

VIGILIA

1998 / 11



Keresztény századok – a 19. század
Tanulmányok a szocializmusról, a marxizmusról,
az I. Vatikáni zsinatról, a keresztényszocializmusról,
a liberalizmusról, Cavourról, Kossuth-ról és Eötvösről

Ottlik Géza ismeretlen prózái

MOHÁS LÍVIA: Theodora és a megváltás

Beszélgetés Heinz Schürmann-nal
szabadunk Jézus-képeről

LUKÁCS LÁSZLÓ:	Keresztény századok	801
----------------	---------------------	-----

Keresztény századok — a 19. század

GERGELY ANDRÁS:	A múlt század uralkodó eszméi	802
SCHMIDT PÉTER:	Marx és a szocializmus	805
MADARÁSZ IMRE:	Cavour és az olasz nemzeti liberalizmus	817
ADRIÁNYI GÁBOR:	Az I. Vatikáni zsinat	821
GERGELY JENŐ:	XIII. Leó és a keresztényszocializmus	826
DEÁK ÁGNES:	Kossuth Lajos és a 19. század koreszméi	830
GÁNGÓ GÁBOR:	Eötvös és az <i>Uralkodó eszmék</i>	834
TÓKÉCZKI LÁSZLÓ:	A nemzeti eszme és a liberalizmus a kiegyezés után	839

SZÉPÍRÁS

OTTLIK GÉZA:	Pjeter; Espresso (<i>prózák</i>)	849
MÁRTONFFY MARCELL:	Párhuzamosok találkozása (Az <i>Iskola a határon</i> teológiai értékeléséhez)	853
MOHÁS LÍVIA:	Theodora és a megváltás (<i>regényrészlet</i>)	862
JENEI TAMÁS:	eltiporva; egy lépés (<i>versek</i>)	868

A VIGILIA BESZÉLGETÉSE

PHILIPPA RATH:	Heinz Schürmann-nal (<i>Harmathné Szilágyi Anna fordítása</i>)	870
----------------	---	-----

SZEMLE

(a részletes tartalomjegyzék a hátsó borítón)	876
--	-----

Keresztény századok

Közeledik az év vége, hamarosan új naptárt kell vásárolnunk: az 1999. évit. Többnyire csak az utolsó számjegy változik e négyjegyű számban, tízévenként az utolsó kettő, százévenként három. Mind a négy szám változására azonban csak ezerévenként kerül sor, európai történelmünkben mindössze másodszor.

A kerek évfordulók megállásra készítetnek: visszapillantunk a múltba, számot vetünk az eddig lepergett idővel, az abban lezajlott eseményekkel. Előrepillantunk a jövőbe, amelynek hossza is, tartalma is bizonytalan: reményekkel kecsegtető, netán rémekkel riogató. Az évfordulók nem mechanikus számcserek csupán, hanem kiemelkedő pillanatait, ünnepei az időben élő ember életének.

A közeledő ezredfordulót a világszerte elfogadott időszámítás kínálja jubileumi ünnepként: a történelemnek az a szemlélete, amely Jézus Krisztus születésében látta az emberiség legfontosabb eseményét, s hozzá igazította időszámítását (még ha mára tudjuk is, hogy némi tévedés csúszott be számításukba: Jézus ténylegesen valamivel korábban született a kezdőpontként kijelölt évnél).

A keresztények ezért nem pusztán a kerek évfordulót ünneplik 2000-ben, hanem Jézus születését. Azt aényt, hogy benne Isten végleg belépett emberi világunkba, a mi terünkbe és időnkbe, részesévé lett történelmünknek. Azt, hogy megmutatta a történelem irányát és végkifejletét, az emberi boldogulás ösvényét, kinyilvánította tervét és megvallotta, milyen hatalmasan és gyöngéden szeret bennünket.

Új korszak kezdődött az emberi történelemben kétezer évvel ezelőtt. Nem úgy, ahogyan Jézus kortársainak a többsége várta, nem is úgy, ahogyan egyes korokban az egyház elképzelte. Nem Isten földi uralma jött létre politikai hatalomként, hanem Isten üdvösséget hozó jelenléte vált véglegessé. Az a jelenlét, amely minden viszontagság és szenvedés közepette is okot és erőt ad a reményre: „lesz még egyszer ünnep a világon”.

A kétezer éves jubileumhoz kötődik a magyar államiság millenniumi ünnepe is. Azé a nemzeté, amely megszületésétől kezdve egybenőtt a kereszténységgel.

A Vigilia úgy kíván részt venni a jubileumi ünnepegekben, hogy belevilágít a múlt egy-egy századába: melyek voltak a kor vezéreszméi az egyházban és a társadalomban, mennyiben járult hozzá a kor az egyetemes fejlődéshez hitben és emberségben, kik voltak a legjellegzetesebb hősei, szentjei annak a századnak.

Az időrend követésére szerkesztési okokból nem vállalkozhatunk. Így elsőként a 19. század uralkodó eszméit, néhány jellegzetes mozgalmát és alakját mutatjuk be Európában és Magyarországon. A számot Gergely András professzor szerkesztette.

A múlt század uralkodó eszméi

GERGELY ANDRÁS

Született 1946-ban, Sopronban. Az ELTE történelem-filozófia szakán szerzett diplomát 1969-ben. 1980-ban kandidátusi, 1997-ben akadémiai doktori disszertációját védte meg. Jelenleg az ELTE-n egyetemi tanár. Kutatási területe a 19. századi magyar eszme-, politika- és társadalomtörténet. Legutóbbi írását 1998. 10. számunkban közöltük.

E számunk tematikus anyagának összeállítója.

Volt-e század, amikor többen hitték, hogy a világot végső soron az eszmék kormányozzák, mint a tizenkilencedikben? — A „hosszú 19. század” dicső eszmék jelszavaival kezdődött 1789-ben, s azok csúfos bukásával ért véget 1918-ban.

Szabadság, egyenlőség, testvériség — a nagy francia forradalom hármasszóval, amelyek mindegyike többes jelentésű, csakugyan kibontható a század eszmetörténete. A *szabadság* elsősorban az emberi függőségi viszonyokból történő kibontakozást jelöli: Európán kívül a rabszolgák, a kontinensen a jobbágyok felszabadítását. Ha ez végbement, a „szabadság” további követelése két irányban ágazik el: a magánéleti szabadság kiteljesedése felé (azt teszem, amit akarok, a vállalkozás, cselekvés, gondolkodás, hit stb. szabadsága) — ezt nevezték a kortársak „negatív” szabadságnak, amelyet elvileg még egy abszolutista rendszer is biztosíthatott. A másik irány a politikai szabadság felé vezet: az államéletbe való beleszólás, a társadalom állam feletti kontrolljának megteremtése, a nemzeti önrendelkezés megvalósítása — ezt nevezték „pozitív” szabadságnak, s ennek magvalósítását a *liberalizmus* tűzte zászlajára. A liberálisok csak azoknak biztosítanak a „pozitív” szabadságot, az államhatalomba való beleszólás lehetőségét (például a lapalapítást vagy a választójogot), akik gyakorlására is képesek: a vagyonosok és/vagy a műveltek számára, s egyszersmind hirdetik, hogy reményeik szerint a társadalom anyagi és szellemi műveltségének gyarapodásával előbb-utóbb mindenki ebbe a körbe kerül. A *demokraták* viszont azt vallják, hogy azonnal és mindenki számára biztosítani kell a jogokat, úgyszólván meg kell azokat előlegezni, hogy a politikába bekapcsolódva érdekeiket felismerhessék és képviselhesék. (Mivel a liberálisok közül sokan a legtágabban húznák meg a jogkiterjesztés határait, a demokraták közül pedig jónéhányan ellenzik az analfabéták vagy a nők választójogát, a két tábor közti határ korántsem éles. Az egész századra jellemző konfliktusaikat és összefogásaikat sűrített formában tanulmányozhatjuk 1848-49 európai forradalmaiban.)

A második nagy jelszó, az *egyenlőség* mögött ugyancsak többre-
tegyű eszmei háttér húzódik: első közelítésben az egyéni szabadság kiteljesítését követeli, a törvény előtti egyenlőséget, a szellemi javakhoz (iskola, kultúra) történő hozzájutás lehetőségig azonos esélyeit, s persze a kötelességek egyenlőségét: közadózást, kötelező népoktatást, katonáskodást. Am ezt a liberálisok, demokra-

ták számára közös (s őket ezért is egy táborba terelő) értelmezést mások radikálisan tágítanak: a kialakult egyenlőtlenségek továbbörökítésének tilalmával vagy azonnali egyenlősítéssel, a vagyoni előbbi egyenlősítő újrafelosztásával vagy köztulajdonba vételével. A radikális, „teljes” egyenlőség hívei közül az egyik tábor a demokrácia eszközeivel, a közakarat érvényesítésével valósítaná meg céljait: ők adják a *szocializmus* táborát; míg az eszközökben nem válogató, mert előbbi, akár erőszakos átalakulást szorgalmazó csoport hívei a kommunisták.

A harmadik jelszó, a *testvériség*, már egykorúan is háttérben maradt, homályba rejtőzött. A jelszó arra utalna, hogy a jövő „modern” társadalmában az egyének és a társadalom, emberiség között továbbra is léteznek majd közösségi formák: a család, a lakóhelyi közösség, a nemzet — egyáltalán az emberi szolidaritás. A jelszó az egyénileg immár „szabad”, ámde viszonyainak kiszolgáltatott ember megnyugtatóra szolgál: nincsenek, nem lesznek egyedül, nem atomizáltan fognak élni — nem lesz elidegenedés. A *testvériség* jelszava új közösségeket ígér a régié helyett. A jelentést a magyar „testvériség” szó nem is fejezi ki pontosan. Amíg a régi közösségekbe beleszülettek az emberek, azok kényszer-közösségek voltak; addig az új testvériség — a francia eredetiben: a „fraternizálás” — a „választott rokonságokat” (*Wahlverwandschaft*) ígéri meg, azt, hogy az emberek szabadon, állami tilalmak és ellenőrzés nélkül teremthetik meg közösségeiket.

Melyik a legfontosabb, a meghatározó közösség? A jelszóból ki nem olvasható. Eötvös József lesz az, aki a század közepén kimondja: a legfontosabb közösség a nemzet, amely (elvileg) az egyén választott közössége ugyan, de teljes, minden más közösséget megelőző lojalitást követel. Eötvös szerint ezért *szabadság, egyenlőség, nemzetiség* (az akkori jelentésben: nemzet) a század három uralkodó eszméje, amelyek általunk csak jelzett többrétegűsége, egymás kiteljesedését ösztönző vagy gátló kapcsolata lesz zseniális elemzéseinek tárgya. Az értékmentes jelentésben felfogott, nemzetteremtő nacionalizmus ekként valóban a század egyik uralkodó eszméje.

A nagy francia forradalom tanulságai nyomán a század első felében elvégzik az eszmék kritikai elemzését: akkor bomlik ki, hogy a jelszavak mögött az eszmék itt csak felvillantott kibékíthetetlen kavargása rejlik. De kisebbségben azok maradnak, akik teljesen elutasítják e jelszavakat, akik nem belőlük bontják ki jövőképeket: a század első felének rengeteg pozitív jövőképe van, de a francia forradalom jelszavait tagadó alternatív programja — a Szent Szövetség állagőrző, reakciós, eszmeileg újat nem hozó világképétől eltekintve — nincs. (A negatív jövőképeknek itt csak meglétéről tehetünk említést. Pozitivizmus és negativizmus a 19. század két iker-eszméje.)

1848 e sok-sok egymással ütköző, a francia forradalom jelszaivaiból eredeztethető elképzelés kipróbálásának alkalmát hozta el. A demokrácia viszonyai között kiderülhetett, hogy mekkora bázisa van liberalizmusnak, demokratizmusnak, kommunizmusnak, nacionalizmusnak és így tovább. Az igazi meglepetést talán az hozta, hogy az eddig lényegében csak érzületként létező konzervativizmusnak milyen jelentős tábora van. Nemcsak gonosz udvar, reakciós klérus, elnyomó szoltadeszka tartotta fenn a régi rendet, hanem a régi lojalitások, a faluközösségi szolidaritás vagy a céhes biztonság elvesztésének félelme, a kizökkent világ kihívásának visszautasítása is. Ekkortól szerveződik politikailag is a modern, változásokat és változtatásokat már elfogadó *konzervativizmus eszmevilága* — 1789 kihívására fél évszázad múltán születik adekvát konzervatív válasz, olyan, amelyből már van, lesz átmenet a liberalizmus felé.

S immár kész a leltár: konzervatívok, liberálisok, demokraták, radikálisok, szocialisták, kommunisták — köztük nacionalisták és világpolgárok, vallásosak és világiak, romantikusok és realisták, materialisták és idealisták, racionalisták és irracionalisták, humanisták és szociáldarwinisták, monarchisták és republikánusok — s köreiken kívül anarchisták, fundamentalisták, nihilisták.

A 19. század végén azonban ez eszmék kavargásából még egy új nézetrendszer születik, amely a következő században jut diadalra. Egységes elnevezése nincs, születési körülményei szerint hívják szociálkonzervativizmusnak, szociálliberalizmusnak, szociáldemokráciának, keresztényszocializmusnak, kereszténydemokráciának. Mindegyike szóösszetétel, s eklektikus elképzelésre enged következtetni. A doktriner liberalizmus szemszögéből — amely az állam és társadalom között merev válaszfalakat húzott, s csak a közvéleményt ismerte el egyetlen, egyirányú közvetítőként — valóban elegendő az a nézet, amely az állam szociális, vagyis társadalom iránti felelősségét hirdeti, az állam társadalomformáló szerepét hangsúlyozza, egyszerűen a társadalom és az állam között új, mozgékony egyensúlyt kíván teremteni. Ez a huszadik századra szinte mindegyik nézetrendszert átható, átformáló eszmerendszer azonban nagyon is eredeti, s eredetisége gyökereiben rejlik: a kereszténység évezredes tanításait alkalmazza, sikerrel, modern társadalmi problémák megoldására. Európa, gyökerei segítségével, képes volt a megújulásra. Igaz, közben, a huszadik században, még megpróbált másfelé, zsákutcában haladni. De régmúltjára támaszkodva s a 19. század eszméinek segítségével a 20. század végére korrekcióra képesnek bizonyult.

Marx és a szocializmus

SCHMIDT PÉTER

Marx Károly

Született 1973-ban Siklós-son. Francia-magyar nyelvű gimnáziumban érettségizett Mohácson. Jelenleg a JATE negyedéves filozófia szakos hallgatója. Rendszeresen publikál az egyetem Különbség című lapjában.

Karl Marx 1818. május 7-én született Trierben, megkeresztelkedett zsidócsaládban mint Heinrich Marx ügyvéd (leendő igazságügyi tanácsos) harmadik gyermeke. „A felnövekvő Karl nem utolsósorban az indította politikai kérdéseken való töprengésre, hogy a katolikus környezet ellenséges érzelmekkel viseltetett az evangélikus poroszokkal szemben, akikhez ő maga is tartozott. Finom érzéket kellett kifejlesztenie magában, hogy megkülönböztethesse a beszélgetés árnyalatait, s ha a trieri gyerekekkel játszott, a játékban is a kritikus mozzanatokat, mert e nélkül egyszerűen nem boldogult volna. Ezért már a gimnáziumban is kitűnt talpraesett visszavágásaival és féktelen gúnyolódó kedvével.”¹ „Iskolatársai (...) szerették, mert mindig kész volt mindenféle gyerekcsínyre, és félték tőle, mert maró gúnyverseket írt és nevetségessé tette ellenségeit.”²

A fiatal Marx, noha nem volt eminens tanuló, öt év alatt elvégezte a trieri gimnáziumot. „Az ifjú számára, akinek életelvei még nem megalapozottak, akinek a meggyőződése még nem szilárd és rendíthetetlen, azok a legveszélyesebb foglalkozások, amelyek ahelyett, hogy bekapcsolnák őt az életbe, elvont igazságokkal foglalkoznak — írta 17 évesen. — A fő irányító azonban, amelynek a pályaválasztásban vezetnie kell bennünket, az emberség java, önmagunk tökéletesítése.”³

Karl tehát, nem utolsósorban az atyai példát tartva szem előtt, 1835-ben a bonni egyetemre iratkozott be, hogy jogi tanulmányokat folytasson. „(...) jogot kellett tanulnom és mindeneke-lőtt arra éreztem vágyat, hogy megküzdjek a filozófiával. A kettőt úgy kötöttem össze, hogy (...) igyekeztem valamiféle jogfilozófiát vezetni végig a jog területén. (...) Az idealizmustól, amelyet mellesleg szólva a kantival és fichteivel vettem egybe és tápláltam, eljutottam oda, hogy magában a valóságosban keressenem az eszmét. (...) Utolsó mondatom az volt, amivel a hegeli rendszer kezdődik” — írta apjának 1837. novemberében.⁴

Bonnban megkezdett egyetemi tanulmányait 1836. szeptemberétől Berlinben folytatta, ugyanekkor jegyességet kötött gyermekkori játszótársával, Jenny von Westphalennal, aki élete végéig társa és támasza maradt. Számos ismerősre és barátira tett szert a berli-

¹Marx élete

dokumentumokban
(DOK), Kossuth Kiadó,
1978, Bp, 49.
(összeállította és
kommentálta:
Manfred Kliem)

²Eleanor Marx-Aveling
visszaemlékezéseiből,
1883 in: DOK 43.

³Egy ifjú elmékedése
pályaválasztáskor (Marx
érettségi dolgozata), in:
Marx és Engels Művei
(MEM) 40., 5-6.

⁴Marx levele apjának in:
MEM 40., 8-13.

ni „Doktorklubban”, amelynek tagjai felsőbb évfolyamos hallgatók és magántanárok — a liberalizmus szellemiségének jegyében foglalkoztak irodalommal, politikával és főleg „a hegeli filozófiával, amely azon időben még teljes virágában volt és többé-kevésbé uralkodott a művelt világban, noha már akadtak olyanok, akik bírálták Hegel filozófiai rendszerét, és észrevehető lett a hegelianusok szétválása jobb- és baloldalra.”⁵

⁵Max Ring visszaemlékezéseiből (1898) in: DOK 76.

⁶A démokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbsége (Marx doktori disszertációja) in: MEM 40., 162-247.

⁷DOK 82.

⁸DOK 83.

⁹DOK 86-87.

Marx 1838 októberétől doktori disszertációján dolgozott,⁶ amelyet 1841-ben, a berlini egyetemről való távozása után nyújtott be a jénai egyetemre, ahol kiváló minősítéssel szerzett doktori címet.

Az egyetemi évek lezárultával, Marx döntéshelyzetbe került. Nyitva állt előtte az igazságügyi pálya, ahol „asszesszorból (ül-nökből, joggyakornokból) néhány év alatt referendáriussá (előadónak) léphetett volna elő, majd további tíz-húsz év alatt ügyvédé, s csak ekkor jutott volna valamennyire kielégítő megélhetéshez.”⁷ Választhatta az egyetemi pályát, a német értelmiség másik hagyományos platformját; vagy gyakorlati munkát vállalhatott. Ez utóbbiról barátja, Bruno Bauer igyekezett őt lebeszélteni. „Esztelenség volna — írta Marxnak —, ha valamely gyakorlati pályára akarnál lépni. Most az elmélet a leghathatósabb gyakorlat, s még korántsem tudhatjuk előre, milyen magasztos értelemben válik majd gyakorlativá.”⁸ Azonban hiábavaló volt Bauer közbenjárása és Marx abbéli igyekezete, hogy magántanári képesítést szerezzen. A kiszemelt bonni egyetem professzori légkörét Marx elviselhetetlennek érezte. 1842 elején Jenny apja megbetegedett, és Marx, hogy családi kötelességeinek eleget tegyen, hazautazott Trierbe. „Amikor 1842. március 3-án Jenny apja meghalt, Marx segítségére nélkülözhetetlen volt; ő tárgyalt az orvosokkal meg a közjegyzővel, ő intézte a temetést, s bizonyára a hagyaték rendezését is. A március nehéz hónap volt. A halálesethez rossz hírek is járultak: betiltották Ruge *Jahrbücherjét*, amellyel Marx kapcsolatban állt, Bruno Bauertől a bonni egyetemen megvonták a venia legendit, az előadások tartásának jogát. Mindez arra készítette Marxot, hogy ismét megbarátkozzék a *gyakorlati pálya* tervével...”⁹

1842 tavaszától a Rheinische Zeitung című polgári demokratikus lap munkatársa, októbertől szerkesztője lett. Marx ekkor már széles körben ismert volt a Rajna-vidéki fiatal radikális demokraták körében, és írásainak kritikai éle, eredeti szellemisége és gondolatgazdagsága a „kritikai olvasók”, a cenzorok figyelmét is magára vonta. Népszerűségét, elismertségét tükrözi Moses Hessnek Bertold Auerbachhoz írt levele: „... készülj fel arra, hogy a legnagyobb, talán az *egyetlen* most élő *igazi filozófust* fogod megismerni..., aki... a legmélyebb filozófiai komolyságot a legmetszőbb szellemiséggel egyesíti; képzelj el Rousseau-t, Voltaire-t, Holbachot, Lessinget, Heinét és Hegelt *egyetlen* személyben egyesítve — azt mondom, *egyesítve*, nem pedig összevissza dobálva —, s ekkor megkapod dr. Marxot.”¹⁰

Marx szerkesztői működése általában a korabeli német állambe-
rendezkedés és intézményei, különösen a porosz cenzúra elleni
harcként, pozitív oldalról pedig az általános szabadságjogok és a
politikai reformok érdekében kifejtett küzdelemként jellemezhető.

¹¹Marx: *Megjegyzések a legújabb porosz cenzúrautasításról (1842 január)* in: MEM 1., 3.

„A cenzúra a hivatalos kritika; normái kritikai normák, tehát éppen ezeket szabad a legkevésbé kivonni a kritika alól”¹¹ — szögezte le. „A sajtó mint olyan az emberi szabadság megvalósulása. Ahol tehát sajtó van, ott van sajtószabadság. (...) Nem az a kérdés, hogy létezzék-e sajtószabadság, hiszen mindig is létezik. Az a kérdés, hogy a sajtószabadság egyes emberek kiváltsága-e, vagy pedig az emberi szellem kiváltsága? (...) Ha azonban a „szabad sajtó” és a „sajtószabadság” mint az „általános szabadság” megvalósulása elvetendő, akkor még inkább elvetendő a cenzúra és a cenzúrázott sajtó mint egy különös szabadság megvalósulása, mert hogy lehetne a faj jó, ha a nem rossz?”¹² „A cenzúra radikális kúrája voltaképpen az lenne, ha eltörölnék; mert maga ez az intézmény rossz, és az intézmények hatalmasabbak az embereknél.”¹³

¹²Marx: *Viták a sajtószabadságról (1842 április)* in: MEM 1., 50-51.

„Iparszabadság, a tulajdon szabadsága, lelkiismereti szabadság, sajtószabadság, a bíróságok szabadsága — ezek mind fajai egy és ugyanannak a nemnek, a családinév nélküli szabadságnak.”¹⁴ — összegezte frappánsan a feudális német viszonyokkal szembenálló polgári értékrendet.

¹³Marx: *Megjegyzések a legújabb porosz cenzúrautasításról (1842 január)* in: MEM 1., 24.

Érveléstechnikájában már ekkor megmutatkoztak a marxi retorika jellegzetes elemei, az erős érzelmeket kiváltó képi hasonlatok, a filozófiai dialektikát hasznosító híres „megfordítások”, a ropant műveltségről tanúskodó irodalmi analógiák. Marx publicisztikájának és tanulmányainak különleges értékét az a tudományos és filozófiai igényesség adta, amely az egyedi esetekből levont általános következtetéseiben tükröződött. Ezen túl, nemcsak a gyakorlati életben, de magában a tiszta elméletben is kifejeződött Marx rendkívüli valóságéhsége, a célként tétélezett eszme megvalósulására irányuló olthatatlan vágy. „A filozófia nem áll a világon kívül, mint ahogy az agy sem áll az emberen kívül azért, mert nem a gyomorban van; de persze a filozófia már ott áll az aggyal a világban, mielőtt még a lábával a földre állna, míg egy-némely más emberi szféra már régen mindkét lábával a földön áll, és kezével szedi a világ gyümölcseit, mielőtt még sejtené, hogy a „fej” is e világról való, illetve, hogy e világ a fej világa. Mivel minden igazi filozófia korának szellemi kvintesszenciája, el kell majd jönnie annak az időnek, amikor a filozófia nemcsak belsőleg, tartalma révén, hanem külsőleg is, megjelenése révén, érintkezésbe és kölcsönhatásba lép kora valóságos világával. A filozófia akkor már nem egy meghatározott rendszer lesz más meghatározott rendszerekkel szemben, hanem filozófia mint olyan a világgal szemben — a jelen világ filozófiája.”¹⁵

¹⁴Marx: *Viták a sajtószabadságról (1842 április)* in: MEM 1., 69.

¹⁵Marx: *A Kölnische Zeitung 179. számának vezércikke (1842 június)* in: MEM 1., 97.

Ez azonban ebben az időben még csak a „szorongatott teremtmény sóhaja”, hiszen a „filozófia”, amiről Marx beszél, ekkor

még maga sem létezett konkrét kifejelett formában, ahogyan a „jelen világ” perspektívái sem voltak mások homályos és bizonytalan alakzatoknál. Az ideális koponyának reális tartalommal kellett táplálkoznia, hogy világosan lássa korának eszmei áramlatait a maguk valós alakjában. Maga Marx is csupán önmaga szembenállását tudatosította a korszerűtlen német valósággal, de még nem jutott el a tagadástól az állításig, még nem volt képes nevesíteni saját pozícióját. Egy, az augsburgi Allgemeine Zeitungban megjelent vádaskodó cikk kapcsán fogalmazza meg első nyilvános állásfoglalását a kommunizmussal kapcsolatban:

„A kommunizmus fontossága nem abban áll, hogy rendkívül komoly korkérdés Franciaország és Anglia számára. A kommunizmusnak az az *európai fontossága* van, hogy az augsburgi újság felhasználta egy frázishoz. (...) A Rheinische Zeitung, amely a kommunista eszméknek mostani alakjukban még *elméleti valóságosságát* sem ismerheti el, tehát még kevésbé kívánhatja, vagy akárcsak tarthatja lehetségesnek *gyakorlati megvalósításukat*, ezeket az eszméket alapos kritikának fogja alávetni. (...) Szilárd meggyőződésünk, hogy nem a *gyakorlati kísérlet*, hanem a kommunista eszmék *elméleti kifejtése* az, ami igazán *veszélyes*, mert gyakorlati kísérletekre, még ha *tömeges kísérletek* is, *ágyúkkal* lehet válaszolni, mihelyt veszélyessé válnak, *de eszmék*, melyek intelligenciánkat hatalmukba kerítették, melyek érzületünket meghódították, amelyekhez az értelem hozzábilincselte lelkiismeretünket, — ezek oly láncok, amelyekből az ember nem tépheti ki magát anélkül, hogy szívét szét ne tépné, olyan démonok, amelyeket az ember csak úgy keríthet hatalmába, ha aláveti magát nekik.”¹⁶

¹⁶Marx: A kommunizmus és az augsburgi Allgemeine Zeitung (1842 október) in: MEM 1., 105-108.

Mintha csak megsejtette volna ennek az eszmének kísérteties erejét, ebben a vízióban Marx saját szellemi fejlődésének irányát vetítette előre.

Harca a porosz cenzúrával vereséggel zárult, a Rheinische Zeitungot a következő év elején betiltották, így Marx márciustól új lehetőségek után nézett.

„A Rheinische Zeitung elnyomásában a politikai tudat *haladását* látom, tehát belenyugszom...” — írta Rugénak, akivel 1843 nyarán a Deutsch-Französische Jahrbücher című közös lap megjelentetését készítették elő. Ugyanezen a nyáron Marx, politikai nézeteinek tisztázása végett módszeresen feldolgozta a hegeli jogfilozófiát, amelynek kritikájában már feltűntek a társadalomontológia materialista megközelítésének kezdeményei is.

„A demokrácia a berendezkedés neme. A monarchia egy faj, mégpedig rossz faj. (...) A monarchiában az egész, a nép, be van sorolva egyik létezési módja, a politikai berendezkedés alá; a demokráciában *maga a berendezkedés* csak a nép *egyik* meghatározásaként (Bestimmung), mégpedig önrendelkezéseként (Selbstbestimmung) jelenik meg. A monarchiában a berendezkedés népe áll előttünk; a demokráciában a nép berendezkedése. (...) Itt a beren-

dezkedés nemcsak *magán-valóan*, a lényeg szerint, hanem az *egzisztencia*, a valóság szerint állandóan vissza van vezetve valóságos alapjára, a *valóságos emberre*, a *valóságos népre* és mint ennek *saját* műve van tételezve. A berendezkedés mint az jelenik meg, ami; mint az ember szabad terméke; (...) Nem az ember létezik a törvény kedvéért, hanem a törvény az ember kedvéért, a törvény *emberi létezés*, míg a többi államformában az ember *a törvényi létezés*. Ez a demokrácia alapidifferenciája.”¹⁷ — hangzott a polgári demokratikus Marx elvi alapvetése.

¹⁷Marx: A hegeli állam jogkritikája (1843 nyara) in: MEM 1., 231-233.

Csakhogy Marx a franciaországi állapotok elemzése folytán rádőbönt, hogy a megvalósított politikai egyenlőség csak az egyenlőség látszatát hozta létre, mert a lényegi egyenlőtlenség nem a társadalom politikai berendezkedésében, hanem magában a társadalmi berendezkedésben, a valóságos emberi viszonyokban gyökerezik. „A történelem egy előrehaladása az, ami a *politikai rendeket társadalmi* rendekké változtatta, úgyhogy, mint ahogy a keresztények egyenlők a mennyben, egyenlőtlenek a földön, a nép egyes tagjai *egyenlők* politikai világuk mennyországában, egyenlőtlenek a *társadalmi földi létezésben*.

(...) Csak a francia forradalom tette teljessé a *politikai* rendek *társadalmivá* változtatását, illetve tette a polgári társadalom *rendi különbségeit* csupán *társadalmi* különbségekké, a *magánélet* különbségeivé, melyeknek a politikai életben nincsen jelentőségük.”¹⁸

¹⁸Uo: 286.

„A magántulajdon politikai megszüntetése — folytatja a gondolatot a Deutsch-Französische Jahrbücherben — nemcsak hogy nem szüntette meg a magántulajdont, hanem még előfeltétellé is tette. Az állam a maga módján megszünteti a *születés*, a *rend*, a *műveltség*, a *foglalkozás* különbségét, amikor a születést, a rendet, a műveltséget, a foglalkozást *nem politikai* különbségeknek jelenti ki, amikor e különbségekre való tekintet nélkül a nép minden tagját a népszuverenitás *egyenlő* részesévé nyilvánítja, amikor a valóságos népélet minden elemét az állami szempontból kezeli. Mindazonáltal az állam engedi, hogy a magántulajdon, a műveltség, a foglalkozás a *maguk* módján, azaz mint magántulajdon, mint műveltség, mint foglalkozás *hassanak*, és érvényesítsék *különös* lényegüket.”¹⁹

¹⁹In: MEM 1., 356.

Ez volt a valóságos egyenlőtlenség Marx által leleplezett forrása. Egy olyan gondolkodó számára, aki „nem fél eredményeitől, és éppoly kevésbé a meglevő hatalmakkal való konfliktustól”, szükségszerűen adódott a minden ízében forradalmi következtetés: a szabadság és egyenlőség eszméjének megvalósítása csak *társadalmi* reformokat kivívó, az egyenlőtlenség *társadalmi* gyökereit felszámoló mozgalom útján lehetséges. Ennek a mozgalomnak pedig nem lehet kihordója a politikai egyenlőséget a saját javára kihasználó polgárság, hanem csak a társadalmi egyenlőtlenséget a saját kárára fenntartó és kiszélesítő proletariátus, de csak akkor, ha *tudatára ébred* saját helyzetének.

Ekkor világosodott meg Marx számára a filozófus társadalmi küldetése: „A jövőt megkonstruálni és egyszer s mindenkorra elintézni mindent nem a mi dolgunk, de annál bizonyosabb az, amit jelenleg el kell végeznünk (...), hogy a világot ráeszméltetjük tudatára, hogy felébresztjük álmából, amelyet önmagáról álmodik, hogy megmagyarázzuk neki saját akcióit. (...) Akkor kiderül majd, hogy a világnak régóta megvan az álma egy dologról, amelyről csak a tudatot kell megszereznie ahhoz, hogy valóságosan az övé legyen.”²⁰

²⁰Marx levele Rugéhoz (1843 szeptember) in: MEM 1.

Azt, hogy a proletariátus csakugyan kész világtörténelmi szerepének felvállalására, az 1844-es munkásfelkelések igen meggyőzővé tették. „(...) egyetlenegy francia vagy angol munkásfelkelésnek sem volt annyira elméleti és tudatos jellege, mint a sziléziai takácsfelkelésnek — jelentette ki Marx. — A német proletariátus az európai proletariátus teoretikusa, ahogyan az angol proletariátus a nemzetgazdája és a francia proletariátus a politikusa. El kell ismerni, hogy Németországnak éppolyan klasszikus hivatottsága van a szociális forradalomra, amennyire képtelen a politikaira. Mert ahogyan a német burzsoázia tehetetlensége Németország politikai tehetetlensége, úgy a német proletariátus képessége — még a német elmélettől eltekintve is — Németország szociális képessége. (...) Csak a szocializmusban található meg egy filozofikus nép a megfelelő gyakorlatát, tehát csak a proletariátusban található meg felszabadításának tevékeny elemét.”²¹

²¹Marx: Kritikai széljegyzetek „Egy porosz” cikkéhez (1844 július) in: MEM 1., 403-404.

A szocializmus ettől kezdve Marx számára a társadalmi szabadság és egyenlőség megvalósításának általános eszméjévé vált.

„Minden forradalom megszünteti a régi társadalmat; ennyiben szociális. Minden forradalom megdönti a régi hatalmat; ennyiben politikai. (...) A forradalom egyáltalában — a fennálló hatalom megdöntése és a régi viszonyok megszüntetése — politikai aktus. Forradalom nélkül azonban a szocializmus nem valósulhat meg. Szüksége van erre a politikai aktusra, amennyiben szüksége van a szétzúzásra és a megszüntetésre. Ahol azonban szervező tevékenysége kezdődik, ahol öncélja, lelke előtérbe lép, ott a szocializmus ledobja a politikai burkot.”²²

²²Uo: 408.

Az 1844-es évtől kezdődően a francia szocialista irodalom, valamint az angol közgazdaságtan (a „nemzetgazdaság”, ahogy akkoriban nevezték) irodalma alkotta Marx számára a fő szellemi táplálékot. Világnézeti fejlődésének előrehaladásával párhuzamosan Marx következetesen felszámolta azokat a baráti kapcsolatait, amelyek nem viselték el ezt a rendkívül gyors átalakulást. „Marx kijelentette nekem: minthogy én csak politikus vagyok, ő pedig kommunista, nem tud tovább együtt dolgozni velem” — emlékezett vissza Ruge.²³ Marx kapcsolatokat épített ki a titkos francia munkástársaságok vezetőivel, Engelsben pedig értékes szellemi munkatársra és önzetlen jóbarátra lett.

²³Arnold Ruge visszaemlékezéseiből (1846), DOK 138

Ezekben az időkben, a forradalom küszöbén álló Európa víziójában, Marx számára óriási feladatot jelentett az elméleti munka. Egyfelől igyekezett lezárni a múltat, beteljesíteni a német filozófiával való számvetését, másfelől anyagot gyűjtött a jövő, az elmélyült gazdasági vizsgálódások számára, s eközben sürgetően hatott rá a jelen társadalmi valósága, hogy a szocializmus erőtlen eszméit a közelgő változások szolgálatába állítsa. Ismét a gyakorlati út felé billent a mérleg. Filozófiai és gazdasági tanulmányok vaskos füzetkötegei maradtak kéziratos formában (*Gazdaságfilozófiai kéziratok 1844-ből, A német ideológia*), 1846 májusában pedig Marx, Engels és Gigot vezetésével megalakult a brüsszeli Kommunista Levelező Bizottság. „Fő célunk (...) abban áll, hogy a német szocialistákat kapcsolatba hozzuk a francia és angol szocialistákkal — írta Marx Proudhonnak. — Ez olyan lépés, melyet a szociális mozgalomnak meg kell tennie *irodalmi megnyilvánulásában*, hogy a *nemzeti* korlátoktól megszabaduljon.”²⁴ A következő év januárjában Marx belépett az Igazak Szövetségébe. „A Szövetségbe való belépéssel Marx számára a *gyakorlati agitáció még fontosabb lett*, mint addig volt — írta Engels 1878-ban.”²⁵

²⁴DOK 162.

²⁵DOK 164.

1848 januárjában megszületett a Kommunista Párt Kiáltványa, amely letisztult formában fogalmazta meg a marxi társadalomtörténeti és politikai eszmerendszer alapvonalait — ezzel a dokumentummal lezárult Marx általános világnézeti fejlődésének legfontosabb szakasza. A '48-as forradalmak utáni csendben, közel másfél évtizedes létbizonytalanság, inség és betegség közepette született meg Karl Marx, a közgazdász, az immár ízig-vérig tudományos kutató; és keze alatt *A tőke*, a polgári társadalom működésének leírása. A '60-as évek közepétől a '72-es hágai kongresszusig Marx az immár nemzetközi munkásmozgalom elismert vezetőjeként dolgozott. Visszavonulásával párhuzamosan megkezdődött az a folyamat, amely a marxi szocializmust fél évszázad alatt marxizmussá „rövidítette”.

Szocializmus és demokrácia

Általában hasznos és célravezető eljárás egy fogalom taglalását valamiféle definícióval kezdeni, amely keretbe foglalja a mondanivalót. Amennyiben ragaszkodunk a klasszikus meghatározási eljárás-hoz (*genus proximum + differentia specifica*), tárgyunkra nézve megállapítható, hogy a szocializmus: *egyenlőségeszme*, tehát meghatározott emberi vonatkozások és viszonylatok egyensúlyát, illetve meghatározott emberi különbségek megszüntetését célozza. A szocializmus: *egyenlőségeszme*, és mint ilyen csak más egyenlőségeszmékkel való összevetése alapján karakterizálható (éppen a többitől való sajátos különbsége az ismertető jegye). Ezért legfontosabb feladatunk, hogy fogalmilag megkülönböztessük a vele szorosan össze-

fonódó más eszmerendszerektől, jelesül a *demokráciától* és a *kommunizmustól*.

„A demokrácia a berendezkedés neme” — fogalmazza meg Marx *A hegeli államjog kritikájá*-ban. A modern demokrácia különös jegye a képviseleti rendszer, „*a modern államállapot nyílt, hamisítatlan, következetes kifejezése. (...) A választás a valóságos polgári társadalomnak a valóságos viszonya a törvényhozó hatalom polgári társadalmához, a képviseleti elemhez. Illetve a választás a polgári társadalomnak a közvetlen, az egyenes, a nem pusztán képviselő, hanem léttel bíró viszonya a politikai államhoz. Ezért magától értetődik, hogy a választás a valóságos polgári társadalom fő politikai érdeke. A korlátlan — mind aktív, mind passzív — választásban emelkedett csak a polgári társadalom valóban az önmagától való elvonatkoztatásra, a politikai létezésre, mint igazi általános lényegi létezésre.*”²⁶

²⁶Marx: *A hegeli államjog kritikája* in: Marx és Engels Művei (MEM) 1., 327.

Tehát a demokrácia a választás és a választhatóság egyetemesége útján megteremtett politikai egyenlőség eszméje. Mivel azonban a polgári létezés elve az individualizmus (az egyéni érdekek követése), amennyiben a közügyek közössé tételét valóban következetesen végigvizik, az önmagától való elvonatkoztatásnak a kiteljesítése egyszersmind az elvonatkoztatás megszüntetése lesz. „Azzal, hogy a politikai létezését valóban mint igazi létezését tételtezte, a polgári társadalom egyszersmind lényegtelennek tételtezte a polgári létezését, annak a politikai létezésétől való különbségében; és az egyik elválasztottal esik a másik, az ellentéte. A választójogi reform tehát az elvont politikai államon belül ez állam feloldásának, de éppúgy a polgári társadalom feloldásának követelese.”²⁷

²⁷Uo.

A demokrácia politikai reform, az államberendezkedés reformja útján valósul meg, és a politikai egyenlőséggel megteremti a társadalmi egyenlőtlenségek kiteljesedésének legális mozgásterét, a polgári társadalmat. Csak ekkor jöhet létre a társadalmi egyenlőtlenségek megszüntetését célzó új társadalmi reformeszmé, amely immár nem a kiteljesedett politikai, hanem a társadalmi berendezkedés reformja útján kívánja megvalósítani az ember nembeli képességei kiteljesedésének reális mozgásterét. Ez az eszmé a szocializmus, a társadalmi egyenlőség eszméje.²⁸ A lényeges fogalmi fajkülönbség demokrácia és szocializmus között abban áll, hogy a demokrácia politikai egyenlőség eszméje, míg a szocializmus ennél jóval több: társadalmi egyenlőség eszméje.

²⁸Marx: *Kritikai széljegyzetek „Egy porosz” cikkéhez* in: MEM 1., 408.

Szocializmus és kommunizmus

Szocializmus és kommunizmus viszonya először általános és különös viszonyának tetszik. Közelebbről azonban viszonyuk meghatározott szerves viszony, amennyiben a szocializmus a társadalmi

egyenlőség eszméje általában, a kommunizmus pedig ezen eszme megvalósításának egy különös módja. Szemléletesen mutatja be ezt a különbséget Engels a kommunista hitvallásban, ahol a szocializmus és a kommunizmus mint cél és eszköz áll szemben egymással:
„Mi a kommunisták célja?

— A társadalmat úgy berendezni, hogy mindegyik tagja a maga összes adottságait és erőit teljes szabadságban és anélkül, hogy ezzel a társadalom alapfeltételeit megtámadná, kifejleszthesse és működtethesse. [Íme a szocialista eszme! — S.P.]

²⁹Engels: *A kommunista hitvallás* in: MEM 42., 296.

Hogyan akarjátok ezt elérni?

— A magántulajdon megszüntetésével, melynek helyébe a vagyonszövetség lép. [Íme a kommunista tett! — S. P.]”²⁹

Ilyetén módon történetileg a kommunizmus az átmenet erőszakos eszköze a szocializmushoz, a munka közbeeső (kellemetlen) fázisa a (rokonszenves) végtermékhez képest. „A szocializmus az embernek és a természetnek mint a lényegnek elméletileg és gyakorlatilag érzéki tudatából kezdődik. A szocializmus az ember pozitív, már nem a vallás megszüntetése által közvetített öntudata, mint ahogy a valóságos élet az ember pozitív, már nem a magántulajdon megszüntetése, a kommunizmus által közvetített valósága.”³⁰

³⁰Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből* in: MEM 42., 115-116.

Ahogy az általában vett cél a különös eszközök, körülmények, tevékenységek stb. révén különös eredményként valósul meg, úgy a szocializmus mint nem, az eszme megvalósításának, eszközeinek, körülményeinek, tevékenységeinek stb. meghatározott különbségei szerint a szocializmus meghatározott fajtáivá különül el. Ebben az értelemben a kommunizmus maga is egyfajta szocializmus lesz. Most — mint kezdetben — újra előttünk áll a fajták megkülönböztetésének feladata, de immár nem egy konkrét faj meghatározása, hanem a nem konkrét meghatározása végett.

Szocializmus és szocializmusok

Marx és Engels gyakorlati (agitációs, publicisztikai, levelező stb.) politikai tevékenységének egyik vezérfonala a szocialista eszme „megtisztítása” volt, önmaguk tudatos elhatárolása más, „álruhás” szocialistáktól. Ennek érdekében már 1847-re kialakítják annak a tipológiának a gerincét, amelyet majd a *Kommunista Kiáltvány* kanonizál.

„Az úgynevezett szocialisták három csoportra oszlanak — állapítja meg Engels. — Az első csoport a feudális és patriarchális társadalom híveiből áll, amelyet megsemmisített és napról napra megsemmisít a nagyipar, a világkereskedelem, és az e kettő által teremtett burzsoá társadalom. Ez a csoport a mostani társadalom bajaiból azt a következtetést vonja le, hogy helyre kell állítani a feudális és patriarchális társadalmat, mert az mentes volt e bajok-

tól. (...) A második csoport a mostani társadalom híveiből áll, akiknek az ebből a társadalomból szükségképpen fakadó bajok aggályokat keltettek annak fennmaradását illetően. Ezért arra törekcsenek, hogy megtartsák a mostani társadalmat, de kiküszöböljék a vele kapcsolatos bajokat. E célból egyesek közülük pusztá jótékonyági intézkedéseket javasolnak, mások nagyszerű reformrendszereket, amelyek a társadalom újjászervezésének ürügével meg akarják tartani a mostani társadalom alapjait és ezzel a mostani társadalmat. (...) A harmadik csoport (...) a demokrata szocialisták vagy proletárok, akik még nem eléggé felvilágosultak osztályuk felszabadításának feltételeit illetően, vagy a kispolgárokat képviselik, egy olyan osztályt, amelynek a demokrácia és a belőle fakadó szocialista rendszabályok kivívásáig sok tekintetben a proletárokéval azonos érdekei vannak.”³¹

³¹Engels: A kommunizmus alapelvei in: MEM 4., 361-362.

Ez a jól észrevehetően történeti hosszsmetszet szerinti tipológia a *Kiáltványban* — a társadalomtörténet osztályelveit megfogalmazó alapműben — keresztmetszet szerinti osztályozássá finomodik. „A feudális szocializmus — félig siratóének, félig gúnydal, félig a múlt utórezgése, félig a jövő fenyegetődzése — (...) teljesen képtelen a modern történelem menetének megértésére — jelenti ki Marx. — Amikor a feudálisok azt bizonyítják, hogy a kizsákmányolás általuk alkalmazott módja másféle volt, mint a polgári kizsákmányolás, csak arról feledkeznek meg, hogy ők egészen más és ma már idejétmúlt körülmények és feltételek között zsákmányoltak ki. Amikor bebizonyítják, hogy az ő uralmuk alatt a modern proletariátus nem létezett, csak arról feledkeznek meg, hogy éppen a modern burzsoázia az ő társadalmi rendjüknek a szükségyszerű hajtása volt.”³² Ehhez a reakciós felfogáshoz osztályérdeke alapján csatlakozik az eszme vallási irányzata. „Ahogy a pap mindig egy húron pendült a hűbérúrral, azonképpen a papi szocializmus a feudális szocializmussal. (...) A szent szocializmus csupán az a szenteltvíz, amellyel a pap az arisztokraták bosszúságát megszenteli.”³³ A célok és eszközök tekintetében nem esik messze a feudális irányvonalról a szocializmust „kispolgári és kisparaszti mértékkel” mérő Sismondi-féle felfogás sem. „Ez a szocializmus vagy a régi termelési és érintkezési eszközöket akarja visszaállítani és velük együtt a régi tulajdonviszonyokat és a régi társadalmat, vagy pedig a modern termelési és érintkezési eszközöket akarja visszaerőszakolni a régi tulajdonviszonyok keretébe, amelyet ezek már szétfeszítettek, szét kellett hogy feszítsenek. Céhrendszer az iparban és patriarchális gazdálkodás a falun, ebben merül ki minden tudománya.”³⁴

³²Marx-Engels: A Kommunista Párt Kiáltványa in: MEM 4., 461.

³³Uo.: 462.

³⁴Uo.: 463.

A fennálló társadalmi valóság elől nem a megszépített múltba, hanem az elvont eszmébe emelkednek fel a francia szocialista irodalmat németesre igazító „igazi” szocialisták, akik — minthogy valóságos célokat nem tűznek ki, konkrét tennivalót nem állítot-

tak önmaguk elé — eszközzé válnak a német kormányok, a rendi polgárság kezében. „E kispolgárság retteg a burzsoázia ipari és politikai uralmától, mert a saját biztos pusztulását látja benne, egyrészt a tőke koncentrációja, másrészt egy forradalmi proletariátus felemelkedése következtében. (...) A német szocializmus pedig a maga részéről mindinkább felismerte azt a hivatását, hogy ennek a rendi polgárságnak fellengő képviselője legyen.”³⁵ Ahogy a német szocializmus a fennálló német állapotokat, a Proudhon nevével fémjelzett konzervatív vagy burzsoá szocializmus a fennálló francia és angol állapotokat igyekezett társadalmi (jórészt adminisztratív) javítgatásokkal megszilárdítani. „Szabadkereskedelem! a munkásosztály érdekében; védővámok! a munkásosztály érdekében; cellás fogházak! a munkásosztály érdekében; ez a burzsoá szocializmus utolsó szava, ez az egyetlen, amit komolyan gondol. A burzsoá szocializmus éppen abban áll, hogy kijelenti, a burzsoák — a munkásosztály érdekében burzsoák.”³⁶

³⁵Uo.: 465.

³⁶Uo.: 467.

A kritikai-utópisták (Owen, Cabet, Weitling, Fourier, St.-Simon, Babeuf) már valódi, a gyakorlatba átültetett módszerekkel igyekeznek orvosolni a kizsákmányolt rétegek problémáit. Sajátos élethelyzetük folytán és a társadalom valóságos működésének ismerete híján azonban nem ismerik fel osztályként a proletariátust, így tudatos, különös reformkísérleteikkel is csak öntudatlanul képviselik a munkásosztály általános érdekeit. „A kritikai-utópikus szocializmus és kommunizmus jelentősége fordított viszonyban van a történelmi fejlődéssel. Amilyen mértékben fejlődik és alakul az osztályharc, ugyanolyan mértékben veszti el (...) [ez a különös szocializmus] minden gyakorlati értékét.”³⁷

³⁷Uo.: 468.

A szocializmus ezen eszméitől való elhatárolódás végett a forradalmi szocialisták (Marx, Engels) önmagukat következetesen kommunistának vallják, jelezve egyben a társadalmi egyenlőség megteremtésének különös módját, amelyet a cél megvalósítása érdekében megfelelőnek ítélték. A '48-as forradalmi szocialista program konkrétumai:³⁸

³⁸Marx-Engels:
A Kommunista Párt
követelései
Németországban
in: MEM 5. 2.

- általános politikai egyenlőség;
- az egyház teljes elválasztása az államtól;
- feudális terhek eltörlése kártalanítás nélkül, az örökösödési jog korlátozása az állam javára;
- progresszív adózás, a fogyasztási adók eltörlése;
- nemzeti műhelyek és gyárak létesítése;
- a fejedelmi és más feudális birtokok, a magánbankok, a vasút és a posta államosítása;
- ingyenes igazságszolgáltatás (az állami hivatalnokok családi helyzetüknek megfelelő fizetést kapnak);
- a gyermekek állami költségen való nevelése.

„A proletariátus mindinkább a forradalmi szocializmus, a kommunizmus körül csoportosul — írja Marx 1862-ben. — Ez a szocializmus a forradalom permanenssé nyilvánítása, a proletariátus

³⁹Marx: *Osztályharcok Franciaországban* III. in: MEM 7., 86.

osztálydiktatúrája mint szükségszerű átmeneti pont az osztálykülönbségek megszüntetéséhez egyáltalában, mindazoknak a termelési viszonyoknak a megszüntetéséhez, amelyeken ezek nyugszanak, mindazoknak a társadalmi vonatkozásoknak a megszüntetéséhez, amelyek ezeknek a termelési viszonyoknak megfelelnek, mindazoknak az eszméknek a felforgatásához, melyek ezekből a társadalmi vonatkozásokból származnak.”³⁹

A munkásmozgalom tevékenységének megerősödésével, a polgári társadalom és a kapitalizmus térhódításával eltűnnek a szocializmus színpadáról a valamiképpen a feudális berendezkedéshez kapcsolódó egyenlősítő eszmék. Ugyanakkor a forradalmi szocialisták szeme előtt egyre inkább csak a közvetlen cél, a politikai hatalom megszerzése lebeg — a filozófiától való eltávolodással megszűnik az eszme eszmei továbbfejlesztése, és a mozgalom alárendelődik a politikai forradalom széleskörű előkészítésének. „A szocialisták a proletariátus és a burzsoázia között folyó harc különböző fejlődési fokain mindig az összmozgalom érdekeit képviselik — veti papírra Engels 1894-ben. — A munkásosztály közvetlen céljaiért és érdekeiért küzdenek, de a jelen mozgalomban egyszersmind a mozgalom jövőjét képviselik. Aktívan részt vesznek tehát a két osztály harcának minden fázisában, soha nem tévesztve szem elől azt, hogy ezek a fázisok csak állomások a legfőbb, nagy cél felé vezető úton, s ez a cél: a politikai hatalom meghódítása a proletariátus által, a társadalom átalakításának eszközeként.”⁴⁰

⁴⁰Marx élete dokumentumokban, Kossuth Kiadó, 1978, Bp., 180. (összeállította és kommentálta: Manfred Kliem)

Cavour és az olasz nemzeti liberalizmus

MADARÁSZ IMRE

Született 1962-ben Budapesten. Tanszékvezető egyetemi docens, 1993-tól a debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem Olasz Tanszékének és az Olasz Felvilágosodás és Romantika Kutatóközpontnak a vezetője, számos italianisztikai könyv és tanulmány szerzője. Fő művei: *Az olasz irodalom története* (1993), *Az Alpokon innen és túl...* (1995), *Olasz váteszek* (1996), *Kalandozások az olasz Pamasszuson* (1996), *„Tízus íve alatt”* (1998).

**Képzőművészeti
ábrázolások**

Noha az olasz nemzettudat hagyományosan Camillo Bensóban, ismertebb nevén Cavour grófjában (1810-1861) látja és tiszteli az egységes Olaszországot megteremtő „nagy triász” — Mazzini és Garibaldi melletti — harmadik tagját, Cavour alakját sosem övezte olyan kultusz, mint a másik két „alapító atyáé”. Garibaldi már életében nemcsak nemzeti, de népi hős is lett, vele azonosultak leginkább az olaszok, s vele azonosították legtöbbször az olasz nemzeti ügyet minden időben, világszerte számos nép — köztük a magyar — úgyszólván saját nemzeti hőseként tiszteli. Mazzini szűkebb körben, de annál mélyebben hatott, erkölcsi alapú „gondolkodását és cselekvését”, nemzeti és európai „apostolatát”-ját honfitársai ma, a közélet tisztaságáért folytatott harc, az észak-olasz szakadár-mozgalomra adott hazafias válasz és az európai egységesülés korában újra felfedezik. Cavournak viszont sosem volt valódi kultusza, s máig nem jött el igazi reneszánsza. E különbség jellegéről, s talán okáról, a három honalapító képzőművészeti ábrázolásai is fogalmat adnak: Garibaldit hagyományosan lovon ábrázolják, győztes hadvezérként, Mazzinit lángoló tekintetű, törekeny alkatú profétaként, a Cavourt megörökítő képekről és szobrokról ellenben egy kövérkés úriember néz reánk, gyér körszakállal keretezett, jovialis arccal, kerek kis okuláré mögül: tudósnak, tanárnak, orvosnak, ügyvédnek inkább gondolná az ember, mint honalapító hősnak, államalkotó géniusznak. Cavour nevéhez nem fűződnek olyan látványos és közismert hőstettek, mint Garibaldi Ezreinek expedíciója vagy az 1849-es római köztársaság mazziniánus hőskölteménye; nem írt olyan „arany könyvecskét”, bölcséleti-pedagógiai szintézist, mint Mazzini az ember kötelességeiről; önéletrajzot vagy olyan regényes műveket sem, mint Garibaldi. Történelmi tettei zseniális politikai lépések, „húzások”, diplomáciai tárgyalások, törvényjavaslatok, kormányintézkedések; írásai alkalmi szövegek, újságcikkek, képviselőházi beszédek, levelek (gyakran franciául). Ám ezekből az alkalmi írásokból egy nagy formátumú államférfi és egy nagyívű politikus pályaképe rajzolódik ki. Cavour életművét a „gondolkodás és cselekvés” összhangja, egysége jellemezte, akár csak Mazziniét s az olasz nemzetállamot létrehozó tizenkilencedik századi szabadságmozgalom, a risorgimento valamennyi nagy alakjáét. Nem dolgozott ki olyan átfogó eszmerendszert, mint Mazzini, nem jellemezte Gioberti filozófiai eredetisége és mélysége sem, mégis a történészek mellett filozófiatörténészek, eszmetörténészek is, mint Guido De Ruggiero, Luigi Salvatorelli vagy Giovanni Spado-

lini az olasz politikai gondolkodás és az olasz nemzeti liberalizmus óriásaként méltatják. Mazzini megszállott vaskövetkezetessége és Gioberti látványos „korszakváltásai” között, méltatói szerint, az arany középúton járva, a legeredményesebben küzdött „a tizenkilencedik század uralkodó eszméinek” Eötvös emlegette „győzedelméért” vagy „megtestesüléséért”, s lett ily módon az olasz hazafias szabadelvűség eleven jelképe.

Ideális és reális

„Ideális” és „reális” kapcsolatának kérdése, közelítésük, egyesítésük feladata nemcsak a risorgimento korának legnagyobb irodalomtörténésze és kritikusa, De Sanctis, de a korabeli politikusok, így Cavour számára is központi fontosságú volt. A romantikus korszak „nagy realistája” (akit gyakran — s nem mindig igazságosan — állítanak szembe az „idealista” Mazzinival) maga is eszmékért hevült, eszmei alapon politizált, „a tizenkilencedik század uralkodó eszméit”, elsősorban a szabadságot és a nemzetiséget akarta megvalósítani az adott történelmi helyzetek kínálta lehetőségek szerint. A cavouri eszmeiség három fő forrását a (főként francia) felvilágosodás ideológiai tanítása, a francia forradalom történelmi leckéje és az angol liberalizmus gyakorlati példája szolgáltatta. A felvilágosodástól „örökölte” Cavour racionalizmusát és optimista hitét a haladásban, a „fények terjedésében” mint a „polgári fejlődés” alapján. Széchenyivel és Eötvössel összhangban vallotta, hogy előre jutni csakis szellemi alapon, „kiművelt emberfőkkel”, s nem „vad erőszakkal” lehet. Ennek megfelelően ítélte meg — s részben el — a francia forradalmat: nem osztván „földije” és nemestársa, a szintén piemonti (és szintén a torinói katonai akadémián tanult) Alfieri gróf kezdeti rajongását, majd a „franciagyűlöletig” fokozódott ellenszenvét a nagy forradalom iránt, úgy találta, hogy az kezdetben kinyilvánította ugyan a felvilágosodásnak „a modern társadalmakat újjászülő eszméit”, később azonban terrorjával „kisiklatta”, vérözönbe fullasztotta ezeket. A haladást, állította, nem a „felforgatás”, hanem a reformpolitika biztosítja. Ezért állt közelebb — ha nem is a szívéhez, de az eszéhez bizonyosan — a franciánál az angol út, illetve a szintén a „helyszínen” megismert angliai társadalmi-politikai modell, a mérsékelt-parlamentáris rendszer, a „vegyes” kormányzat: újfent Széchenyire emlékeztető „anglomániájáért” adták neki a „Mylord Camillo” gúnynevet.

Cavour világnézetének alakulása

A fenti eszmei, történelmi, tapasztalati elemekből épült fel az, amit Carmelo Bonanno *cavourismónak* nevez, s amelynek következetessége és eredetisége nem annyira elméleti, mint inkább gyakorlati téren — s nem annyira európai, mint inkább itáliai viszonylatban mutatkozott meg.

Ezt az „-izmust”, világnézetét és cselekvési programját Cavour saját egyéni érzelmei, belátása és szabad akarata révén, mondhatni, szűkebb pátriája, osztálya és családja hagyományával szemben alakította ki magában, hiszen a maradi Piemontból, és, Jászay

Magda szavaival, „a múltat őrző arisztokráciából”, „megrögzöten konzervatív” családból származott. Franciául — „második hazája” nyelvén — jobban beszélt és írt, mint az „első haza” nyelvén, olaszul (ami megint csak Széchenyinek vagy Eötvösnek a magyar nyelvvel való kapcsolatát juttatja eszünkbe). Itáliában kevesebbet utazott, mint Nyugat-Európában, ahogy Indro Montanelli írja, „az Arnón túl nem jutott”, Rómába is csak az Egység után szándékozott elmenni, mint új fővárosba. Vezérlő eszméje, életcélja mégis Itália egyesítése és felszabadítása, a nemzeti liberalizmus diadalra juttatása, „haza és haladás” szolgálata volt, a megvalósítására való főbb fegyverei pedig: pragmatizmusa és attól elválaszthatatlan mérsékeltisége.

Cavour pragmatizmusa

A cavouri pragmatizmus — mint a realizmus szinonimája — azt jelentette: megragadni minden kínálkozó alkalmat, s a legszűkebb lehetőségeken belül is megtenni mindent a szent cél érdekében. A „népek tavaszát” követő forradalmi apályban, az első függetlenségi háború után s a második előtt Cavour, miután a D’Azeglio-kormány agrárminiszteréből miniszterelnökké lett, nagyszabású gazdaságélénkítő, iparfejlesztő, út- és vasútépítő, bankgyarapító, pénzügyi és adóreform-politikájával modernizálta a piemonti királyságot felkészítve majdani nemzetállami vezető szerepére. Cavour volt egyébként a risorgimento leginkább gazdasági gondolkodású vezetője (Salvatorelli szerint „a közgazdaság fanatikusa”): gazdaságpolitikai vezérelve a manchesteri liberizmus, a „tisztta” szabadversenyos gazdasági liberalizmus volt, eltérően Mazzinótól, akiben inkább a szociális piacgazdaság előfutárát ismerhetjük fel. Nemcsak a feudális csökevényeket utasította el, de a „gazdasági kérdés” mazziniánus megoldási javaslatait is: a „társadalmi felforgatás-ként” kárhoztatott „agrártörvényt”, nem is beszélve mindennemű szocialisztikus elképzelésről.

A „jobbra és balra egyaránt csatázó” Cavourt baloldalról gyakran minősítették konzervatívnak. Való igaz, hogy a rend számára nem volt kevésbé becses, mint a haladás. Elutasította a népfeliség elvét, az általános választójogot, egyszóval a demokratizmust. Guizot „juste milieu”-elvé közelebb állt „mérsékelt szabadság”-eszméjéhez, mint Tocqueville vagy John Stuart Mill demokratikus liberalizmusa. A legfőbb liberális szabadságjogokat — az egyén, a magánélet, a szólás, a sajtó, a gyülekezés, az egyesülés, a pártok, a vallás, a tulajdon és a helyi közösségek szabadságát —, úgy vélte, a demokratákkal szemben is védelmeznie kell.

Cavour antidemokratizmusa

Cavour „antidemokratikus liberalizmusa” mégis inkább azt jelenti, hogy mint a „mérsékelték” (moderati) pártjának vezéralakja és győzelemre vivője szemben állt a „rajongó” Mazzini demokratikus-republikánus mozgalmával. Mazzini a felvilágosult abszolutizmus, a „mindent a népért, de semmit a nép által” programjának modernizált változatát látta Cavour politikájában, s éppúgy bírálta monarchizmusát, mint „hitetlenségét a népben”, azt a gondo-

Az „arany középút” és
az egyház

„Szabad államban
szabad egyházat”

latát, hogy a szabadságharcot forradalom nélkül, a néptömegek kizárásával, pusztán a piemonti reguláris hadsereggel és „a diplomáciának nevezett politikai fondorlattal” eredményesen meg lehet vívni.

Cavour liberalizmusának sajátos „arany középút” jellegét jól mutatja az egyházzal, az egyházi állammal s a pápával való kapcsolata. E kérdésben is — újfent — kétfrontos harcot folytatott, két szélsőséges álláspontot utasított el: egyfelől az úgynevezett „neoguelfizmust”, vagyis az „első” Giobertinek azt az elképzelését, hogy az olasz nemzeti egységet a pápa vezetésével kell kivívni, s az egységes Olaszországnak mint föderatív nemzetállamnak fejeül az egyházfőt mint nemzeti uralkodót kell megtenni; másfelől pedig a „neoghibellinizmust”, mely mint a nemzeti egységesülés útjában álló fő akadályt akarta éppenséggel megdönteni a pápaságot. Cavour hívő katolikusnak vallotta magát, aki hitét megtartva akar élni és meghalni, ugyanakkor meggyőződéses szabadelvűként szorgalmazta „a szabadság rendszerének bevezetését az egyházi és polgári élet minden területén”. A vallás szabadságát úgy értelmezte, mint az egyháznak az államtól, s az államnak az egyháztól való függetlenségét. Az úgynevezett katolikus-liberális mozgalom politikai vezéralakjává tette nagy törekvése, hogy „összebékítse a két nagy eszmét, melyen a modern társadalom alapul”, „vagyis a vallás szellemét és a szabadság nagy eszméjét”. A risorgimento egyik legtartósabb eszmei hagyatéka lett az, amit halálos ágyán, utolsó szavaiként, mintegy végrendeletként hagyott az utókorra: „Szabad államban szabad egyházat.”

Carducci, a nagy költő Cavourt „a forradalom diplomatizálójának” nevezte; joggal, ha felidézzük, miként vonta be a második függetlenségi háborúba Ausztria ellen Franciaországot. Spadolini szerint „megismételhetetlenül olasz kölcsönhatást teremtett forradalom és monarchia között”; erről pedig mindenekelett az jut a történelmet ismerők eszébe, hogyan tűrte el — nem segítve, de nem is akadályozva — Garibaldi Ezreinek genovai felkészülését és vállalkozásuk sikerét látván, miként „integrálta” (csúnyább szóval: kebelezte be) a demokratikus-republikánus forradalmi erőket a piemonti monarchia országegyesítő nagypolitikájába. Az efféle bravúros akcióért magasztalta Maurice Paléologue mint „az olasz hazafiság megfegyvelmezőjét”, míg sokan, kezdve Mazzinin, inkább machiavellizmust fedeztek fel nála.

Cavour és Mazzini tagadhatatlanul ellenfelek is voltak, sőt 1858-ban — amikor Felice Orsini III. Napóleon elleni merényletéért a piemonti kormányfő alaptalanul Mazzinit okolta — nyíltan ellenségekké váltak. Mégis egyetérthetünk Jászay Magdával, aki szerint „a két engesztelhetetlen ellenfél a maga külön útján ugyanazon cél felé igyekezett”, éspedig a Metternich kancellár által megvetően csak „földrajzi fogalomnak” aposztrofált, megosztott Itáliából az egységes nemzeti Olaszország felé, s ez ma éppúgy egymás mellé helyezi őket az olasz nemzeti emlékezet panteonjában, mint a magyaroknál, vitáik ellenére, Széchenyit és Kossuthot.

Az I. Vatikáni zsinat

Született 1935-ben Nagykánizsán. Teológiai tanulmányait Budapesten, Rómában, Párizsban és Bécsben végezte. 1959-ben titokban pappá szentelték, 1963-ban teológiai doktorátust szerzett Rómában. 1971-től magántanár a Bonni Egyetem Katolikus Teológiai Karán, 1976 óta ugyanott tanzévezető tanár, az Egyháztörténeti Intézet igazgatója. A Varsói Katolikus Akadémia tiszteletbeli doktora. Legutóbbi írását 1998. 10. számunkban közzeltük.

¹Kéziratban

Adriányi Gábor: *Zur Historiographie des I. Vaticanums.*

²Janus: *Der Papst und das Konzil*, 1869, Leipzig.

³Hergenröther, Joseph: *Anti-Janus*, 1870, Freiburg in Br.

⁴*Ce qui passe au Concile, La dernière heure de Concile.*

⁵Reinkens, Joseph Hubert: *Die Unregelmässigkeit und die Unfreiheit des Vatikanischen Konzils*, 1871, Münster, Uő.: *Die päpstlichen Decrete vom 18. Juli 1870.*, 1871, Münster.

A zsinat historiográfiája,¹ irodalma mind a mai napig az ellentmondások középpontjában áll. Polemikus sajtóhadjárat kezdődött ellette mindjárt a zsinat meghirdetése után (1867. június 29.) Élén a jezsuiták álltak: folyóiratuk, a *Civiltà Cattolica*, amelynek minden számát IX. Piusz pápa még nyomtatás előtt ellenőrizte, 1869. február 26-án két párizsi jelentést közölt. Ezekben arról volt szó, hogy a francia katolikusok a zsinat feladatát az 1864-ben publikált *Quanta cura* enciklika *Syllabus errorum* nevezetű téves vélemények megbélyegzésében és a pápai tévedhetetlenség egyhangú felkiáltással történő megszavazásában látják. Szerintük kritikus ellenvéleményekre nincs sem szükség, sem kilátás. Mint tudjuk, mindkét párizsi jelentést Giacomo Antonelli bíboros államtitkár — természetesen a pápa tudtával — a párizsi nunciuson keresztül saját maga eszközölte, a francia katolikusok erről nem is tudtak.

A *Civiltà Cattolica* közlése a kor legnevesebb egyháztörténészét, a müncheni Johann Ignaz von Dollinger professzort, az akkor német világlapban, az *Augsburger Allgemeine Zeitung*ban egy cikksorozatra ösztönözte, amit később tudományos apparátussal kiegészítve könyv formában is nyilvánosságra hozott.² Ezzel megindult a tudományos vita egész Európában, de főleg német nyelvterületen.³

A zsinat tartama alatt — 1869. december 8.—1870. július 18. — természetesen az egész világsajtó foglalkozott a római eseményekkel. A zsinati atyák többségének álláspontját a párizsi *L'Univers* képviselte, míg az *Augsburger Allgemeine Zeitung*ban „Quirinus” álnéven Dollinger tanítványának, Lord John Actonnak római információt közvetített. Lord Acton az egész zsinati ellenzékkel állandó érintkezésben volt, legjobb értesüléseit Josiph Juraj Strossmayer diakovári püspöktől kapta.

A zsinat tartama alatt számtalan teológiai vitairat is megjelent, ezeket általában a Pápai Államon kívül, Nápolyban nyomtatták, amelyek részben a pápai tévedhetetlenség tanának dogmatizálását sürgették, részben pedig az ellen és a zsinat manipulációja ellen emeltek szót.⁴ Azok, akik a pápai tévedhetetlenség tanának dogmatizálását szenvedélyesen elleneztek, vagyis a későbbi úgynevezett ókatolikusok, mindjárt a zsinat fölfüggesztése után (1870. október 20.) elkezdtek dokumentumaik és sérelmeik publikálását,⁵ ami természetesen az ellenpártot szintén írásos tevékenységre készítette.⁶

Míndezek IX. Piuszt arra indították, hogy megírassa Eugenio Cecconi firenzei egyháztörténésszel a zsinat valódi történetét, és ezért az összes zsinati dokumentációs anyagot rendelkezésére bocsátotta. Cecconi négy kötetben meg is írta a zsinat előzményeit, de

⁶Fessler, Joseph: *Die wahre und die falsche Unfährbarkeit der Päpste*, 1871, Wien-Gran-Pest.3., Uő.: *Das Vatikanische Concil*, 1871, Wien-Gran-Pest; Konrad, Martin: *Der wahre Sinn der vatikanischen Lehrentscheidungen über das unfährbare päpstliche Lehramt*, 1871, Paderborn.

⁷Petit-Mansi: *Collectio conciliorum oecumenicorum* 42-44. k. 1899, Párizs.

⁸Buttler, Cuthbert: *The Vatikan Council*, 2. k., 1930, London, Németül Hugo Lang kiegészítésével *Das I. Vat. Konzil*, 1961, München.

⁹*Concilium Vaticanum I.* 1977, Louvain; *Vatican I.* 1964, Párizs, Németül 1965, Mainz.

a kezdeteken nem jutott túl, mert hamarosan firenzei érsekké neveztek ki.

A közben beálló csendet újra a jezsuiták törték meg. Theodor Granderath 1890-ben közzétette a *Collectio Lacensis* 7. kötetében a zsinat legfontosabb iratait, majd miután XIII. Leó pápától megbízást kapott, sőt a források teljesen szabad tanulmányozását is lehetővé tette, megjelenhetett 1903-1906-ban életműve, a zsinat története három kötetben. A hatalmas erudícióval és alapos forrásközléssel megírt munka azonban elfogult volt: a zsinati kisebbség teológiai és sokszor jogos álláspontját még csak figyelembe sem vette.

A későbbiek során a zsinati akták közlése,⁷ majd C. Buttler publikációja,⁸ azután pedig a II. Vatikáni zsinat meghirdetése egy egész sereg speciális tanulmányt, összefoglalást eredményezett. Ezek közül a legsikerültebbnek a belga egyháztörténész Roger Auber könyve nevezhető.⁹ A II. Vatikáni zsinat és a mértéktelen kritika jegyében született meg a papi rendből kilépett, volt vatikáni tisztviselő, August B. Hasler tollából egy elfogult zsinati történet ezzel az alcímmel: *Egy ideológia dogmatizálása és keresztülhajszolása*. Munkáját a szakkritika erősen megrostálta, de a jezsuitákat most is ellentámadásra ösztönözte. Frankfurt melletti főiskolájukon (Sankt Georgen) külön intézményt hoztak létre az I. Vatikáni zsinat tudományos feldolgozására, és ennek egyháztörténeti tanára, Klaus Schatz több részletes tanulmány után 1992-94-ben három kötetben újra megírta a zsinat történetét. Ebben már a II. Vatikáni zsinat szellemében és az időközben megjelent forrásmunkák alapján dolgozott, de célkitűzése ugyanaz maradt, mint ami 1903-ban Granderathé volt: bebizonyítani, hogy a pápai tévedhetetlenség tanának dogmatizálására szükség volt.

IX. Piusz pápa (1846-78) már 1849-től fogva foglalkozott egy egyetemes zsinat összehívásának gondolatával, de erre csak 1864. december 6-án tett konkrét lépéseket, amikor huszonegy kúriai bíborost megkérdezett ezzel kapcsolatban. Kettő határozottan ellenzte a tervet, hatnak súlyos kétségei voltak, de tizenhárom pozitívan válaszolt, és azt kívánta, hogy a zsinat a kor tévedéseivel szemben dolgozza ki világosan a katolikus hitbeli felfogást. 1865. áprilisában harmincnégy, majd 1866. elején további tíz püspököt is megkérdezett a világegyházban. Ezek többsége a zsinat mellett foglalt állást, de kiemelkedő személyiségek, mint Felix Dupanloup, orléans-i püspök és Scitovszky János, magyar bíboros-hercegprímás nem tartották a zsinatot időszerűnek. A pápa mégis elhatározta a zsinat megtartását, és egy „irányító bíboros bizottságot” hozott létre, mely a zsinat témakörét volt hivatva kidolgozni. Evvel kapcsolatban négy, úgynevezett előkészítő bizottság is alakult. A világegyháznak a program kidolgozásában semmilyen szerepe sem volt.

IX. Piusz 1867. június 26-án, amikor Péter és Pál apostolfejedelmek 800. éves ünnepére püspökök százai érkeztek Rómába, ünnepélyesen meghirdette a zsinatot 1869. december 8-ára. A hagyomá-

nyos szokással ellentétben erre nem hívta meg az államfőket és a kormányokat, de 1868. szeptember 8-án és 13-án felszólította az ortodoxokat és a protestánsokat, hogy térjenek vissza a római egyház kebelébe és vegyenek részt a zsinaton. Ezek természetesen felháborodva tiltakoztak, az ökumenikus pátriárka pedig át sem vette a pápai levelet, mondván, hogy tartalmát már a világsajtóból ismeri.

A római Kúria megkezdte a zsinati anyag kidolgozását. Ebben elsősorban a római jezsuita teológusokra (például Franzelin) támaszkodott. Hatvan római és harminchat külföldi tanácsadót (konzultort) is bevontak a munkába, de ezek kivétel nélkül a római teológiai iskolát képviselték. Mindez természetesen felkeltette az európai liberális kormányok és az úgynevezett liberális katolikusok gyanakvását, akik attól tartottak, hogy a zsinat az úgynevezett *Syllabus*t fogja dogmatizálni.

1869. december 8-án a zsinat megnyitó ünnepségén mintegy 700 püspök, a meghívottak kétharmada vett részt. Az atyák 35%-át olaszok, 17%-át franciák tették ki, valamennyi missziós püspök európai volt, tehát a zsinat európai jellege azonnal kiütközött. Kiderült az is, hogy a zsinati aula, a Szent Péter-templom jobboldali kereszthajója még nincs kész. Később, mivel a zsinati atyák egymás szavát sem értették, az aulát a húsvéti szünetben kétharmadával csökkenteni kellett. Nagyobb baj volt, hogy a zsinati akták sem voltak készen, tehát a püspökök azt sem tudták, miről fognak tárgyalni. Egyelőre a négy zsinati bizottság tagjait választották meg. Az öt elnököt — valamennyi olasz — IX. Piusz nevezte ki. A zsinat összes hivatalos szerve olasz kézbe került, amit a november 27-én közzétett *Zsinati ügyviteli rend* is szavatolt, csak a titkár lett egy külföldi, az ultramontán osztrák Joseph Fessler, Sankt Pölten-i püspök. A bizottságok 24-24 tagját egy római lista alapján a máris kialakult ultramontán többség szavazta meg. Ebből az „ellenzék” kimaradt, az egy Simor János magyar primás kivételével, akit a jezsuiták ultramontánnak tartottak, és a zsinat előtti latin nyelvű körlevelét folyóiratukban, *Stimmen aus Maria Laach*-ban közzé is tették.

A zsinati csoportosulások

A zsinati atyák csoportosulása már kezdetben kialakult. A közép- és nyugat-európai püspökök többsége, mintegy 180 fő, kerülni akart minden konfrontációt mind az egyházon belül, mind ami a kormányokat, a különböző felekezeteket és az ortodoxiát illeti, ezért elvetette a pápai tévedhetetlenség tanának dogmatizálását és az anatómák (kiközösítések) kimondását is. Viszont a dél-európai atyák túlnyomó többsége, körülbelül hatszáz fő, éppen a római álláspont megerősítése mellett kardoskodott, és a pápai tekintély megerősítését kívánta. Vezérük három „külföldi” volt: Henry Edward Manning, westminsteri érsek, konvertita, aki fogadalmat tett a pápai tévedhetetlenség tanának propagálására, Victor August Dechamp, brüsszel-mecheleni érsek és Konrad Martin, paderborni püspök.

A zsinat érdemi munkáját a *De doctrina catholica* sémáról december 28-án kezdte meg. Csakhamar kiderült, hogy a szövegezés olyan siralmas, hogy már január 10-én a zsinati bizottságnak átdolgozásra vissza kellett adni. Ezért, hogy az időt kitöltsék, a zsinat a négy kiosztott úgynevezett fegyelmi sémáról kezdett tárgyalni. Közben azonban január 7-én Manning és Dechamp kezdeményezésére egy kérvény készült, amelyben az ultramontán többség a Szentatyát arra kérte, hogy tegye a pápai tévedhetetlenség tanának definiálását a zsinat tárgyalandó pontjává. Ez ellen az ellenzéki püspökök — Haynald Lajos kalocsai érsek és az úgynevezett „internacionális komité” — január 22-én tiltakoztak, és egy ellenbeadványt nyújtottak át a pápának.

A zsinat a négy fegyelmi sémáról március 18-ig csak tárgyalt, de döntést nem hozott. Viszont a vitákban nyilvánvaló lett a két tábor szenvedélyes, egymásnak ellentmondó véleménye, annál is inkább, mivel már január 21-én kiosztották az egyházzól (*De ecclesia*) szóló új sémát, amely a római pápát és annak tévedhetetlenségét tárgyalta. A február 22-én hatályba lépett új zsinati ügyrend is lehetővé tette a zsinat majoritásos irányítását (a többség dönt éppen akkor, amikor az ellenzék jut szóhoz) és a külvilág előtt szigorú titoktartást követelt.

Március 18-án kezdődött az átdolgozott *De fide catholica* séma vitája. Ez április 12-én zárult, majd a zsinat április 24-én mint első dogmatikus konstitúcióját, a *Dei Filius*-t hozta nyilvánosságra. Ebben a zsinat négy fejezetben a katolikus hitet védte a kor tévedéseivel szemben, valamint a hitnek az észhez való viszonyát tárgyalta. Mindjárt ezután a dogmatikai bizottság úgy döntött, hogy a *De ecclesia* séma tizenegyedik *De romano pontifice* fejezetét előrehozza, és ezzel folytatta a zsinat további munkáját. Ez ellen Simor, mint a bizottság tagja tiltakozott, de hiába. Május 9-én már szét is osztották az atyák között a nevezett 11. fejezetet a pápai tévedhetetlenségről. A vita az egészeztől általánosságban május 13-án kezdődött meg, és június 3-án a többség máris úgy döntött, hogy a továbbiakban csakis a soron következő négy fejezethez szabad hozzászólni. Június 15-én már a 4. fejezetről, a pápai tévedhetetlenségről szólt a vita. Az ellenzék alig jutott szóhoz, a legtöbb esetben akkor zárták le a fejezetek tárgyalását, amikor az ellenzék vezére, például Haynald került volna sorra. Ráadásul a 3. fejezet 3. kánonját megszigorították, amennyiben a pápa tévedhetetlen döntéseiben nem szorul az egyetemes egyház hozzájárulására (*ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*) illetve, hogy a legfőbb joghatóságnak csak nagy részét, de nem a teljességét birtokolná („*tantummodo potiores partes, non vero totam plenitudinem supremae potestatis*”).

Miután IX. Piusznál az ellenzék utolsó próbálkozása is sikertelen maradt, hogy legalább a 3. fejezet 3. kánonjának megszigorítását visszavonják, úgy döntöttek az opponáló püspökök, hogy

elhagyják a zsinatot. Abból indultak ki, hogy az egyház legfőbb tanítóhivatala az úgynevezett Magisterium Petro-Apostolicum, és ezért egy valódi hittétel érvényes definiálásához a világ püspökeinek morális egysége szükséges. Ez az adott esetben nincs meg, hiszen az ellenálló 60-80 püspök szinte a teljes Közép- és Nyugat-Európát képviseli.

A végleges szavazás Rómában nélkülük, augusztus 18-án zajlott le, amennyiben 535 püspök kettő ellenében a 2. dogmatikai konstitúciót, a *Pastor aeternus*-t elfogadta. A konstitúció négy rövid fejezetben arról szól, hogy az Üdvözítő Péter apostolt tette meg az egyház fejének, és azt akarta, hogy hivatala ennek utódaiban folytatódjék. Ezek a római pápák, akik az egyetemes egyház és minden helyi egyház fölött teljes joghatósággal rendelkeznek, és mint legfőbb tanítók a hit és erkölcs kérdéseiben tévedhetetlenül döntenek.

Ezután a legtöbb püspök, már csak a rekkenő hőség miatt is, elhagyta Rómát. A zsinatnak ugyan volt még két ülése, de a kitört francia-német háború és az Örök Város elfoglalása az egyesült olasz királyság részéről a folytatást már nem tette lehetővé. IX. Piusz 1870. október 20-án *sine die* elnapolta a zsinatot. Berendezésére csak 1963-ban, a II. Vatikáni zsinattal kapcsolatban került sor.

Az ellenzéki püspökök a Szentszék nyomására később alávetették magukat a zsinat döntésének. Így, mint Haynald érsek írásban is rögzítette, az I. Vatikáni zsinat mindenképpen egyetemessé vált. A zsinat szabadsága, azaz érvényessége az erős majorizálás ellenére sem vitatható. Az egyházzal szembeni általános tanítást a II. Vatikáni zsinat pótolta. De elkerülhető lett volna a magyar püspökök mintájára az úgynevezett ókatolikus egyházszakadás, ha német nyelvterületen az egykori ellenzéki püspökök nagyobb rugalmasságot tanúsítottak volna.

XIII. Leó és a keresztény szocializmus

GERGELY JENŐ

Született 1944-ben Tényőn. 1967-ben az ELTÉ-n szerzett történelem szakos diplomát. Fő kutatási területe a 19-20. századi katolikus egyház története és a keresztény társadalmi-politikai mozgalmak. 1991-től a történettudományok doktora, 1992-től egyetemi tanár, 1995-től az ELTE Újkori Magyar Történeti Tanszékének vezetője.

**Pecci nuncius
Belgiumban**

Az egyháztörténeti irodalom és az egyetemes történeti munkák általában egyetértenek abban, hogy a 19. század legjelentősebb római pápája XIII. Leó (1878-1903) volt. Az egyházon túlmutató történelmi jelentőségű működésének lényegét ő maga első, programadó enciklikájában, az 1878. április 21-én közzétett *Inscrutabili Dei consilio*ban foglalta össze: az egyházat és a kultúrát összhangba kell hozni, a modern világot kereszténnyé, a kereszténységet pedig modernné, korszerűvé kell tenni. A program az egyháznak elszigeteltségéből való kitörését, a korhoz történő csatlakozását hirdette meg. Tehette ezt azon a szilárd alapon, amelyet az I. Vatikáni zsinat (1869-1870) megalkotott. Mindez minőségi változást tett lehetővé a katolicizmus és a polgári társadalom viszonyának alakulásában.

Gioacchino Pecci gróf, a későbbi pápa 1810. március 2-án született a Róma környéki Carpinetóban, nagymúltú és vagyonos arisztokrata családban. A jezsuitáknál nevelkedő ifjú a papi hivatást választva a szentszéki diplomácia szolgálatába lépett. Pályája gyorsan ívelt felfelé. 27 éves korában már pápai prelátus, alig 33 évesen címzetes érsek és belgiumi apostoli nuncius. Három évet töltött a belga fővárosban megismerve a látványosan fejlődő kapitalizmust, a polgári társadalmat. Belgium ekkor a liberális katolicizmus hazájának mondható, ahol a katolikus társadalom reneszánsza bontakozott ki. A belga példa a demokrácia, az alkotmányos parlamentarizmus és a katolicizmus együttműködésének lehetőségét mutatta. Pecci nuncius itt szerzett tapasztalatai a későbbiekben nagymértékben meghatározták korszakváltónak bizonyuló pápaságának társadalmi-politikai programját. IX. Piusz pápa 1846-ban Perugia érsekévé nevezte ki, 1853-ban pedig a bíborosok közé emelte.

IX. Piusz halálát követően, 1878. február 20-án a vatikáni Sixtus-kápolnában Pecci bíborost választották pápává, aki a XIII. Leó nevet vette fel. (Elődjeit még a Quirinaléban választották, amelyben ekkor már az olasz király lakott...) XIII. Leó pápasága átfogta a 19. század utolsó harmadát. Pontifikátusa alatt a katolikus egyház életében számos reformra került sor, amelyeknek részei voltak a társadalmi-politikai kérdésekben történő előrelépések is. Leó pápa 48 enciklikát (apostoli körlevelet) adott ki, és ezek jelentős része társadalmi — politikai problémákkal (is) foglalkozott: azzal a kérdéssel, hogy az egyház lényegének, evangelizációs küldetésének teljesítésével miként csatlakozzék az immár polgári világ-

hoz. A megoldás végülis a polgári társadalom, a polgári világ értékrendjének kritikai elfogadása lett.

A közéletben való részvétel elve

Az idevágó pápai megnyilatkozások sajátos belső logikát követve összefüggő sort alkotnak, visszautalva az elődök tanítására, de legfőképpen az evangéliumokra. A keresztény közélet elveiről szóló *Diuturnum illud* (1881), az *Immortale Dei* (1885), a keresztény állampolgárok kötelességeivel foglalkozó *Sapientia christiana* (1890) Itáliát kivéve arra ösztönözte a katolikusokat — klerikusokat és világiakat egyaránt —, hogy aktívan vegyenek részt a közéletben, a politikában, mert csak így érvényesíthetők a keresztény erkölcsi szempontok. Míg Olaszországban továbbra is érvényben maradt a „Non expedit!” elve, addig más európai országokban, így a Benelux-államokban vagy német nyelvterületen sikereket is elértek a keresztény (interkonfesszionális) vagy az exkluzív katolikus politikai pártok, társadalmi mozgalmak és szervezetek — nem utolsósorban a munkásszervezetek, a keresztény-szociális szakszervezetek.

A kiváló diplomáciai érzéssel és tapasztalatokkal rendelkező Leó pápa széles látókörével és államférfiúi kvalitásaival valóban a „királyok és államfők pápája” volt. Sikerrel vezette vissza a pápaságot a nemzetközi életbe, a nemzetközi diplomáciába, és egyre növekvő erkölcsi tekintélyénél fogva azokkal egyenrangúvá tette. Ugyanakkor a keresztény értékekkel összegyeztethetőnek látta a polgári erényeket és erkölcsöket, ám fellépett a társadalmi igazságtalanságok csökkentése érdekében és mintegy legitímálta a munkásság, a munkavállalók jogos érdekeit.

A pápa egyértelművé tette az egyház álláspontját az államforma kérdésében. A *Diuturnum illud* enciklikában még ő is elvetette a népfenség elvét, és az ideális államformát a monarchiában látta, ahol a hatalom birtokosai a hatalmat Isten kegyéből, az egyház révén kapják. Ezen a felfogáson már 1885-ben, az *Immortale Dei*-ben gyökeresen változtatott: eszerint az egyház az államhoz hasonlóan „tökéletes társaság”, nincs egyetlen államformához sem kötve — elismerve ezáltal akár a demokratikus köztársaságot is. A *Libertas praestantissimum* (1888) enciklikában került sor végül a mérsékelt liberalizmus elismerésére: aki a demokratikus államformát támogatja, nem sérti meg vallási kötelességeit.

A Rerum novarum

Az eddig említett enciklika-füzér — vagy másként nézve gondolati piramis — csúcspontja, záróköve az 1891. május 15-én kiadott *Rerum novarum* kezdetű szociális enciklika, amely a munkások helyzetéről szólt. Ez a pápai megnyilatkozás lett a keresztény szociális tanítás és mozgalom *Magna Chartája*, és a későbbi, az ilyen tárgyú szentszéki dokumentumok ehhez nyúlnak vissza.

A társadalmi tanítás előzményei

A katolikus társadalmi tanítás első szintézise nem volt előzmények nélküli. Számos nemzetközileg ismert katolikus szakember — klerikusok és világiak egyaránt — a szociológia, a jog, az államelmélet, a közgazdaságtan területén kereste-kutatta a korszerű

válaszokat a liberális kapitalizmus belső ellentmondásaira. Nem egyszerűen a szocialisták és nem elsősorban az ateista és egyházellenes marxista szocializmus „válaszai” ellenében történt mindez, bár kétségtelen, hogy ez is egyik motívuma volt. (Gondoljunk a II. Internacionálé 1889-ben történt megalakulására!) Katolikus részről sokkal inkább egy szuverén, saját belső logikára épülő út-keresés kezdődött az alapvető evangéliumi üzenet pilléreire támaszkodva. A politikai mentalitásukat tekintve kétségkívül konzervatív katolikusok munkásságát az 1885-ben létrehozott „munkabizottság”, a Freiburgi Unió fogta össze, amely évenként tartott konferenciáin a tárgyalta kérdésekről tézisekben összegezte véleményét, és ezeket eljuttatta a Vatikánba.

A kapitalizmus kritikája

A *Rerum novarum* reális kritikáját nyújtotta a liberális kapitalizmusnak, elismerve, hogy a magántulajdonon alapuló piacgazdaságnak nincs alternatívája. A legfőbb igazságtalanságot és bajt a munkások, a munkavállalók kizsákmányolásában látta. Ennek orvoslásához ajánlotta fel az egyház erkölcsi segítségét, útmutatását. Ennek lényege a munkáltató és a munkavállaló (a tőke és a munka) egyenlőségének, egymásra utaltságának és együttműködése szükségességének hangsúlyozása az osztályharcos megoldásokkal szemben. Az enciklikában XIII. Leó túllépett az addigi „egyházi ajánlásokon”: a paternalizmuson, a jótékonykodáson és a „szociális olajcseppek” politikáján. Ehhez képest a bajok okát a struktúra fogyatékoságaiban — nem utolsósorban erkölcsi hibáiban, a kereszténységtől és a természetjogi normáktól történt eltávolodásában — jelölte meg. Ebből következően keresztény erkölcsi szempontból nemcsak elfogadhatónak, hanem kívánatosnak nevezte a munkások érdekeinek védelmét, önvédelmét, a gazdasági-szociális érdekérvényesítést. Mivel ez nem várható csak erkölcsi kötelességként a munkáltatóktól, vagy akár az állam növekvő beavatkozásától sem, ezért a munkásoknak maguknak kell szervezkedniük, amelyet az egyház támogat. Mindez a keresztény szindikalizmus (szakszervezeti mozgalom) elismerését, illetve ösztönzését jelentette. Az egyház társadalmi tanításának tengelyében álló bonum commune, a közjó elérése nem lehetséges paternalizmussal, hanem korporatista szerveződéssel, amely testületek meghaladják a különérdekek érvényesítésére keletkezett szervezetek (pártok, egyesületek stb.) egoizmusát.

A *Rerum novarum* a társadalmi reformokat nem öncélként kezelte, hanem azokat az emberi személyiség méltóságának, szabadságának és függetlenségének megvalósítása érdekében fogalmazta meg. Ehhez az szükséges, hogy minden embernek biztosítsák a munkához való jogát, és a munka becsületos elvégzése ellenében olyan igazságos munkabért, amelyből családjával együtt emberhez méltó módon képes élni, nem vonva kétségbe a munkáltató jogát sem az ugyancsak igazságos mértékű haszonra, amelyet azonban a közjó iránti kötelezettségek (például az adók)

terhelnek. Ezen célok elérése érdekében az egyház nemcsak a munkavállalók szervezkedésének jogosságát ismerte el, hanem a társadalmi igazságosság érdekében szükségesnek minősítette az ebben az alkuban gyengébb fél, a munkásság támogatását. Az erkölcsi támogatást maga az egyház ajánlotta fel, míg a szociális problémák törvényes megoldásában az államnak tulajdonított fokozottabb szerepet. A keresztény szociális tanítás szakított a liberalizmus államfelfogásával, mivel vele szemben sürgette az állam beavatkozását a termelési viszonyokba, azt, hogy az állam terjessze ki jogkörét és kötelességeit. Ezt ekkor még nem elsősorban a tulajdonviszonyok vonatkozásában, mint inkább az újraelosztás szférájában látta lehetségesnek.

A keresztény- szocializmus

A katolikus társadalmi tanítás, vagy másként fogalmazva a szociális katolicizmus — kiegészülve más keresztény egyházak hasonló jellegű megnyilatkozásaival — képezte és képezi a 19. század végén induló keresztény szociális mozgalom ideológiai alapjait. A nálunk félreérthető módon *keresztényszocializmus*nak nevezett irányzat definitív meghatározása — már amennyiben ilyen egyáltalán lehetséges — Giesswein Sándor prelátustól, a mozgalom vezetőjétől, 1907-ből származik: „A keresztényszocializmus szó elnevezése ama társadalompolitikai irány-
nak, mely a keresztény etika alapján akarja útját állni a hatalmas-
kodó individualizmus által előidézett társadalmi igazságtalansá-
goknak, s az egészséges társadalmi fejlődést ily természetű refor-
mok életbeléptetésével óhajtja biztosítani... A kereszt-
tényszocializmust tehát abban az értelemben kell vennünk, hogy
az egy keresztény szociális reformnak összefoglalója, rendszere,
mintegy a keresztény igazságosságának a társadalmi és gazdasági
életben való gyakorlati alkalmazása.” Ez a definíció a kereszt-
tényszociális tanítás antiliberális attitűdjét, illetve a radikális meg-
oldásokkal szembeni reform-jellegét emeli ki.

XIII. Leó pápa tanításának nyomán — aki 1903. július 20-án a Vatikánban hunyt el — kibontakozó keresztény politikai és szociális mozgalmak 1945 előtt alapvetően nem bizonyultak sikeresnek. A II. világháború kataklizmájában és annak nyomán megújult keresztény társadalmi-politikai irányzat — immár a *kereszténydemokrácia* — az 1945 utáni fél évszázad Nyugat-Európájának meghatározó tényezője lett.

Kossuth Lajos és a 19. század koreszméi

DEÁK ÁGNES

1985-ben végzett a JATE magyar-történelem szakán, jelenleg a JATE Új- és Legújabbkori Magyar Történeti Tanszékének adjunktusa.

**Liberalizmus,
demokratizmus és
nemzeti eszme
viszonya**

Kossuth életműve eszmetörténeti szempontból a múlt század uralgó eszméi közül háromnak, a liberalizmusnak, a demokrata eszmékörnek és a nemzeti eszmének a találkozási pontján helyezhető el. Ez az összekapcsolódás részben tipikusnak tekinthető, részben azonban sajátos elemeket is magában hordoz.

E három áramlat között Európában igen sokszínű viszonyrendszer alakult ki. A liberalizmus és a nacionalizmus (nemzeti eszme) mindenhol igen szoros szövetségben lépett fel. A modern nemzeti egység és annak „természetes” politikai kerete, a nemzetállam a múlt századi liberális eszmékör nélkülözhetetlen kelléke volt. Igen szoros volt az összefonódás a demokrata-radikális eszmék és a nemzeti gondolat között is. A nemzet a demokrata számára mint a népszuverenitást megtestesítő természetadta emberi közösség jelent meg, mely nem tűr semmiféle más politikai autoritást, s amely csak alárendelten kezel bármilyen más társadalmi-politikai érdekartikulációt. Ugyanakkor a demokrata gondolatkörben jelen volt a haladás egyetemes értékeire és tendenciájára támaszkodva egyfajta nemzetköziség is, de igencsak átszínezve azt a saját nemzeti elhivatottság (küldetés) gondolatával. A nemzetállami szervezet mellett a demokraták voltak a dinasztikus birodalmi keretekkel szemben a köztársasági és a föderációs gondolat első propagálói Európában. Jóval bonyolultabb volt a viszony a látszólag egymáshoz közelebb álló liberális és demokrata elképzelések között. A demokrata elméletek három fő áramlatát szokás elkülöníteni e század derekán: a republikánus-képviselőit, (amely leginkább a köztársasági államforma és a férfiakra kiterjedő általános választójog követelésével azonosítható), a közvetlen demokráciát vallót (amely inkább csak elméleti irányzatként létezett, hiszen a jórészt rousseau-i ihletésű, a képviselői elv korrekciójaként az állampolgároknak az államéletben való közvetlen részvételét hirdető gondolatot a francia forradalom terrorja alaposan kompromittálta) és az egalitárius-szocialista demokratát (amely a színre lépő munkásmozgalom programjaként a politikai jogegyenlőség gondolatát a társadalmi nivelláció mérsékeltebb vagy radikálisabb programjaival kívánta kiegészíteni). Mindhárom a forradalmi hagyományok iránt a liberálisoknál jóval nagyobb fogékonyság jellemezte. A liberális elméletek a republikánus-képviselői demokrata eszmékkal elméletileg nem voltak összebékíthetetlenek, mint ahogy laza szintézisükre a nagy francia forradalom első éveiben s elszórva, kivételként később is kísérlet történt (s az majd a század végén kezd is megvalósulni);

a gyakorlatban azonban e politikai csoportok elválasztó vonalai igen merevek voltak. A liberális-demokrata álláspontok között alig van átjárás, csak egyedi kivételeket ismerünk, például a német Julius Fröbelt, aki demokratából majd az 1860-as évek elején válik liberálissá.

Kossuth politikai arcképe

Ezen kevés számú kivételek közé tartozik Kossuth Lajos is.

Kossuth az 1840-es évek elején európai látószögből nézve — bizonyos archaikus, nemesi zamatot is magánviselő — mérsékelt liberális politikus. Igaza van persze 1841-ben Széchenyi István-nak, amikor érzékeli, hogy Kossuth inkább a magyar liberális nemesi mozgalom balszárnyához tartozik, s talán még arra is ráérez, hogy ez a pozíció speciális körülmények között nyitott lehet a demokrata-radikális eszmék iránt is, ugyanakkor teljesen megalapozatlanul igyekszik Kossuthot a legitimitás útját elhagyó, egy véres forradalom polgárháborút szító stratégiáját alkalmazó radikálisként diszkreditálni a politikai közvélemény és a kormányzat előtt. Magyarországon az 1840-es években még az európainál is szilárdabban álltak a nemesi liberalizmust és a demokrata eszmekört elválasztó gátak. Még személyes kapcsolat is alig akadt e két tábor között. Kossuth célkitűzései az 1840-es évek elején egy mérsékelt liberális célkitűzései voltak, magukon hordozva a magyarországi jellegzetességeket: a jövőbeni polgári középosztály kialakulásában igen nagy szerepet szánt a reményei szerint polgárosodó nemességnek; másrészt az „idegen” birodalmi politikai struktúrával szembeni ellenállás eredményeként a liberális államszervezeti elvekben benne rejlő centralizációs tendenciák ellenében megtartani, illetve átalakítani törekedett a rendi államszervezet egyes elemeit, mindenekelőtt a megyeszervezetet, mint a jövőbeni államszervezet kulcsfontosságú elemét. Kossuth liberális eszméinek hazai jellemzői az európai mérsékelt liberális pozícióhoz mérve ekkor még inkább „visszafelé”, a rendies elemek felé mutatnak, mintsem a demokrata radikalizmus felé.

1848-49 hatása

A nagy változás az 1848-49 forradalom és szabadságharc által teremtett kivételes történeti helyzetben következett be. Az 1848 tavaszi magyarországi események megfelelték az európai sémának, utána azonban a fő kérdés részint az áprilisi törvényekben rögzített államjogi különállás megőrzése, másrészt pedig óvatossá fejlődött, amelyet a Batthyány-kormány különböző politikai árnyalatú tagjai mind vallottak, illetve ezen különállás lényegi elemeinek kétségbevonása az udvar részéről, azaz a magyar liberálisok és a birodalmi vezetés összeütközése, s ennek alárendelve a magyarországi nem-magyar nemzetiségi mozgalmakkal kiélesedő konfliktus. Ez a több összetevőjű „külső” fenyegetettség egységben tartotta a liberális és a demokrata erőket, bár konfliktusuk mindvégig fennmaradt, s a demokrata erők befolyásának növekedése már 1848 nyarától kezdve mindenekelőtt a radikálisok felé közeledő tekintélyes liberális politikusokon, elsősor-

ban Kossuthon keresztül érezhető volt. Az események menetében a fordulatot az 1848. augusztus 31-i Staatsschrift idézte elő — vele lezárult a legitim politizálás útja (hacsak a magyar politikai elit nem választotta volna az önálló hadügy- és pénzügyminisztérium megszüntetésével az áprilisi törvények önkéntes és teljes revízióját). 1848 szeptemberének és októberének első napjai a legitim politizálás esélyeinek egyre rohamosabb halványodását hozták magukkal, a remények október 3-án az országgyűlés törvénytelen feloszlásával szertefoszlottak. Ezekben a hetekben a reformkori politikai elit kiemelkedő személyiségeinek nagy része letűnik a politikai színtérről, illetve háttérbe vonul: a Batthyány-kormány lemond, Széchenyin idegösszeroppanás lesz úrrá, Eötvös József és Trefort Ágoston külföldre távozik. A liberálisok nem hagyják el a forradalom ügyét, majd csak a szabadságharc leverése után kezdődik meg az útkeresés jegyében a liberálisok demokratizmus felletti kritikája Magyarországon is a társadalomfilozófiai elmélet eszközeivel (Eötvös József) éppúgy, mint az esszéírás és a publicisztika területén — mely utóbbiban természetesen kiemelt hely jutott Kossuth 1848-49-es szerepe elítélésének (Kemény Zsigmond, Csengery Antal).

**Liberális Kossuth —
demokrata Kossuth**

1848 őszen kevesen maradnak a korábbi „nagyok” közül a politikai vezetés első vonalában; elsősorban Kossuth Lajos és Szemere Bertalan, akik mindketten ekkor lesznek liberálisból demokratává. Kossuth a demokrata népvezér alakját ölti magára, ami azonban nemcsak szerep számára — ahogy azt ellenfelei és a liberális irodalom a későbbiekben oly előszeretettel hangsúlyozta —, hanem egész értékvilágának bizonyos átrendeződését is magával hozza.

Kossuth a demokrata eszme republikánus-képviselési ágát tette magáévá, gyakorlatias politikai gondolkodásában azonban a köztársasági gondolat nem volt hangsúlyos. A monarchikus vagy köztársasági államberendezkedés kérdését a polgári és politikai jogegyenlőség megteremtése mellett nem tekintette elsőrendű kérdésnek, sőt gyakorlati megfontolások — nagy hatalmi támogatás szükségességének gondolata — inkább a dinasztikus érdekek figyelembe vétele felé vezették. Ez utóbbi igen sajátos profilt biztosított Kossuthnak, hiszen a demokrata-radikális gondolkodást az 1840-es években mindig is jellemezte az értelmiségi ideológusnak a valósággal nem mindig számoló, utópikus elhivatottságérzete, amit az emigráns lét „gyökértelensége” 1849 után csak tovább erősíthetett. Bár eleinte Kossuth újabb európai forradalmi hullámvárásában is felismerhetők az effajta gondolkodás elemei, ugyanakkor a gyakorlati politikusi iskola is ott munkál, hiszen a kritikus pillanatokban, például 1859-ben a III. Napóleon ígéreteivel szemben egy újabb magyarországi Habsburg-ellenes felkelés ki-robbantásának esetére gyakorlati biztosítékokat követelő álláspontjában Kossuth nagyon is józan réalpolitikusként bizonyult.

De nemcsak a liberálisból demokratává válás különleges útja miatt lehet érdekes Kossuth pályafutása az európai eszmetörténet tanulmányozóinak.

A Habsburg-birodalom liberális gondolkodói és politikusai külön érdemeket szereztek a liberális hatalomgyakorlási technikák tökéletesítésében a nemzetiségpolitika területén. A nemzetállam — nemzeti kisebbségek viszonyának kérdése a 19. század derekán Európában mind elméleti, mind gyakorlati szempontból még megoldásra várt. E térség politikusait 1848-49 nemzetiségi konfliktusai ösztönözték működőképes elvek és modellek kidolgozására. Ebben a magyar liberálisok is élen jártak az egyéni nyelvhasználati jogok, az egyesületi jogok és a decentralizált közigazgatási rendszer elméletének a körvonalazásával, illetve továbbfinomításával. Kossuth is ezen az úton indult el, de demokrata eszméi tovább is vezették, mint a liberálisokat, hiszen a nemzetiségi érdekek érvényesítése a közigazgatási rendszeren belül — tekintetbe véve a különböző nemzetiségi társadalmak eltérő rétegződését — csak a teljes politikai jogegyenlőség keretein belül lehetett volna valóban hatékony. Másrészt Kossuth az elsők közt vetette fel Európában — s ez ismét csak egy demokrata fejében születhetett meg — a népszavazás lehetőségét vitatott területek hovatarozásának eldöntésénél. Nemzetiségpolitikai elképzeléseinek ezen elemei, továbbá a nem-területi alapú közösségi nemzetiségi szerveződés beillesztése a demokratikus államrendszerbe minden bizonnyal nagyobb jelentőségűek voltak, mint a sokkal látványosabb, de a közvetlen hatalmi realitásokkal nemigen számoló távlati törekvés, a föderációs tervek sorába illeszkedő dunai konföderációs terv — amely persze e térség népeinek békés kooperációját célként kitűző eszményként lehetett értelmiségieket orientáló eszmény, de a térség intézményrendszerét befolyásoló tényező nem.

A demokraták között egyedi Kossuth abban is — s ez ismét csak köti őt az 1848 utáni liberálisok bizonyos áramlatához —, hogy az állami centralizációnak következetes ellenfele maradt, a demokraták ezirányú fogékonysága érintetlenül hagyta. Kossuth közismerten nem volt híve a korabeli szocialista eszmekörök egyikének sem, ilyen irányú elzárkózása szintén gondolkodása eredetiségét, egyediségét mutatja.

Kossuth pályájának érdekes kettőssége eszmetörténeti szempontból az, hogy miközben az eszmék által vezetett profetikus politikus emblematikus alakjává vált, olyanná, akit a közvélemény s bizonyos értelemben az utókor is egyetlen általa képviselt eszmével a (nemzeti függetlenséggel) azonosít, valójában a politikai körülmények nyomása alatt eszmetörténeti értelemben igen nagy utat járt be, lényeges pontokon korrigálva korábbi elveit és értékeit, összetett és európai értelemben egyedi, különleges, egyetlen eszmére nem redukálható életművet teremtve.

Eötvös és az Uralkodó eszmék

GÁNGÓ GÁBOR

Született 1966-ban Székesfehérváron. 1991-ben végzett az ELTE magyar-történelem szakán. Az Eötvös Collegium tagja, a párizsi Ecole Normale Supérieure vendéghallgatója volt. Az irodalomtudomány kandidátusa (1997), a JATE BTK Filozófia Tanszékének oktatója.

Eötvös Józsefnek a 19. század uralkodó eszméiről százada közepén írott műve két hatalmas, túlradó szövegbőségű, zavarba ejtően rendezett-rendezetlen kötet, de egyszersmind éleselméjű meglátások és frappáns ítéletek kifogyhatatlan tárháza is. A mű egészének az ideológiatörténet koordinátái közötti elhelyezése nem könnyű feladat. Az európai liberálisok egyetértően üdvözlötték az államhatalom korlátozására, az állam és az egyház szétválasztására és az egyéni szabadság mindenekelőtt való fontosságára vonatkozó megállapításait. Ugyanakkor Eötvös soha nem volt képes arra, hogy a korlátlan szabad verseny feltétlen hívéül szegődjön, mint egyik francia kortársa, Thiers, vagy hogy az európai kultúrtörténetről felhalmozott ismereteit úgy fűzze fel a polgári demokrácia végső diadala felé mutató teleológia vezérfonalára, mint Guizot. A rendnek (sőt: a nyugalomnak) és a személyes, megélt valláserkölcis fejelemző erejének megóvását a konzervatívokhoz hasonlóan mindenél fontosabbnak tartotta, de nem vált a „rend sziklájá”-vá, mint Metternich, és nem ruházta fel az államot morális vagy vallási tartalommal, mint Burke. Az *Uralkodó eszmék* szövegekörnyezetének ideológiai palettáját tovább színesíti szerzőjének emberbaráti részvéte és keresztyéni könyörületessége az elesettek iránt, amelynek alapján állva Anglia és a kontinens szociális intézményeit pártállásra való tekintet nélkül kritizálja.

Az Uralkodó eszmék

Eredetiek és korának színvonalát messze meghaladóak Eötvösnek a nemzetiségi érzés és a nacionalizmus mibenlétére vonatkozó megállapításai. Művének erre vonatkozó fejezeteiben (melyeknek a kor politikai mozgalmainak kontextusába ágyazott helye az *Ausztria nemzetiségeinek egyenjogúsításáról* című, 1850-ben írott röpiratában lelhető fel) elutasítja az osztrák birodalom cseh, szlovák, román stb. nemzetiségeinek Herder organikus népszemléletét visszhangzó felfogását, és feltárja a természetjogi szólamok mögött rejlő aspirációkat, amelyek nem az egyenjogúságra, hanem más népek kirekesztésére, végső soron önálló állami keretek megteremtésére irányulnak. E tekintetben Eötvös (elismert) hozzájárulása a Monarchia nemzetiségi kérdésének teóriájához, illetve (nem eléggé méltányolt) előfutár-szerepe a modernista nemzetiségelméletek vonatkozásában mindenképpen hangsúlyozandó.

Eötvös a 19. század ideológiai kínálatából a kirekesztő nacionalizmuson kívül a kommunizmust, a szocializmust és az anarchizmust is elutasította. Az *Uralkodó eszmék* gondolatait életének vál-

Az „uralkodó eszmék”
mint kifejezés

tozó politikai helyzeteiben tovább és tovább módosítván úgy áll előttünk a magyar liberalizmus és konzervativizmus forrás- és határvidékén, munkássága akként fogja át e két ideológiának legjelentékenyebb elemeit, hogy Eötvösre a magyar politikai életnek a parlamentáris demokrácia és az egyéni szabadságjogok közös platformját elfogadó valamennyi irányzata — mint közös elődjére — joggal tekinthet vissza.

Ha azt mondjuk Eötvössel: „uralkodó eszmék”, akkor minde-
nekelőtt fő műve, és művének ezen ideológiatörténeti olvasata
idéződik fel bennünk. A kifejezés mai kölcsönvevőinek (Juhász
Gyula, Fehér Ferenc, Heller Ágnes és mások) művei is azt sugall-
ják, hogy az „uralkodó eszmék” hallatán eszmeáramlatokra kell
gondolnunk, olyan modern politikai pártokkal a háttérben, me-
lyeknek ezek az áramlatok alapvetést képező ideológiái. Ezzel
szemben Eötvös csupán pszichológiai-voluntarista értelemben,
vagyis az emberek személyes meggyőződésére, illetve a közvéle-
kedésére utalva használja a kifejezést. Azon felismerését bocsátja
előre az *Uralkodó eszmék* első kötetének előszavában, hogy a 19.
század embereinek vágyait és akaratát nem szükségletek, hanem
tudati tartalmak, eszmék alakját magukra öltő politikai velleitá-
sok irányítják: „Jóllehet korunkat, melyben élünk, gyakran éri
szemrehányás vad anyagiassága miatt, a körülöttünk történő dol-
gok nyugodt megfigyelésének mégis arról kell mindenkit meg-
győznie, hogy aligha találunk évszázadot a történelemben, ami-
kor az emberek inkább lelkesedtek volna eszméikért, és amikor
egész népek szívesebben dobták volna oda áldozatul az anyagi
jólétre vonatkozó minden megfontolást eszméik megvalósításá-
nak, mint századunkban. Ebből következik, hogy a jelenkor moz-
galmait csak akkor érthetjük meg, ha tisztába jövünk azokkal az
eszmékkel, amelyek a mozgalmakat előhívták és irányukat meg-
határozták.” Szalay László megértette Eötvöst, amikor a „herr-
schende Ideen” kifejezést a „vezéreszmék” szóval fordította ma-
gyarra, s a kor legnagyobb nyelvűvelője, Arany János is erre a
megoldásra ütötte rá a tekintély pecsétjét Wittgenstein-bírálatának
első mondatában.

Az idézett eötvösi mondatok szűkszavú eleganciája mögött
több évi kemény feltáró munka áll. A kétségbeesett tépelődések-
ről, az aszketikus fegyelemmel feldolgozott olvasmányokról és a
korábbi alkotói korlátokat széttörő szellemi erőfeszítésekről száz
és száz oldalnyi fennmaradt kézirat tesz tanúbizonyságot. Az a
néhány megjegyzés, amelyet e helyütt Eötvösnek az *Uralkodó esz-
mék* első mondataihoz vezető útjához fűzünk, a mű tudo-
mánytörténeti jelentőségére irányítja a figyelmet. A 19. század
formálódó európai politikatudományának hagyományában Eöt-
vös könyve igen jelentős, egyedi, önállóan megkonstruált mód-
szertani kísérlet, Eötvös saját életművén belül pedig eszmetörté-
neti fordulatról tanúskodik.

„Minden nemesnek süvege vagy kalapja mellett félig zöld, félig sárga toll vala látható, mi a párt erényeit s az ellenfél irigységét ábrázoló, s azonkívül azon praktikus haszonra is szolgált, hogy Réty hívei tévedésből valamely oly koponyát ne törjenek be, mely alatt kedvező eszmék uralkodnak.” Eötvös regénye, *A falu jegyzője* (1845) tisztújítási jelenetének eme ironikus mondata mutatja, hogy írói szótárában korábban is megtalálható volt a kifejezés, mégpedig az állambölcseleti mű szóhasználatával látszólag megegyező értelemben: az uralkodó eszmék a fejekben uralkodnak — a fejeket uralják. Nagyjából sejthető, mi jár egy leitatott kisnemes fejében: azonban Eötvös forradalom előtti két történeti regényében általában sem tartja összeegyeztethetőnek a történetíró (következésként így nevezi magát) módszerével a nép törekvéseit mozgó eszmék vizsgálatát. Már *A falu jegyzőjében* szükségesnek tartja kijelenteni, hogy „gondolatok — melyek még annak is, kit éppen eltöltenek, többször urai, mint tulajdonai — a történetíró birtokához nem tartoznak.”

A másik nagy regény, a *Magyarország 1514-ben* (1847) történetíró Eötvöse mindenekelőtt a Walter Scott-féle „régiségbúvári” szerepet veszi magára: a (történettudomány akkori állásán autentikusnak tekintett) forrásokból merített történelmi ismeretek elengedhetetlenek a korfestő motívumok hiteles kidolgozásához, és megszabják azt a játéktérrel, amelyen belül az írónak a forrásokhoz ragaszkodnia kell. Ahol a kútfők hallgatnak, ott szárnyalhat a fantázia, mint például Lőrinc pap utolsó megjelenésének leírásában, ahol Eötvös épp a források tanácstalanságát használja ki. Emé „archivárius”, kordokumentáló törekvés *A falu jegyzőjének* hasonlóképpen osztályrésze: másképpen nem olvasták volna angol és német nyelven — mégpedig sokkal inkább, mint amennyire Eötvös szerette volna — a régi Magyarország megbízható népismereti leírásaként.

Eötvös regényei emellett ahhoz az antik és humanista történetírói eszményhez kívánnak hívek maradni, amely szerint a történeti munkák a hírnév megörökítésére és a nagy tettek bemutatásán keresztül az erkölcsök nemesítésére szolgálnak. *A falu jegyzője* mondja ki, hogy a „történettudomány” arra való, hogy olvasója az „erények nagy példáiból az embereket szeretni tanulja”. A történetíró ne tegyen halhatatlanná aljas, visszatartó jeleneteket. A Dózsa-regény egyik epizódjának, a Telegdi-ház ostromának leírását e szavakkal rekeszti be Eötvös: „De forduljunk el e képtől. Ha valamely nép, mely elnyomói által századokon át állati aljasságban tartatott, csak féltelenségben keresi hosszú szenvedéseinek pótlékát; ha emlékei erősebbek reményeinél, s ha az első szükség, melynek kielégítését keresi, múlt sértések véres megbosszulása: ott az igazságos történetíró, a bajnak okait látva, mentségeket talál; de hol az emberi természetnek állati része nemesebb érzelmein diadalmaskodott, hol az, mi nemünk méltósá-

gát teszi, vad indulatok zajában egészen elnémult: a művésznek nincs mit keresnie.”

Az 1848-as forradalmak okait és tanulságait kutató Eötvös bajorországi emigrációjában mintegy magától értetődően nyúl ismét a történetbúvárlat módszeréhez, jóllehet történetírói önelnevezése ekkoriban már más eszközöket, más szerepeket takar. Az 1848-iki forradalom történetének szerzője memoárt ír, míg *A francia forradalom története* (a másod- és harmadkézbeől szerzett ismeretek miatt eleve kudarcra ítélt) szaktörténeti munka. Mindkettőnek a regényekkel közös vonása azonban, hogy Eötvös egyelőre továbbra is az anyagi szenvedésekben és érdekekben keresi az események mozgatóit, és visszaretten a vérengzésbe torkolló népmegmozdulások leírásától. Jellemző, hogy Lamberg halálának, illetve a Bastille bevételének leírását csak előre jelezte, de nem dolgozta ki.

**Szabadság,
egyenlőség,
nemzetiség**

Eötvös soha nem írhatta volna meg az *Uralkodó eszméket*, ha nem világítja meg elméjét a felismerés, amelyet először egy 1849 tavaszán írott kéziratában rögzített: „[n]em a[z osztrák] birodalom népei közül néhánynak az érzéseiben, hanem valamennyinek az eszméiben kell felismernünk nagy nehézségeink forrását, és ott keresendő helyzetünk veszélye is”. E felismerését, saját kopernikusi fordulatát általánosítja a későbbiekben egész Európára a kultúrtörténeti szintézisterv vázlataiban, majd pedig meg is nevezi a 19. század három uralkodó eszméjét: a szabadságot, az egyenlőséget és a nemzetiséget. Az eszmék kutatója a nemtelen tettek megörökítésétől eltekinthet, és a mögöttük meghúzódó — elvont formájukban gyakran rokonszenves — célképzeteket és eszményeket fürkészheti. Az eseménytörténet hátrább léphet egy lépcsővel a történeti megismerés folyamatában, mivel az eszmék alapján a történelem lényegi folyamatai közvetlenül feltárhatók.

A kor megértésének érdekében munkálkodó európai politikaelméletben egyedülálló Eötvösnek a történetírói eszközök elégtelenségétől a politikai eszmék felé a történeti tapasztalat megtartásával vezető útja. A szabadság, egyenlőség, nemzetiség eszméinek klasszikus vizsgálói közül Alexis de Tocqueville zseniális élelméjűséggel éppen e tágabb értelemben vett történetírásnak a formai keretein belül maradva, népisme művét író utazóként (*Az amerikai demokrácia*) és levéltárazó történészként (*A Régi rend és a forradalom*) alkot szemléletesen újat, míg John Stuart Mill a mindennapi nyelvhasználat szemantikájából indul ki, és eltekint a történeti tapasztalattól. Hasonlóképpen újszerű és minőségében más Eötvös műve egyéb korabeli megközelítésekhez képest is. Ilyen az az erkölcsfilozófia folyományaként megírt politikatörténeti vázlat, amely műfajt a Francia Akadémia 1848. évi pályázata kívánta regenerálni: Paul Janet *Histoire de la philosophie morale et politique dans l'Antiquité et les temps modernes* (*A morál- és politikai filozófia története az ó- és az újkorban*) című kétkötetes díjnyertes munkája 1858-ban jelent meg. Szellemiségében igen, de az eszme-

történeti elemzésekhez vezető megfontolások tekintetében ugyan-
csak nem rokonai az *Uralkodó eszmék*nek a német modernizáció
értelmiségi-hivatalnokai, mindenekelőtt a Lorenz von Stein báró
által alkotott államtudományi szövegek sem.

Eötvös természetesen maga is tisztában volt a munkásságában
végrehajtott módszertani fordulattal. Ezt jelzi, hogy az *Uralkodó
eszmék* első kötetének megjelenéséről a Pesti Naplóban elhelyezett
előzetes hírek nem történeti műről, hanem „a szabadsági eszmék
fejlődésének történetét” rajzoló, „az uralkodó eszmék fejlődésé-
ről” elkészült munkáról szólnak, s Csengery Antal is arról ír a
Magyar szónokok és statusférjak lapjain, hogy Eötvös az *Uralko-
dó eszmék*ben „az eszmék történetei körül tett hosszas tanul-
mányit” foglalja majd össze. E körülírásokban már határozottan
felsejlik a mi modern „eszmetörténet” terminusunk. Azonban
Eötvös maga nagy művét, ha valahogyan, akkor egyszerűen
„munkám”-nak, esetleg „politikus munkám”-nak nevezte. Ugyan-
ez a köztes fogalomtörténeti állapot jellemzi Eötvös önmeghatáro-
zását is. Az *Uralkodó eszmék*ben már egyszer sem nevezi magát
történetírónak: viszont másnak sem. Magáról egyszerűen egyes
szám első személyben beszél.

Az eötvösi pillanatban, a 19. század közepén a többi mellett a
politikaelmélet eszmetörténeti iránya is formálódni kezd. Az irá-
nyok elkülönítéséhez, az önmeghatározáshoz a szavak azonban
egyelőre még hiányoznak.

Ezért lesz Eötvös Józsefnek a 19. század uralkodó eszméiről
százada közepén írott műve két hatalmas, túlradó bőségű, za-
varba ejtően rendezett-rendezetlen kötet, de egyszersmind élesel-
méjű meglátások és frappáns ítéletek kifogyhatatlan tárháza.

A nemzeti eszme és a liberalizmus a kiegyezés után

TÖKÉCZKI LÁSZLÓ

Született 1951-ben Szikszón. Egyetemi tanulmányait a KLTE és az ELTE történelem-német szakán fejezte be 1975-ben. Jelenleg az ELTE Művelődéstörténeti Tanszékének docense. A Valóság főszerkesztője.

A magyarországi marxista és baloldali-radikális történetírásban közneveltség és közmegegyezés tárgya volt hosszú ideig (sőt egyeseknek máig) az, aki sajátos (speciális) magyar viszonyokról beszélt, mivel az ő szemükben egy ilyen kijelentés csupán a „feudális” struktúravédelem „elleplező” szolgálatához tartozott. Pedig teljesen világos, hogy minden nemzeti történelemben vannak sajátos viszonyok, többek között éppen azért, mert ezek is jelentik az elkülönült közösségek létének alapjait.

Talán sehol sem olyan mellbevágó nálunk a nyugati modellektől való eltérés, mint éppen a fenti két eszmekör tekintetében. Ugyanis ezek nálunk két teljesen elkülönült forrásvidékről valók. A nemzeti eszme a maga nemesi-rendi előzményeivel „benszülött” irányzat, míg a liberalizmus viszont csaknem teljesen importáru volt, s mégis e kettő oly bensőséges kapcsolata épült ki, amelytől a történelmi magyar elit többsége uralmának megdöntéséig nem tudott és — a tudatosabbaknál — nem is akart megszabadulni. Miben fedezhetjük fel ezt a mély összekapcsoltságot? Azt hiszem, nem tévedünk sokat, ha ezt az *individualizmusban* látjuk, abban a versengő, mobil magyar nemesi mentalitásban, amely a folyamatos nyugati kapcsolatban újabb és újabb impulzusokat nyert — túl a két évszázados törökellenes harcok egyéni hősiességét és túlélési okosságát is követelő hagyományán.

A magyar nemesi individualizmus

A magyar nemesi individualizmusnak és a liberális individualizmusnak az eltérő profil ellenére azért lehetett olyan sikeres a találkozása, mert a magyar nemesi elit a magyar nemzeti közösség Habsburg-birodalmon belüli állami önállósodási mozgalmához kapcsolta a nyugati liberalizmus egyéni és jogállamisági követelményeit.

Volt még egy másik bensőséges kapcsolat is a magyar nemesi individualizmus és a nyugati liberális/polgári individualizmus között, s ez a jogállam iránti vonzalom. Itt teljes volt a strukturális párhuzamosság, „csupán” a tartalmi meghatározottságok különböztek. A nyugati polgári individualizmus (liberalizmus) az uralkodók abszolutizmusa ellen akart társadalmi és alkotmányos-jogállami korlátokat, míg a független nemzeti állam nélküli magyar nemesség emellett az idegen abszolutizmus, az egységesíteni törekvő birodalmi politika ellen harcolt mindig a személyes sza-

badság(ok) és a nemzeti politikai autonómiák (megyék) érdekében.

Melyek az alapvető különbségek a magyar és a nyugati liberalizmus helyzete között?

A nyugati abszolút fejedelmi hatalmak (udvarok) az idők során az adott országok lakosságát etnikailag homogenizálták, illetve ami még hátra volt, azt a korai polgári fejlődés, a polgári állam bevezette. A nyelvi-kulturális asszimiláció a közigazgatási-uralkodó cél-szerűség (és kényszer) jegyében ment végbe „etnopolitikailag” még alig tudatos vagy öntudatlan s nyelvtanilag amúgyis „rokon” csoportokkal/tömegekkel szemben.

Mindezt általában még „egyvallásúsági” kényszer is kísérte, amelynek homogenizációs lelki hatékonysága közismert. A nyugati társadalmak/országok a nemzeti fejlődés szempontjából mintegy előkészítettek voltak a liberális politikai rendszer befogadására, nem szólva arról, hogy a nyugati régiókban — nagyon eltérő ütemben ugyan — az alulról meginduló gazdasági integrációs mozgások is az önállóságban élő keleti kontinentális térségek előtt jártak. A nyugati nemzeteket tehát már igen erős politikai-kulturális-gazdasági integráltsági szinten érte az értelmiségi-gazdasági ihletettséggel liberális individualista és jogállami/alkotmányos kihívás.

A Habsburgok integrációs szerepe

Mindezekkel szemben Magyarország, illetve a Habsburgok birodalmának népei éppen hogy ellentmondásos viszonyok közepette kapták a liberális kihívást. A birodalom egybentartásának egyik alapelve ugyanis éppen az volt, hogy a helyi társadalmak birodalmi szintű homogenizációjáról le kell mondani, mert csak így lehetett a dinasztia számára a szükséges politikai lojalitást biztosítani. Az idők múlásával ugyan a Habsburg-kormányzat — tulajdonképpen csupán a nemzetközi hatalmi versenyképesség érdekében! — megpróbált birodalmi szinten is centralizálni, de ott, ahol — mint például Magyarországon — túl nagy volt az ellenállás, ott bizonyos közös hatékonysági struktúrák (hadsereg, pénzügyek) kialakításával megelégedtek, s az uralt társadalmak nyelvi-kulturális-tudati homogenizációjával — a katolicizmus terjesztésétől eltekintve — annál kevésbé törődtek, mivel magukat is nemzetfelettinek tartották. A Habsburgok egyetlen homogenizációs törekvése ugyanis az ellenreformáció, a vallási egység ügye volt.

A soknyelvűség fennmaradása

A Habsburgoknak mint idegen uralkodóháznak azért sem sikerülhetett a társadalmi-nyelvi egységesítés előrevitele, mert egyrészt folyamatosan birodalmukon kívüli nyugati politikai célok primátusával működtek, másrészt pedig az itt élő népek nyelvei (német, magyar, román, szláv) — ellentétben a legtöbb nyugati esettel — sem rokonok nem voltak, s a népek vallásilag sem vol-

tak egységesekek. A magyar nemességnek, a magyar rendiségnek tehát, amikor érdekeit védte, akaratlanul is sikerült a térség nyelvi-kulturális sokféleségét is fenntartania. A latin hivatalos nyelv a politikai elitek szintjén egyébként is elfedte a különbségeket, s így az önálló agrárközösségek tagjai évszázadokon át szektoros elkülönültségekben élhettek egymás mellett — nagyrészt békében.

A magyarországi társadalmi viszonyokat a lokális — legfeljebb regionális — történelmek mozaikja jellemezte, kulturális-nyelvi értelemben pedig olyan patriarchalizmus, amelyben a beleszületettséghez képest kivételnek számított a csoportos asszimiláció. A zömében ugyan magát mindig magyarnak valló nemesség szintjén azonban jelentős volt a magyarosodás, de a jobbágyok (a „tömegek”) szintjén az egyébként lelkes és öntudatos magyar nemesség a 18. század végéig nem gondolt asszimilációs-integrációs „politikára”, és ehhez a hatalmi eszközök is hiányoztak. Elég csak az újraépítési időszak földesúri céljait megnézni, ahol éppen az öntudatosabb („pereskedő” és „nyakas”) magyarokkal szemben szívesebben telepítették a fegyelmezt német vagy az engedelmes román, szlovák és ruszin jobbágyokat.

Tehát a magyar nemesség abszolutizmussal szembeni rendi ellenállása hozzájárult ahhoz, hogy a Kárpát-medencében ne kerüljön sor a nyugati abszolutizmusok egyik legfontosabb társadalmi „vívmányára”, az etnikai integrációra, s így feudális „testületiségekben” maradt közösségek „modern” állami integrációja is az individuális jogokat előtérbe helyező liberális rendszerre várt — míg nyugaton a liberalizmusnak már csak a participáció megteremtésével kellett foglalkoznia.

Mit jelentett a liberalizmus a magyar nemesi elit számára?

Egyet biztosan állíthatunk: egy kis csoportot leszámítva, akiket 1794-ből a „magyar jakubinusként” ismerünk, a többség nem fogadta el a francia típusú individualizmus szociális radikalizmusát. S ez nem „reakció” vagy elmaradottság, pusztán kifejezte azt a helyzetet, hogy a magyar nemesség „félhatalmi” állapotban, teljes egyéni politikai szabadságjogok birtokában lévén nem viselkedhetett radikális „harmadik rendként”. Viszont a forradalmas modellhez képest kifejezhette és ki is fogja fejezni igényét a nemzet emancipációjára.

A magyar nemzeti emancipáció

A nemzeti emancipáció viszont — egyszerű reálpolitikai számvetés alapján — újra magával hozta, természetesen ekkor már egészen más kontextusban és következményekkel, a szociális átalakulás követelményét is. Nem remélhetett nemzeti emancipációs sikert egyetlen magyar politikus sem a jobbágyfelszabadítás nélkül (erre rendkívüli tanulsággal szolgált részint a felvidéki koleralázadás, részint az 1846-os galíciai lengyel (nemesi) felkelés-

nek a rutén jobbágyok általi leverése, ahol a jobbágyság a császár „szövetségese” lett).

A törvény előtti egyenlőség és az egyéni szabadságjogok a magyar liberális elképzelések szerint olyan egységesítő (felemelő) erővel fognak hatni a korábbi nem-nemesekre, hogy így a Habsburgokkal szembeni nemzeti (magyarországi) egységfront sikeres lesz. Tévedtek. De hol, miben tévedtek? Ott és abban, hogy az egyéni szabadságjogok, az egyénileg felszabadult csoportokat — mintegy a „hála” racionális örömében — a szabadság által egyesíthetőnek is vélték, pedig, mint előbb volt szó róla, ez a mozaikvilág divergáló szabadságát teremtette meg, hiszen az érdekek, érzelmek és akaratok egységesítését illetően legfeljebb a célszerűséget lehetett volna felhozni. Teljesen igaza van a századforduló konzervatívba forduló liberális ellemzőjének akkor, amikor ezt írja: „Csak a nemzeti állam lehet szabadelvű, csak ez állhat liberális alapon, mert ha a liberális alap előzi meg a nemzeti egység kiépülését, kusza kavarodásnak kell bekövetkeznie... A szabadelvűség lényege kizárja, hogy keretében [általa — T. L.] a nemzet egysége kiépüljön”.¹ (Az ennek ellentmondó amerikai példát kár említeni, hiszen ott az egyetlen „tösgyökeres” társadalmat, az indiánt, abszolút antiliberalisan kezelték.) Az elemzés további idézése vitát provokálhat, de tagadhatatlan igazságtartalmai mindenképpen elgondolkodtathatnak: „A szabadelvű reformokat nálunk a rendi országgyűlés, a rendi Magyarország alkotta meg. Nem a nemzeté érett nép csikarta, erőszakolta ki magának az egyenlő jogokat a céljavesztett rendiségtől, hanem valósággal a kiváltságos osztályok erőszakolták rá a jogokat arra a népre, melynél sem a jobb belátás, sem az annak megvalósítására való képesség kifejlődve nem volt”.² Az évszázadok óta közvetlen és folyamatos nyugat-európai kapcsolatokkal és tanulással együttélő magyar szellemi és politikai elit eme utólagos elemzés szerint tehát áldozatul esett a peremvidéken gyakori demonstrációs hatásnak, azaz annak, hogy a liberalizmus emberképi optimizmusával hitte, hogy az abszolút jó liberális jogok és a szabadság *automatikusan* képesek lesznek nyugati módon működni egy nem nyugati társadalomban. A nyugatot szintén követni óhajtó Széchenyinek a fenti típusú ellenvetései voltak a gyors és radikális politikai reformok következményeivel kapcsolatban.

S bár a liberális reformok polgári magyar nemzetegységet teremtettek, hatalmas egyéni olvasztó közös élményként viszont szükségképpen vetették fel a feudális „etnikai mozaikország” többi tagjának asszimilációs vagy disszimilációs útját. A 19. századi Magyarország nem magyar lakóinak óriási többsége ugyan legfeljebb a vallási/felekezeti elkülönítő öntudat szintjén élt még — nyelvi és kulturális „pontszerűségekben” —, de már, talán a ruszinokat leszámítva, mindenhol kialakult az az „ébredő” értelmi-

¹Szegedy Miklós:

Magyar Magyarország,
Magyar Figyelő, 1913. I.
342.

²Uo.: 349.

ségi kemény mag, amellyel kapcsolatban a magyar politikának csekély volt a mozgástere.

Sokan és régóta állítják azt, hogy az engedmények és a meg-egyezés demokratikus politikájával lehetett volna megbékélést teremteni. Csak éppen azt felejtik el, hogy egyrészt a nyugati liberalizmusnak (s az erre épülő nemzetközi jognak) máig nincs közösségi jogi kidolgozottsága, másrészt, hogy a nemzeti érzés nem jogi természetű tényező. Ha az lett volna, akkor érthetetlenek a magyarok ellen kítört nemzetiségi lázadások, amelyek egy 1848-ban ingyen kapott politikai-gazdasági ajándékra véresen válaszoltak. Alighanem igaza van elemi szinten a századforduló egyik legnagyobb formátumú politikai elemzőjének, Réz Mihálynak: „a nemzetiségek, az osztályok és a fajok mind nem az egyenlőségre, hanem az érvényesülésre törekcsenek”³ (Ez ugyan szociáldarwinista álláspontnak is mondható, de Eötvös nézetei is visszhangoznak benne.) A magyarság tehát sajátos kettős helyzetben találta magát. Ahogyan ezt a marxista történetírás „osztályharcosan” kifejezte: egyszere volt „elnyomott” és „elnyomó”, hiszen az alkotmányos jogállam és a liberális egyéni jogok a birodalommal szembeni magyar nemzeti emancipáció biztosítékai is voltak, másrészt viszont ugyanez a berendezkedés a „nemzetiségi fronton” a történelmi haza veszélyhelyzetét hozta meg és állandósította. Az optimista reményeknek a 48-as nemzetiségi felkelések gyorsan véget vetettek, s az sem felejtődött, hogy a nemzetiségi elitek jelentős része hajlandó volt összefogni a Habsburgokkal. Tulajdonképpen megisméltődött nálunk kicsiben az, ami a francia, univerzalista emberjogi forradalmi „exporttal” nagyban: az általuk hozott egyéni szabadságra nemzeti közösségi reakció felelt — hiszen a franciák (s itt a magyarok) szabadsága azok uralmát is eredményezte. Nem egy nemzetiségi vezető nyíltan hirdette is: nemzeti (közösségi) szabadság nélkül az egyéni liberális szabadságjogoknak számukra nincs értéke.

Az 1867-ben újjáalakuló magyar államiságnak az volt és maradt mindvégig az ellentmondása, hogy meggyőződéses liberális-ként („gyenge” állam, társadalmi öntevékenységre támaszkodás, széles egyéni jogok) kellett működőképes és nyugati mintájú, egységesnek látszó nemzetállamot építenie. Mert ne feledjük, hogy a példa nyugatról, elsősorban Franciaországból jött, tehát a magyar liberális politikai elit nemhogy „feudális” nem volt, de a nemzetállam tekintetében a „legélenjáróbb” francia gyakorlat inspirálta. Ennek jegyében számoltak fel sok „feudális” önkormányzati formát (például Szászföldet). A magyar decentralizált „ellenzéki” hagyomány azonban volt olyan erős, hogy nemcsak a megyét nem államosították (mint az esetleges osztrák abszolutista kísérlettel szembeni „alkotmánybiztosítékot”), de két ortodox egyházi autonómiát (szerbekét, románokét) is engedélyeztek — protestáns mintára. S a gazdasági liberalizmus pedig olyan korlá-

³Réz Mihály: *A magyar demokrácia*, Magyar Figyelő, 1913. I. 176.

Nemzeti és egyéni szabadságjogok

A „gyenge” liberális állam

tozás nélkül érvényesült, hogy annak hatása az ország egyes területein a magyarság szinte előrehaladott „kisajátítása” lett (lásd a nemzetiségi pénzüzetek földvásárlásait). Az eszményi (doktrinér) liberalizmus olyan erős volt, hogy 1879-ig a magyar államnnyelvet az elemi iskolákban tantárgyként sem tanították — igaz viszont, hogy a közép- és felsőiskolák anyanyelvévé kizárólag a magyart tették.

Nemzetiségi kérdések

A magyar nemzeti emancipációs liberalizmus jószándékát semmi sem bizonyítja jobban, mint az 1868-as nemzetiségi törvény, amelyet eddig alig néhány 20. századi európai szabályozás szárnyalt túl (finnországi svéd, déltiroli német, belga illetve a spanyolországi rendszer). Viszont ismét csak kiderült, hogy ez az európai színvonalú törvény, mint egységes állami szabályozás jórészt a levegőben lóg, hiszen amíg az egyik nemzetiségnek (például románoknak kevésnek tűnt, mivel ők Erdély autonómiájánál s „kantonosításánál” aligha adták volna alább, másoknál (például ruszinok) pusztán doktrinér szöveg, mivel ott még a belső egység tudat is hiányzott. Azoknak volt igazuk a korban, akik (mint például Réz Mihály) szerint nem létezik „a” nemzetiségi kérdés, hanem csak nemzetiségi kérdések vannak.

⁴Ezzel kapcsolatban a nemzetiségek jogaiért sok konfliktust is vállaló Mocsáry Lajos így írt: „ami országunk nem áll kantonokból, nem kis ország és semleges nemzetközi helyzetre nincs rendeltetve, fájdalom, nagyon is rá vagyunk utalva a háborúzásra” X. Y. (Mocsáry Lajos): *A közművelődési egyletek és a nemzetiségi kérdés*, 1886., Bp. 37.

Viszont a nemzetiségi kérdések ügye is (ugyanúgy, ahogyan például az egyik legnagyobb feszültséget okozó szociális ügy, a földkérdés is) össze volt kapcsolva az európai nagyhatalmi egyensúlyban évszázadok óta nagy szerepet betöltő Habsburg-állam stabilitásával, cselekvőképességével. Az Osztrák-Magyar Monarchia politikai vezetése s így a magyar politikai elit sem kísérletezhetett, kockáztathatott e tény tudomásul vétele nélkül (1848-49 sokak által elfogadott magyar politikai tanulsága az volt, hogy a birodalom „nemzetközi szükségszerűség”!) A birodalom külpolitikai mozgásterét egyébként is szűkítette, hogy nem állt mögötte egységes (egyetlen) nemzeti közvélemény. S így a nemzetállami átalakulás viharában lévő Balkán szomszédságában meglehetősen valóságidegen elképzelés volt például Jászi Oszkár „Keleti Svájc” elképzelése.⁴

Egészében azt lehet mondanunk, hogy a dualizmus politikai és társadalmi valósága és a nyugati modellkövetés nyomán kiépült liberális magyar *politikai-állami* szerkezet nem lehetett összeegyeztethető. Sokféle szempontból nem volt az: sem az osztrák-magyar birodalmi/közjogi viszony, sem a csak részben „kapitalista”/piaci és urbanizált-polgárosult társadalom, sem pedig a rendkívüli egyenlőtlenségekkel terhelt nemzetiségi összetétel nem volt igazán alkalmas a „tiszta” liberalizmusra. Így született meg az, amit máig sokan, elítélőleg „felemás” liberalizmusnak neveznek, holott csupán *reálpolitikai* liberalizmusról van szó. Pontosabban, idővel azzá módosult az eredetileg eléggé doktrinér koncepció.

A magyar politikai elit tudatában volt saját helyzetének, s olyan módszereket keresett, amelyekkel reményeik szerint a

nagyhatalmi stabilitásigénnyel egyező egyetemes nemzeti érdekeket szolgálták. Ezt a helyzetet jól tükrözik az erdélyi származású politikus-miniszter, Lukács Béla szavai: „egy, bár a szabadelvűség tűzpróbáját ki nem álló, de a vagyoni és szellemi felsőbbtség képviselőiben jogosultságát feltaláló institutio — a virilis szavazatok behozatala — által igyekszünk elejét venni a bekövetkezhető végnélküli zavaroknak. Utóvégre is nekünk nem az a legelső kötelességünk, hogy szabadelvűek legyünk. Nincs az a nép a világon, amely ezt ismerné legelső kötelességének... nekünk az a kötelességünk, hogy Magyarország létezzék és fennálljon... mihelyt nem lesz mitől félni Magyarországot”, a méltányos nemzetiségi követelések teljesülni fognak — folytatja a nemzeti liberális politikus.⁵

⁵Lukács Béla: *A választások előtt különös tekintettel Erdélyre*, Pest, 1872. 44-45.

A liberalizmus tehát a magyar reformkori és a dualizmuskori politikai elit számára az európaiság normája, illetve követelménye és biztosítéka volt. Alighanem kevés kivétellel igaz volt a kor közszereplőire, amit Berzeviczy Albert az egyik emlékbeszédében mondott (eredetileg Szilágyi Dezsőre vonatkoztatva): „túlságosan hitt és bízott a jogegyenlőségre épített intézmények átalakító hatásában, a nemzet összeforrasztó erejében és a társadalom segítőkészségében”.⁶

⁶Berzeviczy Albert: *Horvát Boldizsár emlékezete*, 1903. Bp. 9.

A dualizmuskori gyakorlati politika tapasztalatai viszont más irányba vitték a nemzeti érdekeket és a liberális (reform) követelményeket egyeztetni akaró magyar politikusokat: „Egy társadalom sem bír meg magasabbrendű berendezkedést önmagánál... csak az a reform bír joggal a megvalósításra, csak azt szabad megvalósítani, amelyiknek a szükségessége kétségtelen... csak arról a reformról bizonyos, hogy szükséges, amelyet azok, akiknek szükségünk van rá, ki tudnák kényszeríteni”.⁷

⁷Szegedy Miklós im. 347-348.

Tehát a dualizmus felfogható úgy is, mint egy felülről, erkölcsi-doktrinális alapon 1848-ban létrejött, majd 1849-ben megsemmisült rendszernek a liberális és a nemzeti elvek divergáló követelményei szerinti újjáteremtése. (Természetesen azon túl, hogy a közjogi kompromisszum már előzőleg behatárolta a mozgásteret). S minthogy ezt a struktúrát egyértelműen a „történelmi” magyar politikai elit alakította, „osztályharcos” alapon állítható volt az is, hogy a struktúravédelem alapján „feudális” érdekvédelem volt. Valójában a struktúravédelem — az egyetemes magyar nemzeti érdeken túl — a „modern” vállalkozói és piaci szférákat is védte, sőt aktívan támogatta egy olyan közegben, ahol az önellátó agrárvilágból állami eszközök nélkül nem lehetett volna a gyorsított tőkefelhalmozás, az infrastrukturális korszerűsítés és városiasodás költségeit kipuréálni! A dualista magyar állam konzerváló és alkalmankénti anti- vagy nem-liberális hátvédje nélkül nem tudott volna a liberális jogi-politikai struktúra szervülni és a gazdasági liberalizmus kibontakozni! Hiszen a szervezetlen, ám „pontoszerűségekben” szívósan közösségi „feudális” mikrovilágokat — mint

mindenhol! — a liberalizmus legfeljebb csak szétrombolni tudta volna, következményeit kezelni azonban már nem.

Mi is ment végbe az „eredeti” (nyugat-európai) liberális térségekben a századfordulóra? Mindenhol megnőtt az állam beavatkozó (fékentartó) és kiegyenlítő szerepe. Igaz, az ottani vagyoniosság miatt az osztári tudó szociálpolitika nagyobb szerepet kapott, míg nálunk az csak később válhatott programmá, s kezdetben inkább a kemény állami szabályozás (fékentartás) volt az előtérben. (Csak mellékesen: Darányi Ignácnak a mezőgazdasági munkaviszonyokat szabályozó törvényeit csak „derestörvénynek” és „rabszolगतörvénynek” titulálták egykorúan és azóta is sokan — máig felejtve azt, hogy előtte a teljes szabályozatlanság önkénye uralkodott.)

Az utólagos történetírásban többségre jutott unilineáris és „fejlődési” nézetekkel szemben hangsúlyoznunk kell azt, hogy egy fennálló rendszernek, közösségnek, intézménynek stb. joga van az önvédelemre. A dualista magyar nemzeti államnak is joga volt arra, hogy a számára, illetve hordozói számára előnyös *status quo*-t védje, és akadályozza a bomlasztó törekvéseket. A 20. század magyar és nem magyar e térségbeli polgárai boldogok lettek volna, ha a dualizmuskori magyar politikai és jogi szabadságban lett volna részük.

Az egész korszakot meghatározó politikai véleményt talán senki jobban ki nem fejezte, mint az akkor balközépi-ellenzéki Mocsáry Lajos: „Szemben Európa nagy államaival s őszintén bevallva azon tényt, hogy mi egy compact nemzetiséget nem képezünk, kénytelenek vagyunk elismerni, hogy mi mint souverain, független állam fenn nem állhatunk”.⁸ Ebből a helyzetértékelésből az is következett — amit az elején elvontabb szinten idéztünk —, hogy mint „tisztán liberális” állam sem állhatott soha meg a dualista Magyarország. (Az utólagos történetírára való tekintettel kell csak feltenni a kérdést: miért is kellett volna úgy megállnia? Avagy nem a konkrét erőviszonyok szabta érdekek és szükségletek talaján kell mozognia minden kor (reál)politikájának?)

Antiliberalizmust jelentett-e a magyar nacionalizmus öntudatosodása?

A Kárpát-medence népei — történelmi okokból — rendkívül súlyos kulturális és gazdasági egyenlőtlenségek által meghatározott viszonylatokban éltek egymás mellett.⁹ S így a szabadversenyos kapitalizmus és az egyéni szabadság világát jelentő liberális kurzus átrendező és nivelláló hatásai sokakban ébresztettek veszélyezetttségi érzetet. Sőt, azt lehet mondani, hogy az új helyzetben az egész hagyományos világ (önellátó parasztok és kézművesek, a tőke nélküli és gazdasági versenyre alkalmatlan műveltségű birtokos osztályok, valamint a nem termelői foglalkozású hivatalnok és értelmiségi csoportok) „vesztésre áll”. Az új rendszer kibontakozásának óriási üteme is hatalmas alkalmazkodási feszültségek forrása

⁸Mocsáry Lajos: *Egy baloldali program*, 1869. Eger, 9.

⁹„A magyar a többi népek irányában tökéletesen arisztokratikus állást tartott és egészen el volt telve azokkal az érzelmekkel, melyek felháborítják az arisztokráciát

ha a köznép megszűnik irányában tanúsítani a régi hódolatot". Mocsáry Lajos: *Programm a nemzetiség és nemzetiségek tárgyában*, Pest, 1860. 105.

lett. Ilyen tempóban csak egy kisebbség tudott „kapitalizálódni”, s ennek a kisebbségnek igen nagy része olyan idegen eredetű, frissen asszimilálódott csoportokból került ki, amelyeknek társadalmi elfogadottsága, beágyazódottsága (tehát „presztízse”) alacsony volt. A liberalizmus ezért — mint a kapitalizmus eszmei kifejeződése — hamar az idegenség „hírébe került”.

Súlyosbította ezt a helyzetet az is, hogy a hirtelen nagyra nőtt merkantil-urbánus világban rendkívül gyorsan kifejlődött „osztályharcos” ellentétek is alig tudták magukat elfogadtatni a többségben lévő hagyományos világban. A magyarországi liberalizmus polgárosodó társadalma szinte születésével együtt *totálisan* megkérdőjeleződött. Azt is lehetne mondani, hogy a magyar polgári világ nemcsak a túlnyomó többségű hagyományos, önellátó agrárvalóság miatt nem lehetett „tisztán” liberális, hanem a kiegyezés utáni negyedszázad alatt gyorsan kialakult és nagy, valós társadalmi problémákra rátelepedett radikálisan-utópista nézetek miatt sem: „A polgári kapitalizmus nem lehet maradandó intézmény. A legtöbben közülünk a polgári osztály megerősödését csak eszköznek tartják a további magasabbrendű átalakuláshoz. A kollektív termelési rend és ami evvel járni fog, a kollektív társadalom, rokonszenvünket is sokkal inkább megnyerte, mint a burzsoá osztály uralma. Tehát teremteni akarunk, avval a tudattal, hogy a kész építményt azonnal rombolni kezdjük.”¹⁰

¹⁰Pogány Imre: *Hemjőélet*, Huszadik Század, 1910. I. 251.

Nem lehet tehát véletlennek tekinteni azt, hogy a magyar liberalizmus lassan konzervatív vonásokat vett fel, s alkalmi kérdésekben egy táborba került a konzervatívokkal: „Előbb ki kell irtani a hősök és a csaták történetének ostoba fecsegéseit, a teologikus világfelfogás naiv sötéttségét, az erkölcsi iskola kenetteljes frázisait, a Budapesti Hírlap sovén spekulációját és a »magyar társadalomtudomány« sok más »virágát«.”¹¹

¹¹r.b.: *Magyar szociológusok*, Huszadik Század, 1907. I. 482.

S ne higgyük azt, hogy a szélső baloldalról jövő növekvő, főleg értelmiségiek által képviselt szélsőliberalizmus nem volt veszélyes, hiszen végső kifutásában eljuthatott a kommunizmus támogatásáig, a polgári társadalom gyakorlati felszámolásáig: „A kommunista kísérlet mögött lappangó nagy világtörténeti erőket mi tisztán látjuk és nincs okunk tőlük félni vagy megriadni. A kommunizmus nemzetközi programja ma az egyedüli járható út a Wilson koncepciójának bukása után. Csakis a nemzetközi proletariátus egysége, egy átmeneti proletár cézárizmus seperheti ki a védővámok és a nacionalista elzárkózás mai rendszerét, vezethet el az Európai Egyesült Államokhoz... a kommunista kísérletet egyszer meg kell valósítani... A kommunizmust ki kell próbálni. A szellemi munkának lojálisan támogatni kell ezt a törekvést. Most egy ilyen óriási világ-experimentum készül. Ha sikerül: az emberiség egy új és magasabb fejlődési korszaka következik be. Ha nem sikerül: legalább felszabadulnak az elmék egy tan kényszerűsége alól, mely a gyakorlati cselekvés minden más módszere

elől elzárta az utat ... Így vagy amúgy, ma támogatni kell minden ésszerű és becsületes törekvést, amely a kommunista állameszmény megvalósítására törekszik. A fejlődés óriási áldozatokat követel tőlünk. Meg kell tenni mindent, hogy a kísérlet tiszta, világos és döntő legyen.”¹²

¹²Iván András és Jászi Oszkár: *Szociológia és politika*, Huszadik Század, 1919. jan.-márc. 134-135.

A balról jövő nyomás azonban nem állt magában. A hagyományos világ konzervatív önvédelme is radikalizálódott, s ennek első lépését a radikális antiliberalizmus alkotta. Mindkét oldalnak az elsődleges vádjá a liberalizmussal szemben a szociális érzéketlenség volt, azonban a szociális világ megteremtésére mindkét oldalnak — csak másképpen — éppen a szabadság csökkentésére irányuló elképzelései voltak. A magyar (nemzeti) liberalizmust tehát nemcsak a kiegyezés szorította mérsékletre, realpolitikára, de a magyarországi társadalom „modern” termelési és forgalmi szektorainak kiéleződött viszonyai is. Igazán akár csodának is tarthatnánk azt, hogy az első világháborúig lényegét tekintve liberális jogállami rendszer s a klasszikus jogállamiság szabadelvű szellemi élete uralkodott Magyarországon. Beleértve ebbe — mint láthattuk — az alapvetően rendszerellenes gondolatok és szervezetek szabadságát is.

Nacionalizmus és liberalizmus sajátos szintézisében — amit nevezhetünk nemzeti liberalizmusnak, vagy ami helyesebb: liberálkonzervativizmusnak — a keskeny és a nagy feszültségekkel járó szociális átalakulás következtében egyre keskenyebb pallóján egyensúlyozott a dualista magyar történelmi politikai elit. Hozzá kell tennünk, hogy ezt az irányvonalat az új termelési és forgalmi (merkantilista-urbánus) világ elsöprő többsége is támogatta. Ez az egyensúlyozás lényegében szinte eszköztelenül arra irányult, hogy a nyugaton a preindusztriális világban, a politikai abszolutizmus által megvalósított társadalmi-nemzeti integrációt és asszimilációt meg lehessen valósítani.

S ez a politika akkor is sikeresnek ítéltető, ha a külső nagyhatalmi erőviszonyok felborulása miatt a történelmi Magyarországot később feldarabolták s a háborús vereséget követő kataklizmákból már egy sokkal konzervatívabb trianoni ország lépett elő. Teljesen igaza van a nagy korszakot túlélte Hegedűs Lórántnak, amikor mintegy a ma is élő utólagos történetkonstruálóknak is válaszolva ezt írta: „Egy művésznek, egy zenésznek, egy Beethovennek később is lehet igaza, de egy politikusnak kell, hogy akkor legyen igaza, amikor él. Ha akkor nincs igaza, úgy egyáltalán nincs igaza”.¹³ A dualizmus magyar rendszerét nem a saját ellentmondásai semmisítették meg, hanem annak a nagyhatalmi érdekszisztemnek az átalakulása, amely például az igazán demokratikusnak tartott Csehszlovákiát két évtized múlva előbb felosztalta, majd „győztesnek” nyilvánítva bár, de kiszolgáltatotta a Szovjetunióknak.

¹³Hegedűs Lóránt: *Kossuth*, 1921. Bp. (Cobden Szövetség sorozata) 14.

OTTLIK GÉZA

Pjetr

Ottlik Géza kötetben meg nem jelent írása. Megjelent a Napkelet 1931. 5. számában.

Hafner Zoltán közlése.

Pjetrovics Pjetr Pál jól megfogalmazott elvekre építette életét, s még talán ma is egykedvűen róná utait — nem gondolva sárral és viharral —, ha Hafiz, a csirizbe áztatott pergamentek ferdeszemű ördöge bele nem kontárkodott volna a Sorsok könyvébe. De Hafiz valaha diák volt Sztambulban s mint mondják, egy részeg éjjelen a Sátán tintát lopott ereibe vér helyett — azóta itt él, Boriszovban, rozzant konyháján, nappal az ósdi könyveit foldozza, éjszaka pedig egy kupából iszik Luciferrel s verset ír.

✱

Muratsky Andrej beszélt el nekem ezt a történetet s ő komoly és derék férfiú — miért kételkednénk hát benne?

✱

Mondom, Pjetrovics Pjetr nyugodt és megelégedett polgára volt Boriszovnak és sokan dicsérték szép énekéért is, mert az öreg templom fehér és vastag falai minden ünnepen hallhatták erős, zengő hangját.

Estelen néha együtt volt a cimborákkal. Más nem is kellett volna néki, s hogy Hafiz egyszer megirigyelte kis boldogságát — ki tehet róla?

Előtte való nap — ezt biztosan tudom — az ördög keverte a kártyát és töltötte a bort, így történhetett meg, hogy a második sornál elfulladt az éneke s a könyvet reszkető kezéből a templom hideg kövére ejtette. — Semmi — mondta —, semmi — és megdöbbsent. A zsoltáros könyvet még az anyja adta neki egy régi délutánon s ő most riadtan nézte a szertehulló lapokat. — Hafizhoz viszem — gondolta magában —, ügyes fickó, majd összefűzi — és erős lélekkel kezdett imádkozni, hogy elűzze magától a képzelet eleven és gonosz manóit.

✱

Pjetrovics Pál hosszasan nézegette a könyv határozott vonalú, új fedelét. Hafiz nem fogadta el a pénzt. Pjeter — mondotta —, a charkis-gyökér nedve kiszívta a papírból az idők rovását, de a zsoltárok és imák versei között, amit nem látsz, vörös betűkkel írva, ott maradtak a bűneid: az életed.

— Ne mondd ezt, erényeink is vannak.

— Úgy is nevezheted. Ördög vagy Isten lakik benned: mindegy, ha nem ismered őket. És csak kiáltsd az éneked, fehér falak közt fakó szavakat, a templom is majd egyszer kiürül, meglásd más-képp is zeng majd a hangod s a régi könyved új lesz. Te csak az ósdi verset mormolod, nem hallod?, mást mond a zsoltár, valahol mélyen a nagy Ritmus zúg, kopott kottádban is ez áll, olvass belőle. Ilyen az életed. Nem hittél a csodákban és elsuhant melletted az Isten is, a Nagy, a Szép, az Igaz belevesztek hétköznapjaid fullasztó szürkeségébe.

— Megyek, Hafiz.

— Vigyázz a könyvre, Pjetrovics Pál és őrizd tovább a bűneid, mert ha egyszer eladod őket az ördögnek, téged is elvisz.



Hóbortos diák és könnyelműen bánik a szavakkal — ismételte Pjetr, de valami nehéz félelem feküdt a szívére. Harmadnap ötlött eszébe, hogy a folyóba dobja a könyvet. Nem tehet más-ként. És a sötét éjjelen a Berezina hídján egy fekete alak meredt a vízre. Valami imakönyv-félét szorított görcsös ujjai között és befelé néző szemei előtt riadt lángok táncoltak. A folyó is zenélt; az örvénylő, piszkos habok közül a Diák sápadt, csontos arca bontakozott ki, lassan és ellenállhatatlanul. Furcsa, szürke szemeiből talán a pokol félelmetes tüze világított, vonásai vigyorgó álarccá torzultak és piros fáklyájával Pjetrovics Pjetr lelkének ijesztő mélységeit gyújtogatta. És jöttek sorra a letarolt órák, a percek kacagó fantomjai, elébe hordták életét. Máglyát raktak a napok meddő rőzséiből és eljött, aki valaha élt, a Gyermek is. Felszakadtak a régi, fojtott kérdések és tikkadt sebek. Csak egy szikra gyulladt fel a kétségek izzó aknáiban, életének Potemkin vára alatt. Zúgott, tombolt a folyó s lázas ölére hívta az embert. A tompa, kusza mámor aztán elfeküdt. Valahol egy részeg paraszt röhögött, a párka is elvágta fonálát s az ördög rőt-bíbor köpenyével lassan bevonta a végtelen, ködös horizontot.



Pjetrovics Pjetr Pált reggel holtan találták az ágyán s az öreg imakönyve — amelyet még az anyjától kapott — nem volt sehol.



Mondom, Muratsky Andrej beszélte el nekem ezt a történetet egy este — a kései ős borzongatta akkor a reszkető fákat —, így mondta, ahogyan leírtam s őt igazmondónak ismerik — de, ugye az is megeshet, hogy csupán a tüzes bor tréfálja meg őt ily ostoba álommal.

Espresso

Megjelent az Esti Kis
Újság 1943. február 13-i
számában.
Hafner Zoltán közlése.

Az espressóban parányi asztalok körül ülnek a nők és gyorskávét isznak, de nagyon lassan. Eszükben sincs az illatos, gőzölgő feketét amúgy állóhelyükben kihörpíteni. Megtelepszének, fújják a füstöt, perelnek a ruhatárosnővel. Írnak, olvasnak, kötnek, horgolnak. A szomszédnőm, úgy látom, kalapot csinál. Újságpapírból kivágott szeleteket tűzdel össze s olykor a fejére illeszti a különös csákót, a tükörhöz lép. Senki sem nevet ezen. A dolog komoly, egy kalap első terveiről van szó. De egyéb terveket és teendőket, elhatározásokat és döntő, életbevágóan fontos lépéseket is megbeszélnek eközben. Így:

— Egyszerűen azt mondom majd neki: nézd, Jani, én nem akarok tetőled semmit.

Ezt — tétova, kísérleti hangsúllyal — egy szőkehajú és szőkebaszjú, álmatag hölgy mondja s barátjának, aki szerintem kalapot készít, felhördül:

— Nem jó. Nem jó, Maca. Nem szabad egyáltalában szóba állnod vele.

— De ha találkozunk?

— Szóval mégis felhívtad délelőtt? — Kiveszi a gombostűt a szájából, hogy annál nyomatékosabban nézze meg Macát, aki felhívta délelőtt Janit. Akár tetszik, akár nem, minden szót hallok ebből a párbeszédből, mert a hölgyek az orrom előtt ülnek s ügyüket fennhangon tárgyalják, mint Shakespeare hősei. Én is megnézem Macát.

— Idejön — mondja lesütve szemét. Gondolkozik. — Hát, ne mondjam neki, hogy nézd, Jani, én nem akarok tetőled semmit?

— Ne.

— Úgy teszek majd, mintha semmi sem történt volna. Nem?

— Persze!

Maca barna ruhát visel, becslésem szerint negyvenöt éves lehet, vastag a nyaka, vastag a feje, vastag az orra, vastag a tokája s mégis petyhüdtnek tűnik, aszalódottnak. Kis gombszeme ide-oda röpös. Elfordulok, mert, mi tagadás, Maca nekem nem tetszik. De csúnya nő, a rézangyalát! — gondolom csendesen. A Jani nyilván hűtlenül viselkedett nemrég, esetleg faképnél hagyta őt, s erről esik szó. Igazat adok Janinak, bensőségesen helyeselek neki. De mi történik? „Ott jön” — súgja izgatottan Maca a barátjának és az ajtó felé int. Ő az. Ő a Jani.

Egy köpcös úriember közeledik, miután szemüvegéről letörölte a párát és észrevette a hölgyeket. Nem néz se jobbra, se balra. Meglökik, félretolják, észre sem látszik venni, mert Macát nézi és törtet feléje. Jani kopasz ember. A ruhatárosnő elveszi tőle a ka-

bátját, minden vita nélkül, mert a férfiak nem ellenfelek számára, és Jani leül, mindegyre Macát nézve. Hívja őt valahová s a nő ellenkezik. Én felállok, kabátomat kérem, szórakozottan, mert megzavart Jani nézése. Mi van ennek az ötvenéves férfinak a tekintetében? „De kedves Maca, — mondja, ezt még hallom — utálatos vagy!” A nő mosolyog, meghökkenve látom, hogy nem is olyan csúnya és nem is olyan petyhüdt, mint gondoltam, s legfeljebb harmincöt éves lehet.

Mert Jani nézésében az állt, hogy Maca nem egy ideges és vas-tag idétlenség, hanem: nő. Nő, s még hozzá az ő kedves, utálatos Macája, akit ismer, aki ennél fogva se nem szép, se nem csúnya, hanem olyan amilyen. „Nézd, Jani ...” — kezdi Maca, de a többit már nem hallom. Hallgassa a Jani, mert én úgyis rosszul hallgattam és rosszul néztem őt, ahogyan nem is lett volna szabad — tárgyilagosan.

***A Vigilia Kiadó
gondozásában megjelent
új könyvek***

BOROS LÁSZLÓ:

A halál misztériuma 540,- Ft

JOHN POWELL:

Miért félek attól, aki vagyok? 420,- Ft

A FRANCIA PÜSPÖKI KAR:

*A hit hirdetése a mai társadalomban
Levél a francia katolikusokhoz* 430,- Ft

Megvásárolható és megrendelhető

a Vigilia Kiadóhivatalnál:

Postacím: 1364 Budapest Pf. 48.

1053 Budapest, Kossuth Lajos u. 1. III. lh. II. em.

Telefonon: 317-7246; Faxon: 317-7682

Párhuzamosok találkozása

MÁRTONFFY
MARCELL

Az »Iskola a határon« teológiai értékeléséhez

Született 1955-ben Budapesten. Tanulmányait a Szent Gellért Hittudományi Főiskolán és az ELTE BTK magyar-német szakán végezte. 1994-ig a Pannonhalmi Bencés Gimnáziumban volt tanár és nevelő. Jelenleg a Műhely című folyóirat szerkesztője, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem bölcsészkarán irodalmat oktat.

A hagyomány kérdése

¹Ottlik Géza: *Próza*, 1980, Budapest, 184-196. „Nem a szó volt kezdetben, hanem a mondat, azt bontottuk fel mondatrészekre. Nem a mondat volt kezdetben, hanem a bekezdés, azt fejtettük ki mondatokban. Nem a bekezdés volt kezdetben, hanem a regény. A regényt már csak a hallgatás előzi meg” (185).

²Ottlik Géza: *Próza*, im. 195.

Példázat és regény

A *regényről* szóló emlékezetes bécsi előadásban (1965) Ottlik Géza nemcsak a hallgatást jelöli meg az írói világtapasztalat sűrűsödési pontjaként¹ — a még „felbontatlan” szövegvilág mintegy teremtés előtti állapotát érzékeltetve —, hanem szóba hozza a hallgatás lehetséges tartalmait is: „Hogy mégis megkockáztassunk valamit, egy adatot, Dickensnek erről az R₁ regényépítő (ismeretlen) modelljéről: alighanem szeretet járja át, méghozzá valódi szeretet. Átjárja, befelé, az R₁-et, a mesét, a konvencionális világrajzolatot. Átsugárzik, kifelé, az R₀-ból. Az R₂-ben pedig, az úrben, a valaki más által teremtett (részvétlen) világmindenségbe beleteremti a maga részvételét, független jelenlétét”.² A hallgató univerzum átbocsátása a hallgatás közegén, s megszólaltatása a nyelv egyszerre résztvevő (részvételi) és teremtő, kontingens és szabad működtetésével olyan alkotói program, amely egyfelől nyelven inneni és nyelven túli valóság viszonyának az irodalmi modernsége és előzményeire jellemző megfontoláshoz kapcsolódik, ugyanakkor, másfelől, a Kimondhatatlan megnevezésére irányuló erőfeszítés misztikus hagyományát is felidézi. Ám ha Ottlikkal együtt a modern regény „nyitott, létrejövő mivoltából”, többféle „realitásmodell” egybeépítő összetett struktúrájából, „alapvető indetermináltságából” indulunk ki, akkor beláthatjuk, hogy ez utóbbi hagyomány illetékességének megítélésében körültekintően kell eljárunk. A megnevezés dilemmájának újkori — a biblikus háttér elhalványulásával együtt járó — funkcióváltásai a bizonyosság kinyilvánítása helyett kérdést javasolnak: lehetséges-e egyáltalán teológiai szempontú értékelés e hagyomány megszakított folytonosságában részt vevő irodalmi alkotások esetében, s ha lehetséges, mivel járulhat hozzá a művek megértéséhez? Aligha vitatható, hogy az olvasatok a befogadó előfeltevéseitől, más szövegekhez való viszonyától, a szövegek párbeszédét megteremtő helyzettől függenek. De épp a szituáció, az érdekelttség és szövegek közötti vonatkozások változó együttállásai — „olvashatósága” — folytán csak akkor tételezhetjük fel, hogy a keresztény értelmező horizont eredményesen szembesíthető az irodalom öntörvényűségére is számot tartó szférájával, ha az ellenkező válasz jogát sem vonjuk kétségbe.

Az irodalom és a teológia határkérdéseinek latolgatásához fogódzót nyújthat az a modellértékű fordulat, amely századunk-

³Ricoeur, Paul: *Temps et récit III. Le temps raconté*, 1985, Párizs, 388.

⁴Hamisch, Wolfgang: *Die Gleichniserzählungen Jesu*, 1995³, Göttingen, 136.

⁵Ricoeur: *Temps et récit III*, uo.

ban az evangéliumi példázatok kutatása terén következett be. E fordulatot egyrészt az a felismerés hozta meg, hogy a példázatok hatása — poétikai szemszögből — elsősorban metaforikus hatás, amelyet az elbeszélések nyugtalanító jelentéstöbblete vált ki; másrészt annak a jótékony feszültségnek a felismerése, amely a metafora „működése” és a példázatokból allegorikus fogalomalkotással nyert teológiai tartalmak rendszerezése közt áll fenn. A metaforikus szerep vizsgálata nem csökkenti az allegorikus magyarázatok (élő) hagyományának jelentőségét, de megerősíti azt a belátást, hogy a jézusi parabolák megértésének domináns alakzata nem feltétlenül a végérvényes mondanó elsajátítása, hanem a konstruktív egyetnem-értés (vagy inkább: többet-értés) elfogadása. A szétfutó, ám egyszersmind — az Isten Országja jelképben — egymáshoz is rendelt jelentéseket az „interpretációk konfliktusa” (P. Ricoeur) dinamikus időrendbe foglalja. Az időrend dinamizmusáról itt azért beszélhetünk, mert a példázatos „mikroelbeszélések” tétje nemcsak a jelentések elsajátítása és továbbadása (ilyen a talán legismertebb szövegben, *A tékozló fiú* példázatában a megtérés erkölcsi parancsa vagy az Atya szeretetének kegyelmi elsőbbsége), hanem az elbeszélés újraolvasása során kibontakozó értelemirány is, amely a befogadót továbbmozdítja az önmegértés új eshetőségei felé. Mert más az önvizsgálatra szólító allegória múltat jelennel szembeesítő figurális, más a feltétlen megbocsátás eksztatikus jelenideje, más a két fiú magatartásának előrevetülő sorsképlete, s más a vendég-ség/lakoma-motívum keltette eszkatologikus várakozás, amely elene mond — *contra spem* — a végesség és a végzet perspektívájának. Hiszen „a fikció megsokszorozza az örökkévalóságról szerzett tapasztalatokat s eképp az elbeszélést számos módon saját határaiig vezeti el”.³ A bibliai példázat „merész metaforájára” „olyan játékeret nyit meg, amely a másik [a befogadó] szabad döntésére bízta, hogy kiteszi-e magát az új állítás ösztönzésének és elindul-e az ismeretlen világba, ahová a szöveg küldi”.⁴ Az evangéliumi kiselbeszélésekről is elmondható, hogy a történetek nemcsak saját idejükben bonyolódnak, hanem egyúttal magát az időt tematizálják: „az időről szóló mesék az időről és az időhöz-képest-másról szóló mesékké lesznek. S választásra készítetnek az élet egyéb — vallási, etikai, politikai — színterein: a képzeletbeli nem tűr cenzúrát”.⁵ Ebben az értelemben a befogadói szabadságnak nagyobb teret adó szépirodalmi elbeszélő szövegek olvasóját a megértésmód rokon szálai fűzik a bibliai példázatok hallgatójához/olvasójához. Ottlik *Iskolájára*, amelyre — a kiragadott példa szűkített optikáján keresztül — ezúttal a teológiai olvashatóság kérdése felől vetünk pillantást, a példázat biblikus tartalmait figyelembe véve az analógia s nem az antinómia jegyében tarthatjuk érvényesnek Szegedy-Maszák Mihály megjegyzését: „Ottlik regényében az időszerkezet és az elbeszélő helyzet összetettsége késlelteti, megtöbbszörözi ezt a folyamatot, a kimondott és az elhallgatott közötti viszony tisztá-

Példázat és regény

⁶Szegedy-Maszák Mihály:
Ottlik Géza, 1994,
Pozsony, 89.

⁷De csak első látásra.

A következőkből talán
kiderül, hogy a
középponti
szimbólumban
sűrűsödő jelentések
kifejtésére épülő
(vö.: Balassa Péter:
Ottlik és a hó, in: uő.:
Észjárások és formák,
1985, Budapest, 18-36) és
a „transzcendens garanciák
tudásának vagy
ismeretének ígérétéf”

(Kulcsár Szabó Ernő:
(Fel)adott hagyomány?)

A keresztény
művelődésszerkezet
örökségének néhány
kérdése 1944 utáni
irodalmunkban,

Protestáns Szemle, 1996,
286-298, itt: 291) kétségbe
vonó értelmezések nem

pusztán más-más
paradigmához tartozó
kísérletek, hanem a
transzcendencia

kimondásának igényét
mindenkor elkísérő
dilemma két oldalát
alkotják, s teológiai

hozadékok megtélésére is
e dilemmán belül
kerülhet sor.

⁸Balassa Péter: Ottlik
és a hó, im.

⁹Szegedy-Maszák
Mihály: Ottlik Géza,
im: 101.

¹⁰Kulcsár Szabó Ernő:
(Fel)adott hagyomány?,
im. 291.

zását. Az író szemlátomást attól szeretné megóvni olvasóját, hogy túlzottan hamar jusson el az allegorikus megfejtésig, mert nagyon is elképzelhető, hogy a sietős magyarázó torzítva egyszerűsít”.⁶

Az *Iskola a határon* befogadástörténetének egyik visszatérő kérdése, hogy mi e jelképes értékű regény helye a keresztény létértelmezési tradíció összefüggésén belül, és mennyiben rendelhető hozzá a transzcendencia nyelvi megközelíthetőségének a műben felépülő problematikája a keresztény hithirdetés által közvetített vallási tapasztalathoz. Figyelemreméltó, hogy első látásra⁷ szélsőségesen eltérő értelmezések is hasonló felvetések nyomán formálódnak meg. Balassa Péter 1982-es mélyreható motívumelemzése⁸ az *Iskola* Második részének címében szereplő s a Pál apostol rómaiakhoz írt leveléből vett emblematiszűvőegben a harmadik — affirmatív — taghoz társítható hó-motívumot nevezi meg a szöveg (s részint a regény közvetlen előzményeként azonosított Kosztolányi-szimbolika) alapmozzanataként. „Non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei” (Róm 9,16): „Sár és hó, mint e rész címe mondja, mintegy a Medve Gábor-kézirat Szent Pál-idezetének harmadik tagmondatát helyettesítve, elfedve: sed miserentis Dei — sár és hó. Ez a kiismerhetetlen rend” (28). A kegyelmi ökonómiát a szöveg képrendszerébe tagoló — s az allegorikus jelölőséma alkalmazhatóságát megnehezítő (a teológiai kijelentést „elfedő”) — motívum egyértelmű értékválasztást támaszt alá. Az első átfogó Ottlik-monográfia írójának meglátása szerint „ha a regény világképében a belső függetlenség a központi érték, az erkölcsi érzék az értékhordozó, ám a végső értékalkotó transzcendens, akkor az időszerkezet és az elbeszélő helyzet bonyolultsága azt igyekszik kifejezésre juttatni, hogy pusztán a kegyelem kivételes állapotában világosodhat meg a lét valódi értelme. Az emberi élet zűrzavarával természetfölötti rendet állít szembe a könyv, a keresztény példázatosság azonban inkább csak sejtetés formájában körvonalazódik”.⁹ Hozzátehetjük: a példázatosság lényegi vonásának megfelelően. Épp ezért feszítheti ki az értelmezés horizontját nemcsak regényepoétikai, hanem úgyszólván kegyelemtani szemszögből is ellentétes irányban Kulcsár Szabó Ernő másfél évtizeddel későbbi, a ’44 utáni magyar irodalom és a keresztény kulturális tradíció kapcsolatát tárgyaló dolgozatának Ottlik-bekezdése,¹⁰ ahol a szerző úgy vélekedik, hogy az *Iskola a határon* „éppenséggel nem tartozik az egyezményes értékválasztású művek sorába”, hiszen a rómaiakhoz írt levél „rejtelmes mondatának az — egész művet besugárzó — nyitott jelentése”, a Karl Barth-i teológia szellemében, feszültséget teremt „az isteni világ rendje és az emberi világból kiolvasható törvényszerűségek között. Márpedig ha — s a regény századvégi olvasata ebben erősíti meg a recepciót — a kegyelem egyedül Isten döntésének függvénye, valójában a mégoly feddhetetlen tapasztalati értékválasztás sem befolyásolhatja az üdvözülés reményét. (...) Azaz: a regény

hőseinek etikai dilemmái mindenekelőtt az önmaguk számára alkotott, saját habitusra szabott identitásérték kérdéseként jelennek meg. Ez az identitásérték ugyanis nem támaszkodhat a transzcendens garanciák tudásának vagy ismeretének ígéreterére". A kétféle értelmezői alapállás szembesítése végsősoron a kegyelem (és általánosabban a hit) paradoxonának episztemológiai küszöbét teszi láthatóvá. A transzcendencia közbelépéséről csak oly módon szerezhetünk tudomást és közvetíthetünk tudást, ha e tapasztalatot saját sorselbeszélésünk egyszerűségébe és értékítéleteink általánosságába foglaljuk. E metaforikus *elsajátítás* és e fogalmi általánosítás azonban egyúttal a tapasztalat forrásának *egyedi másságától* való távolságunkat is jelzi. A belső szabadság mint a szöveg transzcendentálisan megalapozott értéksúlypontja eképp, következetesen végiggondolva, joggal helyeződik át a befogadói-értelmezői szabadság esztétikai-etikai dimenziójába, ama párbeszéd folyamatba, melynek eshetőségeihez (egyszerre feltételezhető és váratlan eseményeihez) olyan interpretációk is hozzátartozhatnak, amelyek a teológiailag is releváns szöveg értékességét nem „a hit dolgában való állásfoglalástól”, hanem „az olvasás retorikájának” más alakzataitól teszik függővé.¹¹ A Kosztolányi-örökség Otkliknál, ezen belül az Esti Kornél-elbeszélések *Boldogság* című darabjának emlékezete a az *Iskola* Második részében Isten irgalmának, a pillanat ajándékának és a csodálkozni tudás merőben antropológiai képességének egyaránt helyet biztosít a *hó* jelképi tartalmak között. Pál kimondott-elhallgatott szava és a természeti látvány eufóriája úgy fedi egymást, hogy metaforikus összjátékuk egyszerre koncentrálna és szórja szét a kifejtetlen jelentésmozzanokat.

Mindazonáltal e szemantikai rétegzettség, miközben nem resztki ki a morális tanítás és tanulság megfogalmazásának erősebben pedagógiai indíttatású műveletét sem, saját maga is az „ismeretlen rend” *ismeretlensége* által szavatolt s az együtt-alkotást előmozdító szabadságprincípium letéteményesének bizonyulhat. Hogy az *Iskola* nevelődésregény-e vagy a nevelés „túlontúl embe-ri” gondolatformáinak narratív „felülírása”, annak megfontolása, adott kereteink között, nem hagyhatja figyelmen kívül az „elkülönbözés” vagy talán az eredendő különbség teremtményi sajátágát — nemcsak az Egy, hanem a Sokféle teológiai jelentőségét.

¹²Uo. Az *Iskola* a határon sikeréhez, nem csupán a „közös és zárt érték-választó magatartás”¹² — mint ellenállás — politikailag is indokolható konjunktúrája járult hozzá, hanem maga az iskola-szimbólum is, amely a legszélesebb közönség tapasztalati bázisára épül. A regény „bennfoglalt kegyelemtana” ezért is olvasható — vagy betűzhető ki — provokációként, amely mindenfajta intézményesített és hierarchizált emberi kollektívum (iskola, katonai formáció, tágabban: társadalom, sőt talán felekezet) szabadságkorlátozó és képmás-torzító hatásával szemben hozza létre azt

¹¹Kulcsár Szabó Ernő:
(Fel)adott hagyomány?,
im. 296.

¹³Ottlik Géza: *Próza*, im: 193-194., „az R₁ jelszava az lehetne: „Valami keletkezik” (...) Éppen erre kellett nekünk az R₁, hogy beleszóljunk, beleszerkesszük, mintegy menet közben (...) azt, ami a többibe nem fért bele: például az én dimenzióit. S magát a regényt — természetesen készülő állapotában, amint esetleg éppen a sötétségből némi világosságra, a létezés zűrzavarából a rend felé törekszik”.

Non est volentis

¹⁴Az *Iskola a határon* szövegét a regény harmadik kiadásából idézzük (Magvető Zsebkönyvtár, 1975, Budapest, 256.)

¹⁵A magyar nyelvű Újszövetség-részleteket az alábbi fordításból idézzük: *Biblia. Istennek az Ószövetségben és az Újszövetségben adott kijelentése*, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1978, Budapest.

a határsávot, ahol az akarat és a törekvés rendje (non est volentis, neque currentis) a maga megkerülhetetlenségében és másra utaltságában nyilvánul meg. Aminek következtében a mű egyszerre vonja ki magát a „keresztény irodalom” ugyancsak intézményes jóváhagyásra számot tartó kategóriája alól, s ajánl fel egy olyan, Ottlik „R_r”-képletében összegződő,¹³ komplex és csak műviségüket minduntalan leleplező eljárásokkal rendszerezhető valóságvizitót, melybe az isteni és az emberi együttműködésének arányai éppúgy illeszkednek, mint ahogy a teológiai gondolkodás történetébe is.

A regény cselekményszekvenciája nem csupán egyetlen paradigmátikus „tengely” mentén kapcsolható össze azzal a meghatározó eseménnyel, amelynek lényege Medve és társai „kilépése” az iskola rendjéből, és „belépése” a dolgok s a létezés „ismeretlen rendjébe”, ahol „valamilyen külön és rejtelmesebb megértés köti össze az egyik embert a másikkal, mint a szavak és a cselekedetek”.¹⁴ Úgy is mondhatnánk, a metonimikusan szervezett eseménysor többféleképpen értelmezheti a nagyfejezet-címelek alkotta metaforikus szerkezetet. Az újszövetségi jelmondat („Non est volentis...”) és e mondat egyes tagjainak a regényrészek feliratául szolgáló variációi, illetve helyettesítése (*Sár és hó*) sokértelmű kapcsolatrendszerrel létesítenek. Ezért egyszerre beszélhetünk összefogással megszerzett, szemlélődéssel felismert, véletlenszerűen megtapasztalt, érlelődés útján kialakult, kegyelmi ajándékként megkapott, esetleg kiválasztottság folytán *eleve létező* — predestinált — szabadságról. Másfelől az sem kétséges, hogy a „futás” metaforája az Isten kegyelme általi megigazuláshoz képest hiábavaló erőfeszítés mellett, az Apostol első korintusi levelének nevezetes atlétikai képsorában, a cselekvő élet értelmét is kifejezi. „Nem tudjátok-e, hogy akik versenypályán futnak, mindnyájan futnak ugyan, de csak egy nyeri el a versenydíjat? Úgy fussatok, hogy elnyerjétek. Aki pedig versenyben vesz részt, mindenben önmegtartóztató: azok azért, hogy hervadó koszorút nyerjenek, mi pedig azért, hogy hervadhatatlant. Én tehát úgy futok, mint aki előtt nem bizonytalan a cél, úgy öklözök, mint aki nem a levegőbe vág” (1Kor 9,24-27).¹⁵ Az emberi akarat nem képes kieszközölni az Istentől érkező megigazulást, de a megigazult ember nem mentheti fel magát a küzdelem és az erőfeszítés alól. A cselekvés és az (Ottlik által nyilvánvalóan preferált) létezés értékegyensúlyának keresése viszont olyan jelentésvariációknak ad helyet, amelyek a teológiai eszmélődést sem csupán egy ponton vonzzák magukhoz. Így például nem mulasztható el annak mérlegelése, hogy a „miserens Deus” személyes arca és a „tehetetlen összetartozás időtlen időkre szóló kötelékének” személytelen-személyközi valósága — ama bizonyos „valami” (174.) — közvetítőre lel, ugyancsak Pál római levelében. Mégpedig az üdvtörténet narratíváját egyetlen kijelentésbe foglaló mondatban: „ahol megnövekedett a bűn, ott

még jobban kiáradt a kegyelem” (Róm 5,20). Az *Iskola* cselekményében nem titkos tudás kíséri el a főszereplők katonaiskola-beli élményeit, hanem a tettektől részben független történések (időmúlások, események, érzetek, „működések”) azonosítása mentén alakulnak azok az összefüggések, melyek a cselekvések fölé boltozódó s a regény szemantikai hálózatát megalkotó transzformációsorként olvashatók. Ekként a bűn *abundantiájának* és a kegyelem *superabundantiájának* „magmondata” mint a történések „narratív kódja” úgy állítható párhuzamba a határszéli kisváros régi házának feliratával, mint a kinyilatkoztatásból megismert üdvösségtörténet foglalatja az ember immanens-történelmi tapasztalatának bölcsességi konklúziójával. Ha ez utóbbit a *fabula* (a folyamatos-időbeli történet) allegorikus jelöltjeként is felfoghatjuk, az előbbi egy lehetséges *szüzsé* (az értelmezett-rekonstruált indítkegyüttes) végletes tömörítése, amely életműködéssé dinamizálja és a regény cselekményszerkezetébe szövi a transzcendencia sejtelmét. Azt a tudatlan tudást és tudós nemtudást, amelynek körülírására egyébként Medve absztrakt meditációi is töreksenek. A Róm 9,16 jelölt idézete ezért utalhat a Róm 5,20 jelöletlen háttér-szövegére is. A „megigazulás” ellentétes teológiai szemléletformákat egyesítő páli fogalma a regényfikció szövetében mint cselekvéseket (Róm 9,16) metsző — érvénytelenítő és igazoló, önmagáról leválasztó és önmagába olvasztó — történet (Róm 5,20) nyerhet létezését megalapozó értelmet. Az emberi fáradozás esélyeire irányuló kérdés így a kegyelem „eseménytörténetének” a keretében mutatkozik maradandónak és éled újjá.

A szó eseménye

¹⁶Vö.: Ricoeur: *Bibliai hermeneutika*, im. 137.

¹⁷Uo.: 139.

¹⁸A Vigilia-nyilatkozat magyarázó funkciójáról ld. Szegedy-Maszák fejtegetését, im. 129-130.

Azt a „képzetet” (*Vorstellung*), amelyre Pál megigazulástana épül, egy „nyelvi esemény” (*Sprachereignis*) hozza mozgásba:¹⁶ „a túláradó bőség logikája [Pálnál] a [Jézusi] parabolák meglepő és kizökentő mozzanatainak fogalmi megfelelője”.¹⁷ Persze azok az *Iskola*-értelmezések, amelyek regényszerkezet és transzcendencia-tapasztalat viszonyíthatóságának kérdésirányát követik, okkal hangsúlyozzák az elhallgatás szerepét. Az irodalmi-poétikai elemzés mind módszertani, mind alapos hermeneutikai megfontolásból a regény immanens „nyelvi eseményére” irányul s ritkábban veszi tekintetbe a mű szerzői szöveggörnyezetében felbukkanó vallomást.¹⁸ Ráadásul Ottliknak az a megnyilatkozása, amely regényírói „logikája”, a páli megigazulás-teológia és evangéliumi kontextusa között „virtuális analógia” létesítésére indíthatna, maga is a hallgatást jelöli meg a legfontosabb léttartalmak hordozójaként. „Létezésünk alapjai — írja a Vigilia körkérdésére válaszolva Ottlik — a hallgatás mélyén — sértetlenül őriznek ép, teljes tartalmakat. A nyelv fel tudja bontani roppant összetettségüket részjelentésekre, érzelmi, indulati, esztétikai, gondolati, akaratit jelentésekre. Ezek az értelmezések mind csonkák, hamisak. Az író (...) versében, regényében a világ eredeti épségét, teljességét igyekszik visszaállítani. És ha ez egyáltalán sikerül neki, csak

a szövegébe beáramló hallgatásokkal sikerülhet. Ha pedig nincs benne a művemben mindez, anyám, az égbolt, Jézus, akkor semmi sincs benne.”¹⁹ Mivel a művek értékességének kritériuma, hogy ne záruljanak be „az olyan megközelítések előtt sem, amelyek nem hisznek az »üdv dimenziójának« felnyithatóságában”²⁰, a kérdés, hogy miről hallgat a regény (s nem az író), a művet *megszóltató* befogadásban csak akkor nyerhet értelmet, ha valamely olvasói közösség számára a hallgatás egyezményes részét alkotja a beszédes kommunikációnak. Pontosabban, ha a befogadók olyan arányok szerint gondolják el az emberi kommunikációt, amely arányok az emlékezet azonosságát az odahallgatás és a teremtő *újrabelbeszélés* együttes ritmusában hozzák létre. Ottlik Géza radikális megfogalmazása — „ha nincs benne a művemben mindez, (...) akkor semmi sincs benne” — mindenesetre sokatmondó szövegtényként szolgálhatja az interpretációt attól kezdve, hogy számot vetünk a Jézusra utaló beszédhagyomány reprezentációs csapdájával. Azzal a kudarcra ítélt igyekezettel, amely az egyrétű allegorézis, esetleg a sarkított értékábrázolás olvasati követelményét támasztaná a keresztény világértelmezéshez társuló vagy társítható művekkel szemben (Ottlik *Iskolájában* eszerint „jók és gonoszak” harcával vagy „személyesség és intézményesség” opozíciójával volna dolgunk). Köztudott, hogy egységes Jézus-kép az Újszövetség keletkezésének idején sem létezett. „Azt a sajátos tapasztalati valóságot, melyet a keresztény hit alkot, (...) bensőleg színezi át és befolyásolja az emberi szellem felkészültsége itt és most: az, amit szakszóval »kulturális szituációkontextusnak« neveznek. Ez egyúttal azt jelenti, hogy a hit valósága benne áll a történelemben, maga is részt vesz az emberi történelemben, maga is *történelem és kultúra*.”²¹ Következésképp e kultúra „alapító elbeszéléseinek” jelentéstartamaival mindenkor együttértendő — mint a megértés feltétele s tárgya — a kommunikációnak az a módja, amelyben az elbeszélések szóhoz jutnak. A nyelvi történes itt egy azzal, ami benne átadatik, s ami miatt a teológia nyelve Krisztust kezdettől fogva Igének nevezi. Úgy is mondhatnánk: az Ige a kommunikáció hasonlíthatatlan formáját közli, egyszerre létrehozva és megelőlegezve a kimondás és a hallgatás, a feltárás és az (a tapasztalati valóság tényeivel való) elfedés, az összetartozás és a távolság, az azonosíthatatlan kép és az összetéveszthetetlen képmás együttállását. Nem kétséges, hogy Krisztus személyének értelmezése éppoly középponti jelentőségű a történelemtől való gondolkodásban, mint a teremtettség elfogadása vagy elutasítása, Krisztus megjelenítése viszont elsődlegesen a keresztény hagyomány meghatározta olvasatok „alakzataival” lehetséges, ha pedig tematikusan is, akkor az esztétikum ellenőrizhetetlen, s nem a tanítás normatív egyetemessége útján. Amiként — a bibliai Isten-ember kommunikáció ismérveinek megfelelően — „az elmentmondás a párbeszédhez bensőleg hozzátartozó negativitás-

¹⁹Ottlik Géza: *Próza*, im. 214.

²⁰Kulcsár Szabó Ernő: *(Fel)adott hagyomány?*, im: 295. Id. még a tanulmány mottóját, Heidegger Humanizmus-levelének részletét: „*Talán az tünteti ki ezt a világkorszakot, hogy el van zárva az üdv dimenziója. Talán ez az egyedüli átok.*”

²¹Schillebeeckx, Edward: *Jesus. Die Geschichte von einen Lebenden*, 1992², Freiburg-Basel-Wien, 41.

²²Lafont, Ghislain: *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, 1969, Párizs, 240.

Kommúnió és kommunikáció

²³Balassa Péter: *Ottlik és a hó*, im. 34-36.

²⁴Szegedy Maszák Mihály: *Ottlik Géza*, im. 91.

²⁵A szó barthes-i értelmében, vö.: Barthes, Roland: *S/Z*, 1970, Párizs, 27.

mozzanat; (...) a törésre szükség van ahhoz, hogy az ember új kapcsolatra léphessen Istennel, egyúttal új kapcsolatra világával is”,²² melyben a *más* méltóságát az adja, hogy az *azonos* csak rajta keresztül érvényesítheti igényét.

Ezt a felismerést fogalmazza meg az Újszövetség számos helyén Isten, a szeretet és az Ige egymáshozrendelése, s hasonló viszonyításra nyílik alkalom Ottlik regényét olvasva. Balassa Péter idézett esszéje a kommunikáció e kommúnió-aspektusát vetíti — az *Iskola* hatása alatt talán eszményítő formában — az olvasók láthatatlan közösségére,²³ amelyet a regény, történeti létmódjánál fogva, legfeljebb ideigvalóan hívhat egybe, de amelynek reménybeli létezését aligha soroljuk alaptalanul a szöveg keltette várakozás kiváltságos összetevői közé. S ha a szereplőkre tekintve a történések és a létérzékelés dominanciája mellett mégis beszélhetünk cselekedeti értékekről, akkor elsők közt említhetjük a kudarcai ellenére sem szünetelő, „tejsav és gyanta” módjára „kitermelődő” (vö. 392.) közösségteremtő *beszéd* rangját. A szentírási és egyházi/gyülekezeti allúziók „játékának” szerkezeti és jelentésképző szerepét elemezve juthat Szegedy-Maszák Mihály arra a következtetésre, hogy „az *Iskola a határon* világában mindenkinek egyéni sors adatott, ám éppen az egyén teljes magára utaltságának tudatos fölismerésében keresendő az összetartozás előfeltétele”.²⁴ A verbális és gesztusnyelvi kommunikáció az ünnepélyessé emelkedő zárószakaszban a kenyér szimbólumának rituálisan ismétlődő elővezetésével, a *Miatyánk* töredékeivel, a lényegsűrítő emlékezet és a vallomás beszédmódjának felerősödésével, a „sár és hó”, a „gyalázat” és „csoda” mint „valami kenyérízű” (392.) anamnézisével és a közös Memphis végigszívásának szakralizált gesztusával együtt válik, az ábrázolás elutasítása dacára, egy olyan katarsztikus tapasztalat színrevitelévé, amelynek szerkezetét az úrvacsora profán elemekkel átszőtt (s ezért is az evangéliumok inspirációjának közelségét jelző) „kulturális kódja”²⁵ teszi láthatóvá. A vezérmotívumként vissza-visszatérő jelkép a *Miatyánk*-parafrázisban, a Deuteronomium könyvére és Jézus megkísértésére tett célzásban („Pedig nem erről volt szó eredetileg. Nem csak kenyérről”, 392.) és az „alapíz” szinesztéziájában (392.) egyidejűleg kerül hierarchikus magaslatra — a világ materialitásának összes többi eleméhez viszonyítva — és vegyül más, a létfenntartáshoz szükséges „érzéki” komponensek közé: „De a kenyeret mindig nagyon szerette. Egész életében mindent, nemcsak a húst, hanem a levest is, túrós csuszát, csokoládét, szilvát, mindent kenyérral evett. Máskülönbem nem érzi igazán az ízüket, magyarázta egyszer” (394.). A motívum lebegtetett helyiértéke — funkcióját egyszer a „mindennapi” kenyér szükségessége, másszor kitérített jelentőségének visszavonása szabja meg — nem csupán az adomány elrejlő és megmutatkozó, végső fokon inkarnatorikus létmódját metaforizálja, hanem az istentisztelet analógiájára felépülő

- zárlat mint a tüzetesebb olvasatban létesülő „hermeneutikai kód”²⁶ feszültségét is megteremti. A kereszténységgel elkezdődő hittanúsítás ugyanis a szent tér és idő elkülönítésének Mircea Eliade történeti vallásfenomenológiájában²⁷ kirajzolódó képlete ellenében a két tartomány artikulációs lehetőségeinek ki-munkálásában érdekelt. Épp szakrális és profán kettősségének a fikció lehetőségeihez mérten bevégzett, az eseménysor folytonos-ságába ágyazott, de véghangsúly gyanánt ki is emelt feloldása tartogat válaszlehetőséget arra a kérdésre, hogy kísérletezhet-e a mindenkinek íródó irodalom kevesebbek számára áttetsző értékek „továbbírásával”. Ha elfogadjuk Eberhard Jüngel axiómáját, amely szerint „Jézus akkor lesz igazán önmagává, amikor Krisztusként válik beszédé”,²⁸ akkor beláthatjuk, hogy a kereszténység számára Jézus Krisztus a *történelem*, a Krisztus-hit beszéde viszont a *történetiség*, azaz a létértelmező nyelv s az azt hordozó kommunikatív közeg újjáteremtője. A bibliai háttér ezért nem annyira az irodalmi szövegek érték- és jelentésszerkezetének lehet értelmező mátrixa, mint inkább — a művekkel folytatott párbeszédben — a világnak, ahol a könyvek és a Könyv „tekintete” egyként a létezésének okát és célját kereső emberre irányul. Aki-nek históriája az újkori szubjektum dialektikáját, szabadság és határo-ltság (hatalom és tehetetlenség) egymásnak feszülő tapasztalatát meghaladva, megválaszolatlan kérdésként mutatkozik meg; aki a „rangját biztosító szenvedés”²⁹ mélyén a remény jeleit is felfedezheti; és akit képzelete egyre-másra a történelemből *nem* le-vezethető új kezdet küszöbére állít.³⁰ Jelen esetben sem arról van szó, hogy az úrvacsora „képletét” beleolvasnánk az *Iskola* befejező szakaszába, hanem arról, hogy egy közösségi forma keresésének körvonaláival (a regényben) együttoolvasható a krisztusi úrvacsora-nak (eucharishtiának) nem is annyira a történelmi gyakorlata, mint inkább a benne megjelenő kommúnió-eszmény. Az Ottliknál oly markánsan képviselt elhallgató szándék tiszteletben tartása, megítélésünk szerint, azon a ponton kapcsolódhatik össze a krisztológiai értelmezés — mint az „önmagában nyitva maradó antropológia tartalmi determinációja”³¹ — óvatos kísérletével, ahol az irodalmi alkotás a kommunikáció minőségét tematizálva a kommúnió (a „részesedő részeltetés”) távlata felé is kilátást nyújt. A befogadás művelete ekkor, miközben az önmegértés jövőbeli konfigurációi felé bővíti ki a megállapodott jelentések világát, előké-születté válhat a szabaddá tevő szó eljövételére.
- ²⁶Barthes: im. 26.
- ²⁷Ld. Eliade, Mircea: *A szent és a profán*, 1987, Budapest.
- ²⁸Jüngel, Eberhard: *Paulus und Jesus*, 1972, Tübingen, 4.
- ²⁹Vö.: Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse*, in: *Werke*, Bd. 2., 1973⁷, Darmstadt, 744.
- ³⁰Vö.: Kasper, Walter: *Jesus der Christus*, 1976⁵, Mainz, 62-71.
- ³¹Kasper: im. 61.

Theodora és a megváltás

MOHÁS LÍVIA

Született 1928-ban. Az Angolkisasszonyok egri intézetében nevelkedett. Író, pszichológus, testnevelő tanár. Legutóbbi írását 1998. 2. számunkban közzöltük. Részlet a szerző *Jusztinianusz* című készülő regényéből.

— Mikorra fölneveltél, akkorra learatsz. Mikorra már gondolkodni tudnék, elveszed az agyam — így kezdte a napot Theodora ezen a reggelen. 548-at írunk.

A császárnő az ijesztő cikkanásokat akkor kezdte érezni legelőször a hasában, amikor karóba húzták Joanneszt. Ennek a fiatal és szép kocsiversenyzőnek a halálát Prokopiosz jelentette be a császárnőnek, leszegett fejjel, de a leszegett főből a szemek fölpillantottak, szinte kifordulva rámeredtek egy töredék másodpercre a császárnői arcra. Theodora elkapta ezt a pillantást, félelmet látott benne és roppant kíváncsiságot.

— Mitől fél ez a marha? — csodálkozott magában Theodora. — Ez még mindig nem fogta fel, hogy szükségem van rá, a titokban írt prokopioszi írásokra. Ez az egyetlen, ami ellensúlyozza körülöttem az emelyítő hízelgést. Voltaképp mégis jogos a félelme.

Felségsértéseket firkál titkos naplóiba.

— Mennyire jellemző ez, hirtelen másra figyelek, ha elébem kerül valami rémisztő. Azonnal eltávolítom belső tereimben a rettenetet, nem a „tereimből”, mert a rémisztő rettenet velem marad, csupán jó messze magamtól. Majd lassan fogom tudomásul venni. Talán holnap vagy egy esztendő elteltén. Joannesz a teljes ismeretlenség homályából feltűnt azon a régi kocsiversenyen, este meg a népes vacsorán, és a régi ostoba törvény szerint, ha a díszvacsorán leejti valaki a teli tálat, az kivégeztethető. Soha máskor nem szereztek érvényt ennek a buta törvénynek, de én akkor igen, nem tudni miféle hajtóerőből fakadón, én igen, miután Joannesz leejtette volt azt a megrakott ezüst tálat.

Theodora ellenségei akkoriban széltében-hosszában azt híresztelték, hogy saját fia Joannesz, akit Afrikában hagyott még csecsemő korban, Hekebolosznál, a fiú apjánál. És amikor Bizáncban feltűnt, már mint fiatal férfi, Theodora megsejtette benne a jövő trónkövetelőjét. A császárnő tudta a pletykát, szemenszedett hazugságnak tartotta. De hátha mégsem. Hátha mégis. Hiszen valóban otthagyta Hekebolosznál a csecsemőt, amikor a férfi őt, Theodorát, fiatal ágyasát, el akarta adni a kereskedőnek. Akkor örült gyorsan menekülnie kellett az afrikai partoknál, a hajóról, ahol éppen tartózkodtak, és nem volt velük a gyermek. Hátha tényleg... egyszer az életben ezt végig kellene gondolni. Azon a népes vacsorán nem erre a fiúra gondolt, hanem Kappadókiai Joanneszre, akkor, amikor elvitette az örökkel az ismeretlenség homályá-

ból felbukkant kocsiversenyzőt. Joannesz. Kappadókiaiak is ilyesmi a neve, mostanában keverednek a nevek a fejében. Talán akkor is? Igen, azon a vacsorán Antónia éppen Kappadókiai János furiózus ellenségeskedésével traktálta a fejét, ő pedig több mézes bort ivott a kelleténél, ámbár sohasem ártott meg az ital a gondolkodásának. De akkor talán mégis megártott. Akkor lezuhant az ezüst tál. Forró, fárasztó nap volt. És ő kiadta azt a parancsot. Most meg nem bírja elviselni. Nem bírja magamagának elmondani. Az idők során ez a belső terekben jól eltávolított emlék néha közel lopakodott hozzá. Ilyen alkalmakkor titokban kémekeket küldözgetett abba az afrikai kormányzóságba, tudakolják ki, hány fia van vagy volt Hekebolosznak és mi lett a sorsuk. Melyik mikor született, élnek-e, halnak-e. A kémkedés mindegyre sikertelenül végződött. Hol leprát kapott a küldönc és elpusztult, hol teljességgel nyoma vészett, Theodora meg gyorsan hátrataszította belső tereiben, mint aki elfelejti, a rémséget. Olykor ezek a közelébe lopakodtak, eszébe ötlött, amit ki nem tudakolt és a testében nyikkant valami. A fájdalom elülte után hallani vélte a meggyötört, megsemmisülőben lévő nedvek surrogását, amint gyorsan elvesztik tartásukat hasában a szervek és kemény gubancá nehezdednek. Ilyenkor napokig hallgatott. De ez a hallgatás, most, ezen a nyári reggel nem tűrhető tovább. Ez haldoklás, a haldoklás után majd mámoros és boldog ünnepre lesz híva — így hitte — és el is megy oda. Ám most talán, még most, némely dolgot át kellene tekinteni, a kezetleneket, a lábatlanokat, a bőrüktől megfosztottakat és akik miatta lettek árvák.

Én meg itt ülök, szárított fügefesű ügyvéd és tollforgató — Theodora haldoklása után 1449 esztendővel — keresgélem nevét a Metropolitan Museum of Art katalógusában, Györgyey Klára küldte nekem New Yorkból, *Bizánc dicsősége* a kiállítás címe, és siratom a császárnőt. A kiállítás első fele kő reliefek, szobrok, mozaikok, freskók, kerámiák, ékszerek, amiket akár ő is hordhatott, láthatott volt. Nevét nem említik. Jusztinianuszét igen. Kétszer. Előbb a Hagia Sophia, majd a Sínai-hegy-i Szent Katalin-erőd építése kapcsán. Még senki vissza nem vonta tőlünk azt, hogy meghívásunk a mámoros és boldog ünnepre érvénytelen lenne, a császárnő meghívása is érvényes.

Ám ha nem, vagy nem egyedül, Joannesz elrekkentése miatt betegedett halálra, akkor talán Kappadókiai miatt. Miatta gyerekkora óta olthatatlan haragot érzett. Dühöt. Gyűlöletet. Mi mást tehetett ilyenkor, mint visszavonult a fürdőkádba és félálomba menekült.

— Még emlékszem az éhségre, és arra a négyzögletes fekete kenyérré, mennyire emlékszem, savanykás volt. Komito és Indaro testvérem beérte a babbal, én nem, így apánk halál után a legtöbbit én éheztem. Októberben halt meg, októberben mindig búskomor leszek. Kaptam egy zöld ciradás tetejű Bibliát, lapjai közül kiáll egy

merev könyvjelző, ennek tetejére drágakövekből összeolvasztott kismadarat forrasztottak. Gömbölyű fejű, színes madár, talán cinke, mintha engem szemlélné, mintha azon tűnődne, összefügg-e gyengeségem a régi éhséggel. Vagy a Kappadókiai iránt érzett nehezteléssel. Rettentő fáradtság és a kegyelem reménye terebélyesedik a szobában.

A Khrisztosz Pantokrator-kolostornak volt ötven ágyas kórháza, ötven orvossal, ötven ágy, ez mind semmi ahhoz az embertömeghez képest, amely szeretett volna betolakodni a kolostorba. Amikor kitört a pestis és álpestis (ez utóbbiba tartoztak a képzelt betegek), akkor Konstantinápoly utcáin könyörgő menetek vonultak, előszeretettel mentek a csoportok Dániel elébe. Híres szent embernek tartották, beszédében oly meghittent tudott Istenhez fordulni, akkora bizalommal, hogy mindhiába próbált elmenekülni a zajból, félrevonulni, az emberek bizony felkutatták és a kétségbeeséstől hajszoltan, elgyötörtén, kiéhezetten rimáncodtak: beszéljen hozzájuk hangosan, kiáltson! Pontosabban Istenhez szóljon a nevükben. Ez a Dániel, szemben a nyugati szerzetesekkel, egyáltalán nem hitte azt, hogy az üdvösséghez fontos lenne az evilági tevékenykedés. Az üdvösséghez magányos ima kell és meditáció, távol a nyüzsgedelemtől. Csakis növényt evett, a nőktől tartózkodott, ha azok rámosolyintottak, attól kirázta a hideg. Kedvelte a megaláztatást, kivált ha az nyilvánosan történt, ámbár mindent megtett azért, hogy ne legyen e téren sem híres. A vadon és a sivatag volt szeretett helye. Csakhogy Jusztinianusz szigorúan szabályozta és a püspökök felügyelete alá rendelte a szerzeteseket, ezek meg közösségekben tömörítették a szent népséget. Másolóműhelyekben ügyködni, görnyedni, oktatni, gyógyítani és jótékonykodni kellett, nem csak úgy ellenni a sivatagban... Helyes, rendnek kell lenni. Ugyanis bizonyos szerzetesek eltúlozták a dolgokat, egyik-másik a rengeteg koplalástól álmatag emberi roncsként bolyongott, mocskosan büzlött, hangosan fantáziált az égi angyalokról, fogatlan szájjal ordította látomásait, angyalokkal komázásait, valahogyan nem volt tetszetős hírnöke a Dicsőség Királyának. Az elragadtatásban kószáló szentséges férfiakat tehát Jusztinianusz emberei összefogdosták.

Átfésülték értük a vadont és a sivatagot is, akit elértek, azt becipelték a Pantokrator-kolostorba tetvetlenül elöb és gyógyítani, majd valamely kolostor dolgozójává tették. Tanuljon igazi alázatot az a különködő! Az ilyen nem bír élni a szent szabadsággal, veszi magának a bátorságot a naplopáshoz és az elmocskolódáshoz.

A pestis és álpestis miazma Keletről érkezett. Hatására porladni kezdenek a társadalom tartó elemei. Ilyenkor az erkölcs kifordulhat — de már ki is fordult — a sarkából. Mint ólajtó, amikor túl durva a házidisznó. Ám bárhogyan is tétovázzon és okoskodjon az orvostudomány, a pestis esetében oly betegséggel van dol-

gunk, amely lelki természetű. Ezzel ürül ki, a pestisen át, mint roppant tályogon az elhatalmasodott erkölcsi szenny. Valamiféle rejtett lélek kegyetlenségéből táplálkozik. Összegyűlt, összesűrűsödött kegyetlenségekből, amik úgy felszaporodtak, hogy nem voltak képesek kiürülni az arénákban. Sem a gyilkos útonállásokban, rablásokban, fosztogatásokban, gennyesedő pártharcokban és sunyiságokban. A kocsiversenyek halálos baleseteiben sem, pedig a nép igen felajzottan várta ezeket. Ilyenkor a Sötét Erők diadalmasan láthatóvá teszik magukat. Pestis után már csak két dolog következhet, a halál vagy a teljes megtisztulás, mert a kín addig hevíti a beteget, míg ki nem ég a benne rejtőző kegyetlenség. Betegség nélkül erre nem képes az ember.

Az egyiptomi pestis az igazi. Akkor üti fel a fejét, amikor a Nílus medrében napvilágra kerülnek a tetemek. A Biblia és Herodotosz szerint — egybehangzóan állítják — egy hirtelen jött pestis egyetlen éjszaka 180.000 asszír katonát pusztított el, és ezzel mentette meg a bukásra ítélt egyiptomi birodalmat. Mi lehetett ez? A Nílus medrében időtlenül ejtőző ősök teteme rohant az egyiptomiak segedelmére? Talpra ugrani nem, de miazmát lövellni még tudtak. Vagy az asszírok gyönyörű férfiai voltak, oly ritka kegyetlenségűek, hogy a bennük rejlő Sötét Erők nem bírtak nyugton maradni? Talán mindkettő?

Piros foltok jelennek meg előbb a bőrön, majd ezek feketébe fordulnak, és máris mintha forrni kezdene az agyvelő. Iszonyatos a fáradtság, a fej nehéz, mintha nagyra nőtt volna. A test nedvei megbolydulnak és úgy vágtatnak mint a megőrült ménesek, miközben hánykolódik a gyomor, mintha ki akarna jönni az egész hasüreg minden részlete keresztül a szájon. Az érverés elhal. Aztán megint vágtat. A nyelv fehér, vörös, fekete és elszenezedik. Hullámozik és dühöng belül minden. Tényleg, mintha a Sötét Erők mutogatnák magukat, reszketnek, haragszanak, gyűlölködnek ott benn. A piros és feketére vált foltok közepe izzani kezd, felhólyagosodik, mirigydaganat lesz belőle. A daganatokból kibugyborékol a rothadás terméke, itt üríti ki a szervezet a Gonoszt.

A pestis olyan is lehet, mint a gyűlölet, a legveszedelmesebb fajta nem ad jelet, néma, amiből sejthető, hogy nem csupán „olyan”, hanem szinte azonosítható vele. Így tartotta a Pantokrator-kolostor legjobb orvosa. A pestis-szakértő. Hozzá fordultak nagy titokban az udvar orvosai, amikor a császárnő agyonápoltszerűen piros foltok tünedeztek elő.

A császárnő veszettül szenvedett, semmi földi dolog nem bírta vigasztalni, a kint enyhíteni. Se étel, se ital, se bók, se fürdők, illatosak, se cseresznyepálinka, se rubin, smaragd, selyem csoda, semmi, semmi, semmi. Emberben nem bízott, senki tudásában, senki jóindulatában, meglehet, ez volt a legrémesebb. Ha embert látott, szolgát, urat, bárkit, fokozódott a fájdalom. Valóban el-

mondhatta, virrasztok, csak virrasztok, olyanná lettem, mint magányos veréb a háztetőn. Ezenközben annyira megnőtt az Úr utáni vágyakozása, hogy az lassan erősebbé vált, mint a testi kín. Ebben a vággyal vegyes fájdalomban el-elveszítette az eszméletét, de csak rövid időre. Furcsa kín, amely mindamelllett élvezettel jár, semmihez sem tudta hasonlítani, amit eddig megélt.

Mégis, leginkább talán az epheszoszi élményhez hasonlított. Epheszoszban, a romos Artemisz-templom fölötti dombon fölfedezték Szent János evangelista sírját. Örültek a népek, mert ez nagyra növelte városuk tekintélyét. Hát még az, hogy Szűz Mária itt Epheszoszban emelkedett volt egykor a mennyekbe. Jusztinianusz természetesen nagyszerű templomot építtetett itt, és mindenki tudta, ha nem is mondta, arra számít a császár, hogy ő is így jár, egyszerűen fölemelkedik az égi Jeruzsálembe egyenest. A főoltár alatt rendezték be az evangelista sírját. A császárnő akkor látogatta meg a templomot, amikor ott tartották az egyetemes zsinatot, 430-ban. Megnézte a főoltárt és a sírt, ahol János feküdt, kit Jézus szeretett. Egyszer csak azt érezte, hogy testének melege csökken, hűl, hűl, mintha már nem táplálná a testet a lélek, és mindez kimondhatatlan gyönyörűséggel jár. Mintha valaki azt sejtetné, hogy már minden hiábavaló, mindennek vége, és ez nagyon jó így, de egyben azt is súgják, hogy ez az állapot még megakadályozható. Minden befejeztetett, de ha akarod, még nincs itt a vég. Ez a kettő felváltva jelentkezett. Élvezetes, bár félelmes, mintha vinnék, igen, viszik, így van. Kénytelen-kelletlen azt kellett átélnie, hogy önmagától semmire sem képes. Ördögi volt-e ez az erő, amely átérezte létezését vagy angyali, nem tudta. Félt, amit nem szokott. Hajaszála égnek meredt. Megtapasztalt valami hatalmat, amely képes vele — a világ uralkodójával — így bánni, miközben — ha megadta magát ennek a hatalomnak — akkor roppant gyönyörűséget érzett. Ha ellentállt, akkor fájdalmat. Amikor elmúlt ez az állapot, sajátos hangulatot hagyott maga után, lemondást, idegenkedést mindentől, ami eddig fontos volt.

Ezek a megszakításokkal járó, hullámzó órák értelmét és emlékezetét lebilincseltek, a császárnő azon mesterkedett, hogy megértsen valamit abból, ami vele történik, de a világon semmit se értett.

Ehhez az epheszoszi elragadtatottsághoz hasonlót élt át most, egyedül, pirosodó foltokkal a testén, a palota mozaikos hálótermeiben, flamingók, sások, vízivirág girlandok a pádimentumon, ő meg mint magányos veréb a háztetőn.

Ha a kór a test egyetlen tájékán összpontosul, mondta a Pantokrator-kolostor szakértője az udvari orvosnak, az arra utal, hogy az élet magva nem veszített erejéből, a gyógyulás nincs kizárva. Azt persze nem taglalta a tudós férfiú, hogy a pestises holtak titkos boncolása közben mi mindent tapasztalt. Az erekben a vér koromfekete, összetömörödött, akár a kő vagy nyú-

lósan sűrű. Oszlás nincs, ellentétben a leprával. A belekben is kővé változik minden, a tüdő fekete forgácsokra hullik. Az agy redői eltűnnek, ami volt a fejben, az pergő korommá válik. Két szervet óhajt legjobban megtámadni a gyűlölet illetve a pestis, a tüdőt és az agyat. Mintha ott akarna uralkodni, ahol a gondolkodás és a szándék székel. A légzés szándékosan felgyorsítható, lelassítható, elmélyíthető, nem úgy, mint a többi szerv, a máj, az epe, a szív, a gyomor, ezek mennek a maguk útján, de amikor a tüdőt támadja a pestis, akkor a szándékos akaratot veri szerte-szét, aminek egyébként természetfölötti ereje van mibennünk. Így hát amennyiben a tüdő kezd elüszkösödni, ami nem mindig történik meg, azt jelenti, hogy a beteg ember kapcsolata a természetfölöttivel elakadt. Az agy pestises megtámadottságával különös a helyzet, azt mondja a Pantokrator-kolostor tudós papja, hogy itt a szüntelen gondolkodás sokat segíthet, a beteget arra ösztökéli ő, a gyógyító, hogy vegyen elő mindenféle emléket, és ezeket gondolatban rágja, bontogassa, elemezze, figyelje, hadd mozogjanak gyorsan agyának cirádái.

— Azt az egyet biztosan tudom — suttogetta Theodora magában —, hogy itt a lélek, miután a szárnyaltatás megtörtént, mindenekfölötti uralomra tesz szert. És oly szabadságra, amit eddig nem tapasztaltam. Azt sem tudom, hogyan jutottam ekkora kincshez. A lélek bennem már nem elégszik meg azzal, hogy kicsinyes dolgokban szolgáljon az Úrnak, Mithras barlangok bezárásával, hitetlenek és engedetlen emberek kínzásával, nyúvasztásával, és ehhez hasonlók. Azonnal és mindent szeretne megtenni, szégyenli, hogy valaha annyit törődött saját dicsőségével. És mert vak volt, úgy hitte, tényleg dicsőség, amit annak mond a világ. Nevetnie kell magán, mikor arra gondol, hogy mennyire szerette a gyémántot.

— Különös, az értelem megőrzi teljes eleveenségét annak megértésére, hogy távol van az Úr, és az Úr is hozzájárul a fájdalom fokozásához, mert sosem volt tisztább fogalmam Róla, mint éppen ebben az állapotomban. Távolléte annyira fokozza bennem a kint, hogy életemben most először hallom saját hangos zokogásomat. Mintha valami elhatározásról lenne szó. Talán beleegyezésről.

A halál csendesen, lassan közelített. Theodora azonnal megadta magát. Szenvedélyesen vágyódott túlesni az egészen, roppant fájdalmat érzett, de már mintha nem ő, valaki más. Senkivel nem volt életében engedelmes, ha mégis, az célszerű meggondolásból történt, mert az érdeke, sokszor az élete úgy kívánta. De most teljesen. Az epedés, a sóvárgás fokozódott: meglátni azt, aki miatt Jusztinianusz huszonöt templomot épített. Mit sem számított az ár. Ebből a furcsa fájdalomból, ami utoljára elfogta, képtelenség kevélységet csiholni, pontosan tudatában volt, hogy most mindentől megfosztották, látástól, hallástól, beszédétől, mozgástól, és

egyértett ezzel. Magányosan meghalt, aki Vénusz szemétdombján, az Embólónon született, császárnőként elsöpörte Embólont, és a Szent Pantheleon-templomot építette helyébe, úgy halt meg, mint Mater Ecclesiae, negyvenévesen egy boldog koranyári reggel.

A Khrisztosz Pantokrator-kolostor kórház főtudósa szerint, bár mutatkoztak rajta piros foltok, mégsem a pestis végzett vele. Inkább az unalom és az új létforma utáni olthatatlan sóvárgás.

A császár, noha húsz éven keresztül imádta a Legédesebb Várázst, az Istentől Ajándékozott Felsőget, ahogyan olykor nevezte, Theodora halálakor korántsem rendült meg. Sőt, inkább felszabadultnak látszott. Nem kellett tartania a császárnő éles eszétől, csípős nyelvétől, olykor dühödt és hatalmas ordításaitól, Jusztinianusz pótolhatta, amit addig csak aggódva tett, sorra kikezdett a palotahölgyekkel. Más források szerint nem így volt. Jusztinianusz számára kihalt és rideg lett a Föld. Bizonyára igaz, ezért volt annyira szüksége a palotahölgyek tüzességére. Pazar kísérettel Ravennába, a San Vitale felavatására utazott, és a mozaikképek megrendítették.

JENEI TAMÁS

eltiporva

*elpusztíthatatlan
járják táncukat.*

*Háttal
neked, nekem
nem láthatjuk arcukat.*

*Zenéjük más
ütemre szól.*

*Mozgásuk
rendje más.*

*Zsebükben ott
a ragyogás.*

Mértékük
üres tereket
átszövő
időtlen idő.

Elhajlanak űk
érintéseink elől.

Kezünk a semmit
markolja,
lesújt.

egy lépés

azután
arccal előre

a föld íze

fényes mezők
hideg körök

tálba pénzek
hullanak

hitemet
öledbe rejtem

kavicsokat nyelek

lépések nélkül
egyre közelebb

PHILIPPA RATH

Heinz Schürmann-nal

„A liturgiának és a társadalmi életnek összhangban kell lennie”

Professzor Úrnak mindig is szívügye volt a teológia és a lelkiesség termékeny együttműködése és kölcsönhatása. Ön szerint ma melyek a lelki élet alappillérei?

1965-ben jelent meg Freiburgban *Geistliches Tun* (Lelki cselekvés) címmel egy kis könyvecském, amelyet némileg átdolgozva, kissé beszűkítő alcímmel — *Worte an Mitbrüder* (Néhány szó testvéreimhez) — 1983-ban újból megjelentetett a Johannes-Verlag Einsiedelnben. Változatlanul központi jelentősége van számomra a „proegzisztencia”, a másokért való lét fogalmának, melyet 1972-ben fejtettem ki egy tanulmányban mint a „proegzisztens” Krisztus lényegét, és kimutattam, hogy a „proegzisztenciának” alapvető jelentősége van a keresztények erkölcsi és társadalmi élete szempontjából. Fontos, hogy proegzisztens módon éljünk. A valamilyen *célra* irányuló lét, a *másokért* való lét a Filippi levél szerint (2,6skk.) alapvetően hozzátartozik Jézus lényéhez. Ezt fejezi ki az, hogy Krisztus kiüresítette önmagát, és szolgálai alakot vett fel (*kenózis* és *tapeinózis*). Ebben kell Krisztust követni, a „lefelé ívelő karrierben”, „a világban való életben”, mindig „az utolsó helyen”. — Ez a követelmény minden keresztényre vonatkozik, szerzetesekre éppúgy, mint világiakra. Véleményem szerint ennek nagyon nagy hangsúllyal jelen kell lennie mindenfajta mai lelkiességben.

Miért hangsúlyosabb ma ez a szempont, mint korábban?

Először is egyszerűen azért, mert a Biblia ezt állítja elénk, mint Jézus életmódját. Egyébként, ha a keresztények így élnének, az a társadalmi életet is javítaná. A liturgiának és a társadalmi életnek ma nagyobb összhangban kell lennie. A liturgia nem maradhat elszigetelve, a kicsinyek és szegények iránti elkötelezettséggel együtt kell rá tekintenünk. Ennek az összetartozásnak a jele a diakónus személye. Innen az a követelmény, hogy szentmisét ne ünnepeljünk diakónus nélkül (ahogyan ez a keleti patriarchátusokban ma is természetes), vagy legalábbis a diakónus helyett az oltárnál szolgáló ministráns nélkül. A zsinat csak szolgáló hivatalokról beszél, és a hívek felajánlását jelszerűbben és hatékonyabban is lehetne alakítani. A szegényekért és éhezőkért mondott könyörgés ezt nem helyettesíti. Minden saját arculatú „lelkiességben” a kereszt és a feszület áll a középpontban — ez adja meg a vertikális és a horizontális irányulást.

Mi lenne korunk számára a legmegfelelőbb Krisztus-kép?

Minden kor megtalálta a maga sajátos Krisztus-ábrázolását, a mi korunk is. Ez már nem a gótika és a barokk fájdalmas Krisztusa. A kereszténység jelképeként ma nem tűnik elfogadhatónak a kereszt-

tények számára, és még kevésbé a nem-keresztények számára (noha a szobájuk csendjében imádkozók számára minden korban továbbra is ez a megfelelő). Érzésem szerint korunk Krisztus-képe az „elhagyatott Krisztus”: az Istentől és embertől elhagyott Jézus. Jézus lelki szenvedései nyilvánvalóan sokkal nagyobbak voltak a keresztén, mint a testiek. A szenvedő tömegek számára világszerte a lelki és a szociális elhagyatottság a legnagyobb szenvedés. Az „elhagyott Jézust”, sajnos, nemigen lehet vizuálisan megjeleníteni — legfeljebb utalásszerűen jelezni. Az első három keresztény évszázadban egyáltalán nem létezett feszület, csak korpusz nélküli kereszt.

Lehet, hogy az imádkozó keresztények számára ma ismét ez az üres kereszt lenne az igazi. Egy üres keresztre rávetíthetem a magam belső Krisztus-képét. Egyszerű kereszt egy üres falon: lehet-e ennél bármi alkalmasabb arra, hogy megjelenítse és megtapasztalhatóvá tegye Jézus elhagyatottságát, és az Isten elrejtett arcát — akár nem keresztények számára is?

Istentől elhagyott korban élnénk?

Sokan így érzik. Nekünk, keresztényeknek belülről kell együtt szenvednünk az Istentől távol élő modern emberiséggel, így vállalva részt Jézus elhagyatottságában. Talán még el kell jönnie egy nagy szentnek, aki életével képes példát mutatni az ilyenfajta szolidaritásra. Meg vagyok róla győződve, hogy ezt az ajándékot még meg fogjuk kapni.

Hiszen korunkban olyan megújulási mozgalom csírázik az egyház legbelsejében, amilyenre évszázadok óta nem volt példa. Ennyiben a mi korunk nagy lehetőségeket rejt magában. Ez nem zárja ki, hogy napjainkban a modern ipari társadalomban a hitet és az egyházat nagyon sokan elhagyják, és a következő évtizedekben ez talán még inkább így lesz.

A hit elhagyása ellenére, amit Ön is előre jelez, ma is számtalan ember keres lelki tapasztalatokat — növekvő mértékben az egyházon kívül is. Hogyan értelmezi Professzor Úr ezt a jelenséget?

Némelyek ezt a jelenséget már a „posztmodern” kezdetének jeleként fogják fel; magam inkább a „modernizmuson” belüli kontraszt-jelenségnek látom, mert számos „modernista” vonást mutat. Jelenlegi élmény- és életterünket háromféleképpen jellemezhetjük: társadalmi, szellemtörténeti és egzisztenciális értelemben. *Társadalmi értelemben* az „újkor örökségéért” (1968 óta?) „modernnek” nevezhetjük, mert a „modern ember” a „modernséget” akarja, anélkül, hogy erkölcsileg értékelné, hogy ez jó-e vagy rossz; nem kérdeznek rá arra, ami modern, és mindig azt részesítik előnyben. Ilyen alapon azonban egy olyan valóság, mint az egyház a maga kétezzer évével, csakis „elavult” lehet. — *Szellemtörténetileg* nézve a bennünket körülvevő és meghatározó „objektív szellem” a szekularizmus szelleme, amely mindenütt jelen van, ahol a gazdaság és a technika egy bizonyos civilizációt létrehozott (ezen belül megkülönböztethetünk egy „meztelen” szekularizmust, például az észak- és közép-német térségben, és egy „pompás ruházatú” szekulariz-

must, amely az egyházi hagyományokkal rendelkező területekre jellemző). — Az ember azonban nemcsak szociális lény, nemcsak a „kor szelleme” által meghatározott szubjektum, hanem mindenki egy individuális *egszisztencia* életét éli. A mai ember — Istennek hála! — felfedezte „önmagát”, önmegvalósításra törekszik; magatartása azonban messzemenően „ipszista”. Igazi önmagunk viszont csak önmagunk feladásával valósul meg.

Az emberek szellemi tapasztalatok felé való törekvését is „ipszizmusnak” tartja?

Az emberek manapság önmagukat keresik, és egyúttal „szellemi” tapasztalatokat. Nagy sikere van a keleti meditációnak, a modern „gnózisnak” és az ezoterikának. Ezáltal azonban az ember még nem lépi túl saját „pszichikai terét”; ipszisztikus módon önmagán belül marad. Nem válik „szellemivé”, az „Ige hallgatójává”, nem nyílik meg hitben az önmagát eszkatologikusan-transzcendentáisan kinyilatkoztató Isten és az üdvösségre való meghívás felé. A mi igehirdetésünk aligha kapcsolódhat az ezoterikához úgy, hogy a hitre vezessen. Nekünk „megtérést” (ApCsel 2,39) és személyes hitbeli döntést (vö. Mt 16,16) kell elvárnunk.

Kifejtené ezt kicsit részletesebben?

Nézzük csak meg az egyházközségeinket. Ezek általában a következő képet mutatják. Először is van egy belső „mag” — ezek a valóban elkötelezett és megtért keresztények. A keresztség egymagában még nem tesz kereszténnyé. Mindannyian meg vagyunk keresztelve, de a megtérést mindenkinek magának kell valamikor az élete folyamán pótolnia. A megtérés kritériuma az, hogy szilárdan elhatározom, hogy semmiért a világon nem fordulok el többé Istentől súlyos bűn által (még ha visszaesések elő is fordulhatnak). Ezek a megtértek alkotják tehát egy egyházközség „magját”. E körül helyezkedik el a „résztvevők” köre: nemcsak olyanok, akik mint „katekumenek” most vannak közeledőben, hanem túlnyomórészt olyanok, akik kisebb-nagyobb távolságot tartanak, akik elfogadják, ami tetszésükre szolgál, és elhagyják, ami nem a kedvükre való. A katolikusok túlnyomó többsége ebben az első körben található. Ezek körül helyezkednek el egy második körben a „szimpatizánsok”, akik egyes életszakaszaik „megszentelését” várják el az egyháztól (születéstől a halálig), ezen felül a „saját” karácsonyukat, és ezért továbbra is fizetnek egyházi adót.

És az egyház hogyan viszonyuljon ehhez a három csoporthoz?

Én Erfurtban lakom, és megéltem negyven év marxizmust. A mi tapasztalataink azt mutatják, hogy aki nem tartozik a belső maghoz, az a következő generációban így vagy úgy eltávolodik, és a harmadik generációban a hit számára is elveszett. Ez a közép- és észak-németországi egyház diaszpóra-tapasztalata már a reformáció kora óta. Emellett tekintetbe kell vennünk, hogy az emberek egyharmada teljesen környezetfüggő, vagyis csak azt képes tenni és gondolni, amit mindenki más tesz és gondol. A második harmad szintén többé vagy kevésbé környezetfüggő; csak az utolsó harmad

az, amelyik relatíve független a környezetétől, vagyis „bírja” a diaszpórát. Ez a fejlődés a jövőben a hagyományosan katolikus vidékeken is meg fog nyilvánulni; ne legyenek illúzióink e tekintetben. A népegyháztól, a hagyományos egyháztól el kell búcsúznunk. A pasztorációs munka zömét nem a résztvevők és a szimpatizánsok körének kell szentelnünk; de nem is szabad leírunk őket, mert ezek között — sokszor felismerhetetlenül — sokan lehetnek, akik jönnek és mennek, vagyis közeledők, keresők, potenciális megtérők. Nem utolsó sorban ezeken keresztül tartja az egyház a kapcsolatot a társadalommal. Ha az egyház csak a magot tartaná meg, csakhamar szektává zsugorodna, és minden befolyását elvesztené a nyilvánosságra. Németországon belül a nyugati és a keleti pasztoráció abban különbözik egymástól, hogy a nyugati szövetségi tartományokban (a sokféle szervezet és intézmény révén) főként a résztvevőkre és a szimpatizánsokra irányul, míg keleten, a diaszpórában élő egyházközösségekben a lelkipasztorációnak elsősorban a belső mag támogatására és védelmére kell irányulnia.

Milyen szerepet játszanak az Ön egyházmódelijében a szerzetesrendek?

Talán meg kell említeni ebben az összefüggésben, hogy századunkban már nem történtek rendalapítások a szó klasszikus értelmében, legalábbis nem nagy horderejűek. Az újonnan induló lelkiségi mozgalmak (movimenti) általában „lelki közösségek”. Ezekben is van egy „kemény mag”, amely az evangéliumi tanácsok szerint él (esetleg világi intézményként). Ezeket általában körülveszi a „résztvevők” köre, esetleg laikus vagy papi csoportokba szervezve. Ezek a lelkiségi mozgalmak általában áldásos hatást tudnak kifejteni a legkülső kör, a szimpatizánsok körében. Így épül fel a karizmatikus mozgalom, a Schönstatt-mozgalom, a Fokoláre és mások. A jövő feladata lesz, hogy ezeket a lelki, személyes közösségeket és a helyi, plébániai közösségeket egymásba integrálja. Ezeknek sokkal jobban egymás felé kell irányulniuk, és kölcsönösen meg kell termékenyíteniük egymást.

Mit jelent ez a klasszikus értelemben vett szerzetesek szempontjából?

A „tökéletesség kánoni állapotában” élőknek tudniuk kell, hogy az ő regulájuk és életmódjuk „a tökéletesség eszköze”, nem maga a tökéletesség. A keresztény tökéletesség az isten- és emberszeretet teljességéből áll (nem az erények összességéből). Sok laikus keresztény (pappá szentelve vagy anélkül) ebben az értelemben tökéletesebb lehet, mint egy szerzetes.

A tökéletes szeretethez elengedhetetlenül hozzátartozik az evangéliumi tanácsok megtartása, legalábbis lélek szerint: úgy éljünk házasságban, mintha nem lennénk házasok, úgy birtokoljunk, mintha nem ragaszkodnánk hozzá, úgy legyünk szabadok, mintha nem lennénk szabadok — ezt követeli Szent Pál minden kereszténytől (vö. 1Kor 7,29-31). „Lelkileg” mindannyiunknak az evangéliumi tanácsok szerint kell élnünk, nemcsak a kánoni állapotú szerzeteseknek. A szerzetesrendek nem sajátították ki az esz-

katologikus-alternatív életmódot — ahogyan a három evangéliumi tanács szerinti életet helyesebben neveznünk kellene —, ezt manapság sokféle formában megélik „a világban”. Az egyház jövője szempontjából fontos, hogy ezt az „eszkatologikus-alternatív életmódot” minden keresztény értékesnek ismerje el. E nélkül az „igazságért, a békéért és a teremtés megőrzéséért” folytatott összes keresztény igyekezet csupán kétes értékű világias vállalkozás marad (kétes értékű, mint minden isteni vonatkozás nélküli világi igyekezet).

Ebben a „rendszerben” milyen értéke lehet még a monasztikus szerzetesrendeknek?

A monasztikus szerzetesrendek a sivatagi atyák remete-életét élik (közösségben), ami a világnak ellentmondó jel — jel-értékű tanúság Istenről, aminek a szekularizmus korában megnőtt a jelentősége. Az egyház anyai és szűzi életet él. A szűzi élet a túlvilági élet elővételezése. A „tanácsok állapota” (lelki értelemben és kánoni értelemben) Jézus és a Szűzanya életmódja. És ezt nem lehet feladni. Ez nem egyházi találmány, hanem a kereszténység lényegéhez tartozik; ez az egyik módja annak, hogy Krisztus keresztjét megéljük. Mindkettőt sajátos módon tanúsítják a monasztikus szerzetesrendek. A monasztikus rendek számára a „helyettesítő vezeklés” különösen fontos. Ezek mindig meg fogják őrizni a jelentőségüket. Sokkal kevésbé fog megmaradni a 19. század számos konkrét célú alapítása, amelyek mögött nincsen saját lelkiség.

A bencés lelkiség egészen sajátos lelkiség, és ez nyilván fennmarad az egyházban a világ végezetéig. Ha egy szellemi mozgalomnak megvan a sajátos színezete, a maga sajátos eszméje, amelyben egy hitigazság különlegesen felfénylik, akkor ez hosszú távon megmarad, mint ajándék az egyház számára. A jóakarát és a „vasfegyelem” önmagában nem biztosít hosszú életet az újabb alapítású szerzeteknek és a világi intézményeknek.

Ezt az alternatív életmódot ma csak erőteljesen a korszellem ellenében lehet megélni. Van Önben megértés a némi kolostorban fellépő elbizonytalanodás iránt?

Az eszkatologikus-alternatív életmóddal kapcsolatban tulajdonképpen nincs helye az elbizonytalanodásnak, ugyanígy a saját lelkiséggel kapcsolatban sem. Az eszkatologikus-alternatív életmód kívülállóknak könnyen „az agyára megy”, ha szabad így kifejeznem magam. De hát az a lényegéhez tartozik, hogy megütöközést kelt, hiszen nem e világból való, ezzel azonban öntudatosan kell együtt élni, nevetni kell rajta és továbblépni. A mi hivatásunk bizony ilyen. Természetesen lehetnek különböző vélemények arról, hogyan kell ezt „korszzerűen” élni. De az alkalmazkodásnak csak akkor van jogosultsága, ha nem adja fel az alternatívát.

Minden közösségben vagy társaságban vannak merészen „haladó” és hagyományőrző, „konzervatív” tagok. A két csoportnak azonban nem egy középső állású kompromisszumot kell találnia, hanem a dolog természete szerint kell egyezségre jutnia.

Professzor Úr az imádságot egyszer „a szív cselekedetének” nevezte. Kifejtené ezt most kicsit részletesebben a monasztikus rendekre való tekintettel?

És hogyan válik az imádság tetté?

Szent Benedek regulájában az áll, hogy az istenszolgálatnak semmit elébe ne tegyünk. Átvették a zsolozsma kötelezettségét az egyház megbízásából és az egész egyházért. Ez egyedülálló kötelezettség. A zsolozsma elsősorban istendicséret — belefűzött meditatív olvasmányokkal és rezponzóriumokkal. De nem válik valódi istendicséretté, ha nem kontemplatív szeretetből fakad. Ez viszont feltételezi a kontemplatív odahallgatást és válaszadást. Szükség van még — az előírt szabályokon túl is — az összeszedettséget elősegítő szünetekre előtte és közben is; emellett pedig csendes időszakokra az imádságos lectio divina számára. Kórusimának és személyes imának így belső egységgé kell válnia.

Az „imádkozzál és dolgozzál” nem egymásmellettséget jelent, hanem az „Isten jelenlétében való életet” a munkában és a tétlenségben; az ima közben pedig (főként ürességben és sötétségben) pontosságot és kereső kitaratást. Az imádság mindig a lélek mozgása az éntől elfelé, a Te irányába. Nemcsak Krisztus felé és általa a láthatatlan isteni Te felé, hanem afelé az isteni Te felé is, akivel a felebarátunkban találkozunk, aki a felebarátunkban ragyog fel számunkra. Ez egyfajta lelki odaállás a másik mellé, ami például a közbenjáró imában válik hatékonnyá. Mielőtt még az irgalmasság cselekedeteivel megközelítünk valakit, lélekben kellene közelítenünk hozzá, és imádságos lélekkel kellene hozzálépnünk. Ez a felebaráti szeretet legsajátosabb cselekedete.

Másrészt az imádság iskolájának az a kiindulópontja, hogy Isten akaratát szeretetben azonnal teljesítjük. Az imának és a cselekvésnek át kell hatnia egymást; így minden tett, amelyet Istent keresve és Isten iránti szeretetből fölemelt lélekkel végzünk, végső soron imádság.

Harmathné Szilágyi Anna fordítása

A PROHÁSZKA-IRODALOM ÚJDONSÁGAI

Gergely Jenő: Prohászka Ottokár (Gondolat) — S. Szabó Péter: Az Evangélium és a munka (Ma Kiadó) — Prohászka ébresztése II. — Prohászka Ottokár: Élő vizek forrása (Ecclesia)

Ha a század két sarkpontját jelöljük ki, két olyan pontot, amely a kor gondolkodásának megosztottságát jelképezi, Prohászka Ottokár és Ady Endre neve erre a legalkalmasabb, mint a két uralkodó eszmeáramlat, a liberalizmus és a kereszténység legmarkánsabb megjelenítői. Prohászka a megújuló katolicizmus, a lelki elmélyülés szószólója és vezéralakja, s vele szemben Ady, aki elsősorban újságíróként az antiklerikalizmus képviselője. Évtizedekig őt mutatták a haladás egyetlen hiteles segítőjének, Prohászka viszont tilalmas téma volt, anélkül, hogy pontosan tudni lehetett volna, miért. A vele foglalkozó kutatócsoport tagjai most hatalmas munkával mind több életrajzi adatát tárják föl, s szellemi fejlődésének legfontosabb forrásaival foglalkozva műveltségének, szerteágazó érdeklődésének, folytonosan mélyülő és gazdagodó hitéletének gyökereit ásnak le.

Gergely Jenő, a 20. századi magyar történelem kiváló ismerője. Nemrég jelent meg egyháztörténete, amelyben rendkívül alapos szempontrendszer alapján, hatalmas anyagot mozgósítva igazi szintézist alkotott. Prohászka-életrajza is minden elismerést megérdemel, hiszen ha nem számítjuk Schütz Antal régebbi életrajzi összefoglalását, s a kegyes, de nem teljesen megbízható Némethy-életrajzot, ő írta róla az első, tudományos igényű, hősét a kor történetébe állító, minden továbblépést meghatározó kismonográfiát, amelyben sikeresen egyesítette a szigorú tudomány és a népszerűsítés szempontjait. Részletesen elemzi Prohászka gondolkodásmódjának rétegeit, eszméinek előre mutató elemeit, amelyek a II. Vatikáni zsinat előkészítőinek roko-

nává tették. Különösen időszerűek a könyvnek azok a lapjai, melyek azt világítják meg, hogyan látta a székesfehérvári püspök egy országos méretű, hatékony keresztény-demokrácia megszervezésének lehetőségét, s hogyan sürgette a társadalom megbékélését, amely nélkül elképzelhetetlennek látta a súlyos politikai, erkölcsi és szociális gondok enyhítését.

Prohászka nem volt társadalomfilozófus, mint ahogy filozófus sem, hiszen rendszerteremtés helyett arra törekedett, hogy szeretetre és szolidaritásra nevelje kispapjait, olvasóit és hallgatóit. A szív embere volt, Jézus Szívének titkaiba hatolt be a misztikusok erejével (az *Élő vizek forrása* ennek talán a legmélyebbre hatoló bizonyossága). Ugyanakkor — amint ezt az általa szerkesztett folyóiratokban megjelent írásai és jelzik — kitűnően ismerte kora társadalmi és gazdasági elképzeléseit, s ezeknek hasznosítható elemeit igyekezett „krisztianizálni”, hogy egy igazságosabb, hiten és szereteten alapuló világregend elméleti alapjait munkálja ki. Ezzel a hatalmas megalapozással és ennek elkötelezetten keresztény elemeivel foglalkozik könyvében — kitűnő könyvében — S. Szabó Péter.

Ez az igen alapos, gazdaságfilozófiai, etikai és társadalombölceleti összefüggésekre kitekintő munka nemcsak témája miatt érdekes, hanem azért is, mert pontosan jelzi, hogy a szociális kérdés megoldására nemcsak a pápa adott útmutatást, hanem a kapitalizmus rohamos fejlődésének olykor fájdalmas tényeivel szembesülő keresztény gondolkodók is keresték — mint ahogyan ma is keresik — egy kiegyensúlyozottabb társadalmi formáció megteremtésének módját, s szinte kivétel nélkül az evangéliumi alapelvek megvalósításában látták a bajok orvoslásának esélyét.

A Szabó Ferenc által dinamikus irányított, Prohászkaival foglalkozó munkacsoport újabb tanulmánykötete egy nagyon fontos tanulságra is irányítja figyelmünket. Arra, hogy a keresztény múlt eredményes kutatása el-

képzeltetetlen tehetséges, az adott téma iránt érdeklődő fiatalok nevelése nélkül. Örvendek, hogy a Prohászka-t ébresztő második tanulmánygyűjteményben a kutatás meghatározó személyiségei (Barlay Ö. Szabolcs, Gergely Jenő és Szabó Ferenc ezúttal is fontos tanulmányokkal vannak jelen) mellett a fiatal évfárhoz tartozó kutatók is magvas írásokat közölnek.

Gergely Jenő a jeles író, Surányi Miklóst idézi könyvének végszavában. Surányi szerint Prohászka az egész ország lelki atyja volt. Mi magyarozza óriási hatását? Mindenekelőtt hihetetlen tudása és a személyiségéből áradó szeretettel párosult erő (amelyet levelei is mutatnak), amelyet igényessége csak növelt. Ez az igényesség magyarozza, hogy pontosan látta kora keresztény-nemzetinek nevezett politikai irányvonalának szomorú önellentmondásait, s inkább a lelki gazdagodásra helyezte a hangsúlyt. Jól választott.

STAHL ERVIN

KÖZTÉRI MULATSÁG Fiatal írók antológiája

A fiatal írókat bemutató antológiáknak ugyanaz a buktatójuk mint a szépségük: a jelen irodalmi viszonyok között kell bemutatniuk a jövő irodalmi kontextusának jelentős, ha lehetséges, nagy alakjait. Elővételezés tehát, egyfajta prekanonizáció, amely, ha már a logikai csavaroknál tartunk, természetesen strukturálisan befolyásolja a kialakítandó jövő irodalom képét is. Kísérletről van hát szó — éppoly „cukrosról” és „vitriolosról”, mint amilyenről Zola írt —, a kísérlet vezetői pedig a Sárkányfű című folyóirat két szerkesztője, Fogarasi Zsolt és Kovács Eszter. A szerkesztők teljességre való törekvése, mely szerint igyekeztek „levélben vagy személyesen megkeresni minden [kiemelés tőlem] magyar irodalmi műhelyt”, naivitásában megkérdőjelezhető, ám az antológia sikerességének záloga a jövő emlékezetében rejtőzik — úgyhogy erről nem kívánok többet szólni.

Annyi azonban bizonyos, hogy tehetségünkél fogva valószínűsíthető olyan költők

jelenléte a harmadik évezred kezdetének magyar irodalmában, mint Király Levente, a metafizikai szépségek iránt érzékeny Végh Attila, a szerelem-érzékelésben újszerű Gerevich András, az egyéni költői látásmóddal dicsekvő Szűts Zoltán, aki a Vigilia versszerető közönsége előtt is ismert szerző, a kötet címadó versét író Czifrik Balázs, az eruditív költészet hagyományára építő Varró Dániel.

A fiatal prózaírók (Cserna-Szabó András, Kerékgyártó György) többnyire a mítosszá emelt városi folklórból merítenek, esetleg, mint Baróthy Zoltán, a közép-európai abszurd irodalmi hagyományából építkeznek. Elementáris nyelvi tehetséget sejtet a székelyudvarhelyi Csenger Levente *Hat fekete kakóca* című elbeszélése, amely az erdélyi próza legnagyobbjainak, köztük Szilágyi Istvánnak a művészetét idézik.

Hogy nemcsak e fiatalokon múlik, miként bont vitorlát a jövő magyar irodalma, teljesen nyilvánvaló, hiszen számos név hiányzik e kötetből, ám nekik éppúgy, mint akiknek művei itt most nem olvashatók, egyaránt szükségük lesz a művészetek nyugodt vizű kikötőire, a független folyóiratokra és kiadókra, amelyek szerkesztői és olvasói rendre megmázsálhatják, mennyi kinccsel tértek haza hajóik. (*Palatinus*, 1998)

KISS SZEMÁN RÓBERT

A MAGYAR IRODALOMTÖRTÉNET BIBLIOGRÁFIÁJA (1905-1970)

Aki készített már bibliográfiát, csak azt tudja, milyen iszonyú, mennyi áldozattal és lemondással járó tevékenység végigolvasni egy korszak újságjait, folyóiratait, rendszerezni a szempontokat, rendszerezni a cédulák halmait (az Irodalomtudományi Intézetben még a számítógépes adatbázis kiépítésére sem voltak meg az anyagiak), leíratni, kiadót találni, korrigálni... Nem csoda, hogy egy ilyen vállalkozásnak halottai is vannak, akik menet közben „kihullanak”. Az Intézet Bibliográfiai Csoportjának vezetője, a kitűnő irodalomtörténész, Vargha Kálmán és Szerb Antalné is csak emlékeinkben él már. E kötetet B.

Hajtó Zsófia rendezte sajtó alá, miután évek során elvégezte mindazt a munkát, amelyről szót ejtettem. Csak a legnagyobb elismeréssel méltathatjuk az eredményt. Ez a bibliográfia nélkülözhetetlen és megbízható segítője lesz mindazoknak, akik e korszakkal foglalkoznak, benne tájékozódnak. S lévén a magyar irodalom egyik legszebb, legizgalmasabb periódusa, bizonyára sokan fordulnak hozzá segítségért, hiszen szinte minden fontos folyóirat, antológia, irodalmi vita, társzművészeti törekvés szerepel benne, a kisebbségi magyar irodalmak adatait is tartalmazza.

A címléírásokat olvasgatva azonnal szembetűnik, hogy e hatvanöt év irodalma és művészete sokkal szerteágazóbb és gazdagabb volt, mint amilyenek ismerjük. A kétségtelenül mértékadó és mércét jelentő Nyugat mellett és ellen folyóiratok és társaságok sora született, heves viták dúltak az irodalom szerepéről, művészi és erkölcsi hivatásáról. A gyűjtemény rádöbbenhet elképesztő mulasztásainkra és adósságainkra. Nem kis szégyenérzettel gondolhatunk arra, hogy alig-alig foglalkoztunk (igaz, negyven egynéhány évig nem is foglalkozhattunk) a korszak keresztény irodalmi és művészeti törekvéseivel, olyan jelentős, színvonalas lapokkal, mint az Élet, a harcias Magyar Kultúra, a Katolikus, Protestáns és Pannonhalmi Szemle, nem elemeztük kellő mélységben az író és irodalom erkölcsi kötelmeit, írók sorát hagytuk elmerülni a feledés homályába.

Azon felül tehát, hogy ez a bibliográfiai kötet megbízható, példásan alapos kalauzunk, lelkiismeretünk ébresztője is, hiszen megjelenése után immár nem hivatkozhatunk arra, hogy sötétben kell tapogatódznunk. Az adatok rendelkezésünkre állnak, most élettel kell megtöltenünk őket, szembe-sülve egy olyan korszakkal, amelynek tragikus történelmi megrázkódtatásai nem sodorták válságba irodalmunkat, inkább megerősítették küldetésstudatát. És ez a jelenség napjainkban is fontos tanulságokkal jár, a kor mércénk és magatartásunk mintája is lehet. (Akadémiai Kiadó — Argumentum Kiadó)

A nyáron az erdélyi Mezőségeen jártam, azon az időnként valóban „holttengerinek” tetsző, puszta tájon, amely a Kolozsvár, Marosvásárhely és Szászrégen által megjelölhető háromszögben található. Kemény Zsigmond 1945-ben lerombolt síremlékének újolagos felállítását ünnepelte az erdélyi magyarság és az a néhány író, lelkes, értelmiségi, például Sütő András, aki erről a magára hagyott, nyomorúságos vidékről származik. A Mezőség egykori magyarságát a török és tatár hordák pusztították el, helyükbe románok telepedtek, akiket mint engedelmes jobbágyokat a környék földesurai is szívesebben láttak, mint a mindig lázadó magyarokat. A Mezőség ilyen módon az erdélyi magyarság fogyatkozásának, térvésztesének is szomorú jelképe lett. Táj, ahol megállt az idő, ahol ma is általános a szegénység, ahol a kis magyar templomok lassanként kiürülnek, és csak néhány hősi lélek próbálja fenntartani a magyar hagyományokat, megszervezni a kis magyar közösségeket.

Erről a mezőségi tájról: a tájjal és a táj lakóival, történelmével foglalkozó irodalomról ad képet az a *Szigetek a holttengerben* című történelmi és szépirodalmi antológia, amely a kitűnő marosvásárhelyi újságíró: Nagy Pál munkája nyomán jelent meg. Most derül ki az, hogy a Mezőség milyen gazdagon van jelen az erdélyi magyar irodalom színhelyei között: a régebbi írók közül a Székelyföld krónikása, Orbán Balázs, a hazai női irodalom egyik jelese, Újfalvy Krisztina és az erdélyi novellisztika klasszikus egyénisége, Petelei István, az újabbak közül az Erdélyi Helikon köréhez tartozó Nyíró József, Makkai Sándor, Berde Mária, Wass Albert, Szabédi László és Kiss Jenő, a kortársak közül pedig Sütő András és a fiatal Kovács András Ferenc írásai (krónikák, regényrészletek, elbeszélések, költemények) adnak képet a mezőségi emberek küzdelmes életéről és az ottani magyarság fogyatkozásáról, hanyatlásáról. Szomorú, egyszersmind tanulságos irodalmi gyűjtemény került az olvasók kezébe. (Mentor Kiadó, Marosvásárhely)

**BORSA GEDEON:
KÖNYVTÖRTÉNETI ÍRÁSOK
II. RÉSZ**

Az I. rész után (lásd a Vigilia ismertetését: 1997/10) mintaszerű gyorsasággal jelent meg a 15-16. századi külföldi nyomdászatot tárgyaló II. rész, mely ezúttal 63, nagyobb részt külföldi szaklapokban megjelent dolgozatot tartalmaz. Ezen írások is markánsan jelzik az európai kultúra egyetemességét, nemcsak azért, hogy magyar tudós tollából külföldi nyomdák, nyomdatermékek értő elemzései láttak napvilágot olyan rangos külföldi kiadványokban, mint a mainzi Gutenberg Jahrbuch, vagy a berlini Beiträge zur Inkunabelkunde, hanem mert valamennyi írásból kitűnik az európai népek egymásrataltsága és az események összekapcsolódása. Sokat mond ebből a szempontból például a szerző szlovák nyelvű tanulmánya, melyben az akkori Magyarország (a mai Szlovákia) területén született pilzeni nyomdász a római Szent Péter-bazilika építése javára hirdetett búcsú teljesítésének igazolására latin nyelvű űrlapot (búcsúcédulát) sokszorosított, melyhez nem kis leleménnyel fel tudta használni a cseh nyelvhez öntött betűket. A nyomdászat-történeti szempontból több dolgozatban is vizsgált ezen egyleveles nyomtatványok (melyek gyakran más könyvek kötetstábláiból kerültek elő) és a kapcsolatos elemzések „mellesleg” fontos (egyház)történeti adatokat szolgáltatnak a reformációt közvetlenül megelőző korszak jobb megértéséhez. Bizony, a 4-500 évvel ezelőtti nyomtatott egyetlen lap (szakkifejezéssel: levél), naptár vagy névjegyzék is fontos történeti forrás lehet, hiszen azok betűtípus-vizsgálata alapján — meg az addigi kutatások kritikus egybevételével — meg lehet rostálni (lásd például a bécsi nyomdászat kezdeteit tárgyaló első cikket), vagy lényeges adatokkal ki lehet egészíteni az addigi ismereteket (lásd például a Pázmány Péter Grazban nyomtatott vizsgateteleinek a feltárását és leírását tárgyaló utolsó cikket).

(Országos Széchényi Könyvtár, 1997)

**LAKATOS ISTVÁN:
NÉMETH LÁSZLÓ ÉLETRAJZI
KRONOLÓGIA 1901-1975. I-II.**

Dr. Lakatos István Németh László Ágnes lányának a férje, hivatását tekintve szemész-főorvos. Szakmai pontosságát kamatoztatja új könyvében az adatok, tények és a tények mögötti összefüggések vonatkozásában is. (Korábban két könyvet publikált az Új Forrás Füzetek sorozatban: *Németh László betegsége és halála*, 1989, majd pedig *Naplóm Németh Lászlóról*, 1995.)

A szerző önmagát csupán a könyv összeállítójaként, előszóíróként, a jegyzetek készítőjeként regisztrálja. Hangsúlyozza, Németh életének és műveinek pontos időbelisége sok gondot okoz, még a *Magam helyett* önéletírás is alig tartalmaz évszámokat, ráadásul a jelzett időpontok néha tévesek.

Ez a kettős gyűjtemény az időrendi adatokon kívül bizonyos értelemben „szellem-történeti” kronológiát is nyújt. Találók, lényeglátó idézetekkel vezeti be az egyes fejezeteket. Az első kötet 1901-től 1948-ig, a kommunista hatalomátvételig hat fejezetre tagolódik: *Gyermekkor és ifjúság 1901-1925; Készülődés 1926-1931; Tanú-korszak 1932-1937; Utolsó kísérlet 1938-1940; Háborús korszak 1939-1940. augusztus; Óraadók királysága 1945. szeptember — 1948.* Pontos utalások olvashatók Németh írói ambícióiról, műveinek önkomentálásáról, főbb gondolatairól és az író és műveit ért kritikái támadásokról is.

Az elsőnél testesebb második kötet gondosan ellenőrzött kronológiája hét fejezetet tartalmaz: *Gályapadból laboratóriumot 1949-1953; Hypertónialevelek és vérnyomás-görbék 1954-1956; Sajkodi idill 1957—1962; „...magánzárkára ítélték...” 1963-1966. január; Utolsó széttekintés 1966. február—1969. június 22; „Pályám nyilván befejeződött” 1969. június 26.—1971. december 31.; „...ha lehet, a halálig emberhez méltóan élni...” 1972. január 1.—1975. március 7. Epilógus, forrásjegyzék, névmutató zárja a könyvet.*

A Németh László életműsorozattal kapcsolatban a szerző jogosan vont a következőt: „A szövegkihagyásokon túl a szöveg-

SZENDE ÁKOS

összeállítás, az évszámok tekintélyes részének pontatlansága (...) indokolttá tenné — most már a bibliográfiai, a levelek és a kronológia birtokában — egy jobb, teljesebb, több filológiai gonddal előkészített életműsorozat összeállítását és megjelentetését.”

Dr. Lakatos István Németh László véleményét gondolja tovább, amelyet 1974-ben Püski Sándor jegyzett fel: „Nem elég, hogy teljes tanulmányokat kihagytak belőle, de a közölt tanulmányokból bekezdéseket, a bekezdésekből mondatokat, a mondatokból szavakat is kihúztak. Filológusok seregének ad majd munkát a szövegeim helyreállítása.” A hiteles textus is hiányzik, és fájdalmasan hiányzik jelenkorunkból Németh László léleképítő szellemisége, etikumra épített minőségeszménye is. (*Argumentum Kiadó* 1997-1998.)

CS. VARGA ISTVÁN

A MAGYAR NYELV AMERIKÁBAN

Érdekes és tanulságos kis könyvet jelentetett meg A Magyar Nyelv és Kultúra Nemzetközi Társasága — Anyanyelvi Konferencia a Kosztolányi Dezső nyelvvédő munkáját példájának választó, nemrég indult *Nyelv és Lélek Könyvek* című sorozatban. A *magyar nyelv és kultúra megtartása az Amerikai Egyesült Államokban* című kötet, amely Nagy Károly egyetemi tanár és Papp László, a Magyarok Világszövetsége nyugati régió elnöke gyűjtő és szerkesztő munkája révén került az érdeklődők elé, az amerikai magyarság anyanyelvi oktatásának és kultúrájának helyzetével vet számot. A kötet szerzői (Nagy Károly, Kovács Éva, Némethné Kesserű Judit, Vitéz Ferenc és Mustos István) igen sok adat birtokában végzik el ezt a számvetést, amely mára jóval kedvezőlenebb képet mutat annál, mint amely

az amerikai magyarságról általában a hazai köztudatban él.

Így például Nagy Károly alapos statisztikai felmérése rámutat arra, hogy az elmúlt évtizedben a magyar származású amerikaiak száma közel kétszázézerrel (egymillió nyolcszázézerrel egymillió hatszázézerre) csökkent, közülük azonban csupán nagyjából százötvenezer (tehát egytizedük) beszél otthon magyarul. A többiek meglehetősen előrehaladtak az asszimilálódásban, nagyrésztük nem ismeri a magyar nyelvet, legfeljebb valamiféle többé-kevésbé halovány származástudat fűzi őket a magyarsághoz. Kovács Éva az amerikai magyar iskolai oktatás helyzetét méri fel, az általa rajzolt képből ugyancsak kitetszik, hogy a magyar nyelv és kultúra az amerikai magyarság körében visszaszorulóban van, és elmúltak azok a legendás idők, mūdön az amerikai magyar (származású) családok a hétvégi iskolák egész sorát tartották fenn annak érdekében, hogy anyanyelvük fennmaradjon az idegen világban is.

Éppen a kedvezőtlen folyamatok, amelyeket ugyanakkor természetesenek kell tekintenünk, hívják fel a figyelmet azoknak a szervezeteknek vagy személyiségeknek az áldozatos munkájára, amelyek és akik a mostoha körülmények ellenére is mindent megtesznek a magyar nyelv és az anyanyelvi kultúra amerikai fennmaradása érdekében. Ezek között mindenekelőtt a hétvégi iskolák önkéntes pedagógusait, a (katolikus és református) magyar egyházi közösségeket és a cserkész-csapatokat, cserkészvezetőket kell említenünk. Az ő áldozatkészségük, az ő erőfeszítéseik mindenképpen megérdemelnék a korábbinál nagyobb magyarországi figyelmet és a hatékonyabb támogatást.

POMOGÁTS BÉLA

SOMMAIRE

- Siècles chrétiens — Le 19^e siècle*
- ANDRÁS GERGELY: Les idées maîtresses du siècle dernier
 PÉTER SCHMIDT: Socialisme et marxisme
 IMRE MADARÁSZ: Cavour et le libéralisme national italien
 GÁBOR ADRIÁNYI: Le Concile Vatican I
 JENŐ GERGELY: Léon XIII et le socialisme chrétien
 ÁGNES DEÁK: Lajos Kossuth et les idées du 19^e siècle
 GÁBOR GÁNGÓ: Eötvös et *Les idées dominantes*
 LÁSZLÓ TÓKÉCZKI: L'idée de nation et le libéralisme après le compromis austro-hongrois de 1867
 ■ Enretien avec Heinz Schürmann

INHALT

- Christliche Jahrhunderte — Das 19. Jahrhundert*
- ANDRÁS GERGELY: Die Leitideen des vergangenen Jahrhunderts
 PÉTER SCHMIDT: Der Sozialismus und der Marxismus
 IMRE MADARÁSZ: Cavour und der italienische Nationalliberalismus
 GÁBOR ADRIÁNYI: Das I. Vatikanische Konzil
 JENŐ GERGELY: Leo XIII. und die Christlichsozialen
 ÁGNES DEÁK: Lajos Kossuth und die Ideen der Zeit im 19. Jahrhundert
 GÁBOR GÁNGÓ: Eötvös und *Die herrschenden Ideen*
 LÁSZLÓ TÓKÉCZKI: Die Nationalidee und der Liberalismus nach dem Ausgleich von 1867
 ■ Gespräch mit Heinz Schürmann

CONTENTS

- Christian centuries — 19th century*
- ANDRÁS GERGELY: The leading ideas of the last century
 PÉTER SCHMIDT: Socialism and Marxism
 IMRE MADARÁSZ: Cavour and the Italian national liberalism
 GÁBOR ADRIÁNYI: The Council Vatican I.
 JENŐ GERGELY: XIII. Leo and Christian Socialism
 ÁGNES DEÁK: Lajos Kossuth and contemporary ideas
 GÁBOR GÁNGÓ: Eötvös and *The prevalent ideas*
 LÁSZLÓ TÓKÉCZKI: The idea of nation and liberalism after the compromise of 1867
 ■ Interview with Heinz Schürmann

Főszerkesztő és felelős kiadó: LUKÁCS LÁSZLÓ

Szerkesztőség: BITSKEY BOTOND, HORÁNYI ÖZSÉB, KISS SZEMÁN RÓBERT, MORVAY EDIT

Szerkesztőbizottság: BÉKÉS GELLÉRT, KALÁSZ MÁRTON, KENYERES ZOLTÁN, MOHAY TAMÁS, NAGY ENDRE, POMOGÁTS BÉLA, RÓNAY LÁSZLÓ, SZÖRÉNYI LÁSZLÓ, VÁRNAI JAKAB

Indexszám: 25 921 HU ISSN 0042-6024; Nyomás: Veszprémi Nyomda Rt.; Felelős vezető: Erdős András vezérigazgató

Lapunk megjelenését

a Nemzeti Kulturális Alap



és a Soros Alapítvány támogatja

Szerkesztőség és Kiadóhivatal: Budapest, V., Kossuth Lajos u. 1. III. lh. II. em. Telefon: 317-7246; telefax: 317-7682. Postacím: 1364 Budapest, Pf. 48. Internet cím: <http://communio.hcbc.hu/vigilia> /E-mail cím: vigilia@hcbc.hu. Előfizetés, egyházi és templomi árusítás: Vigilia Kiadóhivatala. Terjeszti a Magyar Posta, a HÍRKEPER Rt., az NH Rt. és alternatív terjesztők. A Vigilia csekk száma: OTP. VII. ker. 11707024—20373432. Előfizetési díj: 1 évre 1200, — Ft, fél évre 600, — Ft, negyed évre 300, — Ft egy szám ára 115, — Ft. — Előfizethető külföldön a KKV-nál (H-1389 Budapest, POB 149.) vagy az Inter-Europa Bank Rt-nél (1053 Budapest, Szabadság tér 15.) vezetett 1971941404 sz. számláján. Ára: 45, — USD vagy ennek megfelelő más pénznem/év.

SZERKESZTŐSÉGI FOGADÓÓRA: KEDD, CSÜTÖRTÖK 10—14 ÓRA. KÉZIRATOKAT NEM ŐRZÜNK MEG ÉS NEM KÜLDÜNK VISSZA.

Ára: 115 Ft

VIGILIA

SZEMLÉ

- A Prohászka-irodalom újdonságai
 - Köztéri mulatság (Fiatal írók antológiája)
 - A magyar irodalomtörténet bibliográfiája (1905–1970)
 - Szigetek a holttengerben
 - BORSA GEDEON Könyvtörténeti írások (II. rész)
 - LAKATOS ISTVÁN Németh László életrajzi kronológia 1901–1975
 - A magyar nyelv Amerikában
- A SZEMLEKET ÍRTÁK Cs. Varga István, Kiss Szemán Róbert,
Pomogáts Béla, Rónay László, Stahl Ervin
és Szende Ákos

KÖVETKEZŐ SZÁMAINKBÓL

- „Békesség az embernek!”
(karácsonyi körkérdés)
- Keresztény századok – a 14. század
(Bertényi Iván összeállítása)
- Az ezredvég reménye
- A szolidaritás esélyei és kihívásai
- Megújuló egyházmegye, megújuló
plébánia
- Az egyházi mozgalmakról