- és a harmadrendű valóságot, a tárgyi rendszert, a mindennapok élet- és cselekvésvilágát, a tudomány, a művészet s mindezeket átszövő erkölcs világát.

Ennek következtében a „tárgyi rendszer” megteremtése /megteremtődése adja alapját a brandensteini rendszernek, ahol a fennállás és a létezés koordinátaiban szerveződik a „valami”, a „dolog”, a „nem semmi”, amelynek ismeretelméleti és értékelméleti vonatkozási pontjai, összefüggései alkotják a rendszer teljességéhez szükséges tudományterületeket: a *pragmatikát*, a *teoretikát*, a *poétikát* valamint az *etikát*.

Az egyes tudománytani elnevezések nem keltenek különösebb riadalmat, hiszen ismert szavakról van szó, de amit némely elnevezés maga mögött takar, az már jelent némi fejtörést. Nem térünk ki minden új vagy újszerűnek tűnő szó, elnevezés tartalmi elemzésére, csupán azt kívánjuk prezentálni néhány alapfogalom értelmezésével, hogy milyen fogalom-alkotási technikája, technikái vannak, amelyeket a rendszer koherenciájának, a teljesség, a hiánynélküliség megteremtése érdekében alkalmaz. Látnunk kell, hogy egyrészt a filozófiai hagyományban meglévőket próbálja újraértelmezni és alkalmazni, másrészt újakat konstruál a magyar nyelvtani szabályokat figyelembe véve vagy éppenséggel figyelembe nem véve.

Nézzük meg először, hogy értelmezésében a dolog (a fennálló, a létező) attribútumai, „őshatározmányai”, a tartalom, a forma és az alakulat milyen jelentéskörrel bírnak.

A *tartalommal* egy igen sajátos brandensteini fogalom a *totika* (*Tartalomtan – Gehaltlehre*) foglakozik, amelyet Arisztotelésztől származtat, s a következőképpen értelmezi és vezet le etimológiailag:

A tárgy mivolta, $\tau\omicron\tau\iota \eta\nu \epsilon\iota\alpha\iota$, a tárgy konkrét, szinguláris jelentése, a tárgy sajátos tartalma, $\tau\omicron\delta\acute{\epsilon} \tau\iota$. „[...] így a kifejezés némileg egyszerűsítő módosításával $\tau\omicron\tau\iota\kappa\eta$ -ről beszélhetünk és ebből a totika nevet vonhatjuk össze.”¹⁷

¹⁵ E vonatkozások értelmezéseit évtizedekkel hamarabb elvégzi Lukács György előtt, természetesen más filozófiai és ideológiai háttérből építkezve. A probléma részletesebb elemzését egy készülő tanulmányunkban végezzük el.

¹⁶ BRANDENSTEIN 1939, 14. Lásd erről: MÁTÉ 2002, 74–75.

¹⁷ BRANDENSTEIN 1935 „Aristoteles spricht bei den Dingen, besonders bei wirklichen Wesenheiten von ihrem $\tau\omicron\tau\iota \eta\nu \epsilon\iota\alpha\iota$, womit er ihr innerstes Wesen bezeichnet. Ähnlich ist ein $\tau\omicron\delta\acute{\epsilon} \tau\iota$ bei ihm ein Einzelding, ein $\tau\iota$, worauf das Fürwort $\tau\omicron\delta\acute{\epsilon}$ als auf etwas Nahes hinweist. Er versteht darunter eigentlich nichts anderes oder wenigstens wesentlich dasselbe, was wir mit dem eigentümlichen Gehalt bezeichnen. Er last Wissenschaft

Nemcsak érzéki minőségek, hanem a tudati, a lelki élet jelenségei is hordozzák a sajátos tartalmi vonatkozásokat.

A tartalom determinánsai között elsődleges, hogy a valami nem semmi, a „van” így és nem másképp létezik, s ezzel konkrét, egyedi mivoltát jelzi.

Alapvető sajátossága minden létszinten a *hasonlóság*, mely elsődlegesen hasonló minőségekkel határozható meg, amelyet állítással rögzítünk, s határozott nyelvi formába öntjük. Brandenstein háromféle tartalmat tételez az állíthatóság vonatkozásában, s tartalmi rangoknak nevezi őket. „Ezek szerint a csak önmagától állított és másokat állító tartalom az első, a másától állított, de önmagát és mást is állító tartalom a második, a csak másától állított, de nem állító tartalom a harmadik rangba tartozik.”¹⁸ Ezzel világosan jelezte lét-rangokat: az első az Abszolútum és az a priori világa, a második az állításokat nyelvi formába öntő Én és végül az érzéki minőségek világa, az anyagi, a tárgyi, az érzéki létsík. Ez a rend a Brandenstein által képviselt univerzum-felosztást elfogadók számára nyelvileg is világos.

Vannak további kategóriák, amelyeket hozzárendel az alapfogalomhoz, kínosan ügyelve arra, hogy a triadikus formát, a háromszor három elvét betartsa. Ebből következően a következő fogalmakkal konstruál: a sajátos tartalom van, amely alapvetően a hasonlóság (valamihez való viszony) dimenziójában létezik; s amely állított, megjelenik a verbális kommunikáció szintjén. Egy konkrét tartalom csak egy másikkal összevetve definiálható, amely szintén sajátos tartalommal bír. A sajátosságok tehát: 1. tartalmi lét, 2. hasonlóság, 3. állítás, 4. más-lét vagyis a másik konkrét tartalmi lét.

További tartalmi kategóriák: 5. eltérés (szín a hangtól, piros a kéktől), 6. szembeállítás: más tartalom állítása, 7. összetétel: legalább két szembeállított tartalom együttes létezése. Így például egy festmény vagy a szivárvány színei.

Az összetétel sajátos rendezettsége esetén beszélhetünk /8./ hozzátételről, amikor a tagok között nincs időrendbeli sorrend, pl. a szivárvány színeinek kiegészítése színekorré, és az /9./ utánatételről, pl. a fehér szín lehetséges skálája. E folyamatok az elsőbbség nélküli illetve az elsőbbséget magába foglaló tartalmi elemeket jelentik.

Brandenstein további mélyfúrásaiban finomítja, s ezáltal egyre bonyolultabbá teszi konstrukcióját. Ami végülis a tartalom kategorizálását illeti, tulajdonképpen tárgyi hasonlóságokon alapuló nominalista összefoglalássá válik.

Érdemes hosszabban idézni, hogyan is fejt ki erre vonatkozó gondolatmenetét, és összehasonlítani Wittgenstein nézeteivel, amelyeket nem ismerhetett, hiszen a Filozófiai vizsgálódások című opusz 1953-ban jelent meg. Nézzük Brandenstein hogyan is ír erről 1934-ben? „A tartalmi kategóriák tehát az egyes tartalmak bizonyos egyedi vonásainak a felfogó alany részéről való összefoglalásai és közös névvel való megjelölései, azaz valódi nominalisztikus, általánosságukban nem tárgyi egyetemességet jelölő kategóriák. [...] Egyetemes piros nincs, mert ha valami piros, akkor nem egyetemes, hanem konkrét, szinguláris piros folt. [...] a névvel az a tudat jár, hogy „értem”, azaz jelentését bármikor konkrét képviselő példán magam elé állíthatom. Még száz teljesen hasonló piros színfolt „kő-

nur vom Allgemeinen gelten, deshalb stellt er eine Wissenschaft des τοδὲ τι nicht auf. Doch last sie sich begründen und hiese dann nach seiner Terminologie – mit Weglassung des –δὲ - wohl τοτικὴ [...], woraus nach Zusammenziehung der zwei i das verdeutschte Wort Totik vielleicht nicht ungehörin entsteht.”

BRANDENSTEIN 1926, 39.

¹⁸ BRANDENSTEIN 1935

zős” piros volta sem egyetemes tulajdonságuk, hanem csak egy valamennyihez egyaránt teljesen hasonló szinguláris piros színfolt; és eltérő piros foltok között sincs semmi egyetemesen közös pirosság, hanem valamennyi csupán egy bizonyos minőségi hasonlóság alapján nevezhető pirosnak.[...] piros a cinóber-, narancs-, bíbor,- téglavörösben korántsem egyjelentésű, csupán hasonló. Ezért sok ilyen speciális tartalmi kategória jelentése és köre nem határozható el tárgyilag szigorúan: a piros határai a narancs vagy az ibolya felé meglehetősen folytonosak és egyéni mérlegelés tárgyát képezik. Ezért a piros igazából nem is fogalom: ami benne fogalom nem a piros, hanem például hullámhossz stb. meghatározásából áll, ami pedig piros benne, nem fogalom. Maga a konkrét piros minőség fogalmilag nem is fejezhető ki és abból, ami fogalmilag kifejezhető, a született vak, vagy a szintézisváros sohasem értheti meg a piros minőségét, amelyet éppen konkrét egyediségében kell tapasztalunk, hogy felfoghassuk: mert éppen egyedi hatása az egyetlen felfogási módja. Sőt még a bíborvörösből sem foghatjuk fel a tőle eltérő vöröset, például a téglavörös árnyalatot: valamennyit külön kell tapasztalunk, valamennyinek egyedi módján kell számunkra adatnia.”¹⁹ Kérdés tehát milyen szabályokat követek, van-e valami, ami alapján választok? A konkrét szituáció, a konkrét egyéni tapasztalat adja meg a jelentéshatárokat. Nyilvánvalóan a közösségi tapasztalatok alapján, amelyet a szocializáció közben szerez meg az egyén.

Hogyan artikulálja a problémát Wittgenstein? Ő is egy egyszerű nyelvhasználati szituációban jelzi a szabálykövetés dilemmáját: „Elküldök valakit vásárolni. Adok neki egy cédulát, amelyen ezek a jelek állnak: „öt piros alma”. Az illető elviszi a cédulát a kereskedőhöz; az kihúzza azt a fiókot, amelyen az „almák” jel áll; azután egy táblázatban megkeresi a „piros” szót, s talál mellette egy színmintát; ekkor sorban felmondja a tőszámneveket az „öt” szóig, [...] és minden számnévénél kivesz egy almát abból a fiókból, amelyen a minta színe áll. [...] De honnét tudja, hogy hol és hogyan kell a ’piros’ szónak utánanéznie, és mit kell az ’öt’ szóval kezdenie? – Nos, felteszem, úgy cselekszik, ahogy leírtam. A magyarázatoknak vége szakad valahol. – De mi az ’öt’ szó jelentése? – Ilyesmiről itt egyáltalán nem volt szó; csak arról, hogy az ’öt’ szót hogyan használják.”²⁰

Vagyis úgy tűnik, mindkettejüknél hasonló a metodika: megegyezünk egy-egy jelentésben, s azután alkalmazzuk, használjuk a konkrét szituációban.

A *formatan* (*Formenlehre*) a klasszikus értelemben vett logikát jelenti nála, melyre meghatározó hatással van Hegel, Bolzano, Husserl, s mestere, Pauler Ákos felfogása.

E vonatkozásban természetesen első kérdésünk az, hogy mi az *igazság* általános természete? Mi az igazság önmagában? További kérdések: milyen alapelvek működnek ezen kívül és mi a tartalmi hátterük?

A tárgyi igazság a valami, a dolog egyfajta belső rögzítettsége és formai összefüggése önmagával és más tárgyakkal. Minden dolog csak úgy állhat fenn, ha legalábbis önmagával azonos: az azonosság és vele a forma minden dolgot meghatároz. Az azonosság, a tulajdonképpeni hegeli értelemben vett tétel, miszerint a valami, ami nem semmi, vagyis a tartalom, önmagával azonos; A „valamik” összefüggései egyszerű formális kapcsolódási viszonyokat jeleznek, amelyben a „minden dolog összefügg egymással” tétele értelmezhető.

¹⁹ BRANDENSTEIN 1935, 65–67.

²⁰ WITTGENSTEIN 1998, 18.

Ezen összefüggési hálóban harmadik elv a feltételezés, olyan formális meghatározás, amelyben meghatározó a feltétel, meghatározott a feltevő.

További formális kategóriák, amelyek a triadikus hálózat teljességéhez nélkülözhetetlenek: a különbözőség, az elválasztottság és a rend. A formakapcsolat, amely az előző hármat magába foglalja individuális, faji és nembeli jelleggel bír.

Több formális határozmány összefügghet egy egyszerű egységben, összefuthat egy csomópontban, mint ahogy valamennyi sajátos formális vonás, például amely Szókratész jellemzi, az ő bonyolult egyedi formájában kapcsolódik össze: embervolta, görögsége, athéni volta, férfivolta, apavolta, filozófussága, „ironikus” volta stb. Mindez egy formában egyesül, amelyet éppen Szókratész fogalmában törekszünk megragadni.

Az egyetemes rend legközelebbi következményei a formakapcsolaton kívül azok a rendviszonyok, amelyekben több, legalább két különböző forma nem egy csomópontban rendezve függ össze, hanem teljesen, vagy legalább lényegében egymáson kívül van, és vagy úgy van egymáshoz rendelve, hogy egyik sem egyoldalú feltétele a másiknak, vagy pedig úgy, hogy egyik a másik egyoldalú feltétele, logikai-formális előzménye. Amaz hozzárendelés, amelyre példa két testvér, több egyrendű osztálytag, egy nem fajainak egymáshoz rendezett összefüggése. A hozzárendelés közös feltételétől való egyenlő függés útján jöhet létre és több új, különböző formának a rend közös feltételétől való függése útján lép fel. Az alárendelési viszonyban, amelyre példa az apa és fia kapcsolat nem egyenrangú a kapcsolódás, s így egyik szükségképpen előfeltétele, legalábbis formális előzménye a másiknak.

A triád harmadik tagja az *alakulattan* (*Gestaltlehre* vagy *Mennyiségtan*), a matematika, amely Brandenstein szerint is a tudományok rendszerében mindig különleges helyet foglal el, meglehetősen „társtalantul áll a tudományok között”.²¹ Sok tekintetben a logikával rokonítható, de brandensteini elemzések arra mutatnak rá elsősorban, hogy hogyan működnek a matematika filozófiai kategóriái. Vizsgálódásainak végeredményeként a „[...] sajátos alakulat, a matematikai tárgykör legalapvetőbb határozmányainak a tiszta logika bölcséleti részével teljesen egymagasságú, „valóságelőtti” határozmányokat vizsgáló tudomány/ként/ bontakozik ki, amelynek tárgya mind a sajátos tartalomtól, mind a sajátos formától különbözik, de azzal „valóságelőtti”, éppen ideális voltában rokon és önmagában pontosan megállapított egységes alapú, sajátos természettel bír.”²²

Minden dologra jellemző az alakulati alap, ezen belül az egész és az egyenlőség. Ez utóbbi rokon az önmagával való hasonlósággal, de míg az minőségi, ez mennyiségi megfelelés. Az egység mint harmadik kategória egészzé teszi az alakulati alaptriádát.

A többi alakulati, matematikai kategória: rész, pozitív egyenlőtlenség (kisebb-nagyobb), halmaz. Ezeket követi további három művelet, amelyek mint új, Brandenstein által kreált magyar szavakból álló összetételek, s már-már a követhetlenségig viszik a triádok alkotását, s ezzel együtt értelmezhetlenné válhatnak /az utolsó három egységben egybe-és hozzáképzés, valamint leképezés útján létrejött matematikai formulákról értekeznek./

Ezek után gondoljuk át, hogyan alakul a rendszer a továbbiakban?

²¹ BRANDENSTEIN 1935, 129.

²² BRANDENSTEIN 1935, 132.

A fentiek a *fennállástan (Dinglehre)* vagy az *ontológia (Ontologie)* részeit képezik, amelyek a metafizikai alapozást készítik elő.

A *metafizika (Methaphysik – Wirklichkeitslehre)* név a tárgya miatt problémás, mert az évszázadok alatt a bölcselet történetében kialakult spekulációk olyan fogalomkörben is használták, amelyek nem fedik eredeti jelentését. Igen fontos e folyamatban, hogy Kant, aki Brandenstein szerint 2500 év óta az elsőrendű bölcselelő, tagadta a spekulatív metafizika lehetőségét, bár hosszan küszködött a metafizikai kérdések megoldásával, nem jutott megnyugtató válaszokra.

Brandenstein meglátása az, hogy a metafizika tárgya, a valóság legfőbb elvei, nincsenek közvetlenül adva számunkra, de *a regresszív módszerrel* kikövetkeztethetők. Mindenképpen csak az előzményekhez visszahaladó, regresszív eljárás az, amely a metafizikai lételveknek sajátos formájuk vagy alakulatuk révén való megragadásához vezethet. A tapasztalati östényekből kell kiindulni a metafizikai problémák elemzésekor. Így egyrészt a vizsgálódó valóságaiból, *tudatfolyamataiból*, másrészt a változásból, az *időtartamból*, egymásutánosság tényéből.

A változó valóság a világ, a változhatatlan ősválóság Isten. S itt vetődik fel Brandenstein rendszerében a harmadik östény, az *okság elve*, amelynek segítségével, elemzésével eljutunk logikailag az ősohhoz, az Abszolútumhoz, Istenhez, amely örök, végtelen, szabadon létesítő, szellemi és egyetlen. E jelzőkkel lehet csupán illetni, amelyek igazságértékét meg sem kérdőjelezhetjük. Állítja, de nem igazolja, a prioriként tételezi.

Mindezen túl és ezzel együtt minden változás, keletkezés, hatás legalább egy okot tételez fel.

A valóság alapvető meghatározó elvei után a tapasztalati világ vizsgálatára kerül sor, a másod- és harmadrendű /szintű valóságokéra, ahol az okság elve szintén meghatározó. Az Én változása és világa nem más, mint ok-valóság, okok és okozatok szövevényéből összeálló valóság.

A valóság felépülésében domináns szerepe van az *erőnek*, a természeti erőhatásoknak és az *anyag*nak. Az anyagot Isten, mint az időbeli önálló valóság egy részét léterejéből megteremtette, s a hozzá képest másodrangú szellemi lényeket is létrehozta. Mindezekkel együtt Isten magában hordozza a teremtett másod-és harmadrendű valóságban működő három alapértéket: az igazat, a jót, a szépet, bírja a legteljesebb szabadságot, önállítása forrástalan, ok nélküli, „saját végtelenségének akarása” a legteljesebb szabadságot jelenti, amelyben a tökéletlenség feltevésével nem korlátozza önmagát.

Az Isten által teremtett változó valóság háromdimenziójú:

- a gyakorlati valóság, a cselekvések világa
- az elméleti valóság, a tudomány világa
- az alkotás, a művészet világa.

Mindezek alapján rendszertana további részei: *cselekvéstan-pragmatika, tudománytan-teoretika, művészettan-poétika.*

Az *etika*, mint általános „szellemi élettan” átszövi a valóság minden dimenzióját.

A cselekvéstan (Pragmatika) tematizálása több helyen előfordul Brandenstein munkásságában, így rendszerén kívül antropológiájában, de külön tanulmányban is részletezi.²³

Első megközelítésben elkülöníti a konkrét, mindennapos, többek között az egyéni lét-szükségleteket kielégítő cselekvéseket, amelyek *külső* megnyilvánulásokban érhetőek tetten, és a *belső* „*lelki*” cselekvést, amely elválaszthatatlan a mindenkori konkrét cselekvéstől, tevékenységstruktúrájától. Mindkettőben az *akarat* dominanciája érvényesül, amellyel hatalmat gyakorolunk a dolgok és működésük felett, valamint az emberi viszonyaink terén az életvilágunkban annak érdekében, hogy az hiánymentesen működőképes legyen.

A kiindulópontja természetesen itt is a fogalmi tisztázás, vagyis az, hogy mi a cselekvés és a belőle felépülő gyakorlati valóság, a gyakorlati élet világa, s hogyan működik annak szerkezete. Kérdése továbbá az, hogy az elmélet és a művészet, az alkotás világa, mint a valóságban lehetséges alapvető életágak, „életformák” hogyan vannak jelen a mindennapi praxisában, hogyan dimenzionálják azt?

Amíg az elméleti élet célja az igazság megismerése, az alkotó életé a mű megalkotása, addig a gyakorlati lét célja maga a cselekvés, és pedig elsősorban a jó cselekvés, amelyet mint végleges értéket kell elérnie. A *hasznosság* mint gyakorlati eszközérték a cselekedet folyamatában valamely cél elérése érdekében fellépő érték, amely azonban végkimenetelét tekintve magában rejtheti a haszontalanságot, vagy éppen valamiféle kár okozását. Itt szemléletes példaként említi a következőt: „Amikor tehát valaki az égő ház ablakából kiugrik, ugrása hasznos, hogy megmentse a tüztől, de amikor ugyanezzel az ugrással a ponyva mellé ugrik, ugrása káros, mert testi épségének megóvására nem alkalmas.”²⁴

Általában véve és elméletileg a cselekvés alapvetően szabad, azonban a cselekvéskategóriák és – formák Istentől eredeztethetően vélhetik szabadnak magukat. Arisztotelészhez fordulva fejti ki a mindennapi lét klasszikus értékhalóját, s a cselekvést úgy értelmezi, amelyben együtt van az akarat, a megértés, az érzelem-és képzeletvilág, a gondolkodás és az emlékezés.

A cselekvéseméletében a *norma-és értékvezérelt* cselekvéseket tekinti a *teleológiai* mellett alapvetőnek. E vonatkozásokban a köznapi emberi cselekvéseket elkülöníti a nagy koncepciójú szellemek cselekedeteitől, akik rendet, egységet és törvényszerűséget akarnak cselekedeteik végrehajtásakor, a mélybe hatolnak a mindennapok tarka forgatagában. Ilyen habitussal rendelkezik például a kifejezetten szervező alkat, a nagy organizátor, vagy a művész. Ugyanakkor a filozófus is a rendező elveket, a törvényszerűséget keresi a százszínű valóság világában, illetéknéppen ha az elmélet, így a filozófia a gyakorlat világát valamilyen módon visszatükrözi, teoretikus szinten értelmezi azok összefüggésrendszerét, akkor lehetséges elmélet a cselekvés világáról is, lehetséges önálló tudományként a pragmatika. Brandenstein maga úgy látja, hogy eddig részleteiben és érdemben nem foglalkoztak a cselekvés elméletével az európai filozófiai tradícióban, legalábbis azokban a vonatkozásokban, amelyeket ő fundamentális tételeknek tart. Arisztotelésznel alapjaiban már fellelhető a három életág, a művészi-alkotó, az elméleti-teoretikus (logika-ismeretelmélet) és a gyakorlati, azonban az utóbbi Brandenstein meglátása szerint nem kellőképpen kidolgozott. Arisztotelész a Nikomakhoszi etikában elkülöníti a praktikus cselekvést az alkotó, művészi tevékenységtől,²⁵ amelyek céljaikban különbözöek. A háromféle élet, amely Arisztotelész sze-

²³ BRANDENSTEIN 1929, 63.

²⁴ BRANDENSTEIN 1935, 345.

²⁵ BRANDENSTEIN 1935,

rint működik: *βιοζ πρακτικοζ*, *βιοζ δεωρητικοζ*, *βιοζ ροιητικοζ*. A következőket jegyzi meg e vonatkozásban Brandenstein: „A háromféle élet egymástól céljában különbözik: míg ugyanis az elméleti élet célja az igazság megismerése, az alkotó életé a mű megalkotása, addig a cselekvő, a gyakorlati élet célja maga a cselekvés és pedig a jó cselekvés.”²⁶

A pragmatika tudománytani jelentéskörét úgy határolja be, hogy először elkülöníti attól mi az, ami nem az. Ilyen értelemben vannak ugyan olyan tudományok, amelyek a cselekvés néhány vonatkozásait vizsgálják (pl. szociológia, politika, jogtudomány, pszichológia), azonban ezek nem az ún. „tett-tevékenységet”, nem az „igazi praktikus akarattal” végrehajtott cselekvést elemzik és értelmezik.

Ha továbbgondoljuk, mi az, ami nem pragmatika, akkor világos, hogy el kell különíteni az etikától is annyiban, amennyiben az etikát mint a cselekvés normatív tudományát értelmezzük, amely mint ilyen nemcsak a praktikumot, hanem az egész szellemi életet, a tudományt és a művészetet is, az elméleti és a művészi tevékenységet is, mint az erkölcs jelenvalóságának terepnumait is átfogja.

Másfelől tekintve a problémát, valamilyen szinten a gyakorlat magában foglalja az elméletet, hiszen a „[...] gyakorlati ember is nemcsak vakon akar és tesz, hanem akaratáról, cselekvéséről, annak feltételeiről, tárgyairól, körülményeiről és következményeiről gondolkodik is: tehát bizonyos fokig elmélkedik, elméletet csinál gyakorlatához, hogy azt megfelelő „értelmességgel” végezhesse.”²⁷

A gyakorlati „énakat” jellemzői megfogalmazásában: „Cselekvő akarat, mint az én sajátnemű tartalma és ennek aktusa, sajátosan útmutató gyakorlati értelem és belátás, mint az én gyakorlati oldalának sajátos formája és aktusa, valamint sajátos gyakorlati ügyesség és ennek aktusa, adják meg az én, a lélek, a személyes szellem szorososan vett gyakorlati alkatát.”²⁸ E mögött az Én elhatározásának tudatossága rejlik, s ez a cselekvésháló hozza létre a harmadik rangbeli valóságot,

A következőkben valójában és elsődlegesen az a tisztázandó kérdés, mi is a brandensteini értelemben vett „tett-tevékenység”, amely a cselekvésemélet tárgya?

A cselekvés intencionáltságát illetően részben az énre, részben a nem-énre irányuló aktus, amely minden esetben energia és -erő kifejtő tevékenységkomplexum, amely vonatkozik az egyén lelki és fizikai életvilágában létrejövő cselekedetekre, valamint az egyént körülvevő környezet, a közösség, a társadalom közegében végrehajtottakra. Az utóbbi a szó legtágabb értelmében véve már a politikai tevékenységet jelenti. Mint már említettük, cselekvésnek mindenekelőtt hatalmi célja van, „[...] amely a fizikai cselekvés esetében mindenekelőtt a testi hatóképességet jelenti; ezen keresztül azonban szolgálhat a fizikai cselekvés és hatalom társadalmi hatalmat, amely például politikai, katonai cselekvés célja.”²⁹

A praktikus én cselekvéseinek három alapvető vonatkozása a háromszor hármas triadikus elvből következően tartalmi, formai és alakulati határozományokban, kategóriákban összegződik.³⁰ A tartalmi: jóakarát, engedelmesség (ami a becsületesség és az egyenes-

²⁶ BRANDENSTEIN 1935, 334.

²⁷ BRANDENSTEIN 1929, 3.

²⁸ BRANDENSTEIN 1935, 337.

²⁹ BRANDENSTEIN 1935, 343.

³⁰ A praktikus én a mai amerikai neopragmatikus filozófia tematikájának egyik centrális fogalma. Érdekes lenne megvizsgálni, milyen recepció-és hatástörténeti összefüggések jelennek e tény mögött. A gyakorlati individua-

ség minőségeihez kap érvényességet), s a serénység vagy lelkeség. Ez utóbbi a cselekvés lélekkel és étellel való teljességét jelenti. Formai elemek: pregnánság, biztosság, célszerűség; alakulati elemek: markáns jelleg, célegység, következetesség. Ezek a tulajdonságok a teljes és sikeres cselekvéshez alapvetőek, hiányuk sikertelenséget eredményezhet

A cselekvő szellem a gyakorlati élet lélektani motorja, aki szemben a művésszel vagy az elméleti szakemberrel „acélos” praktikus cselekvő akarattal rendelkezik, nem öncélú, a cselekvés körülményeire, eszközeire, a megvalósítás, a kivitelezés útjára koncentrálnak, nem ingadozik, nem kételkedik – ami pl. az elméletet tönkretelheti –, hanem az adott cél elérését tartja mindenkor szem előtt. A tett embere valamennyi szellem között a legrealisztikusabb. Erkölcsei és szociális vonatkozásai az *önzés* fogalma és hatása körül definiálhatók. A cselekvő szellemet tipizálva további elemzéseiben *teremtő* és *fenntartó* típusú cselekvő szellemeket különböztet meg. Az elsőhöz például Atillát, Caesart, Napóleont, Nagy Sándort, a másodikhoz alapvetően a nőket sorolja, akik inkább konzerváló, mint teremtő alkatok lelki a- elsősorban erős érzelmi – adottságaik miatt.

Ami a sajátos brandensteini kategorizálást illeti, ő maga is megfogalmazza e vonatkozásban a kételyeit, s felteszi az olvasó helyett is a kérdést: „... honnan varázsolja ide a szerző ezeket a kategóriákat, mi jogon állítja fel éppen ezeket és csak ezeket a cselekvés alapvető határozományaiaként? [...] amint mondtuk, nyitva hagyjuk a kaput esetleges alkalmazhatóbb fogalmazások számára.”³¹

A tudománytan (Teoretika), a brandensteini tudományelmélet a mindennapi tudás és tudomány világának vonatkozási pontjait vázolja. A mindennapiság szintjén az érzékeléssel és a gondolkodással megszerzett tudással foglalkozik, s az ismeretelméletet, mint érzékelés- és gondolkodás-tant értelmezi. Mint mondja: „Tudásnak nevezzük a tényleg meglévő, szemléletben vagy gondolatban meglévő ismeretet akkor, ha ismeret-volta igazolt. De mi az ismeretnek ez az igazoltsága? Nem más, mint igazságának belátása”³² A szubjektív evidencia, a szükségszerűség nem elegendő, fontos, hogy másokkal is be tudjuk láttatni az igazság érvényességét mindenféle ellenérvekkel szemben.

Az *elméleti valóság* legalapvetőbb határozományait, az elméleti kategóriákat az előzőekhez hasonlóan triadikus formába szervezi Brandenstein, amelyek szintén a tartalom–forma–alakulat hármassága alapján rendeződnek. Minden elméleti objektívációt létrehozó szellemnek rendelkeznie kell olyan alapvető tulajdonságokkal, melyek biztosítják minden tudomány objektívítását. Itt is jeleznünk kell, hogy mint az eddigiekben, e fogalomháló is csak kísérletnek tekinti.

Tartalomszerű kategóriák tehát a tárgyilagosság, a megértőség, az őszinteség; formszerűek: tagoltság, rendszeresség, megalapozottság; alakulatszerűek: adekváció, elvszerűség, végiggondoltság.

Az elméleti alkat típusainak és jellemvonásaiknak leírása előtt az elméleti tevékenység céljáról, eszközeiről, magáról a gondolkodás elméletéről értekezik, s visszacsatolja a problémákat a logikához. Az elméleti alkat alapvetően nem törekszik közvetlenül semmi létrehozására, nem produkál eredetit, újat, de az érzékelés és a gondolkodás terepein erőteljes az

lítás hegeli tematizálása mindenképpen fontos eleme ennek a hatásösszefüggés-komplexumnak. Lásd ehhez: RÓZSA 2007, 7–18, 121–181.

³¹ BRANDENSTEIN 1929, 50–51

³² BRANDENSTEIN 1935, 421.

aktivitása. Az elmélkedés, a szemlélődés szelleme a világot igyekszik megismerni, és „nem kell mindig a tett őrhelyén állnia”³³, lényé nyugodtabb, többet jár a képzelet birodalmában, mint a cselekvő alkaté.

A *spekulatív* szellemről gondolkodva sajátos eseteként jellemzi a filozofikus szellemet, akinek „[...] nem kell a szó legszorosabb értelmében vett filozófusnak lennie, aki csupán vagy főleg a minden szakhatározmányt megelőző, szigorúan vett filozofikus elveket és kategóriákat vizsgálja, mint szakember is főleg tárgyköre legmagasabb elveivel törődik, tudományos vagy kevésbé tudományos módon természetbölcselelő, történetbölcselelő, gazdaságbölcselelő stb. abban az értelemben, hogy tárgykörének alapjait, axiómáit, elveit iparkodik lehetőleg megvilágítani, és ha részleteket vizsgál, azokat minél inkább a legmagasabb elvekkkel kísérli meg kapcsolatba hozni.”³⁴ Emellett vannak kifejezetten matematikusi filozofikus hajlamú szellemiségek. E szellemnek mintegy ellentétpárjai a *kutatói mentalitással* bíró individuumok, akik az egyes tárgyak, egyes jelenségek gyűjtésével, elemzésével foglalkoznak, a filozófiai alapelvekkel, axiómákkal kevésbé. E két típushoz kapcsolódva jellemzi az analitikus és szintetikus alkatot, mentalitást.

Egy másfajta felosztás szerint dogmatikus, szkeptikus és kritikai típusról tesz említést, majd az akarat, az értelem, az érzelem dominanciája alapján a filozófiatörténet nagyjairól a következőket írja: Fichte és Hegel például az első típusba tartozik, akik energikusak, gyakran önkényre hajlók. Arisztotelész kritikai típus, megfontolt, nyugodtabb, nem önkényesen gondolkodik, a megismerésben a szükségszerűség és a jó megalapozása vezeti, míg a harmadik temperamentumos, veszélyes szellem, „[...] ha igazán nagy, akkor többnyire geniális intenciójú, de kevésbé vagy változékonyan rendszeres, kevésbé megalapozó és kevésbé kitartó. Schelling és Nietzsche tartoznak ide és bizonyos értelemben Platón és Szent Ágoston is.”³⁵

Művészettanában (Poietika) az alkotó életágat úgy elemzi, amelyben az érzelem dominanciája egyértelmű, ahol az aktív lelkierő, aktus és állapot uralkodik, nem pedig valamiféle passzív én-meghatározottság.³⁶ A poétikát, mely az alkotó életág kiemelkedő területe, általános művészettanként fogja fel.

Lényeges distinkciót tesz a technikai és művészi alkotások között: „A művek köre [...] a legegyszerűbb, legközönségesebb használati tárgyaktól a legmagasabb rendű művészi alkotásig terjed.”³⁷ Nem tartható szerinte az utánzás-elmélet, hiszen a művészi alkotásokat elhatárolja több művészetelmélet más, pl. a mesterember produktumaitól. A különbség tényleges elméleti háttérét a kanti művészetelméletben lelhetjük fel, így a cél nélküli célszerűség lesz az alapeleme a művészi szép értelmezésének.

Sajátos módon vezeti be Brandenstein az ízlés fogalma mellé az ún. „alkotó tapintat” fogalmát, amelynek – mint oly sok esetben – világos értelmezésével adós marad. Úgy tűnik, az ízlést felfogása szerint egyfajta értelmi, racionális értékítélet, egyfajta passzivitás jellemzi, míg az „alkotó tapintat” az ítélő erő mellett tartalmaz irracionális vonásokat is, amelyek elsődlegesen érzelmi jellegűek. Ez a fajta érzelmi aktivitás minden művész-

³³ BRANDENSTEIN 1935, 432.

³⁴ BRANDENSTEIN 1935, 434.

³⁵ BRANDENSTEIN 1935, 439.

³⁶ BRANDENSTEIN 1935, 445–446.

³⁷ BRANDENSTEIN 1935, 451.

egyéniiségre jellemző, a vágyat, a kívánságokat, a szeretetet, a gyűlöletet, a csodálatot, a tiszteletet vagy az utálatot, megvetést, félelmet stb. tartalmazhatja.

A művészetfilozófiában folytatja nyelvi játékait, és itt sem mindig tudjuk követni logikáját, azt, hogy milyen játékszabályokat alkalmaz, hogy milyen összefüggések készítenek arra, hogy egy-egy fogalmat használjon, amelyek így több esetben üressé, meg-nem-magyarozottá, a háromszor hármassal elv áldozataivá válnak. A spekulativitással, a redukzív módszer túlságosan szokatlan és megmagyarázhatatlan erőltetésével, a triadikus formához való következetes ragaszkodásával olyan művészetfilozófiai koncepciót konstruál, amely jogosan váltotta ki kritikusaik támadását.

Hogyan is néznek ki a triadikus egységek, amelyeket egyrészt a *művészi kategóriák* összefüggésében vizsgál, másrészt a *művészi ágak* kapcsán.

A művészi kategóriák a következő triádokban jelennek meg, amelyek a műalkotás zárt, teljes egységét, hiánytalanságát biztosítják, s integritásuk egyben a tökéletességet, a teljességet jelzi. Mit is jelent a művészi teljesség a másik két „életághoz” – a gyakorlatihoz és a tudományoshoz – képest? A műalkotás, magyarázza Brandenstein koncepcióját, „[...] lényegileg megkívánja mozzanatainak és részeinek lezárt teljességét, és ha egy bonyolult műből hiányoznak egyes beléjertartozó részek, vagy nincsenek benne kialakítva, akkor ezt egyenesen hiánynak érezzük; a művészi valóság, a sajátmű alakulat lényege sokkal zártabb és egységesebb, mint a szingularizált gyakorlati és a formailag nyílt elméleti valóság. [...] Még az egymásutániségben kialakuló művekben is szükséges a már kialakítottnak valamelyes lezárt teljessége, integritása, avagy ilyen lezárásnak a következő részekben be kell következnie [...] az integritásnak ez a már Szent Tamástól felismert határozománya lényegileg poétikus, sajátműen alakulati, és a poétikum területén alapvető jelentőségű.”³⁸

A műalkotás integritása, totalitása azt jelenti, hogy a *tartalom* magába foglalja a tisztaságot, a bensőségességet és a vonzóságot, a *művészi forma* a teljességet, a világosságot, és az egységet.

A *művészi alakulatban*, amely a tartalom és a forma egységét jelenti, a szimbolikus jelleg, a harmónia és szervezés hármaságának harmóniája járul hozzá a tökéletes totalitáshoz. A szép értékével felruházott műalkotás a fenti értéktartományokat mozaikszerű egységben kell, hogy magában hordozza, így a szép értékköre valójában a művészi alkotás valóságával, totalitásával azonos mezőt jelenti. Ebből következően, ha valamelyik hiányzik, akkor fogyatékos szépségről beszélünk, amely vagy értékellenes, vagy valami olyan művészi szíleg negatív, a szépséget tagadó rútság jelenik meg, amely valójában „művészi nem-lét”, illetve nem művészi lét. Példái jó részének leírásakor eléggé bonyolult mondatszerkezeteket használ. A fentieket egy dráma példáján mutatja be. Hogyan is fogalmaz? „[...] valamely rossz, pl. jellegzetesség és szervezés nélkül való dráma bírhat még esetleg elméleti jelleggel és valósággal, mint gondolatrendszer. Lehetnek részben művészi mozzanatai is, mint pl. maguknak a szavaknak, [...] ennyiben van művészi lényege és valósága. [...] De magvában, mint dráma, lényeg nélkül való, nem áll fenn, mint valódi dráma egyszerűen nincs, nem létezik.”³⁹

A szép természetesen az abszolút értékharmoniót is tétélezi annyiban, amennyiben mindig együtt érvényes az abszolút igazzal és jóval, mint az Abszolútum ösértékeivel.

³⁸ BRANDENSTEIN 1935, 164–165.

³⁹ BRANDENSTEIN 1935, 189.

Ha művészi alapkategóriák és az alakulattani viszonyok között keressük az analógiát, akkor a következőket látjuk: a teljesség, a szimbolikusság, a kép és jelentés egységét adja, s mint ilyen az egész kategóriájával azonosítható, a harmónia pedig az egységességgel és az egyenlőséggel. Hogy miért, arra nincs válasza. Igazából a hozott példákkal sem igazolja meglátásait, hanem amit leír, evidensnek véli, s akár tetszik, akár nem, el kellene fogadnunk, csak azért, mert így lesz rendben a rendszer. Ezzel tulajdonképpen azt is eléri, hogy az általa említett példákon túl nemigen tudunk másokat említeni, s modernitás művészeti alkotásai pedig többnyire értelmezhetetlenek lesznek e keretek között.

Miután vélhetően, de nem bizonyíthatóan szerves alakulati / matematikai, mennyiségi/ elvek alapján működő értékrendszerét összeállította, a művészeti ágak összefüggéseiben is megkonstruálja a triadikusan működő rendet, amely az emberi lelki erők működése és dominanciája alapján szerveződik a következőképpen:

- képzőművészet /akarat/: szobrászat–festészet–építészet
- költészet /értelem/: dráma–epika–líra
- zene/érzelem/: drámai–leíró–lírai zene.

Ezernyi kérdés várna megválaszolásra, de a válaszok nem következethetők ki egyértelműen. Így kérdés az, hogy miért és miért így ezekben a művészeti ágakban működnek az emberi lelki képességek? Mi a szerepe a modern művészetekben, bennük hogyan alakul a fenti „értékkatalógus”, amely csupa pozitívítást jelez? De a legfőbb kérdés az, hogy milyen alapvető játékszabályokat, elveket követ annak érdekében, hogy következetes legyen az Abszolútum által teremtett rendhez? Nyilvánvalóan kiderült, hogy a triadikus elv végigvitele alapvető, amelynek következtében rendeli az alakulathoz a művészi alkotások világát. Az is alapszabály a metodikájában, mint már láttuk, hogy ha nem talál megfelelő szót, nyelvi jelet konstruál úgy, hogy időnként a magyar nyelvtani szabályokat figyelmen kívül hagyja.

Így valójában a wittgensteini értelemben Brandenstein számára is a nyelv útvesztőkké, utak labirintusává vált, amelyekben gyakran nem működnek a lehetséges szabályok, vagy a túlszabályozottság miatt aggódhatunk.

Mivel értelmezésében az *erkölcstan* a mindenoldalú teljes szellemet és életet vizsgálja, ezért úgy véli, hogy tisztán axiológiai etikai elmélet tarthatatlan, és szükséges az etika metafizikai megalapozása. A cselekvő és a cselekvés, a lét és az élet, a világ és az ember, a szellem, az akarat, a szabadság alapvető életvilágbeli problémáinak megoldása nélkül az egész etikai vizsgálódás axiológiai spekuláció.

Brandenstein Béla zárt rendszerben helyezi el az etikát, és számára is többet jelent, mint egyszerű „kell-vizsgálat”-ot. Lételméleti alapállását kéziratosa hagyatékában így fogalmazza meg e vonatkozásban: „Minden dolog számára a neki sajátos jó a végső cél, amelyért van, illetve cselekszik. Ez az embernél is így van. Nála a boldogság a sajátos jó.”⁴⁰

Az elméleti kiindulópontja most is arisztotelészi. Az erkölcs az élet egészén jelenlévő, azt minden területen átszövő irányultság, hiszen a három alapvető „életág” – gyakorlati, tudományos, művészi – szöveit is meghatározza.

Két alapvető formája szerinte az erkölcsnek, a *természetes* és a *természetfölötti*, azokat az alapirányultságokat jelentik, amelyek az emberi történeti lét folyamán alakultak ki. Az

⁴⁰ Kéziratosa hagyaték. Miskolci Egyetem, Veres Ildikó gondozásában.

első, a közvetlen tapasztalati világ mindennapi praxisában rejlik, a második alapelvei a realitáson túl működnek, amelyek tartalmazzák a mágikus és a vallásos erkölcs lényeges dimenzióit. Így meglátása szerint, az évezredek folyamán, a konkrét életvilágokban kialakult életvitel, életstílus vizsgálata után derülhetnek ki, és vizsgálhatók az erkölcsi koordináták. „Így beszélünk tisztán megállapító és nem értékelő módon a görögség, a magyarság, a 13. század, a középkori francia nemesség, a buddhizmus erkölcséről vagy erkölcséről; beszélhetünk valamely személy erkölcséről és az ennek alapjául szolgáló lélekalkatról, erkölcsiségről is. Ámde már itt és azután a tágabb, közösségi erkölcsöknél is csakhamar megjelenik az értékelő szempont: jó és rossz erkölcsökről kezdünk beszélni. Ez éppen az illető erkölcs tökéletességi fokára, az erkölcsi alaphatározományoknak való megfelelésére vonatkozik.”⁴¹

Brandenstein számára a vallás, s alapállásából következően, a keresztény vallás a legfontosabb terrénuma az erkölcs megjelenésének. De a mindenkori erkölcsi értékrend alapozza meg természetesen a kultúrát és annak felépülését, alrendszerének működését is. Így definiatív: „Erkölcson, vagy erkölcsökön értékeléstől mentesen, avagy kétoldalú értékeléssel jó és rossz erkölcsökön, az általános életszokásokat, cselekvéseket, viseletet és viselkedést, illetőleg az ezekben kifejeződő lelki készséget, beállítottságot értjük: tehát általános életirányt és az ebből fakadó életvitelt, főleg ennek elvi meghatározóit.”⁴²

Az etika metafizikailag megalapozott valóságtudomány, s nem fogadja el ő sem a Kanttól eredő, a valóság és az érték kettősségére építő, tisztán axiológiai elméleteket.

Nem kell külön erkölcsi értéket felvennünk, hanem ez a téren magában kell, hogy foglalja az abszolút értékeket, a jót, az igazat és a szépet. Éppen ezért, úgy véli, hogy „Az erkölcsi érték mint szellemi létezőtökéletesség már ebben a mivoltában és nevében is mutatja, hogy éppen a szellem és az élet hiánytalanságát, mindenoldalúan teljes valóságát jelenti [...] mindenoldalú életkapcsolat-mivolta voltaképpen nem ad fel lényegileg új problémát, hanem az eddigieknek és a rájuk talált válaszoknak az egységesítését kívánja.”⁴³

Egyik lényeges alaptétele, hogy az ember mint potenciálisan az erkölcsöt magában hordozó lény jön a világra, s ezzel együtt, mint másodrangú szellemi lény az értékek, az erkölcsi értékek megvalósításának képességét eredendően birtokolja. Az etika mindenkor arra keresi a választ, hogy mi az a jó, illetve az erkölcsi teljesség, amit az embernek meg kell valósítania, ami egyébként akkor is a jó fogalma alá tartozik, ha nem valósul meg adott időpillanatban. Az ember erkölcsi értéktudata hordozza a jó dimenzióit, amely egyéni és közösségi értékelést egyaránt feltételez.

A három abszolút érték, a jó, az igaz és a szép, amely sorrendiség fontossági egymásutániságot is jelent a brandensteini elméletben, meghatározó a szentség fogalmában, amelyről úgy véli, Böhm Károlyhoz hasonlóan, nem jelent új értéket. Hiszen „[...] az abszolút szentség lényegében nem más, mint az abszolút értékteljesség, mindenekfölött teljes jóság, amelyből teljes igazság és szépség fakad; több a szentségben nincs, de kevesebb sem; ami nem jó és nem igaz és nem szép, az nem szent.”⁴⁴

Érték egyébként lehet bármely realitás, amely éppen e realitása miatt megbecsült. Így alapvető mindenekelőtt a testi–lelki élet épsége, az egészség, amely nélkül semmilyen más

⁴¹ BRANDENSTEIN 1935, 503.

⁴² BRANDENSTEIN 1936–37, 596.

⁴³ BRANDENSTEIN 1935, 496.

⁴⁴ BRANDENSTEIN 1935, 135.

érték nem valósítható meg. Ezen túl – anélkül, hogy a teljesség igényével lépnénk fel, pl. az autentikus életet elősegítő, az életigenlés értelemében vett hatalom, a gyönyör, az öröm, a boldogság, a műveltség, a tudás, a lelki erő, a siker, a tehetség, s a napjainkban szinte már kiveszett becsület, stb.

De mit is jelent a szorosán vett morális az erkölcsi értékek rendjében? Teszi fel a kérdést Brandenstein. Valójában a teljes szellemi–lelki–akaratú egységgel rendelkező Én pozitív irányultságát és értékigenlését. Az ember morális hajlamai kétirányúak lehetnek: *értékigenlők* és *értéktagadók*. „Értékigenlő hajlama egészen természetesen adódik abból, hogy az erkölcsi értékek magának a szellemnek természetét, mivoltát alkotják: jelenlétük benne tökéletes szellemvalóságát, hiányuk fogyatékos szellemvalóságát jelenti.”⁴⁵ A jó önmagában a pozitívum, ezt Brandenstein a realitás világába helyezi, míg a rosszat az irrealitásba, mivel az a jó hiánya, tehát a nem-lét, az inautentikus lét, vagy ahogyan ő fogalmaz: a semmi világa is egyben. Az egész rosszakarát mint a rossznak egyik megnyilvánulása, mint bűnös akarás, a lelkiileg-szellemileg fogyatékos alanyiség velejárója, vagyis a bűn a lélek, az alany pozitív–valóság–hiánya. Mit jelent ez? Itt ismét, mint elemzéseiben oly sokszor, a spekulatív érvelés, a nyelvi játékaiknak sajátossága jelenik meg. Fel kell vennie egy olyan fogalmat, jelen esetben a „valósághiányt”, ami üres és igazából csak azért működte, hogy próbálja a bűn tényleges valóságbeli állapotát, jelen-létét valahogyan megközelíteni.

BIBLIOGRÁFIA

BRANDENSTEIN 1926

Béla von BRANDENSTEIN: *Grundlegung der Philosophie Max Niemeyer*. Verlag/ Halle/Saale, 1926.

BRANDENSTEIN 1929

BRANDENSTEIN Béla: *A cselekvés elméletéről*. Előadás a Magyar Tudományos Akadémia II. osztályának 1929. március 11. ülésén. Magyar Tudományos Akadémia. (Értekezések a Filozófiai és Társadalmi Tudományok Köréből III/8.) 1929.

BRANDENSTEIN 1936–1937

BRANDENSTEIN Béla: *Az ember a mindenségben*. I. köt. Budapest, MTA, 1936–37.

BRANDENSTEIN 1935

BRANDENSTEIN Béla: *Bölcséleti alapvetés*. Budapest, Magyar Királyi Egyetemi Nyomda, 1935.

BRANDENSTEIN 1939

BRANDENSTEIN Béla: *Művészetfilozófia*. Budapest, Szent István Társulat, 1939.

FEHÉR M. 2010

FEHÉR M. István: Az aprioritás rejtélye. A priori és idő Heidegger gondolkodásában. In: *Az a priori rejtjelei a magyar filozófia történetében*. Pro Philosophia Évkönyv, (szerk.: Veres Ildikó) Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, 2010.

DERRIDA 1994

DERRIDA, Jacques: *A struktúra, a jel és a játék az embertudományok diskurzusában*. Budapest, Helikon, 1994/1–2.

⁴⁵ BRANDENSTEIN 1935, 535.

JASPERS

JASPERS, Karl: *A transzcendencia rejtjelei*. Budapest, Kairosz, 2005.

MÁTÉ 2002.

MÁTÉ Zsuzsanna: „Művészi az egész élet.” – A brandensteini művészetfilozófia határtalanságáról. In: *Brandenstein Béla Emlékkönyv*. Magyar Filozófiatörténeti Könyvtár IV., Miskolc, 2002. (Sorozatszerkesztő: Veres Ildikó)

NYÍRI 1983

NYÍRI Kristóf: *Ludwig Wittgenstein*. Budapest, Kossuth, 1983.

RÓZSA 1996

RÓZSA Erzsébet: Hegel a megbékélésről – repedések a rendszeren? In: *Gond*, Debrecen 1996, 11. sz. 256–277.

RÓZSA 2007

Erzsébet, RÓZSA: *Hegels Konzeption praktischer Individualität. Von der Phänomenologie des Geistes zum enzyklopädischen System*. Hrsg. von Kristina Engelhardt und Michael Quante. Mentis, Paderborn 2007.

RÓZSA 2005

Erzsébet, RÓZSA: *Versöhnung und System. Zu Grundmotiven von Hegels praktischer Philosophie*. München, Wilhelm Fink Verlag, 2005, 77–87.

SZABÓ 2002

SZABÓ Ferenc: S. J. Brandenstein filozófiájának szívében. – A transzcendens okság problémája. In: *Brandenstein Béla Emlékkönyv*. (szerk.: Veres Ildikó) Miskolc, 2002.

VERES 2006

VERES Ildikó: Brandenstein Béla bölcséleti antropológiája. In: *Magyar Filozófiai Szemle* 2006. 1–2. 17–38.

WITTGENSTEIN 1998

WITTGENSTEIN, L.: *Filozófiai vizsgálódások*. Budapest, Atlantisz, 1998.

WITTGENSTEIN 2005

WITTGENSTEIN, L.: *BIG Typescript /TS/ 213:423* German – English Scholars' Edition and translated C. Grant Lukhardt and Maximilian A. E. Aue, Blackwell Publishing, 2005.

INTERJÚ LENDVAI L. FERENCCEL, A MISKOLCI EGYETEM BTK EMERITUS PROFESSZORÁVAL

- *H. Z.:* Illyés Gyula annakidején valahogy úgy fogalmazott, hogy nem az számít, honnan jövünk, hanem hogy merre tartunk. Én ezzel teljes mértékben nem tudok azonosulni. Azt gondolom, fontos, hogy az ember honnan jön, kik voltak a szülei, milyen volt a társadalmi háttere, milyen iskolákba járt, egyebek. Úgyhogy legelőször a szülői háttérrel és a szülőföldről szeretnék néhány dolgot megkérdezni Tőled.
- *L. F.:* Hát, ez eléggé kacifántos, ezt előre bocsátom. Tehát nem olyan egyszerű elmondani. Az apai és az anyai családom ugyanis két egészen különböző család. Az apám egy zsidó családból származott, de áttért a református vallásra. (Az eredeti családnevünk Leimdörfer.) Apai nagyapám eredetileg kiskereskedő volt, de úgy néz ki, hogy megszedte magát belőle, és végül egy birtokot bérelt az Alföldön, Nagylakon. Ott volt tehát egy birtok, és az apám ott kezdett el fölnőni. A nagyapám, ahogy ilyen embereknél ez eléggé szokásos, úgy döntött, hogy a fiából urat nevel. Na most, az úr, ez azt jelentette, hogy legyen mindenképpen doktor. És ne orvos legyen, mert az orvost ide-oda rángatják, ki kell, hogy szolgálja a pácienseket, hanem legyen ügyvéd, az beül az irodájába, és csak várja az ügyfeleket. Apám később aztán mondta, hogy ő beült az irodába, és várta az ügyfeleket, csak nem nagyon jöttek. (Persze ez nem volt teljesen igaz, sőt egyáltalában nem volt az.) Ez a környezet az ún. Viharsarok, Csongrád megyében Nagylak ma úgy van fölosztva, fordítva, mint a legtöbb esetben, hogy a vasútállomás Magyarországon van, és maga a falu Romániának jutott, és apám aztán onnan átkerült Békés megyébe. Békés megyében kezdett el praktizálni, egy ideig Orosházán, később Mezőberényben. Ott találkozott anyámmal, aki oda került az ún. Zöldkereszt fővédőnőjének. Anyai nagyapám egy eléggé szegény parasztcsaládból származott, szintén erről a vidékről, Sarkad környékéről. Nagyon sokan voltak testvérek, ami abban az időben teljesen megszokott dolog volt, még anyámék is nyolcan voltak testvérek. Mivel a föld amúgy is kevés volt, a nagyapámnak úgyse jutott volna szinte semmi, ő ún. továbbszolgáló altiszt lett a Monarchia hadseregében. Persze tiszt nem lehetett belőle, az világos, de főtörzsőrmesteri rangig fölvitte. Mivel értelmes ember volt, és szépen tudott írni – ez egy lényeges szempont volt –, végül a Hadügyminisztériumban helyezték el, és ott hivatalnokoskodott. Amikor én ismertem, már eléggé idős, nyugdíjas ember volt. De megvolt neki a csákója, meg a kardja, meg ilyenek, amiket én boldogan hurcolásztam gyerekkoromban. A nagyapám minden gyermekét valamire gondosan kitanított, tehát valamilyen szakmát mindenkinek adott. Anyám védőnő lett. A négy fiúból kettőt a később hírhednek tekintett jutasi altiszti iskolába adott be, akik azt rendesen, szépen el is végezték. Persze, csak altisztek lettek akkor ők is, de jött a háború, a háborúban tisztekre volt szükség, s akkor tiszt iskolát végeztettek velük, és így a háború végére már tisztek voltak. Ennek van egy bizonyos jelentősége az én életpályám szempontjából is. De előbb jelzem, hogy orosz hadifogságba estek mind a ketten, azonban mind a ketten szerencsésen hazajöttek elég sok szenvedés után, és mind a kettőjüket átigazolta az új hadsereg. Az egyiket közülük, aki érdekes módon, katonatiszt létére is egy galamblelkű ember volt, a határőrséghez helyezték. És talán tudod, hogy a határőrséget valamikor negyven akárhányban az ÁVÓ-hoz csatolták.
- *H. Z.:* 1950-ben.

- *L. F.:* Amikor az én nagybátyám ezt meghallotta, akkor menekülésszerűen nyugdíjaztatta magát, és inkább segéd munkásként, és nem is tudom, talán raktárosként vagy miként dolgozott. A másik nagybátyám szerencsére nem került ilyen helyzetbe, úgyhogy ő talán ezredesi vagy milyen rangig fölvitte a hadseregben. Mindennek mi a jelentősége az én számomra? Az apám már kora fiatalsága óta tájékozódott – most nem tudok jobb szót mondani – haladó társadalomtudományi eszmék iránt. Tehát például a *Huszádik Századot* még középiskolás korában elkezdte olvasni, meg Jászi Oszkár könyveit. Később ugyan jogász lett, ügyvéd, de ez az érdeklődése megmaradt. Így aztán Mezőberényben összeharátkozott az ottani szociáldemokrata szervezet tagjaival, vezetőivel, akik nagyrészt német származásúak voltak, német parasztemberek. Mezőberény ugyanis eredetileg háromnemzetiségű község volt, ma már kisváros, és ma már persze nincs meg úgy a három nemzetiség, inkább csak az emléket őrzi.
- *H. Z.:* Gondolom, ez a XVIII. századi betelepülés/betelepítés eredménye?
- *L. F.:* A XVIII. század óta, igen. Tehát a magyarok mellett szlovákok és németek is voltak. A németeket ugye sváboknak is hívtuk, a szlovákokat meg tótoknak, és ők maguk is így hívták magukat. Én később is találkoztam Békés megyéből való emberrel, aki azt mondta, hogy ő tót. Mondom, nem szlovák? És erre ő azt válaszolta, hogy a szlovákok, azok Szlovákiában vannak, mi itt tótok vagyunk. Ez roppant érdekes öntudat, identitástudat. A községben eredetileg három templom volt, amihez később a katolikusok hozzáépítettek még egyet, kicsit mesterségesen, mert katolikusok nem nagyon voltak. Szóval volt két evangélikus templom, egy német és egy szlovák, és egy református, egy magyar. Ezeket nem vallás szerint neveztük el, hanem úgy hívtuk őket, hogy a német templom, a tót templom és a magyar templom. Az ott így volt. – Summa summárum, tehát az apám összeharátkozott a szocdem párt vezetőivel, és ő maga is egyre nagyobb szerepet kezdett játszani. Nem lépett be a pártba, mégpedig abból a megfontolásból, hogy ne támadják a pártot azzal, hogy egy „zsidó” befurakodott közéjük. De anyagilag is támogatta a pártot, és egyébként is vezető szerepet játszott, aminek az lett az eredménye, hogy '44-ben, a német megszállás után körülbelül 10–12 nappal letartóztatták a többi barátjával együtt, és internálták. Ide internálták Zemplén megyébe, Ricsén volt egy internáló tábor. Ezt megúszhatta volna, de valamikor, amikor a deportálások megkezdődtek, valakinek úgy látszik szemet szúrt, hogy itt van valaki, aki zsidó, vagy legalábbis annak lehet minősíteni, és akkor bizony elvitték Auschwitzba, s végül nem tért vissza. Én 7 éves voltam, '44-ben. És itt lesz jelentősége a két nagybátyámnak, amire a beszélgetés elején utaltam. Nekünk például megmondták, hogy milyen körzetig nem szabad a lakást elhagyni, s a főtérre azt hiszem nem volt szabad fölmenünk, amitől az anyám egy idő után bedühödött. A következő történet megértéséhez tudnod kell, hogy egy ilyen községben mindenki ismert mindenkit, és az értelmiség tagjai pláne ismerték egymást. Ha a pártállása ilyen, vagy olyan, vagy amolyan, akkor is volt valamilyen ösztartozás-érzés. Például a helyi csendőrparancsnok, akinek a testvére abban a házban lakott, ahol mi, egyszer véletlenül észrevette, hogy az apám a BBC magyar adását hallgatja, és akkor azt mondta neki, hogy ejnye-ejnye, ügyvéd úr, igazán hallgathatná kicsit halkabban is azt a nyavalyás rádiót. Szóval az anyám azt mondta, hogy most márpedig fölöltözünk rendesen, és fölmegyünk a főtérre. A főtér előtt nem sokkal azonban egy csendőrrjáőrrel találkozunk össze. A csendőr halálsápadttá válik (én erre persze nem emlékszem, anyám elmesélése alapján tudom), szalutál, és azt mondja, hogy „Kezeit

csókolom, nagyságos asszonyom! Dehát tudja, hogy Önnek ezt nem lenne szabad! Nagyon kérem, forduljanak vissza!” És hát, persze, hogy visszafordultunk... Tehát egy elég abszurd helyzetben voltunk, és akkor az egyik nagybátyám lejött értünk Mezőberénybe, és fölhozott Pestszentlőrincre, mert ott laktak a nagyszüleink. – Így ott kezdtem el az iskolát ’44 szeptemberében. De nem jártam sokáig, összesen 1 hónapig, mert Pestszentlőrincnek ezt a részét ki kellett üríteni, mivel az oroszok már egészen ott voltak. Akkor átmentünk Zuglóba az egyik nagynénémnek a lakásába, ami üresen állt. Azért állt üresen, mert az ő férje (aki eredetileg koronaőr volt, azonban föladta ezt a házassága kedvéért, hát igen, a nagynéném egy manöken volt) a Hadügyminisztériumban dolgozott, és azt akkor már nyugatra telepítették, és ők ott estek később amerikai fogságba. Zuglóba az oroszok ’45 januárban érkeztek valamikor. A nagybátyám még a karácsony estéjét nálunk töltötte Zuglóban, és az utolsó pillanatban siklott ki a bezáruló gyűrűből, hogy aztán másutt essen hadifogságba... Most megint egy anekdota: ugye nyilas uralom volt október óta. A család utálta a nyilasokat; konzervatív szellemiségű emberek voltak. A nyilasok gyűjtötték a katonáknak, a honvédeknek téli holmit. Keresztanyám, aki szintén velünk lakott akkor, fogta, és amit összeszedtünk a családban, azt bevitte a nyilasházba. Mondta nekik, hogy jó napot kívánok! Mire azt mondták neki, úgy köszönjön, hogy „Kitartás! Éljen Szálasi!” Igenis! Leadta a holmikat, jött kifelé. Viszontlátásra! Jó napot kívánok! Nem állt rá a szája, hogy azt mondja, képtelen volt ezt mondani. – Aztán ’45-ben visszamentünk Mezőberénybe, mert akkor még bíztunk abban, hogy az apám haza fog jönni, és akkor ott folytattam az iskoláimat, egészen ötödikes korom végéig. A régi házunkat illetve házrészünket, az apám letartóztatása után, amikor nem volt miből élnünk, eladtuk. És most kaptunk egy szükséglakást, itt húztuk meg magunkat, majd a község kiutalt nekünk egy kis házat. Igen, de arról kiderült, hogy egy kitelepített németnek a háza, és anyámnak ez nagyon nem tetszett. Nagyon rossz érzés volt, mert nekünk még a kitelepített „svábok” között is barátaink voltak, így hát a házat, amilyen hamar csak lehetett, visszaadta. Akkor megint visszajöttünk Pestszentlőrincre, ennek következtében ’52-ben ott fejeztem be az általános iskolát, majd átmentem az ottani gimnáziumba. Na most, ugye én ún. „egyéb” származású voltam. Hiába nem élt az apám, nem számított. Az iskolaigazgató azt mondta, jobb lenne, ha nem gimnáziumba mennék, hanem mondjuk vegyipari technikumba, az érdekes dolog. Mondtam, hogy érdekes, érdekes, de hát én mégis csak inkább gimnáziumba szeretnék menni. És aztán csakugyan gimnáziumba mentem, ahol azonban akkor még – ’52-ben kezdtem – tandíjat kellett fizetni. És én, mint egyéb származású, a legmagasabb tandíjat fizettem, az anyám védőnői fizetéséből. Ekkor ez a bizonyos nagybátyám megint bejön a képbe, mert ő fizette a tandíjamat, egy évig, utána eltörölték a tandíjat. Igen, ez egy nagyon összetartó család volt. Amíg a nagyanyám élt, addig nála minden hétvégén a családnak cirka úgy az egyharmada összegyűlt, váltakozó összetételekben.

Aztán 1956-ban leérettségiztem. Előtte, amikor betöltöttem a 18. életévemet, akkor döntöttem úgy, hogy a családneveimet megváltoztatom, pályaválasztási szempontok alapján. Mi akartam lenni? Sok minden akartam lenni, például mondjuk diplomata. Mégpedig azért, mert nekem akkoriban Stendhal volt a kedvenc író, és tudtam róla, hogy ő diplomataként szolgált. Egyébként Stendhal kapcsán kezdtem el Lukács Györgyöt is olvasni, akinek a művei nagy hatást tettek rám. Aztán fölmerült bennem, hogy irodalmi, vagy még inkább színházi és filmkritikus legyek, és a magamnak füzetbe írt kritikáim el is

nyerték Gyárfás Miklós tetszését. De aztán végül is jött – mondjuk realiztikusan – a bölcsészkar. Én igazából gyerekkorom óta a földrajzot és történelmet imádtam, és kiolvastam a Tolnay Világtörténelmét meg Cholnoky Jenő kvázi összes műveit, amellet, hogy persze összeolvastam mindenféle irodalmat is. Leginkább így történelem–földrajz szakra szerettem volna jelentkezni, de ez akkor csak Debrecenben volt, és nekem nem volt kedvem elmenni Budapestről. Maradt az ELTE, és itt magyar–történelem szakra jelentkeztem. És az én generációm még úgy gondolkodott, hogy az ember se színházi kritikus, se irodalmár, se magyartanár ne legyen egy ilyen német néven.

Tehát ugye 1956-ban vagyunk. Ha egy évvel hamarabb, lehet, hogy nem is vesznek föl. Például Ferenci Laci kollégám és barátom, aki egy évvel idősebb nálam, az előző évben jelentkezett, lényegében ugyanezzel, vagy majdnem ugyanezzel a társadalmi háttérrel. Őt akkor nem vették föl, '56-ban fölvtették. Vagy volt egy kollégám, aki később kitűnő anglicista lett, egy időben a Magyar Rádió angol adásaiban is sűrűn szerepelt, akkor azon a néven, hogy Kőröspataki Kiss Sándor. Ő előzőleg kétszer vagy háromszor jelentkezett, egyszer se vették föl, '56-ban őt is fölvtették. Bár nem ezen a néven, mert ő egy székely lófő családból származott, és akkor úgy nevezte magát, hogy K. Kiss Sándor. Szóval fölvtettek engem is, és megmondom neked, ki volt a fölvételi bizottságomnak az elnöke. Akkor persze nem tudtam, csak később azonosítottam, Szabad György volt, aki meg is jegyzett, később, amikor szemináriumra jártam hozzá, tett rá utalást, hogy a fölvételig emlékszik rám.

Aztán az életembe ismét belejátszik a politika, mert '56 szeptemberében elkezdtünk járni egyetemre, és jártunk októberig. Október 23-án délelőtt még bent voltam valamilyen órán, délután pedig mentünk tüntetni. És hogy a fegyveres fölkelésben nem vettem részt, az abszolúte a tiszta véletlen mulott. Ugyanis fölkapaszkodtam az egyik teherautóra, amelyik éppen a Sztálin, azaz szerintem helyesen és személyi kultusz nélkül Sztálin, szobor ledöntésénél jeleskedett előzőleg, aminél én sajnos, nem voltam ott, mert mire a Bem és a Kossuth térről odaértem, már ledöntötték. Pedig nagyon szerettem volna ott lenni, mert gyűlöltem Sztálint. Mit mondjak neked, Hitlert nem gyűlöltem annyira. Miért? Mert akkor kisebb is voltam egyrészt, másrészt és talán ezért is, inkább egyfajta irracionális utálat volt bennem iránta. Sztálint azonban masszívan gyűlöltem, mert az egész életünket megkeserítette, és ezt akkor már át tudtam élni. Na, szóval az egyik ilyen teherautóra fölkapaszkodtam, és ott volt egy pasi, aki nekem rettenetesen tetszett, egy igazi forradalmárnak látszott, és azt mondta: Fiúk! – voltunk hatan vagy heten – én el tudlak benneteket vinni valahová, ahol kapunk fegyvert. Akarjátok? Én kézzel-lábbal mondtam, hogy igen, én akarom! De rajtam kívül még csak ketten akarták, és a többiek nem. Így aztán nem kaptam fegyvert, és nem vettem részt a fölkelésben, csak elmentem a Rádióhoz tüntetni, ahol azonban csak könnygáz volt, harc akkor még nem.

- *H. Z.:* De ennek köszönhető, hogy most itt beszélgetünk.
- *L. F.:* Hát igen, ennek köszönhető, hogy most itt vagyok. Ez kétségtelenül így van. Akkor 1957 márciusában indult csak újra az oktatás. Az egyik történész professzorunk Borzsák professzor volt, szeptemberben még ókori keleti szemináriumra jártam hozzá, de amikor márciusban folytatódott az oktatás, akkor ő – minden átmenet nélkül – a görög–perzsa háborúkról kezdett el előadást tartani – ki is rúgták az egyetemről. Még 1957-ben történt velem is egy változás. Nevezetesen az, hogy a Lenin Intézetet megszüntették, tudniillik addig a filozófia szakos képzés csak ott volt lehetséges. Most az

ottani filozófus hallgatók visszajöttek a bölcsészkarra, és a bölcsészkaron elindult egy filozófia szak. A filozófia iránt én persze nem gyerekkoromban kezdtem el érdeklődni, hanem a gimnáziumban. Jól emlékszem, hogy az első filozófiai könyv, amit olvastam, az Diderot *Válogatott filozófiai művei* voltak, ami az akkor újraindított Filozófiai Írók Tára sorozatban jelent meg. Én azt lelkesen elolvastam, és ebben volt egy bizonyos szerepe a korábbi személyes életemnek. Ugyanis én gyerekkoromban és még serdülő koromban is nagyon buzgó vallásos, református–kálvinista gyerek voltam. Talán ’51–’52-ben konfirmáltam, előzőleg még fakultatív hittanra is jártam az általános iskolában. Ez lehetséges volt, mert ugye az, hogy vallási üldözés, az létezett, persze, de tévképzet, ha azt hisszük, hogy mindenkit és mindent üldöztek. Az anyám egy szegény kis védőnő volt. Ha ő egy nagy kórház főorvos asszonya lett volna, akkor biztos, hogy rászólnak, hogy mit képzelsz, de így a kutya nem törődött vele. Azonban valahogy a konfirmáció után úgy 1–2 évvel lassan elkezdett leperegni rólam a vallásos hitem, és akkor elkezdtem deista képzeteket dédelgetni a fejemben. És Diderot először szintén deista volt, aztán később ateista. Ez kicsit belejátszott abba, hogy elmentem én is az ateista irányba. Úgyhogy 16 éves korom körül a hívő létem megszűnt, és ez azóta is tart, azonban a gyerekkori hagyományok mégis csak mélyen bennem maradtak, különböző módokon. Először is, én soha nem voltam hajlandó a vallásos embereket lenézni. Nagyon sok kollégámnál ez előfordult. Én erre soha nem voltam hajlandó, én a vallásos, hívő embereket mindig tiszteltem – egyébként általában mindenkinek minden hitét tiszteltem.

- *H. Z.*: Valóban van egy olyan értelmiségi hozzáállás, hogy az valami tanulatlan, műveletlen, primitív dolog.
- *L. F.*: Így van, pontosan. Tehát erre én soha nem voltam hajlandó. A másik, hogy bizonyos képzetek, amik a hittan és a konfirmáció kapcsán belém lettek ültetve, azok továbbra is bennem maradtak. Amikor már a pesti bölcsészkaron tanítottam, ami azt jelenti, hogy valamikor a ’70-es, vagy inkább a ’80-as években, szóval már jól benne voltam a korban, volt egy csúnya autóbalesetem. Saját hibámból, egyszerűen nem tudtam még jól vezetni a friss jogositványommal, nem éreztem a veszélyt. Csúnya baleset volt, simán ott halhattam volna meg. Amikor megnézte az autót valaki, megkérdezte, hogy ebből hány hullát vettek ki. Hát, egyet se, hál Istennek. Lényeg az, hogy megműtöttek Székesfehérváron, aztán fölhoztak az I. sz. Sebészetre. Hetekig feküdtem kórházban, aztán a végére többé-kevésbé rendbe jöttem, de még otthon is kellett ápoltatni magamat. A legvégén, amikor túl voltam nagyjából a dolgon, akkor elgondoltam, mi is történt. Tudod, mi volt az első mondat, amit mondtam magamban? Úgy látszik, Istennek még valamilyen szándéka van velem, azért nem hagyott meghalni. Ez egy szintiszta kálvini predestinációs eszme. Később ezt elmeséltem egy református teológus barátomnak, aki azt mondta, hogy ritka szép példa a kálvini tanítás belső elsajátítására.
- *H. Z.*: Legalábbis a mondatnak az a része, hogy szándéka van Veled.
- *L. F.*: Pontosán.
- *H. Z.*: Az elejétől meg inkább az jut eszembe, amit apukám szokott mondani. Van egy mondása, vagy volt, mert már meghalt, szegény. Hogy a repülőgépen senki sem ateista.
- *L. F.*: Istenre én csak akkor, utólag gondoltam. És csak ebben a vonatkozásban, hogy azért nem hagyott meghalni, mert szándéka van velem. Kálvinnak van egy olyan tétele – és egyébként ez egy zseniális tétel szerintem –, hogy a Sátán legnagyobb cselvetése az emberrel szemben az, hogy kételkedni kezdjen abban, hogy ő kiválasztott. Úgyhogy ez

mélyen megmaradt bennem a gyerekkoromból. És mindez biztosan szerepet játszott a filozófia szak választásában.

- *H. Z.:* De 3. szakként, vagy valamelyiket leadtad?
- *L. F.:* Először úgy gondoltam, hogy minek nekem három szak? Azt mondtam, az rengeteg. Úgy döntöttem, kérvényezem, hogy a magyar szakot leadjam, és csak a történelem–filozófia szak maradjon. Olvasni úgymint tudok, anélkül is, hogy a magyar hangtörténetet kelljen tanulmányoznom. Erre a dékán azt engedélyezte nekem, hogy rendben van, ezt megtehetem, de csak akkor – már másodéves voltam – ha a másodév végi szigorlatomat leteszem. Hát, erre én olyan dühös lettem, hogy a guta majd megütött. Mindenki tudja, hogy másodév végén a szigorlat, az a legnehezebb vizsga, és a legfontosabb az összes között. És aki azt leteszi, azt az Isten nem menti meg attól, hogy megkapja a diplomát. És velem ezt le akarják tetetni, és utána hagyjam ott a szakot. Na, nem! Fogtam, visszavontam a kérvényemet, és beadtam egy újat. Három szakot kérek! Magyar–történelem és filozófia szak. Engedélyezték, így három szakos lettem.
- *H. Z.:* Be is fejezted mind a hármat?
- *L. F.:* Be is fejeztem mind a hármat, de az igazság az, hogy bizonyos dolgokat ellinkeskedtem. Főleg magyarból, abból is főleg a nyelvészeti részt. Igazából persze marha érdekes, de hát rengeteg! Irodalomból akár elég az is, hogyha regényeket megverseket olvasok, már akkor is tudok valamit mondani. De sajnos, ezt nyelvészetből nem lehet csinálni. Úgyhogy életemben egyetlen egy bukásom és utóvizsgám volt, magyar hangtörténetből, amire nem véletlenül utaltam az előbb. De azért a nyelvészetben is voltak kedves tanáraink.
- *H. Z.:* Ha vannak olyan kedves tanáregyéniségek, akikre szívesen emlékszel, arra kíváncsi lennék.
- *L. F.:* Az egyik legjobb tanárom még a gimnáziumban volt. Úgy hívták, hogy Bánhegyi György. Ő az Evangélikus Gimnáziumnak volt a Fásorban a tanára, és amikor azt szétdobták, akkor '52-ben őt kihelyezték hozzánk Pestszentlőrincre az én nagy szerencsémre. Ő aztán ott 1 vagy 2 évig tanított, az első évben történelmet. Nem az volt a szakja, hanem eredetileg latin és görög, és egyszer elmondta, hogy bizantinológiával szeretett volna foglalkozni, ami ebből kifolyólag azóta is a kedves témáim közé tartozik. Aztán kitanulta a kémiát, azt jobban kedvelte a kormányzat az ilyen embereknél. Zseniálisan tanított. A művészettörténeti alapismereteimet őtőlé sajátítottam el. Azt, hogy a görög oszloprendek hogy néznek ki, azt én tőle tudom a mai napig.
- *H. Z.:* Itt kezdődik a tanár, valóban.
- *L. F.:* Pontosan. Annyira jó tanár volt, hogy az osztályban a leghülyébb gyerekek is szájtátva hallgatták az óráját. Tehát ő volt az első fontos tanárom. Az egyetem, az eléggé vegyes. Nézzük csak! Magyar szakon, irodalomból Török Endre. Jártam hozzá Dosztojevszkij-szemináriumra, és szakdolgozatot is írtam nála, Dosztojevszkijből. Ugyanis akkor még az volt a szabály, hogy minden szakból kell írni. Én így három szakdolgozatot írtam. Az egyiket tehát nála. De szerettem Mészáros Vilmát is, aki egy roppant érdekes, kicsit talán furcsa teremtés volt, ő is világirodalmat tanított. Magyar irodalomban Bóka László, az egy nagyon jó tanár volt, csak később tudtam meg róla, hogy Karácsony Sándor tanítványa. Sajnos, nem nagyon jártam hozzá, mert ez már nem fért bele a sok elfoglaltságomba. Ja, igen! A magyar nyelvészet. Ezt akartam elmesélni, hogy jártam szemináriumra Fábrián Pálhoz, aki kedves tanárom volt. Ő egy viszonylag ismertebb

nyelvész, mert ő szerkesztette sokáig az *Édes Anyanyelvünk* című folyóiratot, amit én – akkor már mint filozófiatanár – rendszeresen olvastam és áttanulmányoztam, annak bizonyosságként, hogy mégiscsak érdekel a nyelvészet. Hogy is hívják a mi tanárunkat itt? Kemény Gábor?

- *H. Z.*: Kemény Gábor.
- *L. F.*: Ő jól ismeri Fábiánt, igen. Nem őnála buktam meg, de tudtam, hogy őnála fogok majd pótvizsgázni. Elmentem hozzá, és azt kérdeztem tőle, hogy tanár úr kérem, ugye, a szabályzat szerint a vizsgák nyilvánosak, szeretném meghallgatni tanár úrnak a vizsgáját, hogy tudjak hogyan készülni. Mondta, persze, jöjjön be, minden további nélkül. Bementem, meghallgattam. Képzeld el, hogy a vizsga előtt egy nappal Fábiannak az akkor 18 vagy 19 éves lánya meghalt. Az egész évfolyam azonnal tudta. Hát, így én is tudtam, hogy nem Fábiánnál fogok vizsgázni. De mentem az egyetemre, és képzeld el, hogy Fábián valamiért bejött, és összetalálkoztam vele a folyosón. Odajött hozzám, ő köszönt előre, és azt mondta: sajnálom, hogy hiába fáradt a vizsga meghallgatásával. Ő egy ilyen ember volt. Én azt hittem, hogy ott mindjárt elbögöm magam. Ennyit a magyar szakról. Történelem szak, igen. Szabad György egy nagyon jó tanár volt, kétségtelenül.
- *H. Z.*: Mindenki azt mondja, aki járt hozzá.
- *L. F.*: Igen. Nagyon-nagyon jó tanár volt. Én nem tartoztam a szűk tanítványai köréhez. Két valakit ismerek, kollégát, aki odatartozott. Az egyik Csorba László.
- *H. Z.*: Jól ismered Csorba Lászlót?
- *L. F.*: Igen. Hallgatóm volt, később, persze. Aztán kollégák lettünk a Filozófiai Kutató Intézetben, illetve akkor csak Filozófiai Intézetben.
- *H. Z.*: Nem is tudtam, hogy Csorba László dolgozott ott.
- *L. F.*: Dolgozott igen, hogyne. Az egyetem után ő az Intézetbe került, és kitűnő munkatárs volt. A későbbi pályafutását ismered.
- *H. Z.*: Persze.
- *L. F.*: A másik, aki szintén Szabad-tanítvány volt, bár övele nem kerültem szorosabb barátságba, de azért elég jóban vagyunk, ez Dénes Iván Zoltán. Ő is egy jellegzetes Szabad-tanítvány. Én azért nem voltam az, mert akkor már egyértelműen a filozófiára mentem rá, és minden mást hanyagoltam. Tehát Szabaddal is egy illetlen linkeskedést csináltam, amiért ő elég csúnyán nézett rám, teljes joggal. Nem haragudott, nem ütött agyon stb., mert rendes ember volt, de jelezte, hogy ezt vagy azt azért talán nem így kellett volna. Mondtam, hogy igen, sajnálom. Emlékszem a második szigorlatomra történelemből. Külön kellett magyar történelemből és egyetemeseből vizsgázni. Egyetemeseből Urbán Aladárnál vizsgáztam, ő szintén jó tanár volt, őhöz is jártam szemináriumra. Emlékszem, hogy két keresztkérdést tett föl, amiről úgy gondolta, hogy általában nem tudják az emberek. Az egyik az, hogy megkérdezte, ki volt a haiti szabadságharcnak a vezére. Igen, de én filozófia szakon olvastam Marxot, és ennek kapcsán tudtam a választ, hogy egy néger szabadsághősről van szó: Toussaint Louverture. Mondta, hogy jó, rendben van. A másik pedig, hogy megkérdezte, hogy az ún. Québec-törvény mikor volt. Elgondolkoztam, fölnéztem a levegőbe, azt tudtam, hogy mi előtt nem lehetett, azt is, hogy mi után nem lehetett, és közben volt valami 5 év. Bemondtam egy évszámot abból az 5 évből, 1774. Rám nézett, és nevetve azt mondta: ördöge van!

Pontosan az az év volt az. A magyar történelmi rész Szabadnál volt és Siklónál. Mi is volt a keresztneve?

- H. Z.: Ha jól emlékszem, András.
- L. F.: Igen. Őhöz modern munkásmozgalom-történeti szemináriumra jártam, ez szintén nem volt rossz. Nos, a szigorlaton, amíg a tiszta magyar történelemről kellett beszélni, kínlódtam és nyögtem, például az első magyar munkáspártról annyit tudtam mondani, hogy ezek lassalleánusok voltak. Na, jó, de mégis egy kicsit többet! Hát izé, lassalleánusok voltak. Utána megkaptam a második tételt: Magyarország az első világháborúban. Mint akit puskából kilőnek, úgy kezdtem el beszélni. Elkezdtem mondani olyanokat, hogy báró Arz Arthur lovassági tábornok lett a vezérkari főnök, meg hogy Olaszország 1915. május 23-án lépett be a világháborúba. Szabad úgy összegezte, amikor vége lett az egésznek, hogy a vizsgám egyetemes történelemből egészen kiváló volt, és ami azt illeti, a magyar történelemből is az egyetemes történeti háttér fölfestésével produkáltam igazán jót. Ebben persze benne volt, hogy filozófiai nézőpontból érdekelt a történelem.

És közben tehát volt a filozófia szak, elsődlegesen. A későbbi nagy filozófiai tanáregyénségek engem sajnos nem tanítottak. Tehát nem tanított például Márkus György, összesen három helyettesítő órát tartott. Láttam, hogy egy zseni, és zokogtunk, amikor nem jött tovább. Sajnos nem tanított Munkácsy Gyula sem, ő is csak később tanította a filozófia szakosokat. Volt egy Simon Endre nevű tanárunk, egy meggyőződéses sztálinista, de ez nem gyűrűzött be az oktatásba, mivelhogy Arisztotelészre tanított bennünket. Aztán tanított Heller, sajnos csak két félévet, mert utána kirúgták. Jó tanár volt, érdekes volt, bár nem olyan témát adott elő, ami neki szakterülete lett volna: ókori és középkori filozófiatörténetet. Abban az időben énrám hatással volt egy bizonyos Erdei László. Roppant furcsa, különös egyéniség volt, aki Hegel dialektikáját egy az egyben át akarta emelni a marxizmusba, mert amúgy ő is egy eléggé dogmatikus fickó volt. Erdei tehát Hegellel volt rám hatással. Sándor Pál volt az egyik fő tanárunk, nagyon sok órát tartott nekünk. Furcsa, egyoldalú volt az egyébként létező filozófiai műveltsége, egy régi szoc. dem. marxizmus volt az, amit ő képviselt, miközben politikailag ő is teljesen sztálinista volt.

A magyar szakdolgozatomat, ahogy korábban mondtam, Török Endrénél írtam Dosztojevskij próféciájáról, a történelem szakdolgozatomat Urbán Aladárnál, a téma Rousseau és Robespierre, tehát megint egy filozófiai téma. A filozófiai szakdolgozatomat pedig Simon Endrénél írtam, Arisztotelész etikájából. Na most, itt jön egy érdekes dolog. A későbbiekben nyomtatásban a magyar és a történelem szakdolgozatom is megjelent, de a filozófiai nem. Az a mai napig kéziratban heverészik, és nem is hiszem, hogy valaha is kiadnám, mert túl gyöngének tartom. Nem Simon Endre tehet róla szegény, hanem egyszerűen nem értettem hozzá. Érdekelt az etika meg érdekelt Arisztotelész, de nem voltam szakértő egyikben sem, így aztán nem is lett igazán jó. Úgyhogy nem hiszem, hogy érdemes lenne bármikor is kiadni.

Na most, a végzés után. Az kacifántos történet, de előbb valamit az utolsó évről és a gyakorló tanításról. A Cukor utcában gyakoroltam, abszolút elit iskolában. Nagyon jó vezető tanáraink voltak magyarból is és történelemből is, filozófiából nem kellett gyakorolnom, nem is tudom, hogy számították azt be. Magyarból általános iskola 6. osztályában tanítottam, Toldit. Zseniális volt! A gyerekek tündérek voltak, rettentően szerettem.

Bizonyos Tímár György volt a vezetőtanárom, aki úgy hívott engem, hogy Ferkó, és azt mondta: Ferkó, maga biztosan el fog menni valahová egyetemre, vagy nem tudom hova, de én azt mondom magának, próbáljon legalább mellékesen, másodállásban tanítani iskolában. Tulajdonképpen igaza volt, de aztán nem lett rá se időm, se energiám. A történelem vezetőtanárom, akinek sajnos, nem emlékszem a nevére, bár azonnal megismerném az öregurat, szintén jó tanár volt (itt III. gimnáziumban a francia forradalmat tanítottam, ami hálás téma), hárman jártunk hozzá, köztük Engel Pál.

- *H. Z.*: Egyike kedvenc történéseimnek.
- *L. F.*: Nem csodálom. A harmadik Vécsei György volt, az ő nevét valószínűleg nem ismered, mert ő nem tudósként futotta ki magát, hanem tanárként. Megszállott pedagógus volt, később, azt hiszem, a Petőfi Gimnáziumnak lett Budán az igazgatója. Volt még egy tagja ennek a körnek az évfolyamunkról, bizonyos Szelőczei Miklós. Az ő nevét Engel Pál visszaemlékezéséből ismerheted. Bár nem tudom, hogy név szerint említi-e.
- *H. Z.*: Miklósként említi.
- *L. F.*: Igen?
- *H. Z.*: De nem biztos, hogy ő az.
- *L. F.*: Amikor azt írja, hogy ő a házmaster fiával barátkozott.
- *H. Z.*: Így van, akkor biztosan Szelőczeire gondol.
- *L. F.*: Ő volt Szelőczei Miki. Ő is egy megszállott pedagógus volt, ő Győrbe került, ott aztán igazgató lett később. És volt még valaki, aki nem volt évfolyamtárs, de mégis ehhez a körhöz tartozott, Bojtár Endre. Nos, Engel Pali, akivel tehát elég szorosan összebarátkoztunk, tanított meg engem bridzsezni. Nem tudom, tudod-e róla, hogy ő nagy bridzsrajongó volt.
- *H. Z.*: Kártya és rejtvény, ez abszolút magas hobbi szinten jelent meg nála. Végig, amíg élt, tartottatok a kapcsolatot?
- *L. F.*: Igen, tartottuk a kapcsolatot később is. És volt még egy évfolyamtársunk, akivel szintén tartottuk később is a kapcsolatot, Somogyi Éva. És még egy évfolyamtárs, aki szintén történész volt, de ő sem igazán tudósként futotta ki magát, hanem inkább mondjuk tudományos menedzserként, Szikossy Feri. Ismered a nevét? Ő egy régi dzsentrifamilából származott, az apukája ott volt az egyetemen valamelyik történész tanszéken.
- *H. Z.*: Te érzed-e azt, hogy a családi háttér befolyásolt abban, hogy filozófus lettél? Illetve befolyásolta-e a filozófiáról és a történelemszemléletről alkotott elképzeléseidet zsidó-református lét, környezet?
- *L. F.*: Hát a zsidóság, az biztos, hogy nem. Nekem a lexikonban kell megnézni a zsidó ünnepeket és szokásokat. A reformátusság, a kálvinizmus, az igen! De ez az előzőkből is kiderülhet. Annyiban is befolyásolt, hogy történelemszemléletemben sokáig a kuruc irányba vitt el, de én ezt később aztán revideálni tudtam.
- *H. Z.*: Hol kezdted el dolgozni?
- *L. F.*: Nos, itt jön a kacifántos történet. Az utolsó évben, a gyakorlás során, egy kolléganőmet megkeresték az Orvostudományi Egyetemről, hogy kellenének nekik olyan fiatal oktatók, akik tudnak oktatni tudományos szocializmust. Akkor két kolleganőmet elment oda. Az egyik meggyőződéses kommunista volt, egyébként abszolút becsületes ember, a másik inkább szimpatizánsnak volt mondható. De kellett még egy harmadik, és akkor szóltak nekem. Mondtam, hogy jó. Azt, hogy az apám szociáldemokrata volt, fontosnak és alapvetőnek tartottam, anyám '45-ben szintén belépett a Szociáldemokrata

Pártba, de '48-ban az egyesült pártba már nem. Ez azt jelenti, hogy már eleve egy szocialista indíttatású ember voltam, és '56-ban föl is derítettem, hogy hol szerveződik újra a Szociáldemokrata Párt, és azon gondolkoztam, hogy jelentkezem, és belépek. De az egyik kolleganómnak az apukája, aki a Református Egyház egyik akkori vezetője volt, bizonyos Esze Tamás, aki írt történeti munkákat is, azt mondta nekem, hogy tudod, egy kicsit várjál még! És milyen igaza lett!... Így aztán, amikor az egyetemen KISZ-tag lettem, majd az első munkahelyemen párttag, ez ugyan alapvetően egzisztenciális okokból történt, hogy ugyanis taníthassak filozófiát, de legalább nem az elveim ellenére, mint némelyeknél. Az 1961-es liberalizálódó légkörben nem is jelentett valami szörnyű lelki megterhelést, hogy elkerültem ideiglenesen tudományos szocializmust oktatni.

- H. Z.: Az Orvosi Egyetemre.
- L. F.: Igen. Ezt azonban meghallotta Sándor Pál professzor, és azt mondta: de hát miért nem jön tanítani ide mihozzánk? – Lehet? – Persze, elintézzük! – Jó... Meg voltam nyugodva, hogy ezek szerint lesz állásom, de telt az idő, és sehol semmi. Akkor bementem hozzá, hogy elnézést kérek, professzor úr, akkor hogy is van ez? Jaj, hát sajnos a dolog nem megy. Majdnem szívbajt kaptam. A másik két kolleganóm közben odakerült.
- H. Z.: Az Orvosira?
- L. F.: Igen. És tudományos szocializmust tanítottak a későbbiekben. Nekem nem volt igazán kedvem hozzá. Nem mondom, hogy kifejezetten utáltam, de hát mégiscsak a filozófia, az az érdekes. És akkor jött megint egy teljesen váratlan kanyar. A Minisztériumban kitalálták, hogy nekik dramaturgok kellenének, dramaturg-palánták. És leszóltak az egyetemre és hirdettek egy fölvételit, dramaturg-iskolára, hogyha azt egy évig csinálja az ember, utána elmegy dramaturgnak. Nem tudom, hányan jelentkezünk, így az előbb emlegetett K. Kiss Sándor is, és mindkettőnket meg még valakit föl is vettek. Ebben a pillanatban tehát úgy nézett ki a dolog, hogy én dramaturg leszek, mégpedig, mint később kiderült, a győri színháznál, ami nem is lett volna rossz. Egyszer csak azonban közölték velem az Orvosin, hogy nem tudományos szocializmust, hanem filozófiát taníthatnék. Ja, az más! Akkor jövök az Orvosira. Így végül a három szék közül nem a pad alatt, hanem az Orvosegyetemen, a filozófiai – nem tanszéken, csak – Szakcsoportban kötöttem ki. És 10 éven keresztül ott tanítottam filozófiát. Ez egy elég élvezetes dolog volt, mégpedig azért, mert a három kar közül az Általános Orvosi Kar a legjobb, ahol a túljelentkezés akkoriban 14-szeres volt. Elképzelheted, hogy ott micsoda válogatott banda gyűlt össze. Komolyan mondom, hogy a filozófiai órákon szinte jobb színvonalat lehetett csinálni, mint a bölcsészkaron. Az orvosok, így a medikusok is, nagyon érdeklődtek mindenfajta műveltség, az irodalom, a filozófia, a zene iránt. Abban az időben léteztek még olyan orvosprofesszorok, akik minden héten otthon, a lakásukon összegyűlve, vonósnégyeseket játszottak. Ez volt az orvosoknak a mentalitása. Úgyhogy ez egy nagy élvezet volt, őket filozófiára tanítani, nagyon sok jó tanítványom volt az Orvosin. De aztán '71-ben jött az a lehetőség, hogy átmehettem a Bölcsészkarra, és nyilvánvaló, hogy átmentem. Akkor a filozófiai tanszék vezetője Simonovitsné Beke Anna volt. Politikailag persze ő is egy kicsit dogmatikus volt, mint abban az időben valószínűleg mindenki, de amúgy egy rendes nőszemély. Nem ette meg az embert, ha nem pont azt mondta, mint amit vártak tőle. Még egy hasonló embert ismertem egyébként később. A '70-es, '80-as évek fordulója körül fölhívtak a *Társadalmi Szemlé*től: Benke Valéria. Azt kérdezi, vállalnám-e, hogy a szerkesztőbizottság tagja legyek? Az egyetemi szo-

bánkban éppen ott ült a nagyszerű Ancsel Éva. Mondtam Benke Valériának, hogy egy pillanat türelmet kérek, befogtam a telefont, és megkérdeztem Évát, hogy mit mondjak? Azt mondta, szerinte fogadjam el! És akkor elfogadtam, és azt hiszem, hogy volt bizonyos pozitív hatásom a *Szemle* szerkesztésére. Például az, hogy akkor a Horthy-korszakról egy megengedőbb cikksorozat indult a lapban, az én ötletemből sarjadt ki. Szóval tehát Benke Valéria egy abszolút jóindulatú teremtés volt, habár kétségtelenül szemellenzős. Egyszer, '81-ben, akkor volt ugye az afganisztáni beavatkozás, azt mondtam neki, hogy ez egy abszolút helytelen lépés. Teljesen elájult, hogy én hogy mondhatok ilyet, de másfél órán keresztül próbált érvekkkel meggyőzni, hogy a lépés helyes. Visszatérve a Bölcsészkarra, nem sokkal később az egész rendszert átalakították. Ez egy lényegében Aczél Györgytől származott ötlet volt, hogy ugyanis megszüntesse azt, hogy a filozófia egy semmilyen jellegű tanszék, az esztétika meg a Lukácsot megtagadó Szigeti József kezében van. És akkor kitalálta, hogy egy új tanszékcsoportot kell létrehozni: Filozófia I. és Filozófia II., Filozófiatörténet, Logika, Esztétika. A Filozófia I-et kapta Szigeti, ez lényegében egy Dialektikus materializmus Tanszék lett. A Filozófia II. (mondjuk: Történelmi materializmus) Tanszékét pedig Lukács József kapta, róla még majd kicsit részletesebben beszélek. A Filozófiatörténet Tanszékét vitte Hermann István, aki akkor már az önkritikáját végigcsinálta, és beilleszkedett. A Logika Tanszék vezetője a fentebb említett Erdei László lett, az Esztétika Tanszéké pedig Zoltai Dénes, egy kiváló ember. Ezzel az esztétikát a klasszikus Lukács-iskolának adták át, tehát nem a későbbi Budapesti Iskolának, annak Zoltai meg Almási nem voltak a tagjai, ez a klasszikus Lukács-iskola volt. A tanszékcsoport vezetője Mátrai László lett, aki egy borzasztó furcsa ember volt, de az biztos, hogy nagyon okos és művelt. Mellette én lettem a tanszékcsoport titkára, ami egy adminisztratív, de azért bizalmi állás volt. Szervezetileg a Lukács József vezette Filozófia II. Tanszékre kerültem. Nem tudom, mennyire ismert neked ez a név. Ő 1958-tól volt a *Világosság* alapító főszerkesztője. És mint ilyen egy rendkívül nagyvonalú, toleráns, nyitott politikát folytatott, nagyon sok ember kezdte ott a publikációs pályafutását, olyanok, akik másutt nem publikálhattak volna, mint mondjuk a kitűnő Vidrányi Katalin. A szerkesztőségnek, már egyetemi hallgató kora óta, munkatársa volt Nyíri Kristóf barátom, akit orvosegyetemi kolléganőm, Erdélyi Ágnes (most az ELTE professzora) révén ismertem meg. A szerkesztést, a szerkesztés szakmáját, én Nyíri Kristóftól tanultam, Nyíri Kristóf pedig Lukács Józseftől. Lukács József később a Filozófiai Intézet (ma: Kutatóintézet) igazgatója lett. Az Intézetnek mindig az volt a fő baja, hogy nem volt semmilyen meghatározott profilja, mindig a mindenkori igazgató találta ki, hogy mit csináljanak. Lukács József, aki már a *Világosság* főszerkesztőjeként elkezdett nyitni az egyházak felé, elkezdte a marxista-keresztény párbeszédet. Az Intézetben ehhez egy intézményes bázist kapott, és ezt a munkát nagy-nagy ütemben csinálta. Én onnantól kezdve az Intézetben másodállásosként dolgoztam, bár főállásban az Egyetemen, mert a valláskutatásban és a dialógusban én kaptam meg a protestáns vonalat. (Ugyanis első jelentősebb írásom, 1968-ban, erről a témáról szólt.) Rengeteg kiváló teológussal, egyháztörténésszel tárgyaltam és barátkoztam össze, elsősorban persze protestáns vonalon. Egy katolikussal is összebarátkoztam azért, Nyíri Tamással, a vele való első találkozás azonban véletlenszerű volt. Ugyanis behívtak bennünket egy televíziós műsorba, ahol úgymond vitapartnerek let-

tünk volna, de szegény műsorvezetőnek nagy csalódást okoztunk, mert nem vitatkoztunk, hanem szépen kiegészítettük egymást.

De, mint mondtam, mégis inkább protestánsokkal barátkoztam össze. Említhetem például Bucsay Mihályt, akinél különlegesen érdekes volt, hogy ő még tagja volt a régi Magyar Filozófiai Társaságnak, ami 1948-ban föloszlott. Elmesélte nekem, hogy ez hogyan történt. Az úgy volt, hogy jött egy ukáz, hogy azonnal vegyék föl a tagjaik közé és az elnökségbe is Lukács Györgyöt, Fogarasi Bélát és Révai Józsefet. Összetültek, és azt mondták: Lukács Györgyöt? Az megtiszteltetés, ha idejön hozzánk. Mert, hogy marxistaként mit csinál, azt nem tudjuk, de a korai műveit ismerjük, és azok zseniálisak! Fogarasi Béla? Igen! Ő is csinált jó dolgokat már 1918 előtt. Na de ki az a Révai József? És akkor azt mondták, hogy akkor inkább föloszlunk. Föl is oszlottak. A reformátusok közül említhetem még Bolyki Jánost, Ladányi Sándort, és a történész Benda Kálmánt.

– H. Z.: Kosáry Domokossal nagyjából egy generáció.

– L. F.: Igen, nagyjából az a generáció. Továbbá említhetném még Pákozdy László Mártont vagy Vályi-Nagy Ervint. Remek fickók voltak, egytől-egyig, mind. Vályi-Nagy Ervinnél van egy csodálatos anekdota, miszerint 1951-ben egy református lelkesítő összejövetelen a Rákosi-rendszerrel paktáló egyik egyházi vezető a szószékről azt találta mondani, hogy „én bátran ki merem jelteni, hogy ilyen nagy vallásszabadság, mint most, Magyarországon még soha nem volt”, mire Vályi-Nagy Ervin fölállt, és azt mondta: „Én pedig bátran ki merem jelteni, hogy ilyen nagy hazugságot, mint most, református templomban még soha nem hallottam.” És kiment. Szerencsére börtön nélkül, valamilyen kisebb büntetéssel megúszta. Később, amikor a Bázeli Egyetem teológiai fakultására megpályáztam egy ösztöndíjat, Vályi-Nagy volt az egyik ajánlóm. Az evangélikusok közül is ismertem néhány nagyszerű embert, például Fabiny Tibort, aki nemcsak egy sziporkázó szellem volt, hanem emellett a legelegánsabb férfi, akit valaha ismertem. Vagy Pröhle Károlyt, aki egy csodálatos ember volt emberileg is, szakmailag is, minden szempontból. Neki köszönhetem, hogy némileg revideáltam a kálvinizmusomat. Mert ugye mi Lutherra úgy tekintettünk, hogy ő nem az igazi, mivel nála társadalom és erkölcs háttérbe szorul a hit mögött, míg Kálvinnál ez éppen fordítva van. Ámde Luther csak így tudta megcsinálni a reformációt, valóban a hitet kellett megújítania, mert anélkül nem ment volna semmi. Tehát ezt értette meg velem Karcsi bácsi.

Szóval itt egy revideálás történt, de nemcsak itt. A másik, az a kuruc hagyományoknál történt. Lukács Józsefnek ugyanis még egy dolgot köszönhetek, sok minden egyéb mellett. Ő hívta föl a figyelmemet Karácsony Sándorra, az ő ösztönzésére kezdtem el foglalkozni vele. Így kerültem kapcsolatba Kontra Györggyel is, aki szakmájára nézve orvos-biológus volt, de a lényeg, hogy Karácsony egyik leghívebb tanítványa, aki szintén sok mindent megérttetett velem. Végül a kandidátusi disszertációmát „Protestantizmus és magyarság” címen írtam meg, lényegében Karácsony Sándorról, de róla később külön kismonográfiát is írtam. A kandidátusit egyébként 1980-ban védtem meg, és 1986-ban az Akadémiai Kiadónál ennek alapján jelent meg *Protestantizmus, forradalom, magyarság* c. kötetem, meglehetősen gyatra kivitelben. Ebben foglalkozom bővebben is a protestantizmussal, benne a lutheránizmus és a kálvinizmus szerepével Európa országában. Bizonyos dolgok mármost gyanúsak lettek.

– H. Z.: Mi lett gyanús?

- *L. F.*: Megmondom, hogy mi lett gyanús. Gyanús lett, hogy a hugenották is kálvinisták, a skótok is kálvinisták. Na de hát szó sincs róla, hogy ezek képviselnék ott a társadalmi haladás nagy eszméit! A hugenották a szükséges centralizációt akadályozzák és a rendi megosztottságot védelmezik. A skótok meg hol vannak az angolokhoz képest? Ezután elkezdtem nézni, hogy Magyarországon mi a helyzet? Akkor rá kellett jönnöm, hogy Magyarországon a kálvinizmus alapvetően egy nemzeti ideológia, tehát nem egy társadalmi reformeszmé, hogy valami itt nem stimmel, mert haladó társadalmi szerepe csak a magyar puritánoknak van, Apácainak és társainak. Az igen, az Európa első vonala! Na de az az erdélyi fejedelem, aki Apácait a toronyból akarja lehajjítani?! Hát hogy jön az ehhez?! Rájöttem, hogy tulajdonképpen a magyar kálvinisták semmivel nem jobbak (ezt idézőjelben mondom), mint a katolikusok, csak éppen más zászlót lobogtatnak. Egy Habsburg-ellenes zászlót. És ha a Habsburgok nem katolikusok lennének, hanem kálvinisták, akkor ők a katolikus zászlót lobogtatnák! Később nagy hatást tett rám Prohászka Lajosnak az a mondata, hogy „nem a küzdelem volt az elvért, hanem az elv volt a küzdelemért”. Tehát nem önmagáért az elvért harcolnak, hanem harcolnak valamiért, és ahhoz kell valami elv. Ez szenzációs, Prohászka kétségkívül egy zseni volt, *A vándor és a bujdosó* egy zseniális mű. Egy kicsit átmentem tehát a labanc történetírás vonalára, amiben Szekfű Gyulának is jelentős szerepe volt, akit persze szintén elolvastam. *A Három nemzedék* egy szenzációs mű. Karácsony és Szekfű időnként vitatkoztak egymással, de nagyon érdekes, hogy 1945 után mind a ketten ugyanarra a vonalra álltak át. Arra a vonalra, hogy nincs mit tenni, az oroszok érdekszférájában vagyunk, nem tudunk mit csinálni, akárhogy rúgkapálózunk, úgyse menekülünk ki belőle, próbáljuk inkább egy kicsit alkalmazkodni. Nemcsak Karácsony, de Szekfű is, ameddig csak tudta, elfogadta ezt az álláspontot, így ő lett Magyarország első moszkvai nagykövete.
- *H. Z.*: Aztán '56 előtt meghalt.
- L. F.*: Így van. Akárcsak Karácsony. Tehát én a kálvinizmusomat egy kissé revideáltam, részben a lutheránizmus, részben a labanc vonal irányában. Pályafutásom a továbbiakban úgy alakult, hogy 1987-ben Lukács József egyik napról a másikra meghalt. Volt egy orrsövény-ferdülése, amit egy kicsit ki akartak igazítani. Az egyik nap bement a Kút-völgyibe, ott megcsinálták, és úgy volt, hogy másnap kijön, de az éjszaka folyamán meghalt. A műtét következtében valahol elszabadult valami, és a vér megfojtotta. Tehát az Intézet igazgató nélkül maradt. És akkor Sziklai László kollegám, a Lukács Archivum vezetője, bement a Pártközpontba, és kiharcolta, hogy az Intézetet ne hagyják hosszasan igazgató nélkül, és erre őt nevezték ki igazgatónak. Csakhogy ő bizonyos dolgokat nem tudott csinálni, például a dialógust. Én akkor hagytam magamat az intézeti kollégáktól rábeszélni, és előbb másodállásban egy évig, majd egy év után főállásban igazgatóhelyettes lettem a Filozófiai Intézetben. Mint tudományos igazgatóhelyettes, megpróbáltam közös munkákat, konferenciákat, nemzetközi kapcsolatokat, tanulmányutakat szervezni, de reménytelen volt. Az Intézetben ugyanis az idők során gyökeret vert az a mentalitás, hogy mindenki csinálja azt, ami az ő szakterülete, vagyis szépen piszmozgjon rajta, és aztán majd ha lesz belőle valami 30 év múlva, akkor produkálja. Mert azt ugye nem lehet tudni, hogy a filozófiában mikor születik egy nagy felfedezés... Az első évben ugyan megígértek nekem mindent, de ténylegesen csak néhány emberre lehetett számítani, így a már említett Csorba Lászlóra vagy Gábor Györgyre. Így nem lehet dolgozni. Ha én igazgató lettem volna, akkor megfelelő szankciókat tud-

tam volna végrehajtani, de hát az igazgató nem én voltam. Mindennek az lett a vég-eredménye, hogy egyszer, amikor egy hónapig külföldön voltam, az Intézetben tartottak egy értekezletet, hogy tulajdonképpen a tudományos igazgató-helyettes funkciójára nincs is szükség, mert ezt a munkát az Intézet titkára is el tudja látni.

Akkor én eldöntöttem, hogy az első adandó alkalommal innen elmegyek. De az ELTE-re természetesen már nem tudtam visszamenni, bár '94-ig másodállásban tanítottam ott. Úgy döntöttem, hogy eljövök valamelyik vidéki egyetemre. Hogy melyikre, az kérdéses volt. Hívtak Debrecenbe tanszékvezetőnek, de oda nem nagyon akartam volna menni. Pécsre illetően hosszú ideig tárgyaltam velük, ott az volt a probléma (utólag elmesélte Csizmadia Sanyi, aki a szétszórt tanszékek egyikének volt a vezetője), hogy én túl nagy terveket szőttem, és ki is mondtam nyíltan, hogy a szétszórt erőket a különböző tanszékeken és karokon egyesíteni kell, egybegyűjteni, egy ütőképes tanszékét létrehozni. Ettől akkor mindenki megijedt, pedig jóval később lényegében megvalósították ezt a tervet. Eközben futott be a miskolci lehetőség.

- *H. Z.:* '92-ben indultunk, akkor ezek szerint ez '94 után volt?
- *L. F.:* Nem. Én az Intézetből jöttem el, '93-ban, nem az ELTE-ről, ahol másodállásban maradtam akkor is, amikor már itt voltam, '94-ig a professzori habilitációmig az ELTE-n.
- *H. Z.:* Tehát gyakorlatilag szinte az indulásnál itt voltál.
- *L. F.:* Szinte az indulásnál itt voltam.
- *H. Z.:* Hogy jött Miskolc? Ki az, aki ajánlotta, ki keresett meg Téged?
- *L. F.:* Ezt így nehezen tudnám megmondani. Mindenféle hírek voltak, hogy itt alakul tanszék, meg intézet, meg szak, meg bölcsészkar. És akkor voltaképpen én jelentkeztem. A döntést pedig, lehet, hogy meg fogsz lepődni, ki hozta: Pokol Béla. Én tulajdonképpen neki köszönhetem, hogy itt vagyok, és őszintén szólva azóta is kedvelem. Pokol Béláról egyébként szinte mindenki elismeri, hogy bár egy külön figura, és sok mindenben nem lehet egyetérteni vele, de tudományosan azért mégiscsak valaki. Szóval én így kerültem ide, a Miskolci Egyetemre. Aztán innen már nagyjából Te is tudod, hogy mi volt, de azért kérdezd, hogy mire vagy kíváncsi.
- *H. Z.:* Amire kíváncsi vagyok, az az, hogyan érzed vagy érezted magad Miskolcon, az egyetemen, a városban? Továbbra is kétlaki életmódot folytattál-e? Ingázás Budapest–Miskolc között? Ez ma hogy van?
- *L. F.:* Nos, én egy megveszekedett budapesti lokálpatrióta vagyok. Én alapító tagja vagyok a Budapesti Városvédő Egyesületnek, van is róla egy szép oklevelem Ráday Mihály aláírásával, ami az íróasztalom fölött otthon ki van téve a falra. Itt amint látod, a fiatal Lukács György van kitéve, ezt a Lukács Archívumból egy kis fotóról én nagyítottam föl. Tehát azt kezdtem el mondani, hogy én egy nagy budapesti lokálpatrióta vagyok, és a mai napig imádom Budapestet, bármennyire nem érdemli meg, mert tudom, hogy milyen városok vannak még a világban. Én egy nagy turista vagyok, és minden tudományos utamat is kihasználtam arra, hogy turistáskodjam. Konferenciáknak a felét ellógtam, vagy más szabadidőt csináltam magamnak stb. Voltak helyek, ahova eleve azért mentem, mert látni akartam, és tudtam, hogy nemigen fogok másképp oda eljutni. Tehát Miskolc. Itt eleinte a 7-es kollégiumban aludtam. Aztán pedig – emlékszel még Faragó Tamásra?
- *H. Z.:* Hogyne, engem is tanított!

- *L. F.*: Faragó Tamásnak volt egy lakása az Avason, és abba engem befogadott albérlőnek, nem zavartuk egymást soha. Én egy darabig ott albérlősködtem, de aztán jött egy olyan lehetőség, hogy az Önkormányzat az Egyetemnek átengedett néhány lakást bérlőkijelölési joggal. Akkor én öt lakás közül választhattam, és azóta ott lakom az Avason. Egy darabig ingáztam Budapest–Miskolc között, de 2002-ben az a változás történt, tehát 10 évvel azután, hogy elkezdtem itt oktatni, hogy meghalt a feleségem. Egy január végi napon összeesett, és április elején már halott volt. Ugyanakkor történt, hogy a fiam, aki Pécsen volt előbb egyetemi hallgató, majd újságíró, úgy döntött, hogy otthagyja az egészet, és följött Pestre. Pesten állást találni jóformán lehetetlen volt, és csak nehezen sikerült. De akkor már nő is volt, a felesége pedig terhes. Akkor ők odaköltöztek a félig már amúgy is megüresedett lakásba, én meg úgy döntöttem, hogy végül is itt van nekem ez a miskolci lakás. Azóta rendszeres időközönként járok, már nem Budapestre, hanem Budakalászra, mert ott laknak a két unokámmal. Summa summárum, így megszűnt a kétklakásom, most miskolci vagyok.
- *H. Z.*: Tehát, most már sorsod: Borsod.
- *L. F.*: Igen. Az túlzás lenne, hogy jobban szeretem Miskolcot, mint Budapestet, de megszoktam itt, és jól érzem magamat Miskolcon.
- *H. Z.*: Akkor így a vége felé, felsőoktatás. Nem akarom végigkérdezni a régi képzést, Bologna bevezetését, ezeknek a hatását, mert ez megérne külön egy 2–3 órás beszélgetést.
- *L. F.*: Összintén szólva, én jobban örülnék, ha még mindig a régi képzés lenne. Ilyen szempontból konzervatív vagyok.
- *H. Z.*: Gondolom, de amire rá szeretnék kérdezni, tekintettel arra, hogy olvastam a *Galamus*-ban a cikkedet erre vonatkozóan: valóban úgy gondolod-e (a lojalitáson meg az elkötelezettségen túl), hogy van Miskolcon létjogosultsága egy bölcsésznek?
- *L. F.*: Másképp közelítem meg a kérdést. Hogy ebben a régióban van jogosultsága, azt talán evidenciának vehetjük. A kérdés ezek után csak úgy vetődik fel, hogy Eger vagy Miskolc? És hát erről valóban azt gondolom, amit a cikkben meg is írtam, hogy az enyhén szólva nevenséges ötlet, hogy egy nagyobb és erősebb intézményt hozzácsatoljanak egy kisebb és gyöngébb intézményhez. Ha az erők normális egyesítéséről lenne szó, annak látnám értelmét.
- *H. Z.*: Igen. És Te most példának a filozófiát hoztad fel, de a bolognai átalakítás nem kedvezett a filozófiának, holott nincs bölcsészképzés filozófia nélkül.
- *L. F.*: A filozófiát ez a rendszer tönkretette. Kezdetben sok jelentkező volt szabad bölcsészetre, de aztán ez lecsökkent, és ez az oka annak is, hogy kevesebben jelentkeznek filozófia mesterképzésre, pedig régen a filozófia szakra mindig sok jelentkező volt.
- *H. Z.*: Ha nem probléma, szeretnék megkérdezni a mostanában lezajlott ún. filozófusvitákról. Az ember olvas ezt-azt, napilapokat, *Élet és Irodalmat*, *Galamust* stb. Nem arra kérlek, hogy igazságosztóként dönts el, kinek van igaza, hanem arra vagyok kíváncsi, vajon miért most, miért így, és miért pont a filozófiaiban és nem más intézetben vagy szakmában robbant ki botrány?
- *L. F.*: Nehéz erre válaszolni. De ha már említetted a *Galamust*, meg a közéleti dolgokat, akkor azért valamit hadd mondjak erről. Én annak idején az utolsó pillanatig hittem abban, hogy a szocialista rendszer megreformálható. Bízom benne, hogy szociális piacgazdaságot lehet csinálni, hogy politikai pluralizmust lehet csinálni, miközben a szocia-

lizmus mint rendszer megmarad. Na most, ugye kiderült, hogy ez sajnos nem megy. Akkor azt mondtam, hogy kész, és nem szóltam hozzá közéleti kérdésekhez, abból kiindulva, hogy ha ennyire tévedtem alapkérdésekben, akkor jobb, ha nem teszem. Mintegy 15 éven keresztül meg sem nyikkantam közéleti kérdésekben, és akkor is tiszta véletlen volt, hogy elkezdtem megnyikkanni, merthogy Friderikusz meghívott a műsorába az ATV-n.

- *H. Z.:* Pont ezt akartam mondani, hogy akkoriban láttalak az ATV-ben.
- *L. F.:* Igen. Az meg onnan volt, hogy Mihancsik Zsófia ajánlott be neki, aki azt hallotta Bojtár B. Endrétől (Bojtár Endre fiától), a *Magyar Narancs* főszerkesztőjétől, hogy ez a Lendvai igenis egy használható fickó. És akkor elgondolkoztam, hogy miért ne? Ha 15 évig hallgattam, most már talán kinyithatom a számat, egye fene! Most egyébként én nagyjából egy Tony Blair féle szociáldemokrata vonal híve lennék leginkább, ismerve persze az összes buktatóját is, és a *Galamusban* kb. ezt képviselem.
- *H. Z.:* Mérhető az olvasóközönség így, internetes változatban?
- *L. F.:* Mérhető, de én nem tudom Neked pontosan megmondani mennyi, úgy tudom, eléggé tűrhető. Most, hogy előfizetési akció van, előfizetnek annyian, hogy jó darabig biztosítva van a megjelenés. E nélkül már be kellett volna zárni tavaly júliusban. Térjünk tehát rá akkor a vitákra. A cirkusz azzal kezdődött, hogy három társadalomtudományi intézetben az Akadémia elnöke, akinek a mai kormány melletti elkötelezettsége már akkor nyilvánvaló volt, amikor még nem ez a kormány volt hatalmon, olyan igazgatókat nevezett ki, egyébként jogszerűen, akiket ezek az intézetek nem akartak. Ezek a Filozófiai, a Szociológiai és a Politikatudományi Kutatóintézet. (Az azóta történt átalakulásokat most nem veszem figyelembe.) Mind a három helyen azt gondolták eredetileg, hogy ez egy tisztán politikai döntés, jobboldali politikai váltást akarnak az intézetek szintjén is csinálni. Én szerintem ez így, ebben a kihegyezett formában, nem volt igaz. A Politikatudományi és a Szociológiai Intézet esetében ez elég hamar nyilvánvalóvá is lett, működnek azóta is rendesen, nincs semmi komoly probléma. A Filozófiai Intézetben azonban ez nem vált egyértelműen világossá. Amikor az Akadémia elnöke úgy döntött, hogy a két pályázó közül Boros Jánost nevezi ki, szerintem helyesen döntött, éspedig két okból. Az egyik, hogy egyszerűen Borosnak jobb a tudományos teljesítménye, és jobbak a nemzetközi kapcsolatai, ez egy objektív érv. A másik egy szubjektív érv, amit a régi igazgatóhelyettesi tapasztalataimból vontam le. Ha egy olyan ember lesz az igazgató, aki változtatni akar az általam tapasztalt helyzeten, annak szükségképpen kívülről kell jönnie, nem belülről.
- *H. Z.:* Nyilván, hiszen nincsenek személyes kötődések.
- *L. F.:* Így van. A másik pályázó, Gábor György szerintem éppúgy alkalmas lett volna elvileg igazgatónak, ha ugyanis nem lennének meg ezek a kötődései. Szerintem pedig az félreértés volt, hogy Borost politikai kinevezettnek látták, bár az ország mai politikai helyzetében nem csodálom, hogy egy ilyen látszat kialakult, és persze azon sem csodálkoznék, ha a viták hatására elmozdult volna ebbe az irányba. Eredetileg azonban semmiképpen nem volt jobboldalinak, még csak konzervatívnak sem nevezhető. Az igazgatói működését csak hírből ismerem, de abból úgy tűnik, hogy sajnos számos ügyetlen lépést tett, olyanokat, amelyekről nem beszélt nekem, amikor a pályázata előtt előadta a terveit.

- *H. Z.*: Igazából még az elmúlt évben publikáltak erről, de most már, legalábbis a sajtó szintjén, lecsengett az ügy. Viszont jött egy még nagyobb.
- *L. F.*: Nos, hogy miért robbant ki a másik, az anyagi botrány? Erről már sajnos azt kell mondjam, hogy ez tényleg politikai ügy. Amikor kirobbant a nagy cirkusz a médiatörvény körül, a kormány úgy kommunikálta, hogy ezt az ún. „balliberális” értelmiség szervezi. Én azt gondolom, hogy ez tökéletes képtelenség. A *Die Welt*et meg a *Financial Times*-ot stb, hát ezeket soha az életben nem tudná a „balliberális” értelmiség a legcsekélyebb mértékben sem befolyásolni. Akkor sem, ha tényleg van néhány szellemi ember, például filozófus, akinek külföldön nagy tekintélye van. Ezek közé tartozik Heller Ágnes, sőt az élvonalban van nyilvánvalóan. A *Meyers Lexikon*ban, ami elsőrangú és mérvadó lexikon, magyar filozófusról, Lukácson kívül természetesen, csak Heller Ágnesről van önálló szócikk. Egy másik, egy filozófiai lexikonban, Lukácson kívül szintén csak Heller Ágnesről van külön szócikk. Hellernek tehát tényleg nagy tekintélye van. Ezek után valahonnan a kormánykörökből megszületett az idea, hogy ezeknek oda kéne csapni. Erre jött ki a *Magyar Nemzet* cikke. Az első kérdés itt az, mi az, hogy „Hellerék”. Itt kezdődik a dolog. A szó ott használt szoros értelmében ugyanis nincsenek. A szó tágabb értelmében persze ki lehet hozni hogy vannak, mivel a filozófusi is, egy igen kis szakma Magyarországon, más egyéb szakmákhoz hasonlóan. Mondjuk legutóbb a *Magyar Narancs*ban a klasszika filológiát pécézték ki, ott is ugyanúgy ismer mindenki mindenkit, és egy neves professzor jóformán részt vett a saját pályázata elbírálásában. Ilyen értelemben tehát biztos, hogy ez is ismeri azt, az is ismeri ezt, így aztán össze lehet hozni, hogy mindenki valakinek a valakije. De ezt nevetséges úgy nevezni, hogy „Hellerék”. Most hogy a pályázati pénzeket érdemtelenül kapták-e, azt én nem hiszem. Tehát biztos vagyok benne, hogy a munkát rendesen elvégezték, persze lehetnek kivételek, nem ismerek minden részletet. Más kérdés, azt meg lehetne kérdezni, hogy vajon arra a munkára föltétlenül szükség volt-e, vajon pont arra a munkára volt-e föltétlenül szükség, nem egy másik munkára, és így tovább. Vagy hogy filozófiai kutatásokra volt-e föltétlenül szükség, és nem biológiaiakra vagy orvosiakra stb. Ezeket a kérdéseket föl lehet tenni.
- *H. Z.*: De nyilván voltak biológiai vagy orvosi pályázatok is.
- *L. F.*: Voltak olyanok is. Valamilyen pályázaton például filozófusok nyertek, miközben orvosok nem nyertek. De itt az egész pályázati rendszerrel van probléma, mert szerintem ilyen pályázatot nem lett volna szabad kiírni, nem pedig a pályázókkal. Ennél többet, azt hiszem, objektíve nem lehet a dologról mondani.
- *H. Z.*: Pusztán érdekelt, hogy egyrészt Te is a szakmában vagy, mit gondolsz minderről. Azt hiszem, hogy nagyjából, amit akartam kérdezni, megvolt.

