



1988/2

AETAS

9.

aetas melléklet
II.

Nyikolaj Bergyajev

Az ember rabságáról
és szabadságáról

”AETAS”

**A JATE történész hallgatóinak
negyedévenként megjelenő kiadványa.**

**Célja, hogy fórumot teremtsen a történeti témával
foglalkozó fiataloknak
(egyetemi hallgatóknak, pályakezdőknek)**

**A lap közöl: történeti tárgyú tanulmányokat,
forrásokat, kritikákat, ismertetéseket,
beszélgetéseket. A társadalomtudományok más
ágai elől sem zárkózunk el.**

**A közlés kritériuma: a beküldött írás szakmai
szinvonala. Ennek megítélését a szerkesztőség
magának tartja fenn.**

**Kéziratokat kérés esetén megőrzzünk és
visszaküldünk.**

**Olvasói levelet csak abban az esetben közlünk,
ha az lapunk valamelyik írására szakmai jelleggel
reflektál.**

**Az ”AETAS” előjegyezhető a szerkesztőség címén
Megjelenése után utánvétellel postázzuk a számot.**

„AETAS” 9.

1988/2.

A kiadvány az *MTA-Soros Alapítvány Bizottság*
és a *Csapó és társai KFT* támogatásával
jelent meg.

Szerkesztők: *Bellavics István* főszerkesztő
Pikó András
Pribelszki János
Tóth Péter
Vajda Zoltán

Lektor: *Dr. Tóth Sándor*

Szerkesztőség címe: *JATE Bölcsészettudományi Kar*
Történettudományi Szakkönyvtár
6722 Szeged, Egyetem u. 2-6.

ISSN 0237-7934

TARTALOM

TANULMÁNYOK

Barta Zsolt:	A rapallói szerződés és előzményei	5
Tirts Tamás:	A kisebbségvédelem kérdései Középkelet-Európában (1920-1930)	18

FORRÁSKÖZLÉS

„Ki fogja éjjel nappal siratni rútságomat?” (Három erdélyi pasquillus Mihály vajda (1600) és a Gubernium (1691) korából) Közreadja, az utó- és előszót írta, jegyzeteket összeállította: Németh Noémi és Farkas Gábor	46
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

HATÁROKON TÚL

Egy européer az „Isten háta mögött” (Beszélgetés Fábíán Ernővel)	62
Fábíán Ernő műveinek bibliográfiája	71
Fábíán Ernő két tanulmánya	73

KITEKINTÉS

„Intézetézetünk nem emigráns intézmény” (Beszélgetés K.Lengyel Zsolttal, a müncheni Ungarisches Institut munkatársával)	108
Honfoglalás – honfoglalók (Magyar őstörténeti konferencia Szegeden)	116

KRITIKA – VITA

Berend Nóra:	Japán és az „ázsiai termelési mód” (Válasz Telek Jánosnak)	121
Löffler Tibor:	Egy elméleten kívüli elmélet (Az európai társadalomfejlődés és az ázsiai termelési mód)	124
Telek János:	Kategóriák bővületében (Válasz Berend Nórának és Löffler Tibornak)	131
Szabó P. Csaba:	Eurázsia (Két módszertani megjegyzés az „AETAS” feudalizmus vitájához)	137

FIGYELŐ

Pongrácz Tibor:	A történelemfilozófia hirnöke (R.G.Collingwood: A történelem eszmélye)	141
Pikó András:..	Analógiák igézetében (Gerő András: Az elsőprő kisebbség)	144
Vajda Zoltán:	Hunyadi: Legenda és valóság (Josep Held: Legend and Reality)	147
Németh Gabriella:	Nyugat-Pannónia román stílusú épületei (Ilona Valter Romanische sacralbauten Westpannoniens)	149
Dávid Tamás:	Guzsik Tamás: Szakrális építészeti terek funkcióelemzése	151

FÜGGELÉK

A hazai tudományegyetemen az 1987-88-as tanévben készült történeti tárgyú szakdolgozatok jegyzéke	153
HÍREK – RÖVIDEN	157
MUNKATÁRSAINK	159

A címlap Gáll Tibor munkája

A hátsó borítón az „AETAS”-Könyvek kiadványsorozatunk
ismertetése olvasható

BARTA ZSOLT:

A RAPALLÓI SZERZŐDÉS ÉS ELŐZMÉNYEI

A Genovai konferencia – mely 1922. április 10-én nyílt meg Anglia, Franciaország, Olaszország vezető politikusainak rendezésével – fordulópontot jelentett a fiatal szovjet állam nemzetközi helyzetében. A résztvevő 48 kapitalista állam de facto elismerte a bolsevik vezetést, melytől már nem volt távoli időben a jogi elismerés lehetősége. E fórumon, április 16-án, a rapallói szerződés keretein belül rendezte Moszkva és Berlin háború utáni kapcsolatait, mely német részről a forradalmi rendszer teljes elismerését jelentette.

A bolsevik külpolitika születése 1917 novemberéhez, a békedekrétum megalkotásához kapcsolódik. Természetesen nem vállalkozhatunk a kialakulás folyamatának ismertetésére annak összetettsége miatt. Szükségesnek tartunk ugyanakkor érinteni néhány olyan szempontot, melyek kidolgozása remélhetőleg későbbi kutatás tárgya, útmutatója lehet.

A bolsevik vezetésnek külpolitikáját oly módon kellett megalkotnia, hogy az azonnali békét követelő lakosság támogatását össze lehessen kapcsolni a forradalmi párt internacionalista törekvéseivel. A békedekrétum deklarálása széles tömegek szimpátiájának biztosítását jelentette a kommunista hatalom számára, mely támogatás egyben kötelességet is hordozott, a békekötés felelősségét a központi hatalmak államaival. Szovjet-Oroszország biztonságpolitikája – mely 1917 őszén mindenekelőtt a világháborúból való kilépést célozta meg – részét alkotta a születő külpolitikának, amelynek másik igen fontos elemét, az OK(b)P említett internacionalista törekvései képezték.

A párton belül „az a meggyőződés, hogy az októberi forradalom a nemzetközi forradalom nyitánya, meghatározó jelentőséggel bírt, a közvetlen politikai gyakorlat egyik lényeges komponense, hajtóereje, ösztönzője lett.”¹

Karl Radek – tevékenységének középpontjában a 20-as évek elején a Komintern és a bolsevik párt nemzetközi orientációjának kidolgozása állt –, a szovjet külpolitika első öt évét három korszakra osztotta. Az első periódus a „német imperializmussal folytatott harc”, a breszt-litovszki békekötés, annak felmondásáig, 1918. november 13-ig terjedt, amikor is az Összoroszági Központi Végrehajtó Bizottság határozatot fogadott el a szerződés annullálásáról.

A második időszak az októberi forradalom I. évfordulójától az angol-szovjet kereskedelmi szerződés aláírásáig, 1921. április 16-ig, a harmadik etap 1922. május végéig, a genovai konferencia bezárulásáig tartott.²

Az 1919-es és 20-as évek jól ismert polgárháborús és intervenciós időszakában a külkapcsolatok kiépítése a kapitalista országokkal szinte lehetetlen volt. E hónapokban bontakozott ki az európai forradalmi hullám, mely egyben jelentős támogatást is nyújtott a pusztá létéért küzdő proletár rendszernek. Az orosz forradalmárok döntő szerepet játszottak az 1919. március 3-án megalakult Komintern szervezésében, mely szervezet legfőbb feladatának a nemzetközi proletariátus kapitalizmus elleni harcának összehangolását tekintette, elősegítve a hatalom megragadására orientált bolsevik típusú pártok kialakítását. Lenin 1918 őszétől mind reálisabb lehetőségként kezelte a forradalmi hullám felerősödését. Ennek legfőbb motorjának a német munkásosztályt

tekintette, melynek internacionalista megsegítésétől a forradalmi kormány nem zárkózott volna el.³ Zinovjev, a Komintern Végrehajtó Bizottságának elnöke, 1919 májusában már napi realitásként kezelte a világforradalom győzelmének lehetőségét:

„Most már világos, hogy a forradalmi folyamat sokkal gyorsabban halad előre, mint ahogy ezt még a legoptimistábbak is várták a III. Internacionálé moszkvai kongresszusán A forradalmi folyamat oly gyorsan halad előre, hogy bizonyossággal lehet állítani: egy év múlva már el is felejtjük, hogy Európában harc folyt a kommunizmusért, mivel egy év múlva egész Európa kommunista lesz.”⁴

1919-20-ban a világforradalom győzelmének az orosz kommunisták szerint megvolt a lehetősége, ugyanakkor a bolsevikok túlértékelték ennek valódi esélyét.⁵ Ennek elemzésére nem kívánunk kitérni, azonban fontos utalni arra, hogy „a már létrejött kommunista pártok, a szovjet párt kivételével az országok szervezett munkásságának törpe minoritását egyesítették soraikba.”⁶ – azaz nem gyakorolhattak kizárólagos befolyást a munkásosztályok felett.

L. Trockij így írt 1925-ben a kommunista pártok szerepéről:

„Mit nem vettünk figyelembe 1918-19-ben, amikor azt vártuk, hogy a hatalom az európai proletariátus kezébe kerül a közeli hónapokban? Mi hiányzott ezen várakozások megvalósításához?... A háború utáni proletariátus olyan állapotban volt, hogy a mindent eldöntő harcba lehetett volna vezetni. Azonban nem volt, aki vezesse, szervezze ezt a harcot – nem létezett az, amit pártnak neveznek. A mi előrejelzésünk hibája is ennek megkerülésében keresendő. Ahogy párt nem volt, úgy győzelem sem lehetett.”⁷

A forradalmi rendszer utolsó jelentős katonai erőpróbája a lengyel intervenciók támadás visszaverése volt, melyet 1920. április 25-én indítottak Varsóból az 1772-es határok visszaállításának ürügyén.

A Vörös Hadsereg ellentámadása június 12-én kezdődött, amikor Kijev alól a Visztula partjáiig nyomta vissza a lengyeleket. Moszkva előtt felcsillant a történelmi lehetőség, hogy külső fegyveres segítséggel hatalomra juttassa a lengyel proletariátust, erőteljes lépéseket téve egy második munkásállam megteremtésére. Szovjet-Oroszország számára ez egyben stratégiai jelentőséggel bírt volna mind katonai, mind a világforradalom előrehaladásának szempontjából. Egyrészt a munkás Lengyelország kihullott volna az Antant-szövetségből, másrészt ennek forradalmasodása jelentős lökést adott volna, mindenekelőt a német munkásmozgalom számára.⁸

A varsói hadjárat sikere esetén a bolsevik katonai, politikai vezetés nem zárkózott volna el a forradalmi támadó háború további kiszélesítésétől, melyről V. Antonov-Ovszejenko, a Vörös Hadsereg politikai főcsoportfőnökségének vezetője így írt: „Voltak olyan pillanatok, amikor hihetetlen perspektívák nyíltak előttünk – Varsó vörös zászló alatt, a forradalmi Németország felkel a versailles-i elnyomás alól, egész Közép-Európa beáll a szovjet hatalom zászlai alá, a „vörös” front a Rajnánál lesz, és megindul az „utolsó ütközet.” A valóság másképpen alakult, a megszállt táborból a nagy kitörésünk nem sikerült. Túlértékeljük a lengyel hadsereg felbomlását, nem vettük figyelembe a főleg paraszti nemzeti felkelés lehetőségét.”⁹

A sikertelen támadás egyik oka a nemzeti ellenállás felerősödése volt, másrészt a szovjet katonai hadvezetés irányítási hibákat követett el, szétforgácsolva a támadó Vörös Hadsereg erejét.

E napokban, 1920. július 19. és augusztus 7. között ült össze a Komintern II. kongresszusa, melynek küldöttei nagy reményeket fűztek a szovjet hadműveletekhez. Radek, a kongresszus egyik ülésén elhangzott felszólalásában a nemzetközi szervezet „programjának”, szerves részének nevezte a bolsevik külpolitikát.¹⁰

Buharin arra az álláspontra helyezkedve, hogy a szocialista forradalom csak és kizárólag világméretben győzhet – azaz a bolsevik állam fennmaradása is ezen áll vagy bukik – a nemzetközi proletariátusnak (mindenekelőtt a lengyelnek – B.Zs.)

nyújtott forradalmi katonai segítségnyújtás tényét internacionalista kötelességnek tekintette.¹¹

A forradalmi hullám elhúzódásának lehetőségével néhány hónap múlva szembesülnie kellett a bolsevik pártnak. Ezzel párhuzamosan a belpolitikai életben is hathatós, gyors átalakításokra kellett lépéseket foganatosítani a moszkvai kormányok. A belső gazdaság helyreállítása érdekében, illetve az ellátás katasztrofális helyzetével összekapcsolódott politikai detonációval fenyegető válság nyomására fokozatosan, mindenekelőtt Lenin erőteljes nyomására vezette be a NEP reformjait a szovjet kormány. Olyan időszakban került sor ezen intézkedésekre, amikor a NÉP bevezetése Lenin és a bolsevik politikusok számára többet kellett hogy jelentsen az addigi hadikommunizmus megreformálásánál: mindenekelőtt a politikai, gazdasági vezetési módszerek felülvizsgálásával a szocialista építés egész stratégiájának ártértékelésével kellett szembenézni.¹²

Az Új Gazdaság Politika viszont egy olyan rugalmas improvizatívus vegyes gazdaság politikája volt, amely békés kül- és belviszonyok nélkül nem tudta volna kifejteni pozitív hatásait.¹³

Az OK(b)P X. kongresszusán Lenin a külpolitikai nyitás és a belgazdaság problémáinak összekapcsolását sürgette a koncessziók ügyében. Tisztában volt ugyanakkor azzal is, hogy a helyreállítás nem jelentheti kizárólag a cári idők gazdaság szerkezetének rekonstruálását, hanem össze kell annak kapcsolódnia a modernizáció feladataival is. Ezért is szorgalmazta a kereskedelmi szerződéseken kívül oly nagy erővel nyugati tőke bevonását a szovjet gazdasági feladatok megoldása érdekében, mindenekelőtt koncessziók meghirdetésével.¹⁴

A külpolitikai nyitás nem jelentette azt, hogy Lenin lemondott volna a világorradalom győzelméről. A kongresszuson a szovjet rendszer fennmaradásának egyik feltételét a nyugati proletárfelkelések győzelmében jelölte meg. Azaz, a párt internacionalista stratégiáját nem veszélyeztethette a napi taktikai irányvonal felülvizsgálása, mely kifejezte a békés külkapcsolatok kialakításának igényét Nyugat-Európa felé. A taktikai változtatás kihatással volt a Komintern tevékenységére. 1921 nyarának egyik nagy dilemmája a kommunista mozgalmon belül az volt, hogy sikerül-e összehangolni a szovjet vezetés állami politikájának új vonásait a nemzetközi munkásszervezet korábban elfogadott irányelveivel. Pontosabban, fel lehet-e oldani az Internacionálé „offenzíva teóriája” és a békés külkapcsolatokra törekvő OK(b)P kezdeményezései közötti ellentmondásokat.

Radek, aki 1921-ben már az „offenzíva teória” felülvizsgálásának a híve volt, s ezzel Lenin illetve Trockij álláspontját képviselte a Komintern 1921-es III. kongresszusán, egyik cikkében felhívja a baloldali kommunisták figyelmét arra, hogy a forradalmi állam biztonságának megóvása, erősítése nemcsak a bolsevikok ügye, hanem a Kominternhez tartozó minden pártnak érdeke is egyben. „A Komintern sorsa ... függ az európai gazdasági-politikai harc alakulásától és attól, megtarthatjuk-e itt a hatalmat Oroszországban, meg tudjuk-e erősíteni békés körülmények között Szovjet-Oroszországot.”¹⁵

Lenin az Internacionálé fórumán aláhúzta, hogy a nemzetközi méretekben elgondolt forradalmi átalakulás nem lehet mentes a visszaesésektől, mellyel nemcsak a bolsevik pártnak kell számolnia, hanem az egész kommunista mozgalomnak is. Utalt arra is, hogy a kapitalizmus és a szocializmus között egyensúly jött létre, mely fegyverszünetet a forradalom erőinek az erőgyűjtésre kell felhasználni.¹⁶ Lenin nem határozta meg, vajon meddig tart e „fegyverszünet”, azonban e változások előtérbe helyezték a kialakulás stádiumában lévő G. V. Csicserin vezette Külügyi- és az L. B. Kraszín irányította Kül- és Belkereskedelmi Népbiztosságok tevékenységét.

A szovjet állam a nemzetközi elszigeteltség állapotából a kereskedelmi kapcsolatok kialakításával, s ezek szélesítését biztosító diplomáciai egyezmények eredményeképpen léphetett csak ki a kontinens diplomáciai porondjára.

A bolsevizmus ideológiájával való szembenállás viszont minden kapitalista országot a szovjetellenesség táborába irányított. Ehhez kapcsolódtak olyan nemzeti érdekek, melyek megvalósításának akadályát okkal vagy ok nélkül a forradalmi ország létezésével, fenyegetésével magyarázták egyes kormányok.

A franciák európai uralmi törekvéseiket féltették az orosz és a német forradalom találkozásától. Szovjetellenességük másik, el nem hanyagolható elemét az „Oroszországnak kölcsönzött és az ott elvesztett milliárdok, tágabb értelemben az orosz piac kérdése” alkotta.

Anglia támogatta az intervenció terveit francia szövetségesével egyetemben a korábbi szövetséges ellen 1918-19-ben. A szigetország saját közvetlen gazdasági expanzióját kívánta alátámasztani. Mindenekelőtt a kaukázusi olaj érdekelte, ugyanakkor Lloyd-George angol miniszterelnök felmérve a brit birodalom lehetőségeit, 1920-tól fogva hajlott a bolsevikokkal történő tárgyalások felvételére. „Az USA az oroszországi helyzetét bizonyos távol-keleti pozícióinak megerősítésére, megszervezésére látta felhasználhatónak, ugyanakkor elvileg megmaradt a proletár államforma polgári elitelésénél.”¹⁷

Olaszország a szovjet kapcsolat kiépítésének lehetőségét mindenekelőtt London Moszkvával folytatott tárgyalásaitól tette függővé.¹⁸

A Kreml nyugat-európai gazdasági-diplomáciai tapogatózásának sikere elsősorban attól függött, hogy lesz-e olyan nagyhatalom, amellyel sikerül valamilyen formában megegyezni. A tárgyalások Anglia esetében hosszas huza-vona után végül sikerrel jártak, mely kihatással volt más államok szovjet politikájára is. „A kereskedelmi szerződést Angliában 1921. március 16-án írták alá a szerződő felek, amely lehetőséget nyújtott a kereskedelmi forgalom szélesítésére... Az angol szerződés Európa több országa számára felhívást jelentett, és Szovjet-Oroszország 1921 végére Svédországon, Anglián és Németországon kívül kereskedelmi kapcsolatba lépett Finnországgal, Észtországgal, Lettországgal, Litvániával, Lengyelországgal, Norvégiával, Csehszlovákiával, Ausztriával és Olaszországgal.”¹⁹ Azaz, a fenti országok de facto elismerték a kelet-európai államot.

A szovjet-német viszony alakulására a breszt-litovszki békeszerződés (1918. március 3.) nyomta rá bélyegét 1918 őszeig, mely súlyos cikkelyeit a császári rendszer összeomlása után november 13-án az Oroszországi Központi VB annullálta. Németországnak, a novemberi összeomlás után mint vesztes hatalomnak vállalnia kellett a vereség következményeit. Területi veszteségen kívül finanszíroznia kellett az antant szövetség győzelmének költségeit, s közben az ország kihullott az európai politikai irányító nagyhatalmak köréből. Ennek ellenére „Németország legyőzött és megcsonkított állapotában is potenciálisan Európa legerősebb államának számított. A hatvanmillió népesség, a világ ipari termelésében elfoglalt második hely, a tömeghadsereg megteremtésére alkalmas hivatásos hadsereg és a sértett nemzeti büszkeség feljogosított, de egyben ösztönzött is az újrakezdésre.”²⁰

Berlin nem kapcsolódott be a szovjetellenes intervencióba 1919-20 folyamán, azonban a két ország kapcsolatai a minimálisra csökkentek. A weimari köztársaság katonai elitje ugyanakkor kíváncsian, nem minden érdek nélkül figyelte a forradalmi állam élet-halál harcát, mely kormánya potenciális szövetséget jelenthetett a németek számára az antant szövetséggel szemben.

A lengyel-orosz háborúról von Seeckt tábornok, a német vezérkari főnök a német katonai és politikai érdekeket mérlegelve a következőket írta 1920-ban: „Az antant részéről nem lehet megengedni Oroszország győzelmét. Az antant győzelme Oroszország felett kizárt, mivel hatalmas ország és népei legyőzhetetlenek. Tehát ha

Németország Oroszország ellen lép fel, perspektíva nélküli háborút visel... Mihelyt helyreállítja Oroszország a lerombolt gazdaságát ... Németországra mint ipari államra szüksége lesz. Németország és Oroszország egymástól függenek, mint ahogy a háború előtt is volt.”²¹

Szolovjov, a cár egykori madridi nagykövete, a Külügyi Népbiztosság későbbi munkatársa a két állam közeledéséről a következőket írja:

„1921 végére kirajzolódik a Németország és az OSZFSZK közeledésének képe, nemcsak gazdasági, hanem politikai alapon is. Ennek az oka a háborúkkal leginkább megszenvedett nép helyzete és a régi német keleti orientáció újraéledése volt. Ezt a politikát gróf Brockdorf-Rantzau, von Maltzan báró, von Bülov és más diplomták támogatták.”²²

Brockdorf-Rantzau, egykori külügyminiszter, Ago Freihher von Maltzan, a külügyminisztérium keleti osztályának vezetője mellett Hintze ellentengernagy, Bauer ezredes, Seeckt tábornok képviselték azt a „nemzeti bolsevista” jobboldali politikai irányzatot, amely a Bismarck-féle oroszbarát külpolitika felújításával szeretne volna semlegesíteni a francia politikai befolyást a versailles-i szerződés felszámolásával együtt.

E csoportot támogatták a Ruhr- és a Saar-vidéki vas- és acélipari óriásvállalatok és szénbányák tulajdonosai - Kirdof, Vögler, Stinnes, Krupp, Thyssen, Hugenberg -, akiknek érdekeit a Rajna-vidék megszállásával fenyegető francia politika súlyosan sértette.

Az említett nagytőkések a versailles-i szerződés legelszántabb ellenfelei voltak és minden revansista mozgalom mecénásai.²³

A politikai élet egy másik jelentős csoportját az elektromos- és vegyipar tulajdonosai alkották, akiket nem, vagy csak jelentéktelen mértékben sújtottak a békeszerződés előírásai, s ezért a teljesítési politika szorgalmazói voltak. Széleskörűen kapcsolódtak mindenekelőtt az angol-amerikai tőkéhez, így érdekükben állt a háborús ellentétek mielőbbi felszámolása. Ezen irányzat legjelentősebb képviselői voltak Joseph Wirth kancellár és Walter Rathenau, aki egyben az AEG vállalati monopólium tulajdonosa is volt, mely cég elsőnek kívánt kereskedelmi kapcsolatot létesíteni a szovjet állammal.

Rathenau Radek baráti köréhez tartozott Berlinben. (Kerekes Lajos megemlíti, hogy hűgát Radekhez adta feleségül.) 1921 közepén voltak bizonyos titkos politikai tapogatózások a szovjet és a német katonai vezetők között. D’Aberon lord, Anglia berlini nagykövete megemlíti naplójegyzetében, hogy a bolsevikok megkíséreltek a német nacionalista körökkel kapcsolatot teremteni, közös fellépést javasolva a versailles-i rendszer „igájának” lerázása érdekében.²⁴ Radek egyik Pravdában publikált cikkében megjegyzi, hogy a németeket sújtó békediktátum és ennek passzusait erőszakkal realizálni törekvő francia követelésekkel szemben a weimari köztársaság lehetséges támogatójának tekintheti a forradalmi államot.²⁵ A forradalmi állam nem kívánt katonai szövetséget kötni Berlinnel. A katonai együttműködés lehetősége bizonyos korlátokon belül azonban elképzelhetőnek látszott 1922 során.

Radek 1922. február 10-én találkozott von Seeckt tábornokkal. „Német segítséget kért a lerombolt oroszországi hadi ipar helyreállítása és a szovjet tisztek oktatása érdekében. ... A tárgyalások új eleme ez időszakban az az indítvány volt, amely alapján a németek Szovjet-Oroszországban titkos fegyvergyárakat szerelnének fel és működtetnének. A Vörös Hadsereg tisztjeit megtanítanák a fegyverek kezelésére, és ugyanott a jövő német tisztjei számára is kiképző iskolát létesítenének. ... ebből a Vörös Hadseregnek kettős, anyagi és kiképzési előnye származhatott volna.”²⁶

Mikhail Heller és Alekszander M. Nekrich írja, hogy 1923-tól a két állam között fokozatosan kialakuló katonai együttműködés elsősorban a fegyvergyártás területére terjedt ki. A versailles-i szerződés tiltotta a német hadsereg felfegyverzését, tankok,

repülőgépek gyártását. A szovjet állam területén viszont a békeszerződés pontjai már nem befolyásolták a hadiipari kutatásokat, német tisztek kiképzését. „1923 közepére Junkersék a Moszkva közeli „Fili” helységben már képesek voltak a repülőgépgyártásra. 1914-ben „Lipetskben” indult be a német pilóták kiképzése... Krupp Szovjet Közép-Ázsiában tüzérségi eszközök gyártására alkalmas üzemeket építtetett.”

Az együttműködés mindkét fél számára kölcsönös előnyökkel járt. „Von Seeckt tábornok – kikerülve a versailles-i szerződést – belekezdett a német hadsereg újrafegyverzésébe, melyet a szovjet területen kipróbált és gyártott fegyverekkel látott el. A Vörös Hadsereg tisztjei pedig beutazást kaptak Németországba, az ipar modern technológiához jutott.”²⁷

A két állam viszonyát 1921-ben azonban a teljesítési politika hatalmon lévő hívei határozták meg döntően. 1921. október 26-án Walther Rathenau külügyminiszternek nevezték ki, aki figyelemben véve London szovjet közeledési irányvonalát, óvatos lépéseket tett a Berlin orosz kapcsolatainak kiszélesítésére. Törekvéseit kedvezően segítette elő a bolsevik kormány azon jegyzéke, melyet 1921. október 28-án juttatott el az antant nagyhatalmakhoz. A jegyzék megfogalmazói kijelentették, hogy békében kívánnak élni minden állammal, gazdasági együttműködésre törekednek minden országgal, aki hajlandó Szovjet-Oroszország helyreállításában részt venni. A bolsevik vezetés nem zárkózott el a cári adósságok visszafizetésének lehetőségétől sem, mely összegek mindenekelőtt Angliát és Franciaországot érintették. A fenti kérdések megoldása érdekében a forradalmi kormány egy nemzetközi konferencia összehívására tett javaslatot.²⁸

Nagy-Britannia érdekelve volt a szovjet vonal felerősítésében, részben a cári idők hitellei, részben piacszerző okok miatt. Nem ellenezte a német-szovjet közeledést sem, mindenekelőtt bizonyos gazdasági megfontolásokból. A márka inflációja következtében a német áruk versenyképessége erősödött a világgpiacon. Míg Anglia és Franciaország exportja 1913-hoz mérten 15%-kal csökkent, addig Németországé 20%-kal nőtt.

A weimari köztársaság a jóvátételi összegeket jelentős részben külföldi szállításaiból finanszírozta, ezért a nagyhatalmak nem akadályozhatták a korábbi ellenfél piaci hódításait, mely mindenekelőtt a brit pozíciókat veszélyeztette. London, hogy csökkentse a német áruk expanzióját, nem zárkózott el Berlin és Moszkva közeledésétől, tudva, hogy az orosz piac hatalmas import-éhséggel bír.²⁹

1922 elején a német nagyiparosok előtt két mód kínálkozott a szovjetekkel történő gazdasági kapcsolatok kiépítésére. Az egyik egy olyan nemzetközi konzorcium terve volt, melyben Anglia, Franciaország, az USA és Németország vett volna részt, megosztva a keleti piac lehetőségeit. Az elektromos- és vegyipar képviselői, így Rathenau is üdvözölte a tervet, mivel megerősíthették volna egy közös vállalkozásban nyugati kapcsolataikat. A nehézipar képviselői – F. Krupp, O. Wolf, Stinnes – viszont a kétoldalú tárgyalásokat követelték a kormánytól, nem kívánva közeledni az antant államokhoz.³⁰

A bolsevik rendszer és a tőkés világ viszonyának rendezésére 1922 folyamán nyílt lehetőség. A Briand francia és D. Lloyd-George angol miniszterelnök 1922 januárjában a cannes-i konferencián, amelyen a győztes hatalmak vitatták meg a nemzetközi élet kényes kérdéseit, egy széles körű nemzetközi konferencia összehívását határozták el Genovába. Erre a konferenciára Németországot és Szovjet-Oroszországot is meghívták, mely fórumnak az európai gazdasági élet helyreállítása lett volna a célja. A meghívás elfogadása egy hat pontból álló dokumentum – a cannes-i pontok – elfogadását is jelentette, mely szerint: egyetlen állam sem avatkozhat be mások belügyeibe, minden nép olyan rendszert alakít ki, amelyben élni kíván, a kölcsönöket folyósító országok garanciát kaptak hiteleik visszakapására

kamatokkal együtt, végül a korábbi államosított tőkés vagyonok visszaadását is érintették a cikkelyek.

Mindezek biztosítására a legutolsó pont előírta egy olyan jogrendszer kiépítését, mely a fenti elvek realizálását segítette volna elő. A fenti határozat elfogadásától tették függővé a meghívó hatalmak, Anglia, Franciaország, Olaszország, Belgium a szovjetekkel folytatott kereskedelmi kapcsolatok kiszélesítését,³¹ a Genovába történő meghívást is. (A genovai konferencia előzményeinek bemutatását nem kívánjuk részletesen tárgyalni, mivel egy korábbi dolgozatunkban erről írtunk. Lásd: *Aetas Acta Iuvenum*, 1986., 150-160. old.)

A moszkvai kormány abból a megfontolásból fogadta el a meghívást, hogy a fórumon majd lehetősége nyílik a békekötésre, a gazdasági kapcsolatok kiépítésére a nyugati államokkal. Arra is számított, hogy a cári adósságokat sikerül eltöröltetnie, s egyidejűleg kiléphet a diplomáciai elszigeteltségből is. Berlin mindenekelőtt a jóvátételi fizetések kérdésében remélt könnyítéseket, remélve, hogy a franciák csak fenyegetésnek szánták a Ruhr-vidék megszállását.

A Georgij Csicserin vezette bolsevik delegáció a weimari köztársaságon keresztül utazott Genovába. A delegáció tagjai közül a legjelentősebb politikusok Leonyid Kraszín kül- és belkereskedelmi népbiztos, Makszim Litvinov külügyi népbiztos-helyettes, Adolf Joffe diplomata, Krisztyán Rakovszkij, az ukrán Népbiztosok Tanácsának elnöke, Vaclav Vorovszkij diplomata, Iván Rudzutak, a Moszkvai Népgazdasági Tanács elnöke és Borisz Stejn titkár voltak. A küldöttség április 1-jén Berlinben megszakította útját. Csicserin, Litvinov Rathenauval és Maltzannel folytatott tárgyalásokat, ahol az oroszok olyan előzetes szerződés aláírását javasolták vendéglátóiknak, amelyben a szovjetek lemondanak a versailles-i szerződés 116-ik pontjáról. E cikkely kötelezte Németországot, hogy jóvátételt fizessen a cári állam utódjának, amely 16 milliárd rubelt jelentett. Németország – a szerződés alapján – eltekintett volna az 1917. november után államosított korábbi orosz befektetésektől. A megbeszélések eredmény nélkül záródtak. Rathenau és Wirth kancellár nem volt hajlandó elkötelezni magát a genovai fórum előtt, nem kívánta előre eljátszani az antant szövetség esetleges jóindulatát a versailles-i szerződés ügyében.

1922. április 10-én 15 órakor a San-Giorgio palotában 48 ország és az angol domínium képviselőinek jelenlétében nyílt meg a genovai konferencia, melytől a résztvevők az európai gazdasági, politikai problémák, köztük az „orosz” kérdés megoldását várták. Senki sem ismerte a kommunista delegáció terveit, ugyanakkor mindenki számított arra, hogy a fórum egyik sarkalatos pontja az orosz adósságok kérdése lesz.

A bolsevik küldöttség tárgyalási stratégiájának és taktikájának kidolgozásához a szovjet politikusok, mindenekelőtt Lenin és Csicserin már a januári meghívás után belekezdtek. A stratégia fő célja a gazdasági kapcsolatok kialakítása, kiszélesítése Nyugattal, összekapcsolva a békeszerződések aláírásával, melyek az ország de jure elismerését is jelentették. A delegáció programjába olyan pontokat iktattak be, melyek közös elemeket tartalmaztak bizonyos tőkés nézetekkel: az összes államközi adósság annullálása, a versailles-i szerződés felülvizsgálata, kedvezményes kölcsönök folyósítása stb. Taktikai téren az oroszok számítottak arra, hogy a burzsoá államok eleinte egységes tömböt alkotnak velük szemben, ezért mindenekelőtt kétoldalú tárgyalásokkal kívántak rést ütni e „falón”.

A konferencia sikerét megkérdőjelezte az USA távolmaradása, amely Európa első számú hitelezője volt, a világ legnagyobb ipari potenciáljával rendelkezve, egyben a legnagyobb exportőr helyét magának tudhatta, nem beszélve arról, hogy a Wall Street a világgazdaság központja lett.

R. Poincaré, a francia elnök maga helyett L. Barthou külügyminisztert küldte Olaszországba. Távolmaradása világhossá tette mindenki előtt, hogy Párizs nem mond

le a német háborús jóvátétel könyörtelen behajtásáról, s nem hajlandó változtatni a szovjetellenes politika szűk horizontú korlátain, amely az ideológiai szembenálláson kívül a cárizmusnak nyújtott kölcsönök, befektetések maradéktalan visszakövetelését jelentette.³²

Szovjet-Oroszország több mint 18 milliárd aranyrubel cári adósságot örökölt. Ennek egy része hitel, másik része pedig befektetés volt. A háború előtt 8,650 milliárdot, a háború során 8,846 milliárdot kapott hitelezőitől. A legjelentősebb kölcsönnyújtók egyike Franciaország, a háború előtti összegek 70 %-át, Anglia 14%-át, az 1914 utáni kölcsönök 70,6%-át viszont London, míg Párizs 18%-át finanszírozta. A követelők között foglalt helyet az említettek mellett Németország, Belgium és az USA.³³

A bolsevik kormány csak akkor volt hajlandó elismerni az örökölt terheket, ha az általa benyújtott követeléseket a kapitalista államok elismerik. Ezek az intervenció és a polgárháborús veszteségek, károk felbecsülése alapján 39 milliárd rubelre rúgtak.³⁴

A konferencia L. Facta, olasz miniszterelnök megnyitójával indult, melyet Lloyd-George beszéde követett. A brit politikus csak nagy általánosságban tett célzásokat a konferencia céljaira, mindenekelőtt az európai gazdaság helyreállítására, amelybe Szovjet-Oroszországot is be kívánta vonni. Barthou kijelentette, hogy kormánya csak a versailles-i szerződés alapján állva hajlandó részt venni a kontinens problémáinak megoldásában. A belga és japán szónokok után Wirth kancellár kapott szót, aki szemérmesen kerülte az országot megnyomorító békedekrétum felülvizsgálásának kérdését. Az utolsó felszólaló Csicserin volt. Leszögezte, hogy a bolsevik állam számol a burzsoá és proletár rendszerek ideiglenes együttélésével. Aláhúzta, hogy kormánya a gazdasági kapcsolatok kiterjesztését kívánja, melynek egyik előfeltétele a háborús feszültségek feloldása lehet. Általános katonai leszerelésre tett javaslatot, illetve egy rendszeresen összehívandó világkonferencia megszervezését vetette fel a globális problémák megoldása érdekében. Javaslatot tett a Népszövetség alapszabályzatának korrekciójára, támadva ezzel mindenekelőtt a franciák Európa feletti hegemonisztikus szerepét.³⁵

A népbiztos ezen javaslataival mindenekelőtt Barthou heves tiltakozását vívta ki, melyet Csicserin határozott visszavágása követett. A két külügyminiszter között kiéleződött vitának Lloyd-George kérésére Facta az aznapi ülés lezárásával vetett véget. Másnap a konferencián felvetett problémák megoldása érdekében 4 bizottságot alakítottak, ezek egyike a „politikai” bizottság volt, mely az „ orosz kérdés” megvizsgálását kezdte meg. Április 11-én kapta meg a szovjet delegáció az antant hatalmak „londoni memorandumát” – ezt március 20-28. között fogalmazták a győztesek –, mely a szovjet állam és a kapitalista világ problémáit, illetve a kontinens gazdasági helyreállítását kívánta megoldani. A tervezet elfogadása alapján Moszkvának el kellett volna ismernie a cári rendszer adósságait, amelyeket egy tőkésből álló bizottság felügyeletével törlesztette volna a proletár állam. Szó volt a korábbi, 1918 után szocializált külföldi tőketulajdon visszajuttatásáról, s ezek tulajdonosait kiemelték volna a szovjet jogrendszer alól. Legvégül a memorandum követelésszerűen fogalmazta meg a szovjet külkereskedelmi állami monopóliumának felszámolását. A jegyzék a fiatal szocialista rendszer belügyeibe történő beavatkozás nyugati elképzeléseit jelentette.³⁶

Az európai diplomáciai kapcsolatok rendszerében a háború során felvett hitelek visszaszolgáltatása rendkívül kényes probléma volt. Ennek törlesztési módja, kamati mértéke, a határidők kijelölésének kérdései szinte minden hadviselő felet érintett, vagy adós, vagy hitelező, vagy mindkettő szerepében. Ezért a fenti kérdések megtárgyalásának kényes voltát figyelembe véve Lloyd-George a szovjet delegációt meghívta szálláshelyére, az Albertis Villába, ahol a francia Barthou, az olasz Facta és a belga miniszter, Theunis társaságában próbált lépéseket tenni a tőkés világ és Moszkva kapcsolatának javítására. A kulisszák mögötti tárgyalásokon április 14-én Csicserin,

Litvinov és Kraszin képviselte a kommunista küldöttséget. A megbeszélésen a felek érintették Oroszországnak a háborúból történő kilépésének okait, ennek következményeit, a versailles-i szerződést és a hitelek ügyét.

A viták folyamán a bolsevik politikusok kijelentették, hogy a háború alatti kölcsönök nem terhelik államukat, mivel Oroszország az antant szövetség tagjaként hatalmas áldozatokat hozott a győzelem érdekében, ugyanakkor annak „gyümölcseiben” nem részesült. A. Joffe ezekről a következőket írja: „Ha elfogadnánk a kapitalista urak álláspontját, úgy követeléseiket csak akkor ismerhetnénk el jogosnak, ha mind megkaptuk volna, amit ígérték. Nincs olyan megállapodás, amelyben a szerződők egyike csak az áldozatokat vállalja, nem részesülve a haszonból. Mi azt mondtuk: adják nekünk Konstantinápolyt, a Dardanellákat, mindent amit Oroszországnak ígérték az antant győzelme esetén, mely valójában győzött is... Mi természetesen nem vesszük el Konstantinápolyt vagy más területeket, mi nem vagyunk imperialisták, mi a magunk módján intézzük el a kérdést, nem úgy mint önök. Mi visszaadjuk azoknak a népeknek, akiké valójában ezek a területek, de ez már nem az önök dolga.

Lloyd-George mosolyogva felelte:

– Megnézzük, lehet, hogy önöknek adjuk Konstantinápolyt.

Erre azt válaszoltuk:

– Megnézzük, lehet, hogy valamikor az adósságokat kifizetjük, de addig ezeket a katonai hiteleket nem ismerjük el az említett okok miatt.

Ami a háború előtti hiteleket illeti, kijelentettük, hogy hajlandók vagyunk – a cannes-i határozat értelmében a kölcsönösség jegyében – elismerni, vagyis akkor, ha a mi követeléseinket is elismerik. Hosszú elvi viták után ellenfeleink megkérdezték, vajon mekkora az összeg? Mi 50 milliárd aranyrubelt nevezünk meg kamatokkal. (Kamatok nélkül 39 milliárd volt az orosz követelés.)

Ekkor az angolok a hitelek kérdésében a következő kompromisszummal álltak elő:

Oroszország ellenköveteléseivel a háborús adósságok és kamatai, illetve a háború előtti hitelek növekedő kamatai letudhatók. A javaslat második pontja egy olyan moratórium volt, mely alapján egy hosszú időtartam után kellene a háború előtti hitelek visszatérítését kezdeni...

Mi elfogadtuk ezt az ajánlatot két feltétellel: Oroszország azonnali elismerése és gyors hitelnyújtás, mely összeget 1 milliárd \$ nagyságban határoztuk meg. Erre azt válaszolták, hogy ekkora hitelről szó sem lehet, mivel véget ért az a háborús korszak, amikor a kormányok hatalmas összegekkel rendelkeztek ... nincs az a parlament, amely ekkora összeget jóváhagyna. A hitel csak magánszemélyektől származhat, amely a bizalomtól függ mindenekelőtt, és itt alakult ki egy ördögi kör: ahhoz, hogy hitelünk legyen bizalom kellett, ahhoz, hogy bizalom legyen, ki kellett volna fizetnünk régi adósságainkat.”³⁷

Április 15-ig a felek álláspontjai némileg közeledtek ugyan egymáshoz, a megegyezés lehetősége mégis távolinak tűnt.

A kulisszák mögött folyó alkudozások rendkívül nyugtalanították a német delegációt, akikhez eljutott ugyan egy-két bizonytalan értékű hírfoszlány, ugyanakkor nem ismerték pontosan a megbeszélések eredményét. Rathenau mindössze azt sejtette, hogy a tárgyalásokon a szövetségesek kiindulópontját az a londoni memorandum tartalmazza, amely magában foglalja a versailles-i szerződés azon cikkelyeit, melyek kötelezik Berlint az Oroszországnak történő jóvátétel megfizetésére. 15-én este a németeket maglátogatta Gianini, az olasz delegáció tagja, hogy külügyminisztere, C. Schanzer utasítására tájékoztatást adjon a háttértárgyalásokról. Az olasz politikus hangsúlyozta, hogy a vitázó felek álláspontjai nincsenek távol egy megegyezés aláírásától. Rathenau kijelentette, hogy állama érdekeit a londoni

memorandum pontjai sértik. Erre Gianini azt válaszolta, hogy a dokumentum összeállító hatalmak akaratát vették figyelembe csak, akik közé Németország nem tartozik. A német külügyminiszter végül hűvösen megjegyezte, országa nem fogadja el a dokumentumot, s más biztosíték után fog nézni, „az önálló lépések megtételétől sem riad vissza nemzete érdekeinek védelmében.”³⁸

16-án éjjel 2-kor A. V. Szabanyin, a Külügyi Népbiztosság gazdasági és jogi szakértője felhívta von Maltzan német diplomatát, átadva Csicserin meghívását, mely másnap délelőtt 11-re szólt a szovjetek szálláshelyére. Javasolta az április 4-i berlini tárgyalások felújítását.³⁹

Maltzan értesítette erről Rathenaut, aki összehívta a delegáció tagjait. A hajnali megbeszélésre a politikusok nem épp szokásos öltözetben, bár a napszaknak megfelelő öltözékben – pizsamában – jelentek meg. E tanácskozás a „pizsamás tanácskozás” néven vonult be a diplomáciatörténetbe.

Berlin előtt egyrészt reménysugár csillant fel, miszerint kétoldalú tárgyalásokon tisztázhatják az orosz-német kapcsolatok fejlődését akadályozó nézetkülönbségeket. Másrészt azonban figyelembe kellett venni azt is, hogy a bilaterális tárgyalások jelentősége több, mint két szuverén állam közeledése, s hatása minden valószínűség szerint az antant szövetség tiltakozásán túl, annak represszióját is kiválthatja. A németek a tárgyalások mellett döntöttek, melyek 16-án délelőtt kezdődtek meg Rapallóban, az oroszok szálláshelyén. Rövid, néhány órás nézetegyeztetés után sikerült közös nevezőre jutni a feleknek, aláírva a rapallói szerződést. A dokumentumban a szovjet delegáció eltekintett a versailles-i szerződés pontjai realizálásának elvi lehetőségéről, melyek Németországot jótételi fizetésre kötelezték volna. A másik oldalról ennek fejében lemondtak az 1917 után államosított egykori német tulajdonról, hitelekéről, kölcsönökről. Diplomáciai téren a kapcsolatok teljes helyreállításában egyeztek meg, míg gazdasági kapcsolataikat a legnagyobb kölcsönös kedvezmény elve alapján kívánták tovább szélesíteni.⁴⁰

A bolsevik diplomácia az adósságtörlesztés megoldhatatlannak tűnő kérdését kikerülve tudott egy nagyhatalommal megállapodásra jutni, melyet precedensként kívánt a továbbiakban felhasználni az összes tőkés országgal szemben.

Moszkva nagyon kedvezően értékelte a szerződést. Lenin a genovai küldöttség jelentése alapján a következő határozattervezetet terjesztette az Összoroszországi Központi Végrehajtó Bizottság elé: „A két tulajdonrendszer tényleges egyenjogúságát, hacsak mint ideiglenes állapotot is, amíg az egész világ nem tért át a magántulajdonról, az általa szült gazdasági káoszról és háborúkról a magasabb fokú tulajdonrendszerre, – egyedül a rapallói szerződés foglalja magában. Ezért az Összoroszországi Központi Végrehajtó Bizottság üdvözli a rapallói szerződést, mint az egyetlen helyes kiutat a nehézségekből, a káoszból és a háborúk veszélyéből: az OSZFSZK-nak a kapitalista államokhoz való viszonya szempontjából csakis ilyen típusú szerződéseket ismer el normálisnak.”⁴¹

L. B. Kraszin a német-szovjet kapcsolatokban rejlő potenciális lehetőségekről a következőket írta:

„Oroszország és Németország a korábbi gazdasági kapcsolatok alapján egymásnak teremődtek. Egyik oldalról egy hatalmas ország kimeríthetetlen gazdasági kincseivel, ... sok milliós munkaerővel... Másik oldalt egy ipari ország a legfejlettebb technikával, egy olyan népességgel, melynek ellátása a közlekedés és az export alakulásától függ. Egyetlen ország sem rendelkezik az Oroszországgal történő együttműködés terén akkora tapasztalatokkal, mint Németország... Egész kultúránk, különösen a technikai, az iparunk és a kereskedelmünk az utóbbi évtizedekben főleg Németországgal történő együttműködésen alapult.”⁴²

G. V. Csicserin egy 1924-ben adott interjújában a szerződés stabilitását húzta alá mindenekelőtt, rámutatva arra, hogy a németek realitásként fogadták el a bolsevik

rendszer létét. „A rapallói szerződés azért is különleges jelentőségű, mert itt nem ideiglenes, hanem végleges szerződésről van szó ... s ez a megállapodás nem a szovjet rendszer gyors bukásával számol, hanem ellenkezőleg, a kapcsolatok stabilizálását tűzte ki, amely figyelembe vette mindkét fél érdekeit.”⁴³

Joffe diplomáciai szemszögből a szerződés precedens jellegét húzta alá: „A rapallói szerződés a két tulajdonrendszer közötti legkielevezettebb viták tetőfokán hoz létre egy olyan precedenst, mely a múltban gyökerező összes probléma megoldhatatlan vitáinak egyetlen lehetséges megoldását jelenti, és ezzel szétzúzza a burzsoá világ ezen kérdésben kialakított legegységesebb pontját.” Túlzás Joffe megállapítása, hogy szétzúzza (razbivajet) e „frontot” a szerződés, mindenesetre igen tekintélyes csapást mért a Csicserin vezette delegáció a tőkés államok szovjetellenes blokkjának egységére.

Néhány évtized távlatából el lehet azon gondolkozni, vajon „a megoldhatatlan viták egyetlen lehetséges megoldását” jelentette-e precedensként az adósság kérdésében az ismertetett szerződés. A bolsevik körökön belül is felvetődött a visszafizetés alternatívája bizonyos feltételek között. Radek 1922 végén a következőket írja: „Ha a szövetségesek hajlottak volna Oroszország állami adósságai olyan szintű elengedésére, hogy a maradék visszafizetése nem változtatta volna a hitelezők gyarmatává, ha jelentős haladékok kaptunk volna arra, hogy Oroszország összegyűjtse erejét az évtizedeken keresztül folyó apránkénti visszafizetésre, és ha gyors gazdasági segítséget kaptunk volna a népgazdaság helyreállítására, úgy nem ragaszkodtunk volna az adósság elvi elutasításához. Az adósságok vissza nem fizetése - ez csak taktikai dolog -, nem kommunista elv. Az adósságok elutasítása számunkra szövetségesek ellen folytatott politikai harc eszköze volt, akik ellenünk hosszú éveken át harcoltak....És ha van olyan ember, aki az adósságok kérdését elvi kérdésként kezeli, akkor annak el kell mondani a közmondást: Minden dolgoban szeressétek egymást mint a testvérek, de pénzügyekben mint két zsidó számoljatok el egymással.”

A magántulajdon visszaadásáról Radek azt írta, hogy ez a forradalom élet-halál kérdése, ezért e kérdésben a szovjet kormány nem tesz engedményeket.⁴⁴

Német részről Walter Rathenau egy, a Reichstag külügyi bizottsága előtt elmondott beszédében érintette a szerződést. Arra a kérdésre, hogy miért nem korábban történt meg ennek aláírása, a külügyminiszter az oroszok rugalmatlanságát hozta válaszként: „Berlinben az oroszok jóval rugalmatlanabbak, követeléseik túlzottak voltak, hajlandóságuk a megegyezésre csekély volt. Genovában azonban másképp alakult minden. Megértették, hogy elszigeteltek, és kapcsolatokat kívántak kialakítani velünk ... ilyen lehetőséget kihagyni nem tudtunk.”⁴⁵

Nem állja meg a helyét a külügyminiszter idézett kijelentése, miszerint az oroszok esetleg túl kemény követelésekkel léptek fel Berlinben. A rapallói egyezmény a német fővárosban már csaknem elfogadott előzetes megegyezésen nyugodott. Az sem igaz, hogy az oroszok esetleg elszigeteltek voltak, legalább is nem jobban, mint a németek. Rathenau nem számolt azzal, hogy az Albertis Villába a szovjeteket hívták meg és nem őket.

A német delegáció gazdasági szakértőjének, Hilferdingnek a nyilatkozata, melyet a Temp francia lap 1922. április 18-án közölt le, is alátámasztja Rathenau politikai ferdítéseinek valótlanosságát: „A megegyezés már néhány hónappal ezelőtt kész volt. Kormányunk azonban nem kívánta a konferenciát kész tények elé állítani.”⁴⁶

A szerződéssel Berlin is nyert. Megnyugtatóan rendezhette a versailles-i szerződés oroszok számára biztosított jóvátételi kérdését. Bár le kellett mondania a korábbi német befektetések, kölcsönök visszaszerzéséről, azonban a németek sejtették, hogy erre a győztes hatalmak sem képesek, nemhogy az 1922-es Németország.

A tárgyalások az antant államok és a szovjet delegáció között folytatódtak április 16-a után. Franciaország az egyezményt egy leendő revansista szövetség

megalapozásának tekintette, ezért követelte ennek annullálását. Anglia, miután formailag megdorgálta a németeket, tudomást vett létezéséről, és nem támadta azt. Május elejére elültek a rapallói szerződés által felkavart indulatok, ugyanakkor a szovjet diplomáciának nem nyílt több lehetősége arra, hogy megegyezzen hasonló szerződést kössön bármely állammal.

A rapallói egyezmény a NEP korszak első nagy jelentőségű megállapodása volt Moszkva számára. Nyitás a tőkés világ irányába, mindenekelött azért, hogy a belgazdaság nehézségeinek megoldásába külső segítséget vonjanak be.

A 20-as évek elején még nem alakult ki az a nézet, mely a forradalom konzekvens továbbvitelét kizárólagosan a belső erők mozgósítására alapozta. A bolsevik politikusok számoltak a világforradalom elhúzódásával, bár annak végső győzelmében senki sem kételkedett. A szovjet kormánynak azonban, elfogadva az említett folyamat kitoldódását, meg kellett alkudnia a két politikai rendszer együttélésének realitásával, s külpolitikáját ennek figyelembevételével kellett kialakítania.

Jegyzetek

1. Krausz Tamás: Bolsevizmus és nemzeti kérdés Világosság 1980.2 686.o.
2. Karl Radek: 5 let vnyesnyej polityiki Szovjetszkoj Rossziji Za pjaty let 1917-1922. Szbornyik C.K.R.K.P. izd. Krasznaja Nov Glavpolitproszvet Moszkva 1922. 65.o.
3. Lenin Összes Művei (továbbiakban: LÖM) 37. köt. Kossuth 1980. 93.o.
4. Zinovjev: Perszpektyivü proletarszkoj revoljuciji Kommunysztyicseszkiy Intyernacional 1919 május No. 1. 42.o.
5. E. Varga, L. Trockij, K. Radek: K voproszu o sztabilizaciji mirovogo hozjajsztva izd. planovogo hozjajsztva Gosz. Plan SzSzsZR Moszkva-Leningrad 1925. 33-34.o.
6. Székely Gábor: Kun Béla - Másfél évtized a Kominternben Valóság 1986/4. 17. o.
7. E. Varga, L. Trockij, K. Radek: K voproszu... id. mű 34-34.o.
8. Karl Radek: Polszkij voprosz i Intyernacional - Kommunysztyicseszkiy Intyernacional 1920. 12. No. 2186-87.
9. V. Antonov - Ovszejenko: Sztrojityelsztvo krasznoj armiji Za pjaty let 1917-1922. id. mű 163.o.
10. Vtoroj Kongressz Kominterna ijul-avguszt 1920 g. Partyjnoje izd. Moszkva 1934. 115. o.
11. Ny. Buharin: O nasztupatelynoj taktikye Kommunysztyicseszkiye Intyernacional No. 15. 3075.o.
12. Szamueli László: Az első szocialista gazdasági mechanizmusok Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó Budapest 1971. 128-29.o.
13. Krausz Tamás: A huszas évek vitáiról Politika-Tudomány 1987/1. 71.o.
14. LÖM. 43. köt. Kossuth 1974. 53.o.
15. Pravda 1921. május 31.
16. LÖM. 44. köt. Kossuth 1975. 43-44.o.
17. Ormos Mária: Padovától Trianonig 1918-1920 Kossuth 1983. 153-54.o.
18. Matyerialü Genueszkoj Konferenciji Moszkva 1922. 19.o.
19. L. B. Kraszín: Voproszü Vnyesnyej Torgovli IMO Moszkva 1970. 253.o.
20. Diószegi István: Két világháború árnyékában Gondolat Budapest 1974. 38-41.o.
21. Szovjetszko-germanszkije otosenyija ot peregovorov v Breszt-Litovszke do podpiszanyija rapallszkoego dogovora 1919-1922 izd. polityicseszkoj lity.-ü Moszkva 1971. 204-209.o.
22. Ju. Ja. Szolovjov: Voszpominanyija gyiplomata 1893-1922 izd. szocialno-ekonomicseszkoj lity.-ü Moszkva 1959. 384.o.
23. Kerekes Lajos: A Weimari Köztársaság Kossuth 1975 72, 99-100.o.
24. Poszol mira; sztanyicü iz dnyevnyika lorda D Aberona Berlin 1920-26 goszudarsztvenno-szocialno-ekonomicseszkoje izd. Moszkva 1931. 129.o.
25. Pravda 1921. október 15.
26. E. H. Carr: The Bolshevik Revolution 1917-23 Pelican Books Singapore 1983. 369.o.

27. Mikhail Heller - Alekszander M. Nekrich: Utopia in Power The history of the Soviet Union from 1917 to the present Summit Books New-Zork 1988. 211.o.
28. Dokumentü Vnyesnej Polityiki SzSzsR IV. köt. 278.o.
29. Zsigmond László: A német imperializmus és militarizmus újjáéledésének gazdasági és nemzetközi tényezői 1918-23 Akadémiai Kiadó Budapest 1961. 247.o.
30. V. A. Siskin: Szovjetszkoje goszudarsztvo i sztranü zapada v 1917-23 izd. Akagyemija „Nauka” Leningrád 1969. 267.o.
31. Dokumentü... id. mű V. köt. 57-59.o.
32. Matyerialü Genueszskoj Konferenciji Moszkva 1922. 35-37, 60-61.o.
33. V. F. Lopatyin: Proval antyiszovjetszkih planov SzSA, Genuja is Gaaga 1922 izd. szocialno-ekonomicseszkoi lity.-ü Moszkva 1963. 164.o.
34. B. E. Stejn: Genueszskaja konferencija goszudarsztvennoje izd. Moszkva 1922. 19.o.
35. Matyerialü... i. mű 62-82.o.
36. Matyerialü... i. mű 91-105.o.
37. A. A. Joffe: Ot Genuji do Gaagi (szborajik sztatycej) goszudarsztvennoje izd. Moszkva Petrográd 1925. 11-13.o.
38. Szovjetszko-germanszkije otnosenyija... i. mű 487-492.o.
39. N. N. Ljubimov - A. N. Erlih: Genueszskaja konferencija (Vozspominanyija ucsasznyikov) izd. IMO Moszkva 1963. 70.o.
40. Halmosy Dénes: Nemzetközi szerződések 1918-1945 Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó Budapest 1966. 200-203.o.
41. LÖM 45. köt. 193.o.
42. L. B. Kraszín: Voproszü Vnyesnej Torgovli IMO Moszkva 1970. 292.o.
43. Izvesztyija 1924. december 30.
44. Karl Radek: 5 let vnyesnej polityiki Szovjetszkoj-Rossziji i. mű 71-72.o.
45. Szovjetszko-germanszkije otnosenyija i. mű Rathenau, Németország külügyminiszterének beszéde a Reichstag külügyi bizottsága előtt Berlin 1922. május 28. 531-545.o.
46. Szovjetszko-germanszkije otnosenyija i. mű 485-486.o.

TIRTS TAMÁS:

A KISEBBSÉGVÉDELEM KÉRDÉSEI KÖZÉPKELET- EURÓPÁBAN (1920–1930)

„Semmiféle béke nem lehet tartós, vagy nem érdemi meg, hogy tartós legyen, amely nem ismeri el azt az alapelvet, hogy kormányok jogos hatalmukat csak a kormányzottak hozzájárulásától kaphatják, és hogy sehol sincs oly jog, amely szerint a népeket a hatalom egyik tulajdonosától másoknak át lehet adni, mintha azok a birtoklás tárgyai lennének.”¹

Bevezetés

A dolgozat témájául választott nemzetközi kisebbségvédelmi rendszer a középkelet-európai térség és ezen belül a magyarság egyik meghatározó problémája volt az első világháború után. A megváltozott politikai helyzetben ez a kérdés a nemzeti, nemzetiségi problémák sajátos továbbélését jelentette. Korunk 'etnikai reneszánsza' ennek a kérdésnek is az újragondolását sürgeti.

A népszövetségi rendszerrel szorosan összefonódó kisebbségvédelmi kérdések történeti szempontú leírására törekedtem elsősorban, de igyekeztem a dolgozatba beépíteni a kérdés nemzetközi jogi és politikaelméleti vonatkozásait is, mivel az újabb kutatások a kisebbségvédelemnek éppen ezekre a vonatkozásaira hívják fel a figyelmet (kollektív jogok, kisebbségi csoport és az államhatalom viszonya.) A dolgozat kiindulási pontja az, hogy a térség életében az etnikai tényező alapvetően meghatározó, determináló szerepet játszott. Ebben a helyzetben a nacionalista és asszimilációs tendenciák figyelembe vételével, különösen érdekes a nemzeti kisebbségek és az illető államok egymásközi, valamint a régió egészére jellemző viszonya.

A térséget határoló két nagy etnikum (a német és az orosz) mellőzésével, csak a középkelet-európai nemzetek és nemzeti csoportok problémáit tárgyalom, ezzel is hangsúlyozva a sajátos nemzeti különállás jelentőségét. Ez a tény azonban megszbja a dolgozat időbeli határait is, hiszen 1930 után Németország növekvő politikai szerepe és agresszivitása nélkül nem lehetne ezt a kérdést vizsgálni.

A dolgozat forrásbázisát a kisebbségvédelemmel foglalkozó szerződések és a kisebbségi sérelmeket tartalmazó panaszok alkotják. A szakirodalmi tájékozódás meghatározó irányait a korabeli szakirodalom értékálló munkái, és az újabb kutatásokat tartalmazó magyar, valamint egyes külföldi szerzők művei adták.

Előszó (A Párizs környéki békék és a középkelet-európai változások)

Az első világháború után Középkelet-Európa térképe teljesen megváltozott. Az eddig érdekelt „birodalmi” politikák visszavonulásra kényszerültek, míg az egyre erősebb „nacionalista tendenciák” soha nem látott változásokat hoztak a térség életében. Véget ért a hosszú XIX. század, és ezzel együtt az európai történelemnek egy meghatározó szakasza is lezárult.

1919. január 18-án Párizsban ünnepélyes keretek között megkezdődött a békekonferencia. Raymond Poincaré francia köztársasági elnök megnyitó beszéde nem hagyott kétséget afelől, hogy a győztesek tisztában vannak a történelmi pillanat adta lehetőségeikkel: „most már csupán az van hátra, hogy a győzelem minden gyümölcsét learassuk Önökkel együtt.”²

A tárgyalások kezdetben az öt nagyhatalom – az Egyesült Államok, Nagy-Britannia, Franciaország, Olaszország és Japán – vezető államférfiit és külügyminisztereit tömörítő Tízek Tanácsában (Council of Ten) folytak. A békekonferencia elnökének, a házigazda Georges Clemenceau francia miniszterelnököt választották meg. A konferencia legfontosabb szerve a Négyek Tanácsa volt, (Council of Four), amelyen Wilson, Lloyd-George, Clemenceau és Orlando vettek részt. A területi kérdéseket, az új államhatárokat abban a bizottságban tárgyalták meg, amelyet André Tardieu francia külügyminiszter vezetett.

A tanácskozásokon csak a „szövetséges és társult hatalmak” voltak jelen, a legyőzött államok képviselőit csak a békeszerződések átvételére, majd aláírására hívták meg. Jogos tehát „békecsinálókról” beszélni, hiszen gyakran szubjektív elemekkel terhelt nagyhatalmi politika nem hozhatott ’igazságos’ rendezést Középkelet-Európa újdonsült közepes és kisállamai számára, azok lényegi beleszólása nélkül. A Baltikumtól az Adriáig terjedő területen, amelyet szokás „a kevert lakosság övezetének” is hívni, amúgy is nehéz jó határokat kijelölni. „Rossz határok mellett reménytelen dolog lélektani megbékélésről beszélni, viszont a jó határt meg kell védeni az ’örökös változás’ mindenféle dinamikájától.”³ – írja Bibó István az e kérdésről szóló „Az európai egyensúlyról és békéről” c. művében.

A visszavonuló vagy éppen széteső birodalmak helyébe lépő új államok határait, az etnikai elv primátusa alapján kívánták megoldani. „Az új európai határok kétségkívül a nemzeti kérdés jobb elrendezését bizonyították. 1918 előtt mintegy hatvanmillió ember élt olyan határok mögött, amelyeket az etnikai szempont mellőzésével húztak meg, a világháború után már csak harmincmillió. Az utóbbi tekintélyes népesség sem összefüggő, tömör etnikai egységekben élt, hanem nagyjából szétszóródva, és más etnikumokkal keveredve.”⁴

Az etnikai elv nem következetes alkalmazásával természetesen a veszteseket sújtották elsősorban, így azok többszörösen érezték helyzetük igazságtalan kiszolgáltatottságát. „Az 1918. évi békecsinálók alapgondolata – írta Bibó –, hogy ti. Ausztria-Magyarországot fel kell osztani, és a nyelvi határok és önrendelkezési jog alapján nemzeti államokat kell létesíteni, teljességgel jó volt. Az volt a katasztrófa, hogy a békecsinálók nem követték saját elveiket.”⁵ Így történhetett meg, hogy a versailles-i békerendszer, amely a nemzeti elvet kívánta érvényesíteni, a korábbi nemzeti sérelmek helyett sok tekintetben újakat eredményezett. Kétségtelen tény az is, hogy a ’négy nagy’ kezét bizonyos mértékig megkötötték a háború alatt tett ígéretek és titkos szerződések. Egyedül Wilson vonakodott elismerni ezeket, de figyelmét elsősorban a Népszövetség megalakításának szentelte, és így nagyobb passzivitást mutatott az utódállamok kérdésében, mint Clemenceau [’tigris’] vagy Lloyd George.

A hónapokon át tartó tanácskozásokon a francia revánszellem érvényesült elsősorban, mely a grandeu és a sécurité politikai jelszavaiból merített a legtöbbet. Franciaország első számú nagyhatalomnak számított a kontinens-politikában. „A francia befolyást megalapozta a katonai erő. Az olaszokon kívül csak francia szövetséges csapatok állomásoztak a térségben.”⁶ Ugyanakkor a francia politikának figyelembe kellett vennie a wilsoni 14 pontot és az azt kísérő alapelveket is, hiszen ezek nélkül nem számíthatott az egész békerendszer biztosítékát jelentő amerikai-angol garanciákra sem. Az újabb kutatások (pl. Ormos Máriaé) erőteljesen hangsúlyozzák, hogy a versailles-i békemű nem kizárólagosan a francia politika alkotása, hanem a szövetségesek közös műve volt. A diplomáciai csatározások homlokterében a következő kérdések álltak: Németország elszigetelése; az Osztrák-

Magyar Monarchia felbomlása; a forradalmi Oroszországgal szembeni magatartás; Törökország és az ezzel összefüggően jelentkező Balkán – problémák megoldása.

A kisebbségi jogvédelmi rendszer kialakulásának és működésének ismertetése előtt szükségesnek tartom a versailles-i békerendszer után kialakult új középkelet-európai helyzet felvázolását, elsősorban az etnikai vonatkozásokra figyelve.

A sok-nemzetköziségű dinasztikus birodalmak szétesése után Európa e térségében több nép is elnyerte függetlenségét. Az a remény azonban, hogy a 'nemzeti többség' új jelensége elősegítheti a térség stabilitását, már az 1920-as évek végére szertefoszlott. A birodalmakat korábban jellemző nemzetiségi probléma nemhogy megoldódott volna, hanem az „új államok hibrid jellege miatt”, bizonyos értelemben tovább erősödött. A fent idézett Raymond Pearson szerint a hibrid jelleghez hozzá tartozott az is, „hogy ezek az államok nem rendelkeztek a domináns nemzeti kisebbségek politikai tapasztalatával egyfelől, másfelől pedig csak áhítoztak a kizárólagos nemzetállam megteremtésére.”⁸ Ugyanezt a nézetet vallja Berend T. Iván is: „A nemzeti újjárendezés nem hozhatta tehát a kérdés megoldását, legfeljebb más formában történő megfogalmazását.”⁹

Nyilvánvalóvá vált, hogy az I. világháború kataklizmája valódi képességeiken túl erősítette meg az új államokat, amelyek ennek következtében bizonytalanokká váltak, és létükben hordozták az újabb konfliktusok lehetőségét. Mindezekon túl pedig ott volt a minden kelet-európai államra jellemző 'territorio-centrikus' rivalizálás veszélye. A területi kérdések abszolúttá válása nem tette lehetővé a nemzeti önrendelkezési elv maradéktalan megvalósítását. Így állt elő az a helyzet, hogy az új államokban lévő 'többségi nemzet' új jelensége felerősítette a 'nemzeti kisebbségekkel' szembeni magatartás kérdését.

Még szembeűnőbb a probléma, ha statisztikailag vizsgáljuk meg a kérdést. „A térség 110 milliós lakosságából minden ötödik ember valamely nemzetiségi kisebbséghez tartozott.”¹⁰ Ezt szemlélteti a következő táblázat. (A százalékosan legnagyobb nemzeti kisebbségtől csökkenő sorrendben a legkisebbekig.)

A saját államterületen kívül élő nemzeti kisebbségek helyzete Kelet-Európában, 1919-38¹¹

Nemzet	A teljes népesség (millió)	A saját államon kívülrekedt nemzeti kisebbség (millió)	Százalék
Albán	1,6	0,7	44
Magyar	10,0	3,0	30
Szlovén	1,6	0,4	25
Belorusz	5,0	1,0	20
Ukrán	30,0	5,0	17
Bolgár	6,25	1,0	16
Észt	1,2	0,15	12,5
Lett	1,3	0,15	11,5
Német	70,0	8,0	11,5
Szlovák	2,7	0,2	7,5
Litván	1,8	0,1	5,5
Horvát	3,1	0,08	2,5
Cseh	7,4	0,13	1,8
Román	13,0	0,2	1,5
Orosz	90,0	0,9	0,1
Lengyel	20,0	0,2	0,1
Szerb	6,1	0,05	0,08
Az összes:	271,05	21,26	Ez az összesnek: 7,8%-a

Megjegyzés:

1. A kívülrekedt, kívül élő nemzeti kisebbségbe (expatriate population) nem tartoznak bele az Európából emigráltak számadatai.

2. Hiányoznak innen a zsidók és a cigányok számadatai is, mivel ők nem rendelkeznek a térségben önálló állami területtel, ugyanakkor a kisebbségek közé számítjuk őket is. (A továbbiakban speciális kisebbségek.) A korszak végéről származó adatok szerint a térségben: közel 8 millió zsidó és 1 millió cigány népesség élt itt.¹²

Ha tehát a fenti táblázat alapján kapott összlakosságából kivonjuk a területet határoló két nagy nemzet (a német és az orosz) adatait, valamint hozzáadjuk a már említett zsidóság és cigányság becsült számát, akkor körülbelül azt a 110 milliós adatot kapjuk Középkelet-Európára, amelyet a szakirodalom is használ, illetve amelyet fentebb Berend T. Ivántól idéztünk.

A kisebbségek még mindig magas számaránya, és az egyes területek etnikai alapon való vitathatósága (pl. Szilézia, Erdély, Macedónia), az egész békerendszert alapjaiban veszélyeztette. Ezért született meg a kisebbségi jogvédelem nemzetközi

alapokon nyugvó rendszere, amely az előre látható feszültségek békés úton való megoldását célozta. Az, hogy ez a jogvélelmi rendszer nem tudott hatékonyan működni, kisebb részben volt csak magának a rendszernek a hibája, nagyjából az újonnan kialakult államok 'nemzeti többségének' hajlíthatatlan asszimilációs politikáján bukott meg, amely viszont az újszerű félelmekkel terhelt helyzetből fakadt. Az integráló nacionalizmus időszaka volt ez, amely nem kedvezett a kollektív jogokkal körülbástyázott kisebbségi élet idilljének. Ha az idillig nem is juthattak el az illető 'mini-birodalmak', a politikai párbeszédnek egy sajátos kelet-európai változatát kezdték el.

I. (A kisebbségi szerződések létrejötte, a kisebbségi jogok)

A Wilson elnök által hangoztatott nemzeti önrendelkezési elv a wilsonizmus ideológiájában központi helyet foglalt el. Az a politika, amit az amerikai elnök képviselt, a klasszikus liberalizmus továbbélése volt. Ugyanakkor láttuk, hogy az elnök által képviselt alapelv a háború utáni rendezés folyamatában elsősorban francia hatásra, erősen 'átértelmezett' formában került megvalósításra. Mindez döntően közrejátszott abban, hogy a tárgyalások menetében Wilson felvetette a kisebbségi kérdés megoldatlanságát, mintegy összekapcsolva az önrendelkezési elv hiányosságaival.

Ez az amerikai álláspont tekinthető a legfontosabb alapnak (mind elvi, mind jogi szempontból) annak a jogi és politikai rendszernek a kiépítésére vonatkozóan, amely a nemzeti kisebbségek megvédését célozta, s amely szoros összefüggést mutatott a Népszövetség, az államok feletti politikai összefogás új gondolatával. Megítélesem szerint még három tényező létezett, amelyek jóval kisebb jelentőséggel, de szintén abba az irányba hatottak, hogy Középkelet-Európában létrejöhetett egy kisebbségvédelmi rendszer.

Az első ilyen háttértényező nemzetközi jogi vonatkozású. Ha nem is átfogóan és nem is általánosan, de a térség déli részén létezett a kisebbségi jogoknak egy bizonyos rendszere. Búza László szavaival: „Tehát a Balkán-félsziget partikuláris nemzetközi jogaként már a világháború előtt fenállott a kisebbségi jogok bizonyos rendszere, melynek tételei a terület-változások és az új államalakulások alkalmával mindig kiemeltettek, s amely egyrészt a vallásszabadságot biztosított az illető országok minden lakosa számára, másrészt a felekezeti, illetőleg az ezzel itt csaknem teljesen azonos nemzetiségi kisebbségek tagjainak az ország többi lakosaival való egyenlőségét biztosította a polgári és politikai jogok tekintetében.”¹³ A berlini kongresszus óta (1878) a kisebbségi jogok nemzetközi biztosítása az egész Balkán-félszigeten általános szabályként jelentkezett.

A második és harmadik tényező politikai vonatkozású. Az egyiket a nemzeti önrendelkezésért küzdő népek emigráns politikai vezetőinek háború alatti aktivitása adta. Ezek közül is kiemelkedő szerepe volt T. G. Masaryknak, akiről – véleményem szerint túlzással – Kővágó László ezt írja: „A kisebbségi jogoknak belügyből nemzetközi ügygé változtatásával tulajdonképpen T. G. Masaryk elgondolása valósult meg. Masaryk a háború alatt írt munkáiban élesen támogatta, s farizeusi alapelvnek nevezte az akkor érvényben lévő gyakorlatot, amely a nemzetiségi kérdést az államok belügyeinek tekintette. Azt hangoztatta, hogy nem szabad annak az elavult és őszinteség híján való gyakorlatnak érvényesülnie, amely szerint az államok nem avatkozhatnak más államok belügyeibe.”¹⁴

A másik politikai tényező a békekonferencián is nagy aktivitással működő zsidó delegációk munkájában rejlett. Ezek a delegációk és az ezeket összefogó bizottság (Committee of Jewish Delegations) már nemcsak a speciális zsidó kisebbség jogaiért

küzdött, hanem az összes középkelet-európai nemzeti kisebbség jogaiért. „A békekonferenciánál működött hét zsidó delegáció bizottsága által 1919. május 10-én a békekonferenciához intézett memorandum már nemcsak a zsidó kisebbségről, hanem az összes kisebbségről beszél. A memorandum a Bulgária, Észtónia, Finnország, Görögország, Litvánia, Lengyelország, Románia, Oroszország, Csehszlovákia, Ukrajna, Jugoszlávia, Kelet- és Középeurópa többi országai nemzeti, vallási, etnikai vagy nyelvi kisebbségeink védelmét célozza és az elismerendő kisebbségi jogokat szabatosan körülírja.”¹⁵

A békekonferencián a kisebbségvédelem ügye első ízben a Népszövetség Egységokmányának szövetszerű kidolgozásakor jelent meg. Wilson első párizsi tervezetének hatodik kiegészítő cikkelye így szól: „A Nemzetek Szövetsége követelni fogja, hogy az összes új államok független és önálló állami létük elismerésének előfeltételeként kötelezzék magukat arra, hogy állami főhatalmuktól függő minden etnikai és nemzeti kisebbségüknek azt a bánásmódot és biztonságot adják meg, amely lakosságuk etnikai és nemzeti többségét megilleti.” (1919. I. 10.)¹⁶

A békekonferencia plénuma elé kerülő tervezetből azonban már hiányzott ez a megfogalmazás, sőt a közben felmerülő szabad vallásgyakorlás kérdését is eliminálták. A Népszövetség Egységokmányába tehát semmiféle rendelkezés nem vétetett föl, a kisebbségi jogokra vonatkozólag.

A konferencia a kérdést véglegesen az „új államok” kötelezettségévé tette, megfogalmazását pedig külön szerződésekben kívánta lefektetni. E szerződések kidolgozását, az „Új Államok Bizottságára” bízta (Committee of new States-Commission), amelyet a hármas főtanács – Clémenceau, Wilson, Lloyd-George – 1919. május 1-i ülésekor szervezett meg azzal a feladattal, hogy Lengyelország és a többi újonnan alakítandó állam nemzetközi kötelezettségeit tegye tanulmány tárgyává.

Az egyes államokkal külön-külön lefolytatott viták után a bizottság kisebbségi tervezetét a békekonferencia 8. plenáris ülése elé terjesztette. Érdemes felidézni az 1919. május 31-én tartott ülésen képviselt főbb nézeteket.

Paderewski lengyel miniszterelnök, a lengyel delegáció vezetője továbbra is élesen tiltakozott az ellen, hogy a békekonferencia mintegy ráerőszakolja Lengyelországra a kisebbségi szerződést. Azt is kifogásolta, hogy a versailles-i szerződés nem foglal magában rendelkezéseket a németországi kisebbségek védelme tekintetében.

Bratianu román miniszterelnök csak az esetben volt hajlandó a kisebbségi szerződést elfogadni, ha a Népszövetség minden tagja hasonló kötelezettséget vállal. Megaláználta a román kisebbségi szerződést a román államra nézve.

Kramar csehszlovák miniszterelnök kijelentette, hogy Csehszlovákia alkotmányában biztosítani fogja a kisebbségek védelmét, és a kisebbségi szerződést a belügyekbe való beavatkozásnak minősítette.

Hasonló szellemben érvelt a Szerb-Horvát-Szlovén Királyság külügyminisztere is. Elítélte a tervezetet a görög miniszterelnök is. Meglepő volt ugyanakkor, hogy a bizottság felállításában még osztozó Clémenceau is a belügyekbe való beavatkozás érvével a kisebbségi szerződések ellen foglalt állást.

Az érdekelt államok képviselőivel szemben Wilson fejtette ki nézeteit a kérdésről. Kijelentette, hogy az Egyesült Államok nem fogadhat el olyan békeszerződéseket, amelyek nem hordják magukban a béke állandóságának a biztosítékait. Ilyen körülmények között nem indokolatlan az, hogy az Egyesült Államok ragaszkodik ahhoz, hogy a határozatok véglegesek és igazságosak legyenek. Ha hozzájárulnak a területátruházásokhoz, joguk van kívánni a békének bizonyos garanciáit. Mivel Anglia és Olaszország a wilsoni álláspontot támogatta, a kérdés eldőlt. Létrejöhett tehát egy területileg korlátozott, nemzetközileg elfogadott kisebbségi jogvédelmi rendszer, amely viszont az érdekelt államok erős ellenállását is jól tükrözte. A két fő vitatható elv, amire az új államok politikusai is rámutattak, az állami szuverénitás – és a

nemzetközi beavatkozás elvének az összekapcsolása; valamint az államok egyenlősége elvének a megsértése azáltal, hogy egyesekre kötelező az, ami másokra nem.

Az első kisebbségi szerződést Lengyelországnak kellett aláírnia, ezért a békekonferencia elnöke 1919. június 24-én, négy nappal az aláírás előtt saját levele kíséretében megküldte a most már hivatalos szerződés szövegét a lengyel miniszterelnöknek. Ez a Clémenceau-levél még egyszer kifejti a szerződések célját, indoklásként pedig hivatkozik a korábbi diplomáciai gyakorlatra. Megállapítja, hogy az új rendszer garanciáit a Népszövetségre fogják ruházni, amely a vitás kérdéseket a Hágában székelő Állandó Nemzetközi Bíróság elé utalhatja, melynek döntése kötelező érvénnyel bír. Az így felmerülő véleménykülönbségek kikerülnek a politikai szférából és a jogiba jutnak.¹⁷

A versailles-i békemű szerves részeként megalkotott, nemzetközi jogi garanciákkal védett kelet-európai kisebbségek helyzete, most már csak a végrehajtás hatásosságától függött. Ma már tudjuk, hogy a kisebbségi szerződéseknek ez a rendszere csak keret volt, és a megfelelő garanciák hiányában ebben a korszakban az is maradt. Ezzel együtt jogosnak tűnik Für Lajos megállapítása: „Túl az elvi-jogi megfontolásokon, egyetlen előnyüket mégsem lehet vitatni: utat nyitottak és jogalapot adtak a sérelmek megfogalmazásához, „kibeszéléséhez”. Fórumot teremtettek a meghallgatásra, s ha a nyomás elviselhetetlen volt, a panasztételre.”¹⁸

A kisebbségi szerződések közül időben első, a „szövetséges és társult hatalmaknak” Lengyelországgal 1919. június 28-án Versailles-ban kötött szerződése volt. Ezt követték a „megnövekedett” államokkal kötött önálló szerződések, valamint a volt központi hatalmakkal kötött békeszerződések, amelyek Németország kivételével mind tartalmaztak kisebbségi szerződéseket. Nyilvánvaló, hogy Németországra azért nem kényszerítettek ilyen szerződést, mert ez visszahatott volna a nyugati államokra is. Jól érzékelhető a nyugati magatartás Olaszország esetében, amely ugyan támogatta a tervezetet, de amikor felmerült, hogy az Olaszországba bekebelezett déltiroli németek kisebbségi jogait is biztosítsák eképpen, Olaszország mereven elzárkózott, mondván hogy nagyhatalmi helyzetével nem találja összeegyeztethetőnek az ilyen szerződés megkötését.

Végül is két csoportban, kilenc országgal kötöttek kisebbségi szerződéseket: Lengyelország mellett Csehszlovákiával, a Szerb-Horvát-Szlovén állammal, Romániával és Görögországgal egyfelől;¹⁹ míg a másik csoportban Ausztriával, Bulgáriával, Magyarországgal és Törökországgal a békeszerződések részeként születtek meg a kisebbségi szerződések. Ezek együttesen alkották a nemzetközi kisebbségvédelmi rendszer gerincét. Ezen általános szerződések mellett léteztek még egyes államok közötti speciális kisebbségvédelmi egyezmények: 1. az Aland-szigetek vonatkozásában Svédország és Finnország között; 2. Felső-Szilézia vonatkozásában Németország és Lengyelország között; 3. Memel-terület vonatkozásában Litvánia és a Népszövetség között. Végezetül pedig ide tartoztak azok a kisebbségvédelmi deklarációk is, amelyeket a kis államok népszövetségbe való felvételük alkalmával tettek. A felsorolt egyezmények közül a II. világháború után és érvényben maradt az Aland-szigetekre vonatkozó svéd- finn megállapodás, valamint a Törökországgal kötött lausannei-i békeszerződés.²⁰

Az így kialakult nemzetközi kisebbségvédelmi rendszerhez Európa tizenhat állama kapcsolódott valamilyen formában (érintőlegesen még Németország is), amely önmagában is jól jelezte a kérdés súlyos voltát ebben a korszakban.

Nem véletlen tehát, hogy az Európa-szerzte egyre erősödő nacionalizmus a kisebbségi problémákból igyekezett politikai előnyöket szerezni, mintegy öngazolás végett is. Erről írja Joó Rudolf a következőt: „A nemzetiségi kérdés túlzott, tényleges jelentőségénél sokszor nagyobb szerepet kapott a Népszövetség vitáiban. Úgy tűnt, hogy az egymással rivalizáló államok valamennyi érdekellentéte e kérdésben

kristályosodik ki. A kisebbségi probléma gyakran csak ürügy volt, amelyek kárvallottjai sokszor maguk a nemzetiségek lettek.”²¹

Abban a tényben, hogy Lengyelországnak ugyanazon a napon kellett aláírnia a kisebbségi szerződést, mint a békeszerződést, a nagyhatalmak világosan kifejezték azt a meggyőződésüket, hogy az új területi rendezéseknek mellőzhetetlen kiegészítése és feltétele a kisebbségek védelme. Így a békeszerződések és a kisebbségi szerződések organikus egységet alkottak.

A kisebbségi szerződések létrejötte a nemzeti kisebbségek hatásos védelmét kívánta megoldani. Ahhoz viszont, hogy a nemzeti kisebbségek valóban védve legyenek, mindenképp azt kellett meghatározni, hogy mit is értünk nemzeti kisebbség alatt.

Sem a kisebbségi szerződések, sem a békeszerződések nem használják a nemzeti kisebbség kifejezést, hanem attól eltérő terminológiát alkalmaznak. Így az „etnikai, vallási vagy nyelvi kisebbségekhez tartozó állampolgárokról”, vagy a többségtől „eltérő nyelvű állampolgárokról” szólnak. Az élet és a szabadság védelmét „az ország minden lakosának születési, állampolgári, nyelvi, faji vagy vallási különbség nélkül” kell biztosítani. Továbbá a vallásgyakorlat szabadsága az ország minden lakosát megilleti.

Ugyanakkor nem mondják meg, hogy milyen ismertetőjegyek szükségesek ahhoz, hogy valakit „etnikai kisebbséghez” vagy „nyelvi kisebbséghez” tartozónak lehessen minősíteni. (A leszármazásra utaló 'etnikai kisebbség' és a 'faji kisebbség' nyilván egyet akar jelenteni, mivel a szerződésekben felváltva, de ugyanabban az értelemben használják.) Ez a nemcsak terminológiai probléma azóta is megoldatlan kérdés, aminek tisztázatlanságáról Joó Rudolf így ír: „Az új szempontú, egyetemes igényű kisebbség definíció egy sor kérdést vetett fel. Mennyiséget jelöl-e ez a szó (statisztikai kisebbség), vagy a helyzetre utaló minőséget (szociológiai kisebbség); létezésének elismeréséhez szükséges-e egy minimális számot meghatározni, és ha igen, ez mennyi legyen; objektív ismérvek, vagy 'szubjektívnek' nevezett tudatiak is szerepeljenek a meghatározásban; csak az adott ország polgárai alkothatnak kisebbséget, vagy az országban tartósan élő idegenek is; (stb.)”.²² Összességében azt lehet mondani, hogy a kisebbséghez való tartozásnak az egyéni beválláson alapuló, „nem domináns csoport”-hoz való tartozás a legfőbb kritériuma.

Az így körülhatárolt kisebbségek jogai, melyeket a különböző szerződések egyaránt biztosítanak, egyfelől az általános egyéni-emberi (individuális), másfelől a közösségi-csoport (kollektív) jogok tárgykörében mozognak. A megfogalmazás tekintetében érvényesül a „negatív egyenlőség” elve (nem megkülönböztetett csoport), valamint „pozitív jogokat” is érvényesít a kisebbségek részére.

Igaznak látszik az, amit a kérdés egyik amerikai kutatója ír: „Wilson és a Népszövetség más kidolgozói számára a liberalizmus hagyományai által körülírt individuális jogok voltak alapvetőek. A kollektív (csoport-)jog koncepciója idegen volt gondolatrendszerüktől.”²³

Ezért kerülték azokat a megfogalmazásokat, amelyek a kisebbségeket önálló alapegységként kezelték (jogalanyiság), mivel ez nem lett volna összeegyeztethető az állami szuverenitás elvével. Az individuális alapelvek és az állami szuverenitás elve közé nem fért ne a kollektív (csoport-)jog koncepciója. Ráadásul a kisebbségi államokban (azok az államok, amelyek kisebbséggel bírnak) hamar kialakult az a nézet, miszerint az egész védelmi rendszer az 'állam az államban' bomlasztó gondolatából származik: „... a kisebbségi szerződések államot teremtenek az államban és a polgároknak kiváltságolt osztályát alkotják meg, akik csak nehézségeket fognak okozni az illető államoknak a Népszövetségnél. A kisebbségi szerződések ahelyett, hogy a kívánt békét biztosítanák, csak az egyenlenségeknek és a nemzeti gyűlölködésnek csíráját hintik el.”²⁴

Abban a tényben, hogy a kisebbségekkel való bánásmódot a Népszövetség nemzetközi érdekeltségű problémaként kezelte, az az alapelv mutatkozott meg, hogy az állam egy nagyobb egység alkotórésze, és nemzetközileg korlátozott hatáskörű autoritást gyakorol. Ugyanakkor a kisebbségek csak tárgyaivá váltak a nemzetközi jognak, nem alanyaivá.

A szerződésben védett jogok a következők voltak:

- a/ az élet és szabadság joga;
- b/ jog az állampolgárságra és annak változtatására;
- c/ jogegyenlőség (vagyis törvény előtti egyenlőség, a polgári és politikai jogok azonossága, az egyenlő hivatalképeség, egyenlő foglalkozási képesség);
- d/ vallásszabadság;
- e/ az oktatás szabadsága (tanszabadság);
- f/ a szabad nyelvhasználat joga;
- g/ jog a könnyítésekre a bíróság előtti nyelvhasználatban;
- h/ jog azon összegek méltányos kezelésére, amelyek a közvagyon terhére közkielésekben nevelési-vallási- vagy jótékony célra fordítatnak;
- i/ a kisebbségek képviselőit kimondó választási jog;
- j/ az autonómiához való jog;

A kisebbségi jogoknak ez a rendszere tükrözte azt is, hogy ezek a jogok, amelyek a szabadságjogoknak és a politikai jogoknak egy sajátos rendszerét alkották, csak olyan környezetben valósulhattak volna meg, ahol létezik egyfajta politikai liberalizmus, léteznek alkotmányos állapotok.

A kérdéssel foglalkozók egyöntetűen kiemelik, hogy ennek a kritériumnak leginkább csak két ország, Csehszlovákia és Észtorország felelt meg.

„Csehszlovákia módszerei e téren toronymagasan kiemelkedtek az összes közép- és kelet-európai ország módszerei közül, mégis éppen úgy nem számíthatott kisebbségeire, mint a többi ország.”²⁵

Az 1925. évi észt törvény kimondta: „minden népcsoportnak jogában álljon, a különleges viszonyok szerint területileg vagy személyileg szervezett közjogi testületében nemzetiségét ápolni és fejleszteni.”²⁶

A kisebbségek védelmének szempontjából az első és legfontosabb kérdés az volt, hogy megakadályozzák az új államokat abban, hogy saját kisebbségeiktől magtagadják az állampolgárságot. Így az illető kisebbségi állampolgárt nem lehet többé kiutasítani az országból.

Az állampolgárság tehát alapvető kisebbségi jog (a, b pontok). Az állampolgárságra vonatkozó rendelkezések a lakóhely és a születés elvén alapultak. Ebből a két szempontból a személyeknek három kategóriája különíthető el:

1. azok, akiknek az illető területen állandó lakásuk van, de nem ott születtek;
2. azok, akik ott születtek és állandóan ott is laknak;
3. azok a személyek, akik ott születtek, de nem laknak ott.

A lakóhely szolgál alapelvül az állampolgárságra vonatkozó rendelkezésekben. (Az alábbiakban a román kisebbségi szerződés alapján fogom ezt bemutatni.)

„A következőkben említett szerződések kölcsönös rendelkezéseinek fenntartásával Románia román állampolgároknak ismeri el jogérvényesen és mindennemű alakítás nélkül mindazokat a személyeket, akik a jelen szerződés életbelépésének idejében Románia részét alkotó bármely területen, ideértve az Ausztriával és Magyarországgal

kötött békeszerződések által Romániához csatolt, valamint esetleg a jövőben hozzácsatolandó területeket, állandóan laknak, kivéve ha az illető személyt ebben az időpontban más, mint az osztrák vagy magyar állampolgárság illeti meg.” (Románia kis. szer. 3. cikke)

Ettől eltérőleg a Csehszlovákiával és a Szerb-Horvát-Szlovén állammal kötött kisebbségi szerződések nemcsak az állandó lakást, hanem a 'lakóhely vagy illetőség' tágabb fogalmát említik meg. A születési elv az állandó lakás elvével összekötve nyer alkalmazást a kisebbségi szerződéseknek egy másik cikkében. Így a román kisebbségi szerződés 4. cikke szerint:

„Románia állampolgároknak ismeri el jogérvényesen és mindennemű alakítás nélkül mindazokat az osztrák vagy magyar állampolgárságú személyeket, akik az Ausztriával és Magyarországgal kötött békeszerződések által Romániához csatolt vagy esetleg a jövőben hozzácsatolandó területeken születtek állandóan ott lakó szülőktől, még abban az esetben is, ha ők maguk a jelen szerződés életbe lépésének idejében nem laknak is ott állandóan.”

A születési elvet alkalmazza a szerződéseknek egy további cikke. Így a román kisebbségi szerződés 6. cikke így szól:

„A román területen való születés pusztán tényével jogérvényesen megszerzi a román állampolgárságot minden személy, akit születésénél fogva valamely más állampolgárság nem illet meg.”

Hasonló rendelkezéseket tartalmaznak a többi kisebbségi szerződések is. Végül a román kisebbségi szerződésben van egy külön cikk, ami a többiekben nem szerepel. Ez a 7. cikk, amelyben Románia kötelezi magát, hogy román állampolgároknak ismeri el jogérvényesen és mindennemű alakítás nélkül mindazokat a zsidókat, akik román területen laknak, és akiket más állampolgárság nem illet meg.

A szerződések tehát biztosítani akarták az állampolgárságot a kisebbségek tagjainak, ugyanakkor lehetővé akarták tenni azt is, hogy akik az új államuk állampolgárságát nem akarták választani, egy más állampolgárságot választhassanak. Ez az u.n. opciójog. Ezt a román kisebbségi szerződés így írja le:

„Mindazonáltal a 18 évesnél idősebb osztrák vagy magyar állampolgároknak joguk lesz, az említett szerződésekben meghatározott feltételek mellett, minden más olyan állampolgárság javára optálni, amely számukra elérhető. A férj opciója maga után vonja a feleségét és a szülőké a 18 évesnél fiatalabb gyermekeikét.

Azok a személyek, akik a fent jelzett opciójogot gyakorolták, az ezt követő 12 hónapon belül kötelesek abba az államba áttenni állandó lakhelyüket, amelyek állampolgárságát optálták. Joguk van azonban megtartani azokat az ingatlanokat, melyeket román területen birtokolnak. Magukkal vihetik bármi néven nevezendő ingó vagyonukat. E címen semminemű kilépési díjakkal nem terhelhetők.”

Az állampolgárság biztosításán túl a szerződéseknek elsősorban azt kellett biztosítaniuk, hogy a kisebbségi személyek nem fognak kedvezőtlenebb elbánásban részesülni, mint az államhatalom többségéhez tartozók. Ezt biztosítja a jogegyenlőség kimondása (c. pont).

„Azok az állampolgárok, akik faji, vallási vagy nyelvi kisebbségekhez tartoznak, jogilag és ténylegesen ugyanazt a bánásmódot és ugyanazokat a biztosítékokat élvezik, mint a többi állampolgárok.” (Lengyel kis. szer. 8. cikk.)

Az általános jogok deklarálása után következnek az egyes kisebbségi jogok, amelyeket Búza László nyomán a szabad nyelvhasználat jogának részletesebb bemutatásán keresztül tárgyalok (d-i pontok). Ez a jog annál is inkább érdekes, mert bizonyos vonatkozásaiban már átvezet a kollektív jogok tárgykörébe. Búza László többek között ebben a jogban látja a kérdés 'sine qua non'-ját: „A nemzeti kisebbségekre nézve rendkívül fontos, hogy nemzeti nyelvüket megőrizhessék. A nyelv, ha elméletileg nem feltétlenül biztos kritériuma is a nemzethez, illetőleg a nemzeti

kisebbséghez való tartozásnak, tényleg rendszerint legkifejezőbb ismerve az egyesek nemzetiségének.

A nemzeti nyelv megőrzése a külön nemzetiség fennmaradásának legbiztosabb eszköze. Ez a magyarázata, hogy éppen a nyelvkérdésben ütköznek legélesebben össze egyrészt a kisebbségeknek nemzetiségük megővésére, másrészt a többségnek, illetőleg a többség kezében lévő államnak a nemzeti egység biztosítására irányuló politikai törekvései.²⁷

A nyelvhasználatnak két alakját lehet megkülönböztetni: a magán- és a hatóság előtti nyelvhasználatot. A magán nyelvhasználat kérdésében a szerződéses a teljes szabadság elvét deklarálják. A tetszés szerinti nyelvhasználatának jogát a kisebbségi szerződések „a magán érintkezésben és üzleti forgalomban, a vallási életben, a sajtó útján történő vagy bármely közzététel terén és a nyilvános gyűléseken” biztosítják.

A szabad nyelvhasználat elsősorban a magánérintkezésben biztosítatik. Ez azt jelenti, hogy az egyének bármely kérdésről és bárhol, bármely tetszés szerinti nyelven beszélhetnek. „A szabadság nemcsak a magánlakásokban, hanem nyilvános utakon és tereken, nyilvános helyiségekben (színházak, nyilvános előadótermek, éttermek, kávéházak stb.) is megilleti az egyeseket, sőt megilleti a hivatalos helyiségekben is, amennyiben az adott körülmények között ott a magánszemélyek közötti privát érintkezés egyáltalában lehetséges és megengedett.”²⁸

A Népszövetség Tanácsa (1930-ig) két ízben is foglalkozott olyan panasszal, hogy az iskolában a szünetek alatt nem engedélyezték meg a kisebbséghez tartozó gyerekeknek az anyanyelven való beszédet. Mindkét panaszt a Németországi Lengyelek Uniója adta be a felső-sziléziai lengyel kisebbség érdekében. Az első panasz, melyet 1928. október 22-én adtak be, konkrét esetekre hivatkozva előadta, hogy német Felső-Sziléziában a tanítók a német elemi iskolába járó lengyel gyerekeknek megtiltják, hogy szünetek alatt egymás között lengyelül beszéljenek. A német kormány a panaszra adott válaszában közölte, hogy a felhozott konkrét esetekben vizsgálatot tartott, s mivel ennek folyamán tényleg beigazolást nyert, hogy egy tanító egy lengyel anyanyelvű növendéket a lengyel nyelv használata miatt megbüntetett, az illető ellen fegyelmi eljárást indított, s őt haladéknélkül áthelyezte. Bár a többi felhozott konkrét esetben nem találta a vádat igazoltnak, szigorúan utasította az egész tanítói testületet a kisebbségi jogok tiszteletben tartására. A Tanács 1929. március 9-i ülésén a német kormány intézkedéseit megelégedéssel vette tudomásul. A másik ugyanilyen panasz két felső-sziléziai tanító ellen irányult. A Tanács 1929. júniusi ülésén tárgyalta az ügyet. Itt is tudomásul vette a német kormánynak azt a nyilatkozatát, hogy bár a lefolytatott vizsgálat nem igazolta a panaszban felhozott tényállást, de legmesszebben módon számolva a lengyel kisebbség érzékenységével, mindkét tanítót figyelmeztette.²⁹

A kisebbségi szerződések kifejezetten biztosítják másodsorban a nyelvhasználat szabadságát az üzleti forgalomban. A Népszövetség Tanácsa az üzleti forgalom nyelvére vonatkozó kérdéssel foglalkozott annak a beadványnak az alapján, amelyet a Litvániából származó lengyelek bizottsága nyújtott be a litvániai lengyel kisebbség helyzetének tárgyában. E panasz többek között azt kifogásolta, hogy egyes litván hatóságok rendeletei értelmében az utcákon és tereken, általában a nyilvános helyeken csak litván nyelvű cégtáblák függeszthetők ki. A litván kormány előadta, hogy a kifogásolt rendeletek sem a felírásokra, sem a hirdetésekre nem vonatkoznak. Mivel a kérdés csak a „litván kormánnyal való eszmecsere megkönnyítése végett” tűzött napirendre, ez pedig megtörtént, a Tanács 1925. szeptemberi ülésén a felvilágosításokat tudomásul véve annak a reményének adott kifejezést, hogy a litván kormány cioszlatja majd az esetleges nyugtalanságokat.³⁰

Ami a szabad nyelvhasználat jogát a vallási élet tárgyában illeti, az a vallási élet mindennemű megnyilvánulására kiterjed. A Litvániából származó lengyelek bizottságának beadványa az iránt is panaszt emelt, hogy a litván kormány megengedi a

lengyel nyelvű istentiszteletek bizonyos egyének által való következetes megzavarását. A litván kormány válaszában annak a kijelentésére szorított, hogy a kovnöi templomban a lengyel nyelv használata sem az egyházi, sem a polgári hatóságok által sohasem volt megtiltva. Azt elismerte ugyan, hogy zavarások voltak, de ezt szerinte a lengyel propaganda idézte elő. A Népszövetség Tanácsának előadói jelentése annak a reménynek adott kifejezést, hogy a litván kormány érvényesíteni fogja befolyását, s nem engedi a templomot a különböző felekezetek közötti küzdelem színterévé válni.³¹

Kifejezetten biztosítják a kisebbségi szerződések bármely nyelv szabad használatának a jogát a sajtó útján történő vagy bármilyen más közéleti terén.

Ez a rendelkezés nem a sajtószabadságot biztosítja, hanem csak a közlés nyelvére vonatkozik. A nyilvános gyűlésekre vonatkozó rendelkezés a nyelvhasználat szabadságát biztosítja a gyűlékezési szabadsággal kapcsolatban. Ebben az esetben nem korlátozható a kisebbségi nyelvek használata az állami ellenőrzés szempontjára való hivatkozással sem. Legfeljebb az írható elő, hogy a gyűléseken használandó nyelvek előre bejelentendők. A szerződések az egyesületek alakításának jogát nem biztosítják kifejezetten, de ez következik az egyenlő elbánás elvéből. A kisebbségi intézmények alapításának jogát a szerződések már kifejezetten biztosítják. Eszerint: „azonos joguk van jótevésségi, vallási vagy szociális intézeteket létesíteni és azokra felügyelni, azzal a joggal, hogy azokban saját nyelvüket szabadon használhatják.” Az iskolákra vonatkozó rendelkezés nem szorítkozik kizárólag a népiskolákra, hanem az összes típusú iskolákra kiterjed.

A kisebbségeknek joguk van nyelvüket az általuk alapított és vezetett tudományos és irodalmi intézetekben, színházakban, nyilvános könyvtárakban és múzeumokban is szabadon használni. A színházak tekintetében nem korlátozhatók a saját nyelvű (a kisebbségi) előadások, sőt az államnak kötelessége az ilyen előadások magánosok által történt megzavarását is megakadályozni.

A Németországi Lengyelek Egyesülete 1929. májusában emelt panaszt amiatt, hogy az oppelni városi színházban a Halka című operának egy lengyel társaság által történt előadásán az erkélyről búzbombákat dobáltak le, és a színház előtt nagy tömeg kiabált és fütyült, a kijáratoknál a közönséget és a színészeket megtámadták és bántalmazták.

A német kormány válaszában elismerte, hogy az előadott események részben csakugyan megtörténtek, de közölte egyszerűen, hogy a maga részéről mindent megtett a sajnálatos események elintézésére. A oppelni rendőrség elnökét három napon belül ideiglenesen nyugdíjazták, két rendőrfőnököt fegyelmiileg megbüntettek, és mindazok ellen, akiket a tüntetésben való részvétel gyanúja terhel, eljárást indítottak. A Tanács az előterjesztést tudomásul vette, és annak a reménynek adott kifejezést, hogy a jövőben a sajnálatos események nem fognak megisméltődni.³²

Végezetül átmenetet alkot a magán nyelvhasználat és a hatóság előtti nyelvhasználat között az állami közüzemekkel, így a vasúttal és a postával kapcsolatos nyelvhasználat kérdése. Ezt a kérdést is az állam előtti egyenlőség elvéből kiindulva kell megoldani. Az, hogy a közüzemek nyelve az állam hivatalos nyelve legyen, természetes, de emellett biztosítani kell a kisebbségi nyelvhasználatot is, ahol ez szükséges.

A Népszövetség Tanácsa (1930) két ízben foglalkozott a vasúti közegek által alkalmazott nyelvre vonatkozó panasszal. A Litvániából származó lengyelek kifogásolták az államvasutak igazgatóságának azt a rendeletét, amely az alkalmazottaknak megtiltotta, hogy az utasokkal való érintkezésben más nyelvet, mint az állam hivatalos nyelvét használjanak. A litván kormány által adott felvilágosítás szerint a rendelet csak azt teszi kötelezővé, hogy az alkalmazottak az utasokat először

litván nyelven szólítsák meg, s csak akkor használjanak más nyelvet, ha az utas ezt a nyelvet nem érti.

Az előadó javasolta a felvilágosítás tudomásul vételét, hiszen a rendelet a kisebbségi nyelvek használatát nem tiltja. A másik panaszt a Németországi Lengyelek Egyesülete adta be 1928. október 28-án, hogy a mikultschützi vasútállomás Widlok nevű alkalmazottja – bár lengyelül tud – két ízben is megtagadta a lengyel nyelven kért vasúti jegy kiadását, és a jegyet csak akkor adta ki, mikor a kérést németül megismételték. A német kormány az előadott konkrét esetet kétségbe vonta, de ennek ellenére a vasúti alkalmazottat a mikultschützi állomásról elhelyezte. A Tanács a felvilágosítást tudomásul vette.³³

A fenti példák lengyel kisebbségi sérelmeket tartalmaztak, és ezek Lengyelország politikai súlyánál fogva inkább számíthattak a kedvezőbb elbánásra, mint más nemzeti kisebbségek hasonló esetekben.

A kisebbségek csoport-jogához tartoznak egyes könnyítések a bíróságok előtti nyelvhasználat, az adóztatás és az aránylagos képviselő kérdésében, valamint a legnehezebben megadott jognak számító autonómiához való jog esete (g, h, i és j pontok). Ez utóbbi jog az egyes kisebbségi szerződésekben mint speciális rendelkezés szerepel.

Ide tartoznak:

- 1 – Az egyes államok zsidó állampolgáira vonatkozó rendelkezések;
- 2 – Csehszlovákiában a ruthének által lakott területekre vonatkozó rendelkezések;
- 3 – Romániában az erdélyi székelyek és szászokra vonatkozó, valamint Görögországban a pindusi románokra vonatkozó rendelkezések;
- 4 – Az egyes keresztény államok muzulmán állampolgáira, valamint Törökország nem muzulmán állampolgáira vonatkozó rendelkezések;

A j/1 ponthoz tartoznak a lengyel és görög szerződésekben, valamint a litván deklarációban található speciális rendelkezések, amelyek a zsidó állampolgárokra vonatkoznak. (A Romániával kötött szerződésben a zsidók állampolgári joga nyert hangsúlyozást, mivel itt korábban nehézségek merültek fel a zsidók állampolgárságának elismerése körül.) Az egyik rendelkezés a szombat megünneplésére vonatkozott. E szerint „a zsidók nem kényszeríthetők semmi olyan ténykedésre, mely rájuk nézve a szombat megsértését jelentené, s nem sújthatók semminemű hátránnyal azért, ha szombaton nem jelennek meg a bíróság előtt, vagy nem teljesítenek bizonyos jogi aktusokat.” (Lengyel kis. szer. 11/1 és a görög szerződés 10). A lengyel és litván szerződés, ill. deklaráció a külső vallásszabadság biztosításán is túlmegy, és a politikai jogok tényleges egyenlőségét célozza: „Lengyelország, illetve Litvánia kijelenti azt a szándékát, hogy szombati napra sem általános, sem helyi választásokat kiírni, illetőleg engedélyezni nem fog.”

A zsidó lakosságra vonatkozott egy másik speciális rendelkezés is. (A lengyel szerz. 10. és a litván dek. 7.) Ezekben a zsidó hitközségek által alakított iskolai bizottságokat illeti meg az a jog, hogy az állam főfelügyelete mellett az egyes iskolák között szétosszák azokat az összegeket, amelyek a közvagyonból a zsidó iskolákra jutnak. E bizottságok hatáskörébe tartozik az iskolák szervezése és vezetése is.

Berend T. Iván a zsidó autonóm-követeléseket, mintegy 'zsidó nemzeti forradalom' részeként tárgyalja, és az autonómia-követelések két változatát, illetve fokozatát különbözteti meg. „Az első a hagyományos kisebbségi jogok, mindenekelőtt önálló nemzetiségként való elismerés, önálló nyelvhasználat, anyanyelvű iskolák fenntartása és más hasonló kollektív jogok ogényében határozható meg. A második ennél tovább ment, és az illető államon belüli területi autonómia követelésével lépett fel.” Az erős nemzeti különállás jelét látja abban is, hogy „az 1931-es lengyel népszámlálás során a lengyel zsidók 80%-a jiddis, közel 8%-a pedig héber

anyanyelvűnek vallotta magát.” Ugyanakkor azt is megállapítja, hogy ez nem változtatott azon az asszimilációs tendencián, amely a térség országainak többségében lejátszódott, s amely inkább csak „vallási-foglalkozási különbséggé degradálta a különállást”.³⁴

A j/2 ponthoz tartozik a csehszlovák kisebbségi szerződés speciális rendelkezése, amely a ruthéneknek a Kárpátoktól délre fekvő területére az állam keretein belül a legszélesebb autonómiát biztosítja. A szerződések kifejezetten politikai autonómiát csak ebben az egy esetben biztosítottak. (A szerződésben szereplő Ruthénföld területének meghatározását a csehszlovák állam többi területével szemben a szerződés nem tartalmazta. Végülis a békekonferencia területi bizottsága állapította meg. Bereg, Ugocsa, Máramaros megyékre és Ung megye keleti részére terjedt ki, mintegy 430 000 lakossal. Nem foglalta azonban magában a különböző ruthén szórványokat, illetve a területen élő jelentős magyar kisebbséget sem. (Bereg megyében 45% volt a magyarok aránya.) A Millerand-féle kísérőlevél ezért említi meg külön is Ruthénföld autonómiáját.³⁵

A szerződés az autonómia kereteit is megállapítja: Ruthénföld tartománygyűléssel fog bírni, amely törvényhozó hatalmat gyakorol nyelvi, közigazgatási, vallásügyi kérdésekben. A terület élén kormányzó áll, akit a csehszlovák köztársasági elnök nevez majd ki. A ruthén terület hivatalnokait ezen terület lakói közül kell választani. Ruthénföld részére Csehszlovákia megfelelő képviselőt kell hogy biztosítson a csehszlovák parlamentben. A területi autonómiát a csehszlovák állam, dacára a szerződésekben elvállalt kötelezettségeknek, nem valósította meg. Így mindazokat az ügyeket, amelyek a ruthén tartománygyűlés körébe tartoztak volna, a csehszlovák országgyűlés intézte.

Ez ellen tiltakozott beadványában a Magyar-Ruthén Politikai Párt 1921. szeptember 10-én. (Elnöke Kutkafalvy Miklós). A beadvány rámutatott, hogy Csehszlovákia nem adta meg a 'kárpátaljai Ruthéniának' a kisebbségi szerződésben biztosított autonómiát, és felsorolta azokat a csehszlovák kormányintézkedéseket, amelyek a szerződéssel ellenkeztek. A csehszlovák kormány válaszával együtt a Tanács kisebbségi bizottsága foglalkozott a petícióval. A Tanácshoz intézett jelentésében kifejezte bizalmát a csehszlovák kormányban, és azt a meggyőződését, hogy a közeljövőben módot fog találni a kormány az autonómia biztosítására. Így a petíció a Tanácsban nem került érdemleges tárgyalásra.³⁶

További petíciót adtak be 1923-ban a szlovákiai és ruthénföldi magyar és német ellenzéki pártok, de ezzel sem foglalkoztak érdemlegesen. „A csehszlovák kormány az autonómia megadásának halogatását azzal indokolta, hogy a ruthén nép nem eléggé érett még az autonómiára.”³⁷

Ebben az esetben a csehszlovák kormány félelmét döntően befolyásolhatta Kárpátalja területi vitathatósága, és a Népszövetség akceptálva ezt a félelmet szemelt hunyt a szerződésesség felett. Az ellentmondás előttünk áll: a kisebbség érdekében hozott elvi megállapodást a gyakorlatban a kisebbségi állam érzékenysége miatt nem valósítják meg. Ez a tény világosan mutatja a Népszövetség külső védelmének alapvető gyömgységét. Ezt a kérdést a következő fejezetben fogom részletesebben tárgyalni.

A j/3 ponthoz tartozik, hogy a román szerződés helyi autonómiát biztosít az erdélyi székely és szász, a görög szerződés pedig a pindusi románok közületeinek. „Románia hozzájárul ahhoz, hogy az erdélyi székely és szász közületeknek a román állam ellenőrzése mellett vallási és tanügyi kérdésekben helyi önkormányzatot engedélyezzen.” (Román kisebbségi szerződés 11. cikk)

A fenti szövegben említett helyi önkormányzat (local government) kitétel a görög szerződésben említett pindusi románoknak biztosított vallási, jótékonyági és iskolai autonómiánál fordult még elő. A szerződés tág értelmezési lehetőséget biztosított mind az ellenőrzés vonatkozásában, mind pedig az önkormányzat értelmezését

illetőleg. Románia a fenti kötelezettségét nem teljesítette, illetve az önkormányzati szervek intéző hatalmát az ellenőrzésre hivatott kormányzati szervek vették át.³⁸

Végezetül a j/4 pont alá tartozik egyes keresztény államok muzulmán állampolgáira (Szerb-Horvát-Szlovén állam, Görögország és az életbe nem lépett örmény kisebbségi szerződés), valamint Törökország nem muzulmán állampolgáira vonatkozó lausanne-i békeszerződés (lásd 8–9 jegyzetet). Így a szerb-horvát-szlovén kisebbségi szerződés, valamint a görög szerződés biztosítja, hogy védelmébe veszi a muzulmán vallási intézményeket. Minden könnyítést megadnak a vallási alapítványoknak (vakuf), valamint a kormány nem tagadja meg ilyen intézmények létesítését. Az állam biztosítja továbbá, hogy a muzulmánokra a családi és személyes jogállás tekintetében a mohamedán jog rendelkezései az irányadók. A seriat-bíróságok által törvénykezési autonómiát biztosít a muzulmán lakosság számára.

A Törökországgal kötött lausanne-i szerződés azt a speciális rendelkezést tartalmazza, hogy a török kormány minden intézkedést megtesz, hogy nem muzulmán állampolgárok családi és személyi státuszát az illető egyének szokásainak megfelelően szabályozza.

A felsorolt speciális rendelkezések, amelyek a kisebbségi csoportok különböző autonómiáit igyekeztek körülírni, csak azokban az esetekben lettek érvényesítve, amikor vallási autonómiáról, illetve a vallási különálláson keresztül érvényesülő egyéb autonómiáról volt szó. Abban a pillanatban, amikor kifejezetten területi alapon álló politikai vagy ehhez közelítő kompakt nemzeti kisebbség vallási és oktatási autonómiájáról volt szó, az illető államok nem hajtották végre aláírt kötelezettségeiket.

Azzal, hogy az illető államok a kisebbségi szerződéseket megszegték, a maguk módján a békeszerződések betartását, a térségnek a békéjét veszélyeztették. Így állt elő az a helyzet, hogy a sokszor igazságtalan területátrendezés az új államok féktelen nacionalizmusával, valamint a vesztesek revánspolitikájával párosulva együttesen az etnikai kérdések egyre feszítőbb megoldatlanságát eredményezték, összességükben pedig az elkövetkezendő katasztrófákhoz vezettek.

Kétségtelen hiányossága volt továbbá a szerződéseknek az, hogy a kisebbségi jogok megállapítása mellett nem írt elő bizonyos kötelezettségeket az illető csoportok számára. Így az egyes államok szuverénitásuk megszorításának érezhették a nemzetközi jog új rendszerét, és az államhatalommal szemben álló 'nem lojális csoportnak' tekintették az egyes nemzeti kisebbségeket. Az állampolgári egyenlőség és az egyéni polgári jogok talaján álló szerződések a gyakorlatban sokszor inkább kollektíven sújtottak egy-egy kisebbséget, mintsem védtek volna. Ez a magyarázata annak, hogy „ebből a 'védelemből' a kisebbségek nem is mindig kértek. A Népszövetség ugyanis hivatalosan is csak a diszkrimináció ellen kívánt védelmet nyújtani, miközben az 'igazságos és fokozatos' beolvastás útját egyengette.”³⁹

II. (A garanciális rendszer működésképtelensége)

A 'békecsinálók' tisztában voltak azzal, hogy bármennyire is körültekintően megfogalmazták a kisebbségi jogok, tényleges értékük csak a gyakorlatba való átültetés alkalmával fog megmutatkozni. Amennyiben nehézségek adódnak ekörül, úgy a végrehajtást biztosító jogi garanciák rendszerén múlik majd a problémák megoldása. A felmerülő vitás kérdések semleges fórumának szánták a Népszövetséget. (A Népszövetség felépítésének részletes tárgyalására nem térnek ki.)

A Népszövetség Egységokmánya a versailles-i békerendszer záróhatározatának értelmében akkor lépett életbe, amikor a „szövetészes és társult főhatalmak” az Egyesült Államok kivételével ratifikálták a Németországgal kötött békeszerződést. Ez 1920. január 10-én történt, tehát ezen a napon született meg a Népszövetség is. A

szövetség két fő szerve a Közgyűlés és a Tanács volt, amelyeknek legfőbb célja a béke fenntartásában jelentkezett. Végrehajtó szerve a Titkárság, amely 15 osztállyal működött. A Népszövetség munkáját két további intézménynek kellett segítenie, a Nemzetközi Munkügyi Hivatalnak és a Hágában székelő Állandó Nemzetközi Bíróságnak. Ez utóbbi szervezet, mint jogi személy illetékes volt minden nemzetközi jellegű vitában határozni.

A kezdeti időszakban a Népszövetség kisebbségvédelmi garanciáit nem írták elő részletesen. Végül a különböző álláspontok közül a csehszlovák elképzelést fogadták el. Eszerint a nemzetközi jogvédelemre kötelezett államokat csak az ellenük irányuló súlyosabb panaszok esetén lehetett arra kényszeríteni, hogy azokra cselekvően reagáljanak. A kisebbségvédelem felügyeleti szerve a Népszövetség Tanácsa lett. (Így a Közgyűlést ebből a kérdésből kizárták.) Az Egységokmány 11. cikkelye kimondta, hogy a Tanács bármely tagja kérheti a szervezet összehívását, ha a békét veszélyeztető nemzetközi konfliktus adódik. Ugyanakkor a kisebbségek részéről érkező panaszokkal a Tanács csak akkor volt köteles foglalkozni, ha a panaszt a Tanács egyik tagja a magáévá tette, és vállalta annak előterjesztését.

A Tanács feladata elsődlegesen a közvetítés volt az érdekelt államok között, ez alapján sértette azt az elvet, hogy maga a Tanács a kisebbségek nemzetközi védelmének legfőbb semleges ágense legyen. A Tanács működése egyébként folyamatos viták tárgya volt, és ezek nagy véleménykülönbségeket mutattak aszerint, hogy az érdekelték hogyan viszonyultak a népszövetségi rendszer természetéhez és céljaihoz. A Tanács tagjai a következő országok voltak: Belgium, Brazília, Kína, Nagy-Britannia, Spanyolország, Franciaország, Olaszország és Japán.⁴⁰

A Tanács működési eljárása a Tittoni-féle jelentéstől kezdett kifejlődni (1920. október), és a japán Adacti vezette különleges bizottság munkájával zárult le (1929).⁴¹

Az eljárási rendszer végleges formájában így nézett ki:

a/ A Népszövetség Titkárságának kisebbségi szekciója készen állt, hogy bármilyen forrásból származó kisebbségi petíciót átvegyen. A petíciónak konkrétan tartalmaznia kellett azokat a kisebbségi sérelmeket, amelyek sértették az egyezményeket.

b/ Ha a főtitkár úgy ítélte meg, hogy a beadott panasz a formára és tartalomra vonatkozó követelményeknek megfelel (és az illető államnak meg itt nem sikerült elakasztania az eljárást), akkor ezt továbbították egyfelől a Tanács tagjainak, másfelől az illető államnak.

c/ A Tanács egy speciális bizottsága, az ún. hármas bizottság (amely állt a Tanács elnökéből és az elnök által választott másik 2 tanácstagból) a Titkárság kisebbségi szekciójával együtt tanulmányozta a problémát. Ezután vagy elvetette a panaszt, mint megalapozatlan beadványt, egyben informális megbeszélést folytatott a vádolt állammal, vagy úgy döntött, hogy a bizonyítékok megkívánják a tanácsi eljárást.

d/ Ebben az esetben a Tanács több tagját is megbízták, hogy vizsgálja meg részletesebben a kérdést, illetve folytasson konzultációt az illető állammal. A vádolt állam képviselője ilyenkor helyet kapott a Tanácsban, ugyanis a Tanács nem hozhatott döntést a vádolt állam beleegyezése nélkül, mivel a kiindulási pont az volt, hogy egyetértés útján kell a vitás kérdéseket megoldani.

Amennyiben így sem született megegyezés, a Tanács először kérhette az Állandó Nemzetközi Bíróság tanácsadói véleményét, majd ha ez sem lett volna elegendő, bírósági döntéshez folyamodhatott volna. Ezen túl csak a közvélemény és saját politikai presztízisének az erejében bízhatott. Az eljárásnak ezt a két utolsó elemét általában nem használta a Népszövetség. „A kisebbségi szerződésekre való hivatkozással beadott panaszok közül azonban még egyetlenegy sem került bíróság elé. Jogi véleményt is csak három kisebbségi ügyben kért a Tanács a bíróságtól.”⁴²

Ez a körülményes eljárás mód természetesen nem elégíthette ki a kisebbségeket. Legfőbb sérelmük az volt, hogy nem kaptak semmilyen szerepet az ügymenetben. A

nemzeti kisebbségek ezt úgy értelmezték, hogy bár az egész rendszert az ő érdekükben hozták létre kompenzációként azért, hogy nem kaphattak nemzeti önrendelkezést, a Népszövetség mégis úgy kezelte őket, mintha a kérdésben nem lennének érdekelve. A nemzeti kisebbségek érdekeit védő anyaállamok szintén kritizálták a Tanács működését, hiszen ők sem kaptak semmilyen szerepet a megbeszéléseken. Ezek az államok két irányba próbálták a hatástalan működési rendszert megváltoztatni. Az egyik javaslatuk az volt, hogy az eljárási rendszert szigorúan a Nemzetközi Bíróság hatáskörébe utalják át, és a Tanács közvetlenül bírói funkciót gyakoroljon, ne pedig konzultációkat folytasson. A másik oldalon igyekeztek a kisebbségi problémákat kétoldalú tárgyalások témájává tenni.

Érdeemes felidézni ebből a szempontból Apponyi Albert gróf beszédének egy részét, amelyet a megalakítandó magyar kisebbségi intézet 1928. december 14-i ankétján mondott: „Nem akarja itt most ezzel kapcsolatban jellemezni a meglévő hiányosságokat, de állítja, hogy még ha az eljárási szabályok helyesek volnának is, még akkor is képtelen volna a Népszövetség Tanácsa ennek a feladatának megfelelni, mert hiszen a Tanács valóságban iskolapéldája annak, hogy milyennek kell lenni egy szervezetnek, mely bírói funkciót nem végezhet. (Taps) Mert hiszen a tanács tagjai maguk is államférfiak, akiknek tehát elsőrendű feladata a maguk államainak álláspontját védeni. Hogy ezek elfogulatlanok legyenek azokkal szemben, akiket még most is ellenségnek tekintenek, alig képzelhető. A velük való tárgyalásainknál lépésről-lépésre látható volt törekvésükben a kétségbeesés, amellyel iparkodtak kitérni meg nem cáfolható igazságaink elől, csakhogy nekik kellemetlenségük ne legyen a velünk szemben álló utódállamokkal

A békeszerződésnek olyan módosítása volna tehát szükséges, hogy itt az államnak magának lehessen beavatkozni, és hogy a Nemzetközi Bírósághoz legyen vihető minden vitás kérdés. Ez azonban – szerződéses felekről lévén szó – csak ezek beleegyezésével volna lehetséges.”⁴³

A Népszövetség működését illető viták rossz irányba terelték a kisebbségvédelmi rendszer egészét. A rendszer főbb vitatható pontjait a következőkben jelölte meg a kérdés egyik amerikai kutatója: „A vita akörül folyt, hogy milyen szerepet kapjanak az egyéni petíciók, a szervezett kisebbségi csoportok és az anyaállamok; maga a működés mennyire legyen politikai, mennyire jogi; milyen egyensúly legyen a titkosság és a nyilvánosság között; kell-e folyamatosan felügyelni a kisebbségek helyzete felett, vagy csak a kirívó eseteket kell orvosolni;”⁴⁴ „A Tanács nem foglalt egyértelműen állást ezekben a kérdésekben. A petíciók kezelésében inkább visszafogottan viselkedett, és igyekezett a kérdéseket csak információs szinten tartani.”

A felemás politika láttán a nemzeti kisebbségek létrehozták az Európai Nemzeti Kisebbségek Kongresszusát, amely először 1925-ben Genfben ült össze. A kongresszus deklarálta a 'status quo'-t és azt, hogy kizár minden revizionista agitációt. Az évenként megrendezett Kongresszus ajánlotta: „hogy a kisebbségi jogok továbbfejlesztésére és általánossá tételére a Népszövetség mellett a Nemzetközi Munkahivatalhoz hasonló állandó szerv létesíttessék.”⁴⁵

A Népszövetség ugyanakkor nem volt képes változtatni a saját maga által kialakított működési rendszerén, és így figyelmen kívül hagyta mind a kisebbségek, mind az őket védő anyaállamok javaslatait. Ez a magatartás megmutatta, milyen éles a szakadék a liberalizmus alapelvei és a gyakorlati politika megvalósítása között. Egyre világosabbá váltak a garanciális rendszer hibái és fogyatékoságai.

Ezzel együtt az 1930-as évektől kezdve csökkent a Népszövetség politikai presztízse, ami visszahatott a kisebbségek helyzetére is.

Ez vezetett oda, hogy az 'új államok' közül elsőként Lengyelország 1934-ben elutasította a kisebbségek védelmének gondolatát. Beck külügyminiszter kijelentette: „A kormányom elutasít mindenféle együttműködést olyan nemzetközi szervezetekkel,

amelyek ellenőrizni akarják a kisebbségvédelem lengyelországi alkalmazását.”⁴⁶ A kisebbségvédelmi rendszer lassú felbomlása megállíthatatlan folyamattá vált.

Ha sorra vesszük a kisebbségvédelmi rendszer hibáit és fogyatékosait, a legsúlyosabb ellentmondások a Népszövetség garanciális rendszerében jelentkeztek. Már a szerződések megszületésekor felmerült az az ellentmondás, hogy egy területileg korlátozott (Közép- és Kelet-Európára vonatkozó) védelmi rendszert hogyan lehet összeegyeztetni a nemzetközi jog alapelveivel, így mindenképp az állami szuverenitás kérdésével. A kérdés megoldatlanságából következett, hogy a kisebbségi jogvédelmet egyre inkább speciális kitételként használták, és nem válhatott általános érvényű gyakorlattá a nemzetközi jogban. (Jogosnak tűnik az a megállapítás is, hogy egy limitált érvényű rendszer alternatívája nem egy általános érvényű lett volna, hanem egy zéro-rendszer, mivel ebben az esetben valamennyi állam szembe fordult volna a Népszövetséggel.)⁴⁷

Ettől függetlenül a limitált hatáskör az illető államok elégedetlenségét váltotta ki, ami visszahatott részint a kisebbségekre, részint az egész rendszer morális igazolását csökkentette. Így a rendszer alapvetően kísérleti jelleget kapott.

Ehhez a kérdéskörhöz kapcsolódik az a probléma, hogy a rendszer megalkotói számára a kisebbségi kérdés megoldása nem egy komplex jelentőségű feladatként jelentkezett. Ezért nem születtek pontos határozatok már a megfogalmazáskor sem, és ez a hiányosság mutatkozott meg a szerződések kompromisszumos voltában is. A Népszövetség védelmi szerepének alapkérdésére nem született meg az autoritás erejével bíró válasz. A Népszövetség saját álláspontját illetően sem volt egységes, mivel mindvégig működtek benne asszimiláció-párti politikusok (Mello-Franco, Sir Austen Chamberlain),⁴⁸ valamint a kisebbségek különállásáért küzdők (Stresemann). Ebben a megközelítésben is fontos az az tény, hogy a Népszövetség vonakodott elismerni egyes kisebbségek kollektív jogait, sőt a csoportjogokat is igyekezett individuális jogként kezelni.

A másik alaphiba az volt, hogy a Népszövetség nem volt egységes abban a kérdésben, hogy elsősorban igazságszolgáltatási (állandó-határozott-szigorú), vagy a béke fenntartása érdekében végzett békéltetési, közvetítő szerepet lásson-e el. A rendszer kialakításának egyik fő célja az volt, hogy a kétoldalú kisebbségi vitákat nemzetközi síkra vigyék. A látszólag „többoldalú” ügyvitel, amit a Tanács folytatott, nem tudta ezt a kérdést kielégítően megoldani.

A harmadik alapprobléma a nemzeti önrendelkezési elv és a területi átrendezés nem következetes alkalmazásából eredt. A nacionalista alapelvek, mintegy legitimálta a nemzetöredékeikért küzdő anyaállamok politikáját is.

Mindezek együttesen eredményezték azt, hogy a rendszer tagjai nem tudtak egymással jóhiszeműen együttműködni, ami a garanciális rendszer működésképtelenségéhez vezetett.

A Népszövetségen kívül a működési modell többi tagja sem könnyítette meg a garanciák érvényesítésének helyzetét. Ez természetesen következett a térség történelmi-politikai hagyományaiból, valamint a háború után kialakult újszerű politikai helyzetből egyaránt. Ebben a helyzetben kell értelmezni az „újonnan felszabadított” népek friss államiságát (kisebbségi államok) – a hagyományos vagy éppen most kisebbségbe kerülő nemzetiségek sokszor igazságtalanul „megbüntetett” anyaállamok sajátos együttesét.

A kisebbségi államok, akiknek a legnagyobb felelősség jutott a Népszövetséggel való együttműködés kapcsán, nem törekedtek arra, hogy a nemzetközi védelem realitássá válhasson. A „nemzetállam” ideálképehez való ragaszkodást gyakran csak erősítette számszerűleg etnikailag kis voltuk is. Ezért elsődlegesen asszimilációs politikát folytattak. Ehhez járultak azok a múltbeli sérelmek, amelyek alkalmatlanná tették ezeket az államokat arra, hogy partnerként kezeljenek egy-egy kisebbségi

csoportot. A „nemzeti biztonság” hangoztatásával gyakran üldözték a „nem lojális” kisebbségeket. A kisebbségi elnyomás változatos formában jelentkezett: a hivatalosan támogatott vagy tolerált erőszaktól a kisebbségeknek járó pozitív jogok megtagadásáig széles volt a skála.

A kompromisszumokat és az együttműködést elutasító magatartásukkal hiábavalóvá tették a Tanács békéltető, garanciát nyújtó működését. Ugyanakkor nem valószínű, hogy más államok, hasonló körülmények között másképp oldották volna meg nemzetiségi problémáikat. Mindezek mögött elsődlegesen a fellendülő nacionalizmus és az új államok szuverenitásukhoz való erőteljes ragaszkodása húzódtott meg.

A kisebbségek politikája a Népszövetséggel szemben alapvetően ellenséges volt, mivel a szervezet nem ismerte el a kisebbségeket kollektivitásként. A nemzeti kisebbségek kritikája sok esetben jogosnak tűnt, ugyanakkor alaptalan volt egy olyan ideális rendszert követelni az adott körülmények között, aminek a Népszövetség amúgy sem tudott volna megfelelni.

Még fontosabb kérdésnek látszott a befoglaló (kisebbségi) államhoz való lojalitás kérdése. Az illető államok álláspontja az volt, hogy jogokat csak a már demonstrált lojalitás alapján lehet elvárni, míg a kisebbségek lojalitásukat a jogok biztosítása fejében kívánták megadni. A kölcsönös vádaskodások igazi okait gyakorta nem lehetett objektíven megítélni. „Az államhatalom – hacsak nem áll kifejezetten a faji szupremácia alapján – állandó lelkes szólammal öleli keblére más nyelvű állampolgárait, ugyanakkor azonban a kisebbségi ember, ha egy kicsit is jelét adja nyelvéhez és népéhez való ragaszkodásának, gyanússá válik, és gyanúsként kezelődik. Ez pedig a kisebbségi ember helyzetét ellentmondóvá és idegenné teszi akkor is, ha történeti kisebbség, még inkább akkor, ha frissen odacsatolt kisebbség.”⁴⁹ Bibó István eme megállapítása a probléma lényegére tapintott.

A térség különösen veszélyes zónái voltak azok a területek, ahol a népszavazás figyelmen kívül hagyásával döntöttek egyes történetileg is igen erős népcsoportok fölött. (Így Szilézia, Erdély, Makedónia, valamint a nagy hagyományú és létszámú német szórványok tartoztak ide.)

Végezetül az anyaállamok is ekutasították a kisebbségvédelmi rendszert, hiszen ez a 'status quo'-val való megbékélést jelentette volna a számukra. A nacionalizmus, amely ezekben az államokban ugyanúgy létezett, mint a többi államban, fenntartotta azt az elvet, hogy egy nemzetközire egyetlen helyes és igazságos sorsa, ha újraegyesül a nemzeti törzssével, főleg ha azt igazságtalanul szakították el az illető anyaországtól. A korszak második felében (az 1930-as évektől kezdve), Németország vezetésével ezek az államok szították legjobban a kisebbségek elégedetlenségét, és saját politikai aspirációik céljába állították őket. Ennek a folyamatnak nyitott utat, hogy: „1930-ban a Népszövetség kisebbségekkel foglalkozó vitájában az angol delegáció tagjai nyíltan elfogadták, hogy Németország kormánya képviselje a német kisebbségek érdekeit a vitás ügyekben.”⁵⁰

A Népszövetség kisebbségvédelmi rendszerének sorsát nagyban meghatározta az a nemzetközi politikai kontextus, amiben működnie kellett. A nemzeti kisebbségeknek saját létük függött a béke, a biztonság fenntartásának lehetőségétől. Amikor nyilvánvalóvá vált a Párizs környéki békék esetlegessége és az, hogy a háború nem küszöbölődött ki a nemzetközi politikai életből, a nemzeti kisebbségek helyzete érezhetően romlott, és a különböző politikai erők saját céljaik érdekében használhatták fel a kisebbségek szorult helyzetét.

(Németország sajátos politikai szerepére a dolgozatban nem térek ki.) A nemzeti kérdés agressziós célokra való felhasználása a kisebbségi jogvédelem rendszerére is végzetes hatással volt. Így történt meg, hogy a második világháború után a nemzetközi

jog megújított alapjait az egyéni emberi jogok rendszerére alapozták, és a kollektív jogok kérdése csak az utóbbi időben került ismét a felszínre.

A garanciális rendszer működésképtelensége mellett azonban el kell ismerni azt a pozitív tény, hogy létrejött egy olyan jogi és politikai eszközrendszer, amely a nemzetközi kisebbségvédelmet volt hivatva a gyakorlatban is megvalósítani. Tudatosította a nemzetközi közvéleményben, hogy foglalkozni kell a nemzeti kisebbségek jogainak fenntartásával. Néhány esetben a Népszövetség Tanácsának sikerült kézzelfoghatóan kompenzálni a megsértett kisebbségi jogokat, más esetekben a Népszövetség nem formális tárgyalásokat folytatott az illető kormányokkal, és így elkerülte az önkényes beavatkozásokat.

A nemzetközi kisebbségvédelem demokratikus ügye önmagában humánus gondolat volt, de a térség egyéb problémái mellett megoldatlan maradt. Bukásával pedig előrevetítette a nemzeti kisebbsége- sorsát is.

III. (A kisebbségvédelem általános kérdései)

A Népszövetség kisebbségvédelmi rendszere számos ponton felvetette a nemzetiségi-kisebbségi problémakör témájának általános nehézségeit.

Ezek a nehézségek szükségessé teszik a kisebbségvédelem kérdésének teoretikus megközelítését. Láttuk, hogy magának a kisebbség fogalom meghatározásának is számos problémája merült fel aszerint, hogy milyen tényezőket tekintünk egy kisebbség elengedhetetlen kritériumának, illetve, hogy ezek hogyan jelentkeznek különböző korokban és különböző területeken.

A dolgozat témájául is azért választottam a Népszövetség kisebbségvédelmi rendszerének bemutatását és elemzését, mivel megítélésem szerint ebben a problémakörben 'markánsan megmutatkoznak' a nemzetiségi-kisebbségi kérdés általános, és a régió szempontjából speciális vonatkozásai.

Első számú általános jegynek tekintem a nemzetiségek-kisebbségek életében lejátszódó asszimilációs és disszimilációs tendenciákat, amelyek különböző erővel és különböző módon befolyásolják egy adott etnikai csoport életét.

A második általános tényezőnek azt veszem, hogy a nemzetiségi-kisebbségi helyzetet a változó nacionalizmus különféle megnyilvánulásai között (időben és térben ezek eltérnek) kell elhelyezni.

Ezek együttesen eredményezik azt a tényt, hogy az etnikai tényező elsődleges szerepet játszik a politikában.

A fenti két általános alapvetéshez járul az a speciális tényező, hogy a XX. század elejére a térség életében nagyhatalmi politikai vákuum alakult ki. Ez determinálta a közepes és kisállamok erős nemzetállamra való törekvését, amelyet stabilizálásuk zálogaként fogtak fel. Ebben a helyzetben kell értelmezni a nemzet-terület-állam hármasság összefonódását, és a nemzeti kisebbségek kapcsolatát. Mindezek pedig nem választhatók el a nemzeti függetlenség törekvéseitől sem, amelyek visszahatnak a kisebbség és az államhatalom viszonyára.

Ezekhez a tényezőkhöz kapcsolódott a Népszövetség nemzetközi jogi rendszere. A wilsonizmus, amely a klasszikus liberalizmus sajátos felújítása volt, már „az erős állam hatalmától várta az 'új szabadság' realizálását, és az 'új szabadság' sem azonosult már azzal, hogy az egyéni érdekeket egyéni módon kell követni (mások 'megkárosítása' nélkül), hanem az individuumok érdekei között, az individuumok és a komplex intézmények érdekei között, valamint e komplex intézmények és a kormány érdekei között kialakítandó összhangként jelent meg.”⁵¹

Ezt az elgondolást alapvetően hibás volt Középkelet-Európára alkalmazni, hiszen itt a sajátos fejlődés eredményeként naivitás lett volna az erős államot az egyén-intézményrendszer-kormány érdekegyeztető összhangján alapuló szabadságként felfogni. A birodalmi politikák visszahúzódása mégis azt a látszatot kelthette, hogy ez az állapot rövidesen megvalósítható lesz.

Az összfüggésrendszer két általános tényezőjének tartom az asszimilációs-disszimilációs irányzatok, valamint a nacionalista tendenciák felerősödését. A kérdéses időszakban ezek a folyamatok új minőségben jelentkeztek. (Így csak megfelelő megszorításokkal lehetséges a XIX. században lejátszódó folyamatokkal való összehasonlításuk.)

Az asszimilációs-disszimilációs irányzatok helyes értékeléséhez szükség volna az egyes etnikai csoportok sajátos helyzetének ebből a szempontból való megvizsgálása. Itt alapvetően meghatározó a befogadó többségi nemzet és az illető etnikai csoport viszonya lehet. Az etnikai különállás, illetve beolvadás mikéntje erősen függött az illető csoport következő jellemzőitől: vallási vagy nemzeti jellegű-e a csoport, mekkora a nagysága, milyen a földrajzi elhelyezkedése, milyen erős történeti öntudattal rendelkezik, milyen erős a nyelvi különállása, milyen migrációs tényezők hatnak rá. Az így kirajzolódó etnikai különállás vagy beolvadás a társadalmi folyamatok egészében, de különösen a kölcsönhatások vizsgálatában értelmezhető. Erre nézve a téma egyik amerikai kutatója, M. M. Gordon így ír: „Ha egyszer a strukturális asszimiláció bekövetkezett (amin a társadalmi struktúra csoport- és intézményhálózatában való elhelyezkedést érti), akár az akkultúrációval egyidejűleg, akár azt követően, az asszimiláció összes többi típusa természetes módon be fog következni.”⁵²

A nacionalista tendenciák elemzése a különböző kutatóknál jóval előbbre tart (főleg Európára vonatkoztatva, míg az asszimilációs kutatások az Egyesült Államokban jelentősebbek), mint az előző, Európa egészére nézve gyakran csak partikulárisan jelentkező probléma.

A XIX. század nacionalizmusát vizsgálva H. Arendt, J. Planematz élesen megkülönböztetik a nyugat-európai nemzetállamok nacionalizmusát és a középkelet-európai nacionalizmust. „Ausztia-Magyarországon, a cári Oroszországban vagy a Balkán-országokban nem voltak meg a feltételek a nyugati nemzeti hármasság, a nép-terület-állam egységének realizálásához.”⁵³ Ernst Gellner, a téma angol kutatója nacionalizmus-tipológiájában három klasszikus utat nevez meg: szerinte az első a birodalmi nacionalizmus (ő Habsburg-nacionalizmusnak nevezi), amelyre a hatalmon lévők privilégizált helyzete nyomja rá a bélyegét, a második a liberális nyugati nacionalizmus (ide sorolja Olaszországot és Németországot), ahol a meglévő kulturális hagyományok erejét emeli ki, és végül külön említi a diaszpóra-nacionalizmust, amely a nem-privilégizált rétegek jellemzője lehet. (Ide sorolja elsősorban a különböző zsidó csoportokat, de más etnikai kisebbségeket is.) Szerinte a nacionalizmus minden nemzet öngazolásának az ideológiája egyfelől, másfelől maga a nacionalizmus az, amely létrehozta a nemzeteket és nem fordítva.⁵⁴

Az első világháború utáni területi átrendezés új nacionalista tendenciát erősített meg, amelyet a dolgozat elején integráló nacionalizmusként írtam le. A korábban nemzetiségi sorban élő etnikai csoportok nemzeti önrendelkezési joguk állami léttel való elismerésekor, a liberális nyugati nacionalizmus alapjának tekinthető egységes nemzetállam megteremtését tűzték ki célul.

Mivel itt hiányoztak a Nyugat-Európában meglévő feltételek, az illető ('gyakran fiktív') többségi nemzeti csoport mindent alárendelt az államnak, mint önálló entitásnak. Ebből következett a nemzeti kisebbségekkel szembeni fokozott asszimilációs tendencia. Az így körvonalazódó 'erős állam' képe már egészen más tulajdonságokat mutat, mint ahogy azt a wilsonizmus elképzelte.

A nemzetállam vált tehát a térség meghatározó politikai egységévé. Elsődlegessé vált a nemzettudat-meghatározás kérdése. A modern nemzetállam megkívánta homogén etnikai egységet a valóságos „nyelvi háborúk” kérdésével kívánták megoldani.

„A közép- és kelet-európai nyelvi háborúkat azonban – szemben a nyugat és észak-európaiakkal – olyan népek vívják, melyek több nemzedék óta az állami és nemzeti lét bizonytalanságában s az ebből származó félelemben élnek. E népek állami életük jövőjét az egynyelvű emberek összetartozására akarják alapozni, a nyelvi háború kimenetelétől függ meglévő vagy vágyaikban kívánt állami keretük léte vagy nem-léte, s a nyelvi statisztika eredményeitől várják határait vagy határigényeik sorsának eldőlését. (...)”

Persze, hogy ilyen helyzetben tisztán látó, bátor és demokratikus közvélemény és politika egyet tehet: maximális lehetőségeket nyújt a kisebbségnek a meglévő kereten belül, saját kezdeményezéséből megvalósítja a legmesszebb kisebbségi követeléseket, amivel azonban egyúttal vállalja az esetleges elszakadás kockázatát is, azaz angol domíniumi politikát folytat. Ehhez azonban az kell, hogy ne féljen, és ne higgye, hogy az idegen nyelvű vagy kisebbségi területek leválása a nemzet halálát jelenti. Ha ezt hiszi, s azt, hogy a nyelvi háború kimenetele egzisztenciális kérdés, akkor ez valóban háború, s megnyerése érdekében előkerülnek mindazok az ádáz és végső eszközök, melyeket minden nemzet nagyon jól ismer, mint kivételes vellejáróit az igazi háborúnak.”⁵⁵

Bibó István koncepciójában az európai béke legfőbb záloga a területi kérdések igazságos megoldása lett volna. A fenti idézet angol utalása is azt mutatja, hogy ő ezt a liberális-demokrata politikai hagyomány továbbvitelével kívánta volna megoldani. Érdekes ebből a szempontból felidézni a nemzetiségi kérdés klasszikusának számító liberális-katolikus angol történésznek, Lord Actonnak a nézetét, aki még 1862-ben „Nationality” c. művében⁵⁶ így ír erről: A nemzeti elv a kollektív akarat felsőbbségére épül, amelynek szükséges feltétele a nemzeti egység. Ez előtt minden más befolyás (külső hatás, hagyomány, meglévő jogok, a lakosok érdekei) meg kell hogy hajoljon; ez az egység, amikor öncélnak állítja be magát, vagyis az állam legfőbb céljának, abszolúttá teszi az államhatalmat, akár az összes kizárólagos alapeszme (így pl. az osztályelőny, biztonság, közboldogság). A szabadság viszont az állami tekintély (public authority) korlátozását követeli meg. Ezért a szabadság ügyének hasznára van a többnemzetiségű ország, mert szükségképpen beszűkíti a kormány hatókörét; így az abszolút hatalmat csak a megosztott patriotizmus ellensúlyozhatja.

Az így leírt esetben a kisebbségvédelem demokratikus ügyé válik, amely konkrétan megmutatkozik a kisebbségeknek adott jogok és kiváltságok rendszerében. Ez visszahatva az állami önkény korlátozására, a szabadságnak mint alapprincípiumnak az elfogadásával, az egyén – csoport – nemzet kategóriák megerősödéséhez vezet, amely végül is az állam érdeke is. (Amennyiben kibírja az illető állam az így megerősödő struktúrák feszítőerejét.)

Ez a modell azonban nem volt járható út az adott korszakban a közép- és kelet-európai nemzetállamok számára. Maradt a nemzetet az államnak alárendelő, a nyelvi egységesítést és asszimilációt erőltető, korábbról is ismert etatista politikai gyakorlat. A kérdés most már az, hogy létezik-e ebben az esetben autentikus kisebbségi lét vagy sem. Mind az elmélet, mind a gyakorlat arra mutat, hogy nem létezik ilyen. (Nem várható el egyszerre egy kisebbségi állampolgártól, hogy lojális állampolgára legyen a vele szemben ellenséges államnak, ugyanakkor saját nemzeti csoportja számára is 'jó hazafi' maradjon.)

Az illető államnak meg kell adnia saját kisebbségei számára azokat a kollektív jogokat, amelyek már túl vannak az általános emberi és politikai jogokon (amelyek az „egyenlő elbánás elvének” és a „negatív szabadság” elvének kanti alapokon nyugvó hagyományát jelentik), hiszen csak így biztosíthatják az 'autentikus kisebbségi lét'

feltételeit. Et viszont nyilvánvaló veszélyt is jelent az államegység szempontjából. Erről természetesen az illető államnak szuverén joga dönteni. Abban az esetben viszont, ha ez a döntés nem esik egybe az illető kisebbség érdekeivel, sőt kifejezetten az ellen van, felmerül az állami szuverenitás megkérdőjelezése. Különösen akkor jelentkezik ez a probléma, ha a saját identitásához ragaszkodó nemzeti kisebbség érdekeit egy másik állam (pl. ahol éppen ez az etnikai csoport van többségben) támogatja.

Hol húzható meg az egyik állam szuverenitásának a mértéke és hol a másiké? Nem véletlen, hogy a korszak első számú „casus belli”-jeként jelentkezett ez a probléma.

Nem volt hibás maga az elgondolás, hogy ezt a kérdést nemzetközi síkra tereljék, ugyanakkor sem a politikai helyzet, sem a kialakulatlan nemzetközi jogi gyakorlat nem volt alkalmas ennek a kérdésnek a megoldására.

A térségben kialakult nemzetállamokat a nemzet-terület-állam hármasságon alapuló és az ehhez szorosan kapcsolódó nemzeti függetlenség eszméje jellemezte, ami az állami szuverenitás (védekező és támadó effektusait egyaránt tartalmazó) eszméjében csúcsosodott ki. Az, hogy a szuverén állam hatalmának gyakorlásában legitím vagy illegitím eszközöket alkalmazott, másodlagos kérdéssé vált. Az azonban a többségi nemzet tagjai számára sem lehet adott esetben közömbös, hogy az adott államhatalom illegitím módon uralkodik egyes kisebbségi csoportok felett vagy sem. Ebből az elvből is következik a kisebbségvédelem és az ehhez kapcsolódó jogok megadásának a kényszere. Ez persze feltételezi annak az elvnek az érvényben létét, hogy „nem az uralkodás a lényeges, hanem az, hogy hogyan uralkodunk.”

Jegyzetek

1. Wilson beszédei és üzenetei. Bp. 1919. Atheneum, 41. p. Összeállította: Bródy Béla és Magyar Lajos.
2. Papers PPC. III. köt. 157. p. alapján idézi L. Nagy Zsuzsa: A párizsi békekonferencia és Magyarország 1918-19. Bp. 1965. 32. p.
3. Bibó István: Az európai egyensúlyról és békéről c. művében; megjelent Válogatott tanulmányok I. köt. Bp. 1986. 353. p.
4. Diószegi István: Nemzetközi kapcsolatok története 1919-1939. Bp. 1980. 35. p.
5. Bibó István: i.m. 353. p.
6. Ormos Mária: Padovától Trianonig 1918-1920. Bp. 1984. 8. p.
7. Raymond Pearson: National Minorities in Eastern Europe 1848-1945. Macmillan London 1983. 184-185. p. Ebből a New Europe fejezetre építke a kérdés tárgyalásánál.
8. Raymond Pearson: i.m. 185. p.
9. Berend T. Iván: Válságos évtizedek 1987. Bp. 240. p.
10. Berend T. Iván: i.m. 240. p.
11. Ez a táblázat különböző szerzőknél is megtalálható, akik a kérdéssel foglalkoznak: Macatney, National States 518-40. (Appendix) és H. Seton-Watson: Eastern Europe 413-17. p.; P. Pearson is idézi művében 171. p.
12. Raymond Pearson: i. m. 200. p.
13. Búza László: A kisebbségek jogi helyzete Bp. 1930. 18. p.
14. Kóvágyó László: Kisebbség-nemzetiség Bp. 1978. 23. p.
15. Balogh Arthur: A kisebbségek nemzetközi védelme. Berlin, 1928. 30. p.
16. Baranyai Zoltán: A kisebbségi szerződések létrejötte. Magyar Szemle 1931.
17. „Az új rendszer szerint a garancia a Nemzetek Szövetségére van ruházva. Valamennyi szerződés magában foglalja azt a rendelkezést, hogy azok a viták, amelyek előállhatnak e garancia körül, a nemzetközi bíróság elé lesznek vihetők. Ezáltal a felmerülhető véleménykülönbségek kikerülnek a politikai szférából és jogiba jutnak.” – idézi Balogh Arthur i.m. 35. p.
18. Für Lajos: A kisebbségi jogvédelem történetéből. História 1982/6. 61. p.

19. Az Örményországgal 1920. augusztus 10-én kötött szerződés az 1923. évi lausanne-i török békeszerződés folytán hatályát veszítette.
20. Joó Rudolf: Nemzeti és nemzetiségi önrendelkezés, önkormányzat, egyenjogúság. Bp. 1984. c. munkájában így ír erről: „A tárgyalássorozat eredményeként megszületett az Aland megállapodás, amely többek közt a sziget öngazgatásának és svéd kultúrais jellegének megőrzésére kötelezi a finn államot. Ezzel összhangban a finn parlament 1921-ben törvényt hozott a szigetcsoport 21 000 svéd lakosáról. Az autonómiát kimondó törvény többek között lehetővé tette önálló parlament, végrehajtó hatalom és közigazgatás létrehozását a szigeteken. Elrendelte a svéd nyelvű közoktatást és közigazgatást; korlátozta a finnek bevándorlását, és hatékony biztosítékokat adott a helyi gazdasági érdekek érvényesüléséhez.”
„A lausanne-i egyezmény kisebbségvédelmi cikkelyei rögzítik Törökország nem muzulmán lakosainak nemzetiségi és vallási jogait; biztosítják számukra a teljes mozgási és kivándorlási szabadságot.” 228-229. p.
21. Joó Rudolf: i.m. 202. p.
22. Joó Rudolf: Etnikum, kisebbség, szórvány. Confessio 1986/3. 6. p.
23. In. s. L. Claude: National minorities – an international problem. Harvard University Press, Cambridge, 1955. 19. p.
24. Blociszewski: La constitution polonaise – Revue des sciences politiques 1922/I-II. idézi: Balogh A. i.m. 63. p.
25. Bibó István: i.m. 357. p.
26. Flachbart Ernő: Individualista és kollektivista irányzatok a nemzetközi kisebbségi jogban. Debrecen, 1937. 20. p.
27. Búza László: Kisebbségi nyelvek szabad használata a magánéletben a kisebbségi szerződések szerint. Bp. 1931. 3. p.
28. Búza László: i.m. 5. p.
29. Société de Nations, Journal Officiel. /X. évf. 1929. 557-558 és 768-770. p. – idézi: Búza L. i.m. 5.p.
30. Société des Nations, Journal Officiel /VI. évf. 1925. 866-867 és 1339-1341. p. – idézi: Búza L. i.m. 8. p.
31. Société des Nations, Journal Officiel /VI. évf. 1925. 866. p. – idézi: Búza L. i.m. 9. p.
32. Société des Nations, Journal Officiel /X. évf. 1929. 1690. p. – idézi: Búza L. i.m. 13. p.
33. Société des Nations, Journal Officiel /VI. és X. évf. 866-867. p. és 765-766. p. – idézi: Búza L. i.m. 14. p.
34. Berend T. Iván: i.m. 252. p.
35. A magyar béke delegáció elnökéhez 1920. május 6-án intézett Millerand- féle kísérőlevél vonatkozó részét idézi Búza László: A kisebbségek jogi helyzete c. művében. 102. p.
„A ruthén területekre vonatkozó elhatározásunkban a szövetséges és társult főhatalmak teljes tudatában voltak a felmerült nehézségeknek.
Elfogadták a Ruthénföld és a Csehszlovák állam egyesülését az utóbbi állammal kötött szerződésben. Ez az állam különös módon biztosítja a ruthénka autonómiáját. Megegyeztek a Csehszlovák állammal abban, hogy a szerződés intézkedéseit, amennyiben azok néprajzi, vallási és nyelvi kisebbségekre vonatkoznak, a Népszövetség védelme alá helyezik. A szövetséges és társult hatalmak úgy vélik, hogy a köztük és a Csehszlovák állam közt létrejött szerződés a ruthén autonómikus tartomány népességének megadja a lehetőséget arra, hogy kívánásait nyilvánosan kifejezhesse. A hatalmak a legkomolyabb figyelemmel lesznek ennek a népességnek a jövőben nyilvánított kívánásaira.”
36. „Le Territoire autonome des Ruthenes au Sud des carpathes” C. 491. M. 354. 1921. – idézi: Baranyai Zoltán: A kisebbségi jogok védelmének kézikönyve. Berlin, 1925. 265-266. p.
37. „La situation des minorités en Slovaquie et en Russie Subcarpathique, Mémoire à la Société des Nations” – idézi: Balogh Arthur: i.m. 220. p.
38. Búza László: A kisebbségek jogi helyzete. Bp. 1930. 97. p.
39. Berend T. Iván: i.m. 240. p.
40. Balogh Arthur: A Nemzetek Szövetsége húsz évi működésének mérlege. Kolozsvár, 1940. 12. p.
A szerző itt megjegyzi, hogy a Tanács összetétele időben is változó volt. Működésének végén 14 tagból állt, mely közül 2 (Japán, Olaszország és az utóbb belépő, de ekkor már távozó Németország, akinek a helyére a Szovjetunió került be – kiléptek.) Anglia és Franciaország maradt csak.
Erről a kérdéstről lásd még F. S. Northedge: The League of Nations London, 1986.
41. Inis L. Claude: i.m. 23. p., valamint:
„A Tittoni-féle jelentés még csak egyszerűen konstatálja annak lehetőségét, hogy a kisebbségi szerződések megsértésének veszedelmére maguk a kisebbségek is felhívják a Népszövetség figyelmét s elrendeli, hogy az ide vonatkozó kérelmeket tájékoztatás céljából közölni kell a Tanács és a Szövetség tagjaival.” – idézi: Búza László: A kisebbségek jogi helyzete. Bp. 1930. 173. p.
42. Balogh Arthur: i.m. 8. p.

43. Apponyi Albert gróf beszédének a jegyzőkönyvét közli Faluhelyi Ferenc: A magyar kisebbségi intézet szervezési ankétjai. Pécs 1930. 41-42. p.
44. Inis L. Claude: i.m. 26. p.
45. Magyar Kisebbség VIII. évf. 1929. 989-991. (szerk. Jakabffy Elemér)
46. Inis L. Claude: i.m. 30. p.
47. Inis L. Claude: i.m. 32. p.
48. Austen Chamberlain véleményét idézik erről: C. A. Macartney; Berend T. Iván és Búza László: i.m. 201. p.
 „A kisebbségi egyezmény célja biztosítani az olyan védelmi intézkedéseket és igazságot, ami fokozatosan előkészíti őket a betagozódásra a nemzeti közösségekbe, melyekhez tartoznak.”
49. Bibó István: i.m. 357. p.
50. Inis L. Claude: i.m. 39. p.
51. Gedő András: Válságtudat és filozófia. Szöveggyűjtemény a politikai elméletek tanulmányozására, szerk.: Illényi Domokos Bp. 1983. 363. p.
52. M. M. Gordon: assimilation in American Life. New York 1964. 77-81. p.
53. H. Arendt: The Origin of Totalitarianism. Cleveland new York 1966. 232. p.
54. Ernst Gellner: Nation and nationality.
55. Bibó István: i.m. 355-356. p.
56. Lord J. Acton: Nationality; London 1909.

* * *

A Népszövetség kisebbségekről szóló elveit és az egyes középkelet-európai országokkal kötött kisebbségi szerződéseket tartalmazza: Baranyai Zoltán: A kisebbségi jogok védelmének kézikönyve. Bp. 1925; Halmsy Dénes: Nemzetközi szerződések 1918-1945. Bp. 1963. (uk. 1983.)

FÜGGELÉK
[Az egyes középkelet-európai országok nemzetiségi kimutatásai]

Lengyelország és Románia nemzetiségi összetétele(18)

a/ Lengyelország(1921)

Nemzetiség	Populáció	%-ban
Lengyelek	18 814 000	69,2
Rutén/Ukrán	3 808 000	14,3
Zsidó	2 100 000	7,8
Belorusz	1 060 000	3,9
Német	1 059 000	3,9
Litván	69 000	0,3
Orosz	56 000	0,2
Cseh	31 000	0,1
Egyéb	78 000	0,3
Összesen	27 177 000	100,0

b/ Románia (1930)

Nemzetiség	Populáció	%-ban
Románok	12 981 000	70,8
Magyarok	1 426 000	8,6
Németek	745 000	4,2
Zsidók	728 000	4,1
Oroszok	409 000	2,3
Rutén/Ukrán	382 000	2,2
Bulgárok	366 000	2,1
Cigány	263 000	1,5
Török	177 000	0,9
Egyéb	418 000	2,4
Összesen	17 895 000	100,0

Csehszlovákia és Jugoszlávia nemzetiségi összetétele

a/ Csehszlovákia (1930)

Nemzetiség	Populáció	%-ban
Cseh-szlovák	9 750 000	64,1
Német	3 318 000	22,5
Magyar	720 000	4,9
Rutén/Ukrán	569 000	3,9
Zsidó	205 000	1,4
Lengyel	100 000	0,7
Cigány	3 000	0,2
Egyéb	35 000	0,2
Összesen	14 730 000	98,9

b/ Jugoszlávia (1931)

Nemzetiség	Populáció	%-ban
Szerb-horvát	10 731 000	77,0
Szlovén	1 135 000	8,1
Albán	505 000	3,6
Német	500 000	3,6
Magyar	468 000	3,4
Román	138 000	1,0
Török	133 000	0,9
Cigány	70 000	0,5
Zsidó	18 000	0,1
Egyéb	236 000	1,8
Összesen	13 934 000	100,0

Magyarország és Bulgária nemzetiségi összetétele(31)

a/ Magyarország (1920)

Nemzetiség	Populáció	%-ban
Magyar	7 147 000	89,6
Német	551 000	6,9
Szlovák	141 000	1,8
Horvát	37 000	0,5
Román	24 000	0,3
Egyéb (főleg cigány)	79 500	0,9
Összesen	7 977 500	100,00

b/ Bulgária (1934)

Nemzetiség	Populáció	%-ban
Bulgárok	5 275 000	86,7
Török	618 000	9,8
Cigányok	81 000	1,3
Zsidó	28 000	0,4
Örmény	23 000	0,3
Román	16 000	0,2
Orosz	12 000	0,2
Egyéb	25 000	0,4
Összesen	6 078 000	100,0

„KI FOGJA ÉJJEL – NAPPAL SIRATNI RÚTSÁGOMAT”

Három erdélyi pasquillus Mihály vajda (1600) és a Gubernium (1691) korából

A gúnyirodalom régebbi műfaj, mint az őt jelölő *pasquillus* szó. A klasszikus irodalomba nyúlnak a gyökerek, gondoljunk Aristophanes, Plautus vagy Juvenalis komédiáira. Ezekben a gúnyos hangú írásokban találhatjuk meg a pasquillusok őseit, melyhez csak egy-két műfajilag önállóító vonás kellett, hogy elnyerje klasszikus, XVI. századi formáját.

Az első neves képviselő egy PASQUINUS nevű római polgár volt, aki egyben névadója is lett az általa teremtett új műfajnak. Közéleti nagyságokat állított pellengérré; főként a hivatásának nem mindig a magaslatán álló pápaság és néhány magasrangú személy adta a tárgyat. Fontos, hogy a közlés, a terjesztés módszerében hozott újítást Pasquinus. „Egy kiásott csonka antik szoborra, majd később (...) egy másikra, az ún. Marforiora ragasztott gúnyírásokban intézték el a kiszemeltek sorsát pro és contra.” (Téglás J. Béla: A történeti pasquillus a magyar irodalomban Szeged, 1928. 8.o.) Az előbbire a támadó, az utóbbira a védelmező írások feleltek. A néven kívül a terjesztési mód még egy újabb vonást is adott, a *párbeszéd*es formát (ld. a közölt pasquillusoknál). „A két szoborra kifüggesztett írások hamarosan alkalmazkodtak a helyzethez és egész szabályosan párbeszédés formában íródtak, mintha a két szobor felelgetett volna egymással.” (Uo. 8.o.)

A pasquillus Itáliában nem volt népszerű a XVIII. századig, de annál kedveltebb és elterjedtebb lett másutt: Angliában, Franciaországban és Németországban, ahol mindenütt hatalmas tömegű irodalmat hozott létre. A pasquillus a XVII. sz. második felére vált kedvelt műfajjá Magyarországon. Elsőrangú propagandaként maga a hatalom is igyekezett saját céljaira felhasználni, de természeténél fogva éppen ő ellene irányult leggyakrabban. Értékes alkotássá csak akkor válhatott, mikor szerzőjének sikerült gúnyolódásait, bírálatait az adott korszak jelentősebb személyiségei ellen lényeges mondanivalóvá emelnie. Mintául legtöbbször német röpirat szolgált, melyet esetünkben szerzője példás igényességgel, ám invenciótlanul követett.¹

Az erdélyi fejedelemség két legnehezebb időszaka – a 15 éves háború és Erdély katonai megszállása – politikai gondolkodásának forrása a három közölt pasquillus. A válságos pillanatok döntései, alternatívái között öröklődő Erdély mozgástere szűkreszabott volt. A cselekvését gátló Habsburg és török érdekek megosztották politikai arculatát. A végsőnek tűnő megoldás 1690-ben nem volt egyszerű, s legfőképpen egyértelmű a fejedelemség politikusai számára. A röpiratokban nyomon követhető különböző frakciók, egymással szembehelyezkedő orientációk rendeződése a két századvég véres eseményeinek hű és pontos lenyomata. Összevetésük fontos az egész politikai struktúra mechanizmusának megértéséhez, hogyan és miért változott meg ez, milyen módon ment végbe a „Metamorphosis Transylvaniae”.

A továbbiakban a három pasquillus szövegolvasatát, fordításait, s az első megközelítéshez szükségesnek ítélt jegyzeteket, történeti bevezetőt adjuk közre.*

* A pasquillusokra Monok István hívta fel figyelmünket. A német szöveg olvasatát, fordítását Ötvös Péternek, a latinét Karácsonyi Délának, Keveházi Katalinnak és Monok Istvánnak köszönjük.

LUCTUS TRANSYLUANORUM ECHO*²

Echo Vernimb mein Klage ... Sage
Gross Leidt will das Ich nicht schweige ... Zeüge
Sybenbürgen Gott thuet straffen ... entwaffen
Das bringt vns warlich grossen schmerz ... Thru loss herz
Den Aydt haben wir nicht gehalten ... Gespalten
Darum müessen wir darzue schweigen ... Leidenn
Das Creutz billich geduldig Tragen ... nichts sagen
Das machen alles vnnsere Lanndtherrn ... Euer schweren
Trëw die gemein geweschten Ist ... zu keiner frist
Den Römischen Kayser wöllen wir gern haben ... Verjagen
Er vnnsere rechter Erbherr Ist ... War Ist
Im theten wir schweren frey ... kein threw
Inn vergessenhait wir solches stelten zwar ... In ainem Jahr
Solliches ist nue der Welt bekhandt ... Euer schandt
Die straff ligt auf vns alle Tag ... Rechte Plag
Wider Gott wir gesündiget hann ... Jedermann
Der Keyser auf vnns zornig Ist ... zu der er frist
Gott wolle sich doch Erbarmen ... den Armen
Teglich die Kriegs leüth vns plagen ... schlagen
Vor dem maul sie vns das Prodt weegreissen ... mit schmeissen
Im Lanndt überall Ist theure Zeit ... Alberaith
Was sollen wir hoffen wir Türgeschen ... Peutschen
Solliches hat geffundt die Obrigkeit ... grosses Leydt
Hin vnd wider thuet man vns Jagen ... schlagen
Das vnnsere Alles haben sie genomben ... bekhomen
Bej Innen man khein Gnade findt ... plagen geschindt
Vnnsere Weiber nemen sie in der nacht ... mit macht
Bloss sindt wir vnnd vnnsere Weiber ... Leider
Das bringt vns doch grossen schmerzen ... Vnthreuen herzen
Kainer kann bleiben in seinem hauss ... Nur hinaus
Vnnsere Rösslein sie alzeit Jagen ... mit schlagen
Jederman thuet vnns nur schaffen ... mit waffen
Was will nun darauss werden ... Verderben
Diss Verursacht Alles die Vnbestendigkeit ... grosses Laidt
Vnrechten Aydt straffet doch Gott ... früe vnd spüt
Dess Kayser hertz Gott zu vns wendt ... Behendt
Im seindt wir doch gantz Vnrecht ... Vnthreue Knecht
Vnnsere Mishandlung wir bestehan ... Verlhorne Sohn
Diss soll vns Ja ain Witzung sein ... Gross vnd Klein
Durch schaden würdt man oft Klueg ... nit genueg
Den Römischen Kayser wollen wir Ehren ... Sigismund gern
Er neme vnns vnnter die fliegl sein ... Verlohrne Kaichlen

* Az átírás betűhív, csak az y-ról hagytuk le minden esetben a kettő pontot.

Gross Ist doch Vnnsrer Misshandlung ... übertretung
 In disem Enndt hülf vns doch ... Auss dem Joch
 Die vber Trettung genedig Schenckh ... mit gedenckh
 Threw wollen wir hinfüren sein ... Vnder hundert Ain
 Echo das Ist mein Klage ... Weiter sage
 Bekhombt Auch fridt dises Lanndt ... Vnbekhanndt
 Dan wir gantz aussgesogen seindt ... Vnnutze Kündt
 Würdt auch helffen der Kayser guet ... Wirckhlich genug
 Wirt Er abwenden sein Vngenadt ... Kain Zweifl hab
 Vnnsrer herr wirdt nue bestindig sein ... Gott weiss Allein
 Mein Echo Ich wider verraisen soll ... Gehab dich woll
 Ade Ich Ziehe nue fort Allgemach ... Bedenckh dich sach

/fordítás:/

AZ ERDÉLYIEK GYÁSZÁNAK VISSZHANGJA

Echo, hallgasd meg panaszomat ... mondd
 Nagy szenvedés akarja, hogy ne hallgassak ... mond tehát
 Erdélyt Isten bünteti ... védtelenné teszi
 S ez nekünk igazán nagy fájdalmat okoz ... hűtlen szív
 Az esküt nem tartottuk be ... meghasadva
 Ezért kell mindehhez hallgatnunk ... szenvedni
 S a keresztet méltán viselnünk ... semmit sem szólni
 Mindezt uraink teszik ... a nektek esküdtek
 Az alattvalók hűségesek voltak ... korlátlan ideig
 A római császárt szívesen szolgálnánk ... elűzni
 Ő jogos uralkodónk ... igaz
 Neki önként hódolnánk ... nincs hűség
 Régente ilyet mondtunk legalábbis ... egy éve sem
 Ez a világ előtt immár ismert ... a ti szégyenetek
 Mindennapos a büntetés rajtunk ... jogos a kín
 Isten ellen vétkeztünk ... mindenki
 A császár megdühödött ránk ... s nyomorulttá tesz
 Könyörüljön meg Isten ... a szegényeken
 A katonák naponta kínoznak bennünket ... ütnek
 Szájunk elől a kenyeret elveszik ... veréssel
 Az országban mindenütt nehéz idők járnak ... immár mindenhol
 Mít remélhetünk mi, törökösök ... korbácsot
 A hatalom okozta mindezt ... nagy fájdalom
 Ide-oda úznak bennünket ... ütnek
 A micinket mind elvették ... s megkapták
 Náluk nem lehet kegyelmet találni ... gyötrelmes kínzás

Asszonyainkat éjszaka elrabolják ... erőszakkal
Védtelenek vagyunk asszonyainkkal együtt ... sajnálatos
S ez nagy fájdalmat hoz nekünk ... hűtleneknek
Lovainkra mindenkor vadásznak ... ütésekkel
Mindenki csak bírni akar bennünket ... fegyverrel
Mi lesz ebből vajon? ... pusztulás
Mindezt az állhatatlanság okozza ... nagy szenvedés
A hűtlen esküt Isten megbünteti ... előbb vagy utóbb
A császár szívét Isten felénk fordítja ... amint lehet
Ám egészen igaztalanok vagyunk hozzá ... hűtlen szolgák
Elkövettük tévedéseinket ... tékozló fiú
Ez számunkra csak tanulásig lehet ... kicsinek s nagynak
A kárából tanul az ember ... nem eléggé
A római császárt akarjuk tisztelni ... Zsigmondot szívesen
Venne ő bennünket szárnyai alá ... eltévedt kis jószágot
Nagy a mi tévedésünk ... áttérés
Ebben a szükségben segíts rajtunk ... szabadíts meg az igától
Az áttérést kegyesen segítsd ... emlékezve viszont
Hűen akarunk hozzád vezetetni ... a többi közt mind
Echo, ez az én panaszom ... mondd tovább
Kap békét ez az ország még? ... lehetetlen
Hiszen egészen kifosztottak vagyunk ... haszontalanok
A császár is segít rajtunk ... valóban eléggé
Kegyeibe is visszakerülünk talán ... nincs kétségem
Urunk immár állhatatos lesz ... Isten tudja egyedül
Echom, ismét el kell utaznom ... légy jó egészségben
Isten veled, lassacskán már elmegyek ... emlékezz jól a dologra

PASQUILLUS CORONAE REPERTUS

Transyluania

Quis dabit capiti meo aquam et oculis mei fontes lachrymarum, et plorabit dies ac noctes deformitatem meam.

Romanorum Imperator

Transyluania, Transyluania, quoties uolui te congregare ut Galina pullulos suos tu autem non uisisti.

Michael Weijuoda

Crabra(!)* tua perjuria ultus est per me DEUS, perjurium enim sequitur poena diuina, Exitium Humanumque dedecus.

Sigismundus Bathori

Ego uero egenus exul et pauper factus sum.

Magnates Transyluaniae

Juuenile Consilium

Dominandi Studium

Proprium Comandum(!)**

Fortunae et honoris nostri exitium

Nobilis

Amoue a me plagas tuas, a castigationes(!)*** enim manus tuae ego defeci.

Kornis

Circumdede runt me Anxietates, tribulationem et do(lo)rem inueni.

Aula Waiuodae

Omnino neruo belli pecunia opus est sine qua nichil recti geri potest.

Stephanus Cháky

Viriliter agite et confortetur Cor uestrum omnes qui speratis in Sigismundum.

Eppiscopus Napragij

Camelus dum affetaret cornua etiam aures amisit.

Ciuitates

Res turbidae et periculosae consilium remediumque non flectus appetunt.

Communis Plebs

Optimae(!)**** Imperator ne reminiscaris delicta nostra neque Vindictam summas de perfidijs nostris.

* Helyesen: Crebra

** Helyesen: conandum

*** Helyesen: castigatione

**** Helyesen: Optime

Saxones

Tum denique homines nostra intelligimus bona, cum quae in potestate habuimus, ea amisimus.

Walachij

Desiderio desideravi anno hoc Pascha manducare nobiscum.

Moyses Zekellij

Fiscus instar lienis est, quo crescente reliquorum actus tabescunt.

Michael Waijuoda

Sic uolo sic Jubeo stat pro ratione Voluntas.

Germani

Nullum uiolentum Imperium est diutur(n)um.

Pauperes

Cum nimium emungunt, eliciunt sanguinem: Exurgat Imperator, et dissipentur inimici eius.

Ex Alba Julia in Translyuania 20. Aprilis.

Hac hora offeruntur noua: decemb(!)* Millia Tartarorum 13 possessiones Siculorum igne in nihilum redegeisse. Inhabitatores uero, Imo et Infantulos miserrime trucidatos esse. Propterea Waiuoda itinarj(!)** se accingit, futura die Saturni certo suos mouebit exercitus, uero Coronam uersus processit. Sigismundus facesset nobis adhuc negotium, adsunt illi Poloni, Tartarij, Moldauj, clam affectatur(?) et amatur a Translyuanis.

* Helyesen: Decem
** Helyesen: itinerj

/fordítás:/

BRASSÓI PASQUILLUS

Erdély

Ki ad majd szegény fejemnek vizet, szememnek a könnyek
forrását, ki fogja éjjel-nappal siratni rútságomat.³

A császár

Ó Erdély, Erdély, hányszor akartalak téged egybefogni,
mint tyúk a kicsibéit, de te nem akartad.⁴

Mihály vajda

Sok jogtalanságodat Isten általam bosszulta meg, mert
a jogtalanságot követi Isten büntetése, az ember veszedelme
és megszegyenülése.

Báthory Zsigmond

Én pedig földönfutó, számkivetett és szegény lettem.⁵

Erdély főurai

Ifjonti meggondolatlanság
Uralkodásvágy
Önérdék hajhászása
Sorsunk és becsületünk romlása

Köznemes

Vedd el rólam ostorodat, mert kezed fenyítékétől
megfogyatkozom.⁶

Komis⁷

Körülvettek engem a szorongattatások, sanyargattatást
és fájdalmat találtam.⁸

A vajda udvara

Egyszóval pénzre – a háború mozgatóerejére – van szükség, mert nélküle semmi
jót nem lehet intézni.⁹

Csáky István¹⁰

Férfi módra cselekedjete, erősítsétek meg szíveteket
mind, akik Zsigmondban bíztok.¹¹

Náprágy püspök¹²

A teve midőn arra törekedett, hogy szarvai legyenek,
füleit is elveszítette.¹³

A városok

A zavaros és veszélyes helyzetek megfontoltságot és orvoslást kívánnak, nem pedig siránkozást.

A köznép

Ó jószágos császár! Felejtsd el bűneinket, s hűtlenségünket ne bosszuld meg.¹⁴

A szászok

Mi emberek, akkor érjük fel ésszel javainkat, amelyekkel rendelkezünk, amikor elveszítettük őket.

Románok

Hón óhajtottam, hogy ezen a Húsvéton velünk egyetek.¹⁵

Székely Mózes¹⁶

A fiskus olyan, mint a lép: növekedésével a többi szerv elsorvad.¹⁷

Mihály vajda

Ha az így akarom, így parancsolom elv érvényesül, akkor az akarat lép a józan ész helyébe.¹⁸

Németek

Az erőszakos hatalom nem lehet hosszú életű.¹⁹

Szegények

Erős orrfúvás orrvérzést idéz elő: felkél az Isten, és szétfutnak ellenségei.²⁰

Gyulafehérvárról, Erdélyből, április 20-án.

Ebben az órában új hírek jöttek: tízezer tatár 13 székely falut felégetett, a lakosokat pedig a csecsemőkkel együtt kegyetlenül felkoncolták. Emiatt a vajda útra készül, jövő szombaton megindítja seregét; ténylegesen Brassó felé halad. Zsigmond még fog nehézséget okozni nekünk, vannak vele lengyelek, tatárok és moldvaiak; titokban az erdélyiek is kedvelik és szeretik.²¹

Megjegyzések e két pasquillus kapcsán:

A XVI. század végi, XVII. század eleji Erdély megpróbáltatásait mi sem mutatja jobban, mint az a tény, hogy rövid idő alatt – 1599 márciusától 1601 augusztusáig – négyszer hódolt be, mind a négyszer másnak.

Amikor 1599 márciusában Báthory Zsigmond harmadszor is lemondott – ezúttal unokafivére, Báthory András lengyel bíboros javára – akkor már hiába ment a békét óhajtó levél az új fejedelemhez: „ne legyen háború nagyságod és az mi kegyelmes uronk (Rudolf megj. N. N.) között, sok keresztény vérontás, földönknek elpusztulása ne következék.”²² Ugyanis a Báthoryak uralma több szempontból is nem kívánatosnak mondatott.

Az első és a legfőbb szempont Rudolfé, a Habsburg császáré. Ő már a Báthory Zsigmonddal kötött szerződés óta magáénak tudhatta Erdélyt, de Zsigmond újra és újra keresztül húzta számításait visszatéréseivel.²³ Rudolfnak szüksége volt Erdélyre, hiszen a 15 éves háborúban fontos hadszíntérnek és felvonulási területnek számított az ország.

A második Havasalföld uralkodójáé, Mihály vajdáé. Báthory András trónra jutásával Erdély lengyel befolyás alá kerülhetett volna, mert a fejedelem nem kis mértékben Zamoyski, lengyel kancellár biztatására vállalta el az ország vezetését. Viszont Lengyelország és Havasalföld kapcsolata igen rossz volt, s Havasalföld ezzel a lépéssel két tűz közé került, mert a másik oldalról a török szorongatta. A kiút Mihály vajda számára a meglepetésszerű támadás lehetett.

Mihály vajda és Rudolf császár hamar egymásra találtak, érdekeik is egyek voltak: Báthory András kiűzése Erdélyből, s az ország megszerzése. A történetíró szavaival: Mihály „azon kezdte törni a fejét, hogy tudná az erdélyieket fennhatósága alá hajtani és a Rudolf császárral előzőleg kötött és esküvel szentesített megállapodások vállalására még akaratauk ellen is kényszeríteni.”²⁴

Végül a harmadik álláspont a székelyeké, akik előtt a Báthory-név annyira gyűlöletessé vált,²⁵ hogy habozás nélkül Mihály vajda mellé álltak, mikor ő Erdély elfoglalására indult. S ez nem kis haderőt vont el Erdélyből.

A döntő összecsapásra 1599. október 28-án Selmehelyen került sor, Mihály vajda – Rudolf bölintására, de katonái nélkül – legyőzte Báthory András seregeit, s a menekülő fejedelmet pedig megölték a székelyek.

November 1-jén a vajda diadalittasan bevonult Gyulafehérvárra. Szamosközy István szerint Mihály vajda azzal indokolta Erdély elfoglalását, hogy ő csak a római császár hűségére akarta visszahajtani a népet, akitől „minden isteni és emberi jogot tiporva elpártoltak.” Ugyanakkor magát „a császár helytartója és főkapitánya” titulussal illeti, s Forgách Zsigmond leveléből az is kiderül, hogy „napról-napra feljebb néz”.²⁶ Vagyis igyekszik elfelejteni, hogy ő nem mint havasalföldi vajda, hanem mint a Habsburg-császár hűbérese birokolja Erdélyt.

Erdély pedig tehetetlenül szemlélte a pusztítást, amit Mihály katonái, illetve a közben Rudolf utasítására megérkezett Giorgio Basta – felső-magyarországi főkapitány – zsoldosai véghez vittek.

S mit tett a három nemzet?

A székelyek továbbra is biztos támaszai maradtak a vajdának, aki több szabadságlevélben biztosította jogaikat. S ezekért a jogokért az ország más részéről is szöktek jobbágyok a seregébe. A szászok általában császárpártiak voltak, s Mihálynak, mint Rudolf császár akarata teljesítőjének, olyan gyorsan behódoltak, hogy felmerült a gyanú: a szászok hívták be Erdélybe Mihály vajdát. A későbbiekben nekik is meggyűlt a bajuk vele, olyan magas adót vetett ki városaikra.²⁷

Tehát az idő múlásával az erdélyi társadalom egyre egységesebb lett a vajda megítélésében: a cél, hogy minél előbb megszabaduljanak tőle. Így a neki tett hűségeskü is látszólagos volt csupán. A főnemesek közül sokan vállaltak tanácsúri szerepet udvarában: így az a Kornis Gáspár, akit kortársai árulónak tartottak, hogy ő biztatta Mihály vajdát Erdély lerohanására. Kornis buzgó királpárti volt, s ahogy Mihály kezdett a Rudolf követelte vonaltól eltérni, úgy vesztette el ő is a bizalmát a vajdában.

Náprágy Demeter gyulafehérvári bevonulásakor elsőként üdvözölte a vajdát, ő látta el továbbra is a kancellária vezetését, de még Mihály uralkodása alatt visszavonult.

Érdekes eset volt Székely Mózesé. A sellemberki csatában az egyik legvitézesebb vezére Báthory Ádrásnak; Mihály hatalomra kerülésekor a vajda hadügyeiben töltött fontos szerepet: például ő a vezetője a moldvai hadjáratnak. Innen az első adandó alkalommal Lengyelországba szökött, s felajánlotta szolgálatait Báthory Zsigmondnak. Tehát nem csoda, hogy a vajda nem bízott a főurakban, bár ez kölcsönös volt. Mindez odáig vezetett, hogy az a Csáky István állt a Mihály elleni nemesi felkelés élére, akit a vajda előzőleg az erdélyi hadak főgenerálisává tett meg, s mellé negyven falut adott. A köznemesség Mihály-ellenes hangulatát a következő levélrészlet híven megvilágítja: „míg Báthory Zsigmond a töröktől el nem pártolt, életök rózsás keretben folyt, boldogságuk végtelen volt, most ellenben a végső romlásba jutottak, melyből sohasem remélik, hogy kigázoljanak.”²⁸ Az is várható volt, hogy Báthory Zsigmond, aki Lengyelországban tartózkodott, nem fogja tétlenül nézni Erdély sorsát.

Közben Mihály vajdában megfogalmazódott a nagy terv: el kell foglalni Moldvát. Erre mi sem volt jobb ürügy, mint Zsigmond mozgolódása. Ezért azt az álhírt terjesztette el,²⁹ melyet Ungnád Dávid és Székely Mihály császári biztosok így közölnek a császárral: „híre jár, hogy Báthory Zsigmond 10000 emberrel becsapott volna a Székelyföldre, 13 falut felégetett...”³⁰ Tehát a vajda megindulhatott „bosszút” állni, s 1600 szeptemberére meg is szerzi Moldvát.

De ekkor már Erdélyben is tetőfokára hágott az elégedetlenség. A vajda további adókkal terhelte az országot, s a nemesek maguk közt azt beszéltek, hogy mindannyiukat meg akarja öletni. Sikerült megnyerniük Bastát, két okból is. Az egyik, hogy a Habsburg nagypolitika számára feleslegessé vált a vajda, aki nem volt hajlandó átadni Erdélyt. A másik, hogy közismert volt az az ellentét és gyűlölet Mihály és Basta között, mely mindkettőjükénél személyes hatalomvágyból fakadt.

1600. szeptember 8-án az erdélyi haderő Basta csapataival együtt győzte le a vajda seregeit. Mihály menekülése után az elűzésben egységes ellenzék megszolgált aszerint, hogy ki kit akart trónra juttatni. Az egyik párt Zsigmondot támogatta, a másik a Habsburgokat, az eredmény pedig ez lett: „Itt meg nem emlékezvén az erdélyi bolond urak némelyek: mint Csáky István, Székely Mózes s többek, mind az Istennek velek való kegyelméről, mint szabadítá meg őket a német császár segítségével által Mihály vajdától, mely német császár hűsége alá adták vala magokat, hogy addig praktikálnak, hogy ismét nagy orcátlanul elszakadának német császártól, és a németes urakat: Sennyci Pongrácot, Kornis Gáspárt, Huszár Pétert megfogták és felkiálták Báthory Zsigmondot újabb erdélyi fejedelemségre”³¹ Mindez 1601. április 3-án történt.

Furcsa fintora a történelemnek, hogy hasonló helyzetet teremtett mint 1599 őszén. Ugyanúgy egy Báthory ült a trónon, ugyanúgy nem volt rá szükség, s ugyanúgy Mihály lett az eszköz a Habsburgok kezében Báthory Zsigmond eltávolítására. Basta és a vajda együtt cselekedve 1601. augusztus 3-án Goroszlónál szétverték az erdélyi sereget. Ám Mihály vajdának sem lehettek nagyrautó tervei, mert hat nappal később Basta vallonjai a saját táborában végeztek vele.

A másik századvég:

Közleményünk alcímében az általunk valószínűsített dátum szerepel: 1691. Ennek indoklása előtt lássuk a magyar nyelvű pasquillus szövegét:

FEHÉRVÁRI ÚJSÁG³²

KINICZKI:³³ Ez a gyermek tétettetett sokaknak romlására, sokaknak felmagasztaltatásokra és jelül amelynek ellene mondatik.³⁴

ERDÉLY ORSZÁGÁNAK GUBERNÁTORA:³⁵ Nem akarjuk, hogy ő uralkodjék rajtunk.

BETHLEN MIKLÓS:³⁷ Micsoda örökségünk vagyon minékünk az Işai fiában?³⁶ avagy ad-é mindeniteknek szántóföldet és szőlőket?³⁸

ERDÉLY ORSZÁGA: Nem te vagy-é Izraelnek megháborítója?³⁹

APOR ISTVÁN:⁴⁰ De micsoda gonoszt cselekedett az a gyermek?⁴¹

NALÁCZI ISTVÁN:⁴² Az ő atya tette ki Miklóst Udvarhelyszékből és ültette Gergelyt helyében.⁴³

KINCZKI: Miért gondoltad szívedben ezt a dolgot? Nem Erdély országának hazudtál, hanem a császárnak.⁴⁴

BETHLEN MIKLÓS: Amaz asszony mondá énnékem.⁴⁵

APOR ISTVÁN: Ő rontja meg tenéked fejedet.⁴⁶

FEJÉR VÁRMEGYE: Ki ereje által cselekszed ezeket?⁴⁷

BETHLEN MIKLÓS: Az apostol mondja: Amely nemzetség nem tudja a törvént, megátkoztatott.⁴⁸

SÁROSI JÁNOS:⁴⁹

GUBERNÁTOR: Vétkeztem, vért árulván el.⁵⁰

BETHLEN MIKLÓS és SÁROSI: Az ő vére legyen rajtunk.⁵¹

KERESZTESI SÁMUEL:⁵² Én szegény és szűkölködő vagyok.⁵³

BETHLEN GERGELY:⁵⁴ Én egész napon kiáltottam.⁵⁵

BETHLEN ELEK:⁵⁶ Eleinte nem volt úgy.⁵⁷

A SZÉKELYEK: Az az ember nem szűnik a fejedelem és a törvény ellen való szállástul.⁵⁸

MINDEN VÁRMEGYÉK: Jobb volt volna annak az embernek nem születni.⁵⁹

THÖKÖLYI:⁶⁰ Mennyiszer akartam egyben gyűjteni a te fiaidat, de te nem akartad.⁶¹

A SZÁSZOK: Mikor jössz el, hogy Izraelnek megadd az országot.⁶²

CZABANIUS:⁶³ Mondjad, hogy az én fiaim közül egyik üljön jobb kezed felől, a másik bal kezed felől.⁶⁴

ABSOLON:⁶⁵ Az ő poharát megisszátok ugyan, de nem ültethet sem jobbra, sem balra.⁶⁶

KÖLESÉRI:⁶⁷ Akkor akik Judaeában léznek, szaladjanak a hegyekre.⁶⁸

GUBERNÁTOR: Nem tudjátok, micsodás lelkek legyetek.⁶⁹

BETHLEN MIKLÓS: Talám valaki a nagy urak közül is hiszen néki.⁷⁰

PEKRI LŐRINC:⁷¹ A kettő között szorongattatom.⁷²

RABUTIN GENERÁL:⁷³ Időnap előtt jöttél minket kínozni.⁷⁴

LICHTENSTEIN FEJEDELEM:⁷⁵ Gyűlölöm a Nicolaiták cselekedeteket.⁷⁶

APOR ISTVÁN: Én is gyűlölöm cselekedni.⁷⁷

SAXONIAI ELECTOR:⁷⁸ Tudatlan valék, mint a barom.⁷⁹

HEISZLER GENERAL:⁸⁰ Íme mely jó az atyafiaknak együtt lakni.⁸¹
DEÁK PÁL:⁸² Látám a sátánt mint a villámlás az égből lehullani.⁸³
CAPRARA:⁸⁴ Nem léssen az is, aki egyben gyűjtse.⁸⁵

A független erdélyi fejedelemség utolsó éveit két, egymáshoz közel álló esemény nyitotta meg. Egyrészt az 1686. évi bécsi tárgyalások, melyek eredményét több hónapos huza-vona után a Haller János vezette követség írta alá, s melyben a főbb elvek a következők voltak:

- Lipót átveszi Erdély védelmét, de az országon belüli katonaság I. Apafi Mihály fejedelem fennhatósága alatt maradt.
- a király elismeri Apafi fejedelemségét és fia utódlását, ennek halála után szabad fejedelmválasztás következik.
- a Portával kötendő békébe Lipót Erdélyt is belefoglalja.⁸⁶

Tehát 1686 nyarán még volt lehetőség arra, hogy Erdély mint szuverén fejedelemség vehessen részt a török elleni háborúban. A második fontos fordulattal – Buda visszafoglalása 1686. szept. 2. – ismét előtérbe került Erdély függetlenségének kérdése. A fejedelemség születése, viszonylagos függetlensége a hódoltsági területhez kötődött, s Buda visszafoglalásával ez utóbbi kérdőjeleződött meg.⁸⁷ A katonai beavatkozással kikényszerített balázsfalvi szerződés – 1687. okt. 27. – nem más, mint ígérek mindkét oldalról, melyek megvalósulása a mindenkori erőviszonyoktól, s a kezdeményező féltől függött. Am I. Apafinak és utódjának nem maradt más, a diplomáciai tapogatózáson kívül, mint a diktáló fél feltételeit elfogadni.

Ezzel párhuzamosan a Porta felismerte előző évi balfogását – Thököly elfogatását –, s korrigálni szeretne volna I. Apafi félreállításával. A gyulafehérvári udvarban jószágvesztésre ítélt Thököly a sikertelen külpolitikai manőverek után kész volt arra, hogy az erdélyi fejedelemséget, akár török segítséggel, megszerezze. Erre a lehetőségre I. Apafi halála után (1690. ápr. 15.) beállott hatalmi vákuumban kerülhetett sor. Erdély viszonyát a Habsburg koronához nem rendezték kielégítően, a sokat emlegetett diplomát Lipót még nem adta ki. Az erdélyi közvélemény a fiát, II. Apafi Mihályt óhajtotta a trónra, ugyanakkor Bécs éppen az ő félreállításától remélte az önálló fejedelemség megszüntetését.⁸⁸

A Porta viszont az üres fejedelmi széket továbbra is török hűbéresnek tekintette⁸⁹, s „látván, Erdély már elszakadott tőle és a némethez hajlott ... azon tanácskozók, hogy visszafoglalja Erdélyt.”⁹⁰ A szultáni kinevezés nem késett.⁹¹ A győztes zernyesti csata (1690. aug.21.) után megtartott keresztényszigeti országgyűlés (1690. szept. 15.) fejedelemmé választotta Thökölyt. Az érdekellentétek az újdonsült fejedelem és az országgyűlés között találoan bizonyítja Thököly hatalmi megalapozatlanságát.⁹²

Az országgyűlés a Portával, Thököly a Habsburgokkal való megegyezést sürgette. S bár az idő Thökölyt igazolta e kérdésben, mégis az ő hatalmi törekvései túlzottan személyi jellegűek maradtak, s az Erdély politikai viszonyait figyelembe nem vevő, számottevő, erős bázissal nem rendelkező fejedelem bukása törvényszerű volt, s *Így veszté belé Thököly az erdélyi fejedelemséget a maga tanácsurainak bolond s kevély elméjek miatt, nem fogadá meg, amit az erdélyiek javallanak vala.”⁹³

Thököly erdélyi fejedelemségével egyidőben a századvég egyik legtehetségesebb politikusa, Bethlen Miklós Bécsben egy olyan diplomatervezetet nyújtott be, mely szerint Erdély némi önállóságot élvezhet a Habsburg-birodalom keretein belül.⁹⁴ Gyors sikere Bécsben és Erdélyben több okra vezethető vissza. Bethlen megnyerte az egymással szembenálló párt a Kinsky – és a Strattmann-csoport, illetve néhány külföldi

követ (angol, holland és a brandenburgi) támogatását. Erdélyben a gyorsan visszahúzódó Thököly utáni bizonytalanság siettette a ráérőszakolt választás zökkenőmentességét.

A Lipót által kibocsátott diploma pontjai közt szerepelt, hogy:

- meghagyja a fejedelmi és rendi önkormányzat addigi szervezetét⁹⁵
- szavatolja a bevett vallások szabad gyakorlatát
- a fizetendő adót békében 100 ezer Ft-ban, háborúban 400 ezer Ft-ban határozta meg.⁹⁶

Ezt fogadta el a fogarasi országgyűlés - 1691. jan 20. - három hónap múlva, ismét hűséget esküdvé a császárnak. II. Apafi Mihály nagykorúságáig(!) választott kormányzó Bánffy György lett. Főkapitánynak Bethlen Gergelyt, kancellárnak Bethlen Miklóst, kincstárnoknak Haller Jánost nevezték ki. A diploma az erdélyi fejedelem szuverenitását nem, de az ország autonómiáját elismerte.⁹⁷ A folyamat, mely végére a Diploma Leopoldinum tette a pontot, jól jellemezhető Szilágyi Sándor szavaival: „csak tartomány volt és nem ország, csak kormányzói voltak és nem fejedelmei; de mégis megmentette régi közjogának főelveit, s ebben állott a Leopoldi hitlevél történeti fontossága.”⁹⁸

Közreadja, az utó- és előszót írta,
a jegyzeteket összeállította:

NÉMETH NOÉMI

és

FARKAS GÁBOR

Jegyzetek:

1. A pasquillusokrók bővebben: Magyar irodalom története szerk. Klaniczay Tibor II. köt. Bp. 1964.
Téglás Béla: A történeti pasquillus a magyar irodalomban Szeged 1928. Varga Imre: a nemesi pasquillus ItK 1963.
2. Bredetije: Archiv Generales du Royaume Bruxelles, Secretaire d'Etat Allemagne Num. 80. Ephemides du secretaire Jean Huart 1622-1642 fol. 275a-275b. Huart Izabella titkára volt. Iratai közt számos magyar vonatkozású is található.
3. Jer. 9,1
4. Mt. 23,37
5. Zsol. 70,6
6. Zsol. 39,11
7. Kornis Gáspár, erdélyi főnemes, 1598-1601 között tanácsúr. Volt máramarosi alispán, Huszt főkapitánya, Erdély főgenerálisa. 1601 augusztusában Mihály vajda katonái ölték meg.
8. Zsol. 116,3
9. Cicero, Philipp. 5,2,5
10. Erdélyi főnemes, 1600-1602 között tanácsúr.
11. V. Móz. 31,6
12. Náprágy Demeter, erdélyi római katolikus püspök, kancellár, 1598-1600 közöt tanácsúr. Később győri püspök, kalocsai érsek. 1612-ben halt meg.
13. Aesopustól származó közhely.
14. Tob. 3,3
15. Lk. 22,15

16. Erdélyi székely nemes. Báthory István uralkodásától kezdve fontos katonai tisztségeket töltött be. 1603 áprilisában a császár ellen fordult, májusban felvette a fejedelmi címet. 1603. július 17-én halt meg.
17. Aur. Victor: Epitome de Caesaribus 42,21
18. Juvenalis 6,223
19. Seneca Troad. 258
20. Erős orrfúvás... Péld.besz.30,33; felkél az Isten... Zsol.68,2
21. Vö. 30. jegyzettel; A pasquillus datálása ez utolsó bekezdés alapján egyértelmű: 1600.
22. Báthory István levele Fábiánházáról, 1599. március Szádeczky Lajos: Erdély és Mihály vajda története 1599-1601 Temesvár, 1893. 294.
23. Báthory Zsigmond és Rudolf császár 1597. dec. 32-án megállapodott, hogy Zsigmond önként lemond a fejedelemségről, mivel nem tudja megvédeni, utódja pedig nincs. Erdélyben egy – a Habsburgok által kijelölt – kormányzó fog uralkodni. Zsigmond ennek fejében két sziléziai hercegséget kap évi 50 ezer tallér ráadással.
24. Szamosközy István: Erdély története Bp. 1981.
25. Főleg Báthory Zsigmondot gyűlölték, aki számított rájuk a török elleni háborúban, ám az ezért kiadott szabadságlevelet visszavonta. A felháborodott székelyek szervezkedésének lett a következménye a „székely farsang”, amikor is Zsigmond katonái vérbe fojtották a lázadást 1596. februárjában. Vö. Székely felkelés 1595-1596 szerk. Benkő Samu – Demény Lajos – Vekov Károly Bukarest, 1979.
26. Szádeczky i.m. 106.
27. Portánként 3 Ft-ról 16 Ft-ra emelkedett, s a városokat pedig különböző kölcsönök adására kényszerítette. Erdély története főszerk. Köpeczi Béla I. köt. Bp. 1986. 530.
28. Ungád és Székely jelentése Barvitiushoz, Brassó, 1600. márc. 16. Szádeczky i.m. 501-503.
29. Ez az állítás, hogy álhír volt, Szádeczky Lajos véleménye, de adatokkal nincs alátámasztva. Vö. Szádeczky i.m.157.
30. Szádeczky i.m. 515-516.
31. Boros Tamás emlékirata: A Báthoryak kora vál., jegyz. Sebes Katalin Bp. 1982. 271-272.
32. Eredeti: a nagyszombati Brukenthal-múzeumban, Benigni-gyűjtemény, 4. sz. fiók. Másolata: Szádeczky Béla hagyatéka, ismeretlen kézírással, JATE Központi Könyvtár MS 53/3
33. Franz Ulrich Kinsky (1634-1699), cseh főkancellár, 1689-től az osztrák ügyek irányítója
34. Lk.2,34
35. Bánffy György (1660-1708), az 1674-ben kivégzett Bánffy Dénes tanácsos fia, 1687-1690 között tanácsúr, majd 1691-1708 gubernátor.
36. Lk. 19,14
37. Bethlen János történetíró, kancellár fia (1642-1716), 1667-1676 között Udvarhelyszék kapitánya, belekeveredik a Béli Pál-féle összeesküvésbe vö. 43. sz. jegyzettel. 1689-1690 tanácsúr, 1691-től kancellár.
38. Micsoda örökségünk... 1 Kir. 12,16 ád-é mindeniteknek... Jer. 32,15
39. 1 Kir. 17,17
40. A bécsi udvartól támogatott katolikus ellenzék vezetője (1638-1704) Bethlen Miklós ellenfele, részt vett a Béli-féle mozgalomban vö. 43. sz. jegyzettel, de elárulja társait a fejedelemnek. 1685-1690 közt a Deputatio tagja, 1686-tól Csíkszék főkapitánya, 1690 után a kincstári jövedelmek bérlője.
41. Lk. 23,22
42. Az Apafi-kor egyik legnagyobb (Teleki mellett), de nem igen kedvelt személyisége (megh. 1702-ben), 1661-től Apafi híve, főudvarmestere, kegyence. 1677-1690 tanácsúr, 1678-tól dévai főkapitány.
43. Teleki 1674-ben éppen Béli Pállal ligát alakítva állította félre Bánffy Dénest, akinek – nem utolsósorban – birtokaira is fáj a foga. 1676-ban már Bélivel csap össze a hatalomért, az összeesküvést leleplezve Bethlen Miklóst és Bédit Fogaras várába záratta. Bethlen Miklós helyére Bethlen Gergely (ld. 54. sz. jegyzet) került.
44. Ap. Csel. 5,4
45. Valószínűleg Bornemissza Annáról, I. Apafi Mihály feleségéről van szó.
46. I. Móz.3,15
47. Ap. Csel. 4,7
48. Ján. 7,49
49. Gyulafehérvár főjegyzője (megh. 1703-ban), 1683-1687 portai küldött, 1691-ben ítélőmester, majd Erdély főcommissáriusa, a Gubernium tanácsosa.
50. Mt. 27,4
51. Mt. 27,25

52. II. Apafi Mihály gyámja (megh.1704-ben), 1685-1690 között a Deputatio tagja, majd guberniumi tanácsos és tartományi hadbiztos, 1691-től főcommissarius.
53. Zsol. 109,22
54. Bethlen Ferenc főudvarmester fia, 1676-ban Udvarhelyszék főkapitánya lett, 1678-ban ő vezette a fejedelmi sereget Béli ellen. 1678-1690 között tanácsúr, 1691-től főkapitány. A töröktől való elszakadás ellen volt „inkább megöletné magát, mintsem a portának adott hitét megszegje”. Cserei Mihály: Erdély története. Kiad. Bánkúti Imre Bp. 1983. 208. Kisebbségi leányát II. Apafi Mihály vette feleségül. Bethlen Miklóssal való viszonyának jellemzésére a legjobb példa: „Bethlen Gergely a tanácsban, mondván nékem: Ha kegyelmed lenne gubernátor, bizony az országból is kimennék.” Bethlen Miklós Önéletírása. Kiad. Windisch Éva. Bp. 1955. II. köt. 6.
55. Zsol. 85,3 vö. Zsol. 87,10
56. Bethlen Ferenc fia, Bethlen Gergely testvére /1643-1696/, 1678-ban a Béli-féle összeesküvés után Belső-Szolnok megye főispánja, 1680-1690 között tanácsúr, az országgyűlés elnöke.
57. Mt. 19,8
58. Ap. Csel. 6,13
59. Mrk. 14,21
60. Felvidéki lutheránus nagybirtokos család sarja /1643-1696/, 1690-ben rövid ideig fejedelem Erdélyben.
61. Lk. 13,34 vö. t. 23,37
62. Ap. Csel. 1,6
63. Szász János v. Sachs von Hartaneck /1663-1703/, Zabanius Izsák szász püspök fia, a Gubernium alatt gyors karriert futott be, szebeni királybíró lett. Csak a szász érdekeket tekintő politikája, törvénytelen tettei, zsarnokoskodása, sőt bűncselekményei általánosan gyűlöltté tették Erdélyben. Bethlen Miklós egyik legkeményebb ellenfele a guberniumi években
64. Mt. 20,21
65. Absolon Dániel /1640 k.-1701 k./, diplomata, Thököly híve, Munkács átadása után császári szolgálatba lépett, s Erdélyben működött Carafa mellett.
66. Mt. 20,23
67. Köleséri Sámuel /1663-1732/, neves Erdélyi orvos és tudós, Nagyszébenben élt.
68. Mt. 24,16
69. Lk. 9,55
70. Ján. 7,48
71. Mostohaatyja, Bethlen János kancellár nevelte, Fehér megye főispánja, udvarhelyszéki főkapitány. Előzőleg Thököly híve, 1686-ban birtokait elkobozták, 1689-ben katolizált és a Habsburg-párthoz csatlakozott, 1693-ban erdélyi generális lett.
72. Fil. 1,23
73. Rabutin de Bussy /1642-1717/, francia származású császári tábornagy, 1696-1708 között Erdélykatonai parancsnoka.
74. Mt. 8,29
75. Császári tábornok /1656-1712/
76. Jel. 2,6
77. Jel. 2,6
78. III. János György /1680-1691/, szász választófejedelem, részt vett Bécs felmentésében és Buda ostromában.
79. Zsol. 73,22-23
80. Heister Donatus de Heitersheim /megh. 1696-ban/, császári tábornok, 1690-ben Thököly fogságába esik a zernyesti csatában, Zrínyi Ilonáért kicserélik.
81. Zsol. 133,1
82. Feltehetőleg azonos a Zemplén megyei nemessel, aki a császári seregben ezredesként szolgált.
83. Lk. 10,18
84. Császári tábornok
85. Jer. 9,22
86. Erdélyi Országgyűlési Emlékek XX. köt. /továbbiakban: EOE XX./ szerk. Szilágyi Sándor Bp. 1897.
87. Szádeczky Béla Erdély visszacsatolásának története. Erdélyi Múzeum 1901. vö. Hóman Bálint-Szekfű Gyula: Magyar Történet IV. köt. Bp. 1935. 229-230.

88. Porst Kálmán: Erdély fejedelemség önállósága megszűnésének oka és következményei Kiskunfélegyháza 1901. vő. A magyar nemzet története VII. köt. szerk. Szilágyi Sándor Bp. 1898.485.
89. A magyar nemzet története VII. köt. szerk. Szilágyi Sándor Bp. 1898. 485.
90. Cserei i.m. 220. ...
91. Karácson Imre: A Porta rendeletei Thökölynek az erdélyi fejedelemségbe való beiktatására. Századok 1908. A porta indoklása Thököly kinevezésére: "mert rokonságban van Bethlen Gáborral."
92. Bethlen Miklós i. m. 402. "azt én jól láttam, hogy avval a kis zernyesti harccal *nondum est decisum* /még nincs végleges döntés/"
93. Cserei i. m. 236.
94. Bethlen Miklós i. m. 402. "és féltem attól, hogy az egész ország Tököli mellé áll, és azután a német ismét feljülfordul, *jura belli et victoris aget in sacra aequae ac profana* /a háború és a győztes jogán jár majd el mind egyházi, mind világi dolgokban/."
95. Pontosabban: megerősíti a szokásjogokat, tanácsot, kormányzékot, a királyi táblát, a törvényszékot ill. a hivatalba csak erdélyiek alkalmazhatók.
96. EOE XX. 70.
97. Erdély története szerk. Köpeczi Béla II. köt. Bp. 1987. 882.
98. EOE XX. 70.

EGY EUROPEÉR AZ „ISTEN HÁTA MÖGÖTT”

(Beszélgetés Fáblián Ernővel)

Fáblián Ernő 1934. október 12-én született Kovásznán. Középiskolai tanulmányait Sepsiszentgyörgyön végezte, az érettségi után a kolozsvári Bolyai Tudományegyetem filozófia-történelem szakán szerzett tanári oklevelet. Illyefalvára majd Kolozsvárra neveztek ki tanárnak, ahol jelenleg is tanít.

Tanulmányait a Korunk, A Hét, az Igaz Szó, a Tiszatáj, az Utunk, a Megyei Tükör és több önálló kötet Közölte.

Az „AETAS” 5. és 6. számaiban kétrészes recenzió olvasható Fáblián Ernő „A tudatosság fokozatai” és „A példaadás erkölcsé” c. köteteiről.

„AETAS”: Ön az ún. Petru Groza korszakban végezte a középiskolai tanulmányait. Ezt az időszakot a két nép közötti harmonikus és sokatígérő kapcsolataként, másrészt a romániai magyar kisebbség konszolidált viszonyának időszakaként értékeli a történetírás. A román történetírás hogyan értékeli Groza szerepét?

Fáblián Ernő: Közvetlenül a háború után, alig tíz évesen kerültem az akkori Sepsiszentgyörgyi Székely Mikó Kollégiumba tanulónak. A háború utáni korszakot minden megszorítás nélkül „Petru Groza korszaknak” lehet nevezni, ha a történelem szemével tekintünk a közelmúltra. Egykori önmagamra és társaimra gondolva a korproblémák sokkal összetettebbek és bonyolultabbak voltak. Az ismeretlen előtt álltunk. A nemzetiségi kapcsolatok alakulását természetesnek vettük, úgy éreztük, hogy nem is történhet másképpen. E hit valahogy az akkori körülmények logikájából származott. Osztályharcos alapon nem korlátozhatók a nemzetiségi jogok és lehetőségek.

Minket fiatalokat az tartott izgalomban, hogy milyen lesz az ígért földje, az új társadalom. Az unalmas vagy unalmasnak vélt órák alatt Engelst, Lenint, Sztálint, Lukács Györgyöt olvastam. Amit ők írtak, jobban érdekelt a növényrendszertannál vagy a domborzati formáknál, anélkül, hogy figyelmemet el tudták volna vonni olyan írókról, mint Dosztojevszkij, Tolsztoj, Szabó Dezső, Németh László, Veres Péter vagy Szekfű Gyula. Egyveleg, mondhatjuk most. Az útkeresésben az nem volt – legalábbis előttem – természetellenesen osztályidegen, ahogy akkor ítélték. Azt hittem, hogy az új társadalom az értékek szintézise lesz.

A Groza-korszak nemzetiségi megvalósításai ismertek. A háború utáni nemzetiségi politika tette lehetővé, hogy tanulmányaimat az elemitől a tanári oklevél megszerzéséig anyanyelven végezhettem. Még azt is, hogy a színművészetbe szeressem. (1948-ban létesült a Sepsiszentgyörgyi Magyar Színház.) Egyszer egy népgyűlésen, ahová minket nebulókat is kivezényeltek, (1946) Groza olyan szép és szabatos magyarsággal beszélt a közös haza „magyar és román államalkotó népeiről”, Vörösmarty, Arany, Ady idézetekkel színezve mondanivalóját, hogy irodalom órákon sem hallottunk különben. A stílus jellemzi az embert.

A román történetírást pozitívan értékeli Groza politikáját. Elsősorban a demokratikus reformokért – földreform, közigazgatás demokratizálása, pénzreform stb. – és a népi demokrácia megvalósításában játszott szerepéért. A két legbefolyásosabb pártot, a Nemzeti Parasztpártot és a Liberális Pártot 1947-ben oszlatták fel, illetve kényszerült arra, hogy működését beszüntesse. A létező európai szocialista országok közül, Jugoszláviát kivéve, Romániában jött létre és szilárdult meg legkorábban a népi demokratikus rendszer. Még 1947 decemberében deklarálhatták a proletárdiktatúrát. Románia a népi demokrácia kiépítésében 1945-1948 között mindig Magyarországnak elótt járt.

„A.”: Az ötvenes évek elején hozták létre a Magyar Autonóm Tartományt. Hogyan látja utólag, mondhatnám történelmi távlatból ennek a szerepét?

F.E. : A Magyar Autonóm Tartomány megalakulása jelentős megvalósítás volt. A területi – közigazgatási autonómia mindig és mindenhol fontos.

Szerepét és jelentőségét nem szabad eltúlozni. Lehet, hogy ezzel a megfogalmazással nem szerzek magamnak híveket. A nemzetiségi kérdés rendezésében – a világ bármelyik országában – a területi, közigazgatási autonómiánál sokkal lényegesebb, különösen olyan országokban, ahol a nemzeti kisebbség (nemzetiség) egésze vagy döntő többsége nem egy tömbben él, a kollektív alanyiség elismerése, egyéni és kollektív jogok biztosítása, a gazdasági és társadalmi lehetőségek nyitva tartása, a közéleti és kulturális érdekképviselet folyamatos érvényesítése. Maga a *demokrácia*, ha röviden akarok fogalmazni. A területi és közigazgatási autonómiák is csak ettől kaphatnak fényt és értékgyarapodást.

„A.”: Ön még a nemzetiségileg különálló magyar tudományegyetemen – a kolozsvári „Bolyain” – fejezte be tanulmányait 1956-ban. Milyen szerepet töltött be ez az intézmény az ötvenes évek magyar kisebbségi kultúrájában? Kik voltak azok a tanárok, akiknek hatása jelenleg is érvényesül az erdélyi magyar szellemi életben? Ön kit vállal „tanítómesterének”?

F.E. :A kisebbségi kultúra csak egyetemen és tudományos kutatómunkával életerős. Tudományos intézmények nélkül – a tudományos-műszaki forradalom korában – egyetlen nemzeti kisebbség (nemzetiség) sem tud a „folklor” stádiumból a korszerű egyenértékűség színvonalára emelkedni. E tény a Bolyai létjogosultságát és jelentőségét önmagában is igazolja.

A Bolyai egyetem nevelte azokat a pedagógusokat, akik a magyar tannyelvű iskolákban tanítottak és részben ma is tanítanak. Az egyetemen az oktatók kutatómunkát is végeztek. Különösen a nyelvészeti és történeti kutatásokra emlékeztetem az olvasót. (Például a csángó nyelvjárás kutatásra.) Az egyetemi oktatók fiatalok voltak, tudományos műveiket jórészt a hatvanas, hetvenes években írták. Nemcsak oktattak, hanem neveltek is. Aki odafigyelt, megtanulhatta a hivatás teljesítésének normáit.

Tanáraim közül elsősorban, de nem kizárólagosan Jakó Zsigmondot, Csetri Eleket, Imreh Istvánt említeném meg. Bodor András az antikvitás, Jordéley Lajos az addig elítélt vagy zárójelbe tett szociáldemokrácia és nem kommunista baloldal felé nyitogatta tekintetünket, Balogh Edgár Bálcscsuról tartott speciális kurzust. Stilisztikailag is villogó előadásaiban újszerűen, a mozgalmi retorikától és sémáktól eltérően elemezte a magyar és román közös múlt hagyományait. Ha már nevek kerültek szóba, emlékeznem illik Keszi-Harmath Sándor Tőke elemzéseire is.

A filozófusok közül Gál Ernőt, Csehi Gyulát, Tóth Sándort kell megemlítenem. Mivel soha nem tudtam beállni egy meghatározott szakvágányra, hallgattam Szahédi László esztétikai előadásait is. Stílust és logikát tanultam.

Jakó Zsigmond, Csetri Elek, Imreh István, Balogh Edgár, Gáll Ernő, Csehi Gyula, Szahédi László, Tóth Sándor könyvei, tanulmányai nélkül elképzelhetetlen tudományosan szisztematizált önismeretünk. Azonosság tudatunk történelmi rétege.

Ezzel tanítómestereimet fel is soroltam. Mégis említést kell tegyek egy „másik egyetemről” is, melyet a Bolyain eltöltött tanulóévek alatt én alapítottam magam szolgálatára. A tanrend és némely kurzusok szellemisége nem felelt a sarjadzó kérdésekre és a kételyekre. Ezért kellett a másik egyetem, ahol én választottam a tanárt, én voltam az olvasó-hallgató, és magam előtt vizsgáztam. Ezen az egyetemen tanított Platón, Arisztotelész, Descartes, Kant, Ortega y Gasset, Huizinga, Madariaga, Németh László, Szeffkú Gyula, Hajnal István. A német nyelvvel kínlódva Spengler is meghívtam vendéglőadóknak. El merem mondani, hogy a marxizmust jórészt Lukács Györgytől tanultam. A Lukácsot ért bírálatok csak fokozták érdeklődésemet. A zseniális eretnektől többet lehet tanulni, mint a „csalhatatlan” bírálótól.

Ami hiányzik, azt valamilyen módon pótolni kell.

„A.”: Nálunk Magyarországon a legújabbkori történelmünk megismerésének alapproblémája az, hogy sok esetben ellentmondás van a tankönyvi lecke állítása és a között, amit a diák a szűkebb közösségében (pl. családban) megtud, tapasztal. Tapasztalható-e hasonló ellentmondás a romániai történelemtanításban? És ha van ilyen, milyen ennek a hatása a magyar kisebbség saját történetére vonatkozó tudására? Tapasztalt-e ilyen jellegű „neuraszténiás” problémákat pályafutása alatt?

F.E.: A román történetírás és az iskolában használt tankönyvek között soha nem volt olyan méretű szakadás mint Magyarországon. A tankönyvek követik a történetírás megállapításait és szemléletét. Rendszerint azok írják az iskolai tankönyveket is, akik a kutatásokat és az ideológiai általánosításokat végzik.

A világon talán egyetlen olyan ország sincs, ahol a tankönyvi lecke és a szűkebb környezet (család, baráti kör etc.) információi között összhang uralkodna. Különösen Közép-Kelet-Európában nem. Itt a *történet* minden évtizedben változik. Gondolok elsősorban a történeti és társadalmi információkra. A relativitáselmületről és a határozatlansági relációkról családi környezetben nem szoktak vitatkozni. A múlt és a jelen közállapotainak értékelését minden önmagára reflektálni tudó és akaró kis- és nagyközösség elvégzi, régiesen és újmódon is. A család vagy a baráti kör korrigál, elvesz és hozzáad. És nem szabad kihagyni a tömeghírközlő (rádió, TV) eszközöket, a könyveket és folyóiratokat, utazási élményeket és tapasztalatokat. Ezért a *saját történet* nem egyenesvonalúan, a tankönyvekből bontakozik ki, hanem a sokrétű és sokféle információs hálózatról; némelykor heroikus színezetű, máskor tragikus alaphangulatú, egyszer optimista, máskor borúlátó. Követi a jó vagy rossz közérzet rezgéseit. A mindennapi tudat előítéleteit, baljeseitelmeit, hiteket, reményeket, meggyőződéseket az oktatásban nehéz leküzdeni.

„A.”: Annak a szűkebb kisebbségi közegnek, amelyben Ön is él, a nemzeti önazonosságtudatát a kisebbségi lét helyzetén túl az ún. „székely tudat” is bonyolítja. Milyen jelentkezési formái vannak ennek az ott élők tudatában?

F.E.: Nem bonyolítja, hanem színezi. Elmondhatom, hogy nemigen találni olyan székelyt, aki valamilyenképpen székelységére ne lenne büszke. Ez elsősorban az *őseredetiség* tudatában jelenik meg a magyar etnikumon belül. Régebbiek, eredetibbek, hagyományörzőbbek, nyelvben, erényekben gazdagabbak, mint a más tájakon élő magyarok. Egészen pontosan: a „székely tudat” nem a másság, hanem az eredetibbség tudata. Ez megmutatkozik a viselkedésben, társadalmi érintkezésben, öltözködésben, a beszéd- és némiképpen a gondolkodásmódban és az értékelésben is. A közhiedelemről beszélek.

A székelyeknél a keleti származás emléke jobban fennmaradt. Az évezredek katonáskodás és a rendtartó öngazgatás kedvezett a hagyományok megőrzésének (hun származás, Hunor és Magyor, Attila stb.) A legendákat mindenki ismeri és majdnem mindenki elhiszi.

„A.”: A székely falvokról közismert, hogy a legradicionálisabb magyar községek. Hogyan befolyásolja ezt a jellegzetességet a Romániában folyamatban lévő intenzív iparosítási hullám?

F.E.: Az iparosítás mint mindenhol, felbontja a tradicionális közösségi életet. Az utóbbi két évtizedben a falusi lakosságnak majdnem fele a városokba vándorolt vagy ingázik.

Az első generációnál az elszakadás mérsékelt. A második generációnál, hogy milyen lesz, nem tudjuk. A mindennapi élet nagy eseményei, házasság, születés, keresztelés, temetés, sátoros ünnepnapok, névnap, majd hogyanem töretlenül őrzik a hagyományokat. A zamatos, fordulatokban gazdag beszédmód már nem ennyire töretlen. A közösség előtt sem kell az egyénnek számot adnia tetteiről. A közvélemény ellenőrzése fogyatékos, nem meghatározó.

A középiskolások között végzett megfigyeléseim szerint kisvárosi környezetben és azok között, akik faluról ingáznak, az iskolában a tradicionális értékrend alapvetően nem alakult át. (Olyanok is vannak, akik kilógnak a sorból.) Az ipari központokról nem áll rendelkezésünkre megbízható tényanyag.

A gondos és alapos szociológiai vizsgálódás talán az új városnegyedekben is ki tudná mutatni a tradíciók továbbélését, főleg a magatartásban, a szűkebb társaskapcsolatokban és a gondolkodásmódban (ún. csavaros észjárás.)

„A.”: Szűkebb páttriája után most térjünk vissza beszélgetésünk eredeti fonalához, az egész romániai magyar kisebbséget érintő kérdésekhez. E kisebbség szellemi életében a 60-as években újra pezsgés tapasztalható. Ennek illusztrálására csak kettő tényt említek. Egyik az újabb Forrás-nemzedék fellépése, a másik pedig a vidéki magyar napilapok megjelenése, hogy csak a legjelentősebbeket, a sepsiszentgyörgyi Megyei Tükört említem, amelyben Ön is rendszeresen publikált. Milyen okok motívták és tették lehetővé ezt a szellemi élénkülést?

F.E.: Az Ön által említett pezsgés szoros összefüggésben áll a szocialista országokban jórészt a hatvanas évek közepétől (néhol még korábban) számítható változásokkal, mondhatni fordulattal, a merev, elzártkózó, irracionális sztálini politikától való eltávolodással. A marxista ideológia nyitottabbá vált balfelé, az egykor megbélyegzett és tiltott ideológusok, filozófusok műveinek kritikai befogadása felé, és a haladó irányzatok megismerése elől eltávolították a tilalomfát. Megnövekedett a kommunista pártok önállósága, szélesebbkörű nemzeti érdekképviseletet tudtak megvalósítani. A demokratikusabb légkör és feltételek kedveztek a nemzetiségi kultúrák fejlődésének. Az egykori dogmák, tézisek részbeni kritikája, kifejezési és közlési fórumok gyarapodása, a látóhatár tágulásával együttjáró értégyarapodás és a problémák polemikus megközelítése újra előtérbe hozta a nemzetiségek új körülményekhez mért önmegfogalmazását. Enélkül nem érthetjük meg az Ön által említett Forrás-nemzedék fellépését sem. E fordulatig nem lehetett egyszeriben fellépni.

Az ország közigazgatási-területi átszervezése (1968) életre hívta a megyei napi- és hetilapokat. Nem szabad a felsorolásból kihagyni a legfontosabbat, a Kriterion kiadó megszervezését, a kolozsvári Dacia kiadót, A Hét megjelenését, a Korunk és A Hét évkönyveit, rendezvényeit, az egyetemisták lapját. A Megyei Tükör hétköznapi melléklete és a Fórum (időszakonként jelent meg) hosszabb elemző írásokat is tudott közölni.

„A.”: Ön is az előbb említett szellemi élénkülés sodrában jelentette meg első írásait. Az én olvasatom szerint Ön ekkoriban a hatvanas évek marxista reneszánszának hatása alatt állt. Ezt a gondolati pozíciót a hetvenes évek közepén felváltotta egy másfajta érdeklődés. Figyelme egyre jobban az erdélyi magyar múlt és a nemzetiségsszociológia felé fordult. Az elméleti váltás azonban nemcsak Önre volt akkoriban jellemző. Az egész erdélyi magyar szellemiséget érintette ez. Példaként

említhetem Bretter Györgyöt és tanítványait, a Forrás harmadik nemzedékét. (Tamás G. M., Ágoston V., Molnár G.) Ők már nem az irodalomban találták meg léthelyzetük kifejező eszközét, hanem az esztétikában és a filozófiában. Milyen okokra lehet visszavezetni ezt a változást? Miben látja az ezt véghezvivő nemzedék – amelyhez én Önt is sorolom – jelentőségét?

F.E.: A reneszánsz éppen jókor jött. Az említett „második egyetememen” sejtettem, hogy nincs minden rendben. Már a „fényes szeleket” is „fényesíteni” kellett volna. Amikor megismertem a praxist, a budapesti iskolát, Roger Garandyt, a fiatal és az öreg Lukácsot, Leszek Kolakowskit és másokat, sejtéseim igazolódtak. Valamilyen módon, ahogy ezt mások is, Bretter György, Gáll Ernő, a fiatal filozófusok is tették, igazodni kellett az új irányzatokhoz. Magam, ha ez akkori írásaimból nem is tűnik ki egyértelműen, a reneszánsz irányzatait is csak kritikailag tudtam elfogadni. Soha nem lelkesedtem például a „képzelet forradalmáért” és az ultrabaloldalért sem.

A másfajta érdeklődésről csak azt mondhatom, hogy a világból egyszer haza kell térni. Az utánczás és az olyan kérdésekkel való tartós foglalatoskodás, melyek más tájakhoz kapcsolódnak, önmagában nem jó iránymutató. Azért vagyunk a világban – ahogy Tamási Áron írta –, hogy valahol otthon legyünk benne. Az otthon azonban rendben kell tartani. Szépíteni, gazdagítani, elviselhetőbbé, amennyire lehet, igazabbá tenni – ez az értelmiség legfontosabb kötelessége.

A két világháború közötti kisebbségi kultúrában a szépirodalom és részben a történetírás dominált. Az önismeret és az önmegfogalmazás elképzelhetetlen a szociológia és a filozófia nélkül. A lét és a jelen valóságának (létezés) – ebben az esetben a kisebbségi lét és jelen – lényegének mélyebb megismerése nélkül.

A jelentőség megállapítása és értékelése nem az én dolgom. Ehhez távolság és tárgyilagosabb nézőpont szükséges. Csak annyit mondhatok, hogy bármilyen nemzeti kisebbség (nemzetiség) identitását kifejező kultúra olyan egységes rendszerrel kell alkosson, melyben a múlt kritikai ismerete szintetizálódik a jelen és a lehetőségek megértésével. Ily módon lehet eljutni a kisebbségi lét mibenvalóságának és lényegének tudatosulásához. Egy közösség nemcsak *van*, hanem mindig *újjaalakul*, *lesz* is, vagy feladja önmagát. A hatvanas és hetvenes években megkísérelték az önkorrekció elvégzését.

Kívülről nézve, lett legyen az kívülálló politika, egyéni vélekedés, soha sem olyannak látszik egy közösség, ahogy az valójában létezik. Ahhoz, hogy megtudjuk, milyen a kisebbségi lét (nemzetiségi lét), kulturális és ideológiai önkifejezése nélkülözhetetlen. Nem akarok triviális lenni, mégis egy nem magasztos hasonlathoz kell folyamodjam, hogy megértessem magam. Jánosról nem tudom megmondani, hogy milyen, mit akar, ha nem ismerem kifejezéseit. Innen eredezik, mondhatni a trivialitásból, a nemzetiségi kérdést kívülről „megoldó” politika tévedése is.

„A.”: Innen, a határ másik oldaláról úgy tűnik számomra, hogy a hatvanas évek optimista, néhol messianisztikus jövőképét (pl. Balogh Edgár írásai) a hetvenes években egy, a harmincas évek transzvilvanizmusával rokon szellemiség váltotta föl. Ez tükröződik Balázs Sándor, Cs. Gyimesi Éva, Molnár Gusztáv és nem utolsó sorban az Ön írásaiban. Milyen társadalmi, eszmei szituáció motiválta a régi tradíciók felé fordulást? Egyáltalán mennyiben rokon ez a törekvés a világháború előtti transzvilvanizmussal? Hatott-e erre a tendenciára a magyarországi szellemi élet kontinuitás keresése?

F.E.: A kisebbségnek értékelnie kell hagyományait. Nemcsak szépirodalmi, nyelvi, történeti hagyományait, hanem azokat az önazonossági ideológiákat is, melyeket különböző történeti korokban alkottak. Közismert – zsurnalisztikai közhely, jó értelemben –, hogy a múlt ismerete nélkül senkinek sem lehet racionális és átfogó önismerete. Sokan vitatják, hogy egy kisebbség (nemzetiség) identitása különbözik-e az anyanemzetétől? Nyelvében, a kulturális értékek javarészában nem. Ugyanakkor, a

kisebbségek mindenhol mint önálló és önmagára reflektálni tudó közösségekként léteznek a különböző országok politikai rendszerében és társadalmi valóságában. Az identitást a fejlett társadalmakban és kultúrákban ideológiák tudatosítják. A kisebbségi azonosságideológiák a *sajátosat* – érdekeket és értékeket – fejezik ki. Az önmegőrzést és az alkalmazkodást éppúgy, mint az egyéni és kollektív cselekvés irányát. A transzilvanizmus mint a *vant* és a *kellt* – a *seint* és a *sollent* – nyitva tartó identitás-ideológia, *modell értékű*. (Elnézést a német kategóriák használatáért.) Másrészt – szerény és talán hézagos ismereteim szerint – nem ismerek olyan kisebbségi önazonosság ideológiát, mely annyira összefonódott volna a demokrácia tételezésével és elvárásával, mint a transzilvanizmus. Részben ez okozta bukását is. De gondolhatunk-e bárhol is a kerek világon a jövőre, az uralmak nélküli demokrácia megvalósítására tett erőfeszítés nélkül? Vagy: létezhetnek-e az identitások demokrácia nélkül?

A hatásra nem tudok megnyugtatóan válaszolni. Kimutatása gondos filológiai és értelmező munkát kíván. Valószínűleg kölcsönhatásról lehet szó. Semmiképpen sem reflexszerű átvételről. Az erdélyiek, úgymond, mindig voltak olyan erősek, hogy külső, meghatározó indítékok nélkül is tudjanak önmagukkal foglalkozni. És a mai világban nemcsak a marxizmusnak volt reneszánsza, hanem joggal beszélünk etnikai megújulásról is. S ez tartósabbnak bizonyult. A világ felé való tájékozódás is hatott a kontinuitás-keresésre.

„A.”: A *példaadás erkölcsé* című könyvében a nacionalizmussal kapcsolatban olvasatom szerint Ön megkérdőjelezi azt, hogy egy totalitáriánus (v. utasításos) társadalomban a nemzetiségi kérdés demokratikusan megoldható. Mennyiben hiteles ez az olvasat?

F.E.: A kérdést sokat forgatni nem kell. A totalitarizmus és demokrácia egymást kizárja. Olyan rendszerben, ahol nincs demokrácia, nem lehet demokratikus megoldás. Ez olyan *clare et distincta* mint a szorzótábla. Elég, ha az olasz vagy a német fasizmusra és minden más fasizmusra hivatkozom.

A totalitárius államrend nem tudja elviselni a másságot, a különbözőséget, az egyéni és kollektív individuum öntörvényű létezését. Már pedig a „megoldás” – nem szívesen használom e kifejezést, mert amit megoldanak, arról nincs miért beszélni, mert mint olyan nem létezhet –, a *rendezés* feltételezi a másság (az identitás) egyenjogú és egyenértékű elismerése mellett azonos lehetőségek biztosítását az egyéni és kollektív alanyiságnak. A totalitarizmus pedig a korlátlan hatalomnak alárendelt, kiszolgáltatott, egy és oszthatatlan alanyiség. Orwell szállóigévé vált mondata: „All men are equal but some are more equal than others” erre is vonatkoztatható. A totalitarizmusban ez a „megoldás”.

„A.”: A jelenlegi erdélyi valóságot a magyar nyelvű publicisztikában kétféleképpen közelítik meg. Beke László felszínes riportjaival szemben ott van Gálfalvy György, Cseke Péter elméletileg is megalapozott szociográfiája. Gáll Ernő általánosságok szintjén mozgó nemzetiségi koncepciója mellett az Ön „demokratikus szocializmus” megközelítése. Van-e valóságos alapja ennek a megközelítésnek?

F.E.: Kétkedem a „demokratikus szocializmus” terminus használatának célszerűségében. Tudom, hogy én is használom. Valamennyien Bibó Istvántól tanultuk. Pontosítani kellene. Mert a szocializmus, még a legjobb szándék mellett is, a nemzeti önzést is magában foglalja. A demokráciával viszont – megítélésem szerint – a szocializmustól megtisztított identitások egyeztethetők össze. A szabad vita, versengés és konszenzus csak ilyen identitások között alakulhat ki. Ilyen politikai rendszert tételezett a transzilvanizmus is. Ezért lehet modellnek tekinteni.

„A.”: Mi a véleménye – ellentétben a kortendenciával – az ún. „nemzeti egyházak” megnövekedett szerepéről? Nem lát-e ebben a tényben társadalomtörténeti paradoxont vagy netán zsákutcát?

F.E.: Keresztény vagy egyházi egyetemesség régen nincsen. Az újkorban az egyházak az államhoz vagy a nemzethez kapcsolódtak még akkor is, ha a pápai világhatalom azt rosszállással nézte. Mi több, a Vatikán is államegyházakban politizál jól látható, nem rejtgetett érdekei szerint. A kisebbségi érdekek túlzott képviseletéért a Szentszék egyáltalán nem marasztalható el. (Lásd az államokkal kötött konkordátumokat.) De mindenik valamire való „nemzeti egyház” nemzeti vagy nemzetiségi érdekeket és értékeket is képvisel, különösen akkor, ha az érdekek és az identitás képviselete akadályoztatik. Elég a lengyel egyház történetére és részben jelenére hivatkoznom. Némelykor pedig a „nemzeti egyház” a kisebbségek ellen dolgozik. A lengyel templomokban a német kisebbségnek, mintha Isten minden nyelvet nem egyformán értene, lengyelül hirdetik az üdvözülést.

Kortendencia? Én csak tendenciákat látok. Ilyen tendencia a tárgyalt mellett a vallási fundamentalizmus is. Gondoljunk a mohamedánokra. Beszűkült és agresszív. De van és létezik. A jobbik – hogy így mondjam – és nélkülözhetetlen tendencia a demokrácia. Még sorolhatnám a tendenciákat. És ne feledjük a politikát. A politika részben a kompromisszumok és részben a lehetőségek kihasználásának az eszköze. Apolitikusan egyetlen nemzeti vagy nemzetiségi közösség sem élhet. Tetszik, nem tetszik, politizálni mindenképpen kell. Valaki rakhat magának olyan tornyot, melyből paradoxonokat és zsákcákát lát, ezért meg is dicsérhetjük, de ezzel az éleslátással, ha egyáltalán éleslátás, valóságunkban nem leszünk bölcsebbek. A világosság is vakít, ha szakadatlan a fényben fürdetjük szemünket.

„A.”: Beszélgetésünk végén a tágabb horizontú kérdések után, személyes jellegű kérdésekre szeretnék választ kapni. Engem az Ön gondolati gazdagsága mellett az nyűgöz le, hogy itt – és most bocsásson meg a Magyarország-központú szemléletemért – az „Isten háta mögött”, Kovásznán napra készen követi a magyarországi szellemi élet eseményeit, sőt Ön többször megelőzte ennek „divatjait”. 1979-ben Szabó Dezsőről, mint ideológusról írt tanulmányt, Eötvös Józsefről írt kismonográfiája pedig megelőzte a magyarországi Eötvös reneszánszot. A nyolcvanas évek legelején Bibó, Hajnal, Szűcs Jenő szemléletét alkalmazta a kisebbségi önazonosságról szóló tanulmányaiban. Ezzel kapcsolatban több kérdés is felvetődik bennem: Mennyiben előny (vagy hátrány) a szellemi impulzusok tekintetében az erdélyi lét? Lát-e az ebből a helyzetből származó másságból különbséget a magyarországi és az erdélyi magyar gondolkodás milyenségében? Írásait szaktudományos szempontok vezérlik, vagy inkább a jelen helyzetnek, létnek szóló üzenetnek szánja őket?

F.E.: „Isten háta mögött?” Telitalálat! De még ennél is több. Isten valamiért soha nem akar hátra nézni és orcáját rajta megvilágosítani. A jó szerencse nem karol belém. Előztem-e meg valakit vagy valamit? Nem keresem az érdekemet, ha vannak reám találnak, ha pedig nincsenek, hiábavaló mindenféle prédikáció. Informálódásom beszűkült. Nem jutok könyvekhez, folyóiratokhoz. Úgy igazából vespéteriessen szólva: „nincs útlevélem, nincs gazdag rokonom, nincs pénzes barátom.”

Kontraszt helyzetekben az ember nolens-volens intenzívebben és árnyaltabban gondolkodik. Sok vagy kevés, előny-e vagy hátrány – ki tudja megmondani? Ha Budapesten vagy Szegeden élnek, minden bizonnyal többet járnék színházba, kávéházba, kiállításra és még mindig az egzisztencialistákkal vagy a kozmikus lét kérdéseivel foglalkoznék, halmoznam a naprakész információkat a fejemben és a jegyzetekben. Hogy Mezőtúron mit csinálnék, nem tudom megmondani.

A perem-lét – távolabb az ún. centrumoktól – és a kisebbségi (nemzetiségi) helyzet kiválasztatja azokat a kérdéseket, melyekre választ, válaszokat kell keresni. Olyanokra is, melyeknek nincs szakszerűségtől beszentelt irodalma. Kivéve a katedra-bölcsek okoskodását.

A magyarországiak rendszerint nem veszik észre az erdélyi gondolkodás miértjét és milyenségeit. Még Németh László sem vette észre. (Magyarok Romániában, 1936)

A Mesternek mindenki hazuról (Magyarországról) ismert dobozból dugta ki a csőrét: Bethlen kalitkából, liberális ketrecből, neokatolikus reverenda zsinórjából vagy kálvinista vaskalap alól, a marxisták az ismert eszperantót gagyogták. Az erdélyi magyarságnak nincs komoly hadrendje – hangzott a következtetés – melybe beállni férfipróba. A centrumból nem látszott tisztán a perem: a demokratikus erőfeszítés, a transzilvanizmus, az erdélyi irodalom, még Balázs Ferenc sem, aki a Németh Lászlóhoz hasonló kísérleteken munkálkodott. Az akkori helyzetben nem lehetett megalakítani a „dunatáji internacionalizmus” Internacionáléját, sem a kapások köztársaságát.

A transzilvanizmus, a *nem lehet* vita (1937) igazán nem tekinthető hazuról (Magyarországról) ismert doboznak. Tamási, Dsida, Reményik, Tompa, Nyíró irodalma sem volt Duna-Tisza táján készült produktum, melyet az erdélyiek kemény valutáért vásároltak meg.

Bibó István demokrácia-elméletéből hiányzik – darabosan fogalmazva – az identitások helye és lehetősége az uralom nélküli társadalomban. E feladatot, divatosabban: korkihívást nem lehet sem elméletileg, sem gyakorlatilag megkerülni. Az emberiség még sokáig identitásoktól megosztott társadalmakban fog élni. A megosztottság fokozódik a nyugati országokban az ún. harmadik világból történő tömeges bevándorlás eredményeként.

A centrumok, s ez mindig így volt, amióta a világ forog, valamit vagy valakit megdicsőítenek, hogy látszódjon az érdeklődés, sőt elkötelezettség, de a milyenség egészére nem figyelnek. Mincképpen is tennék, elég a „még futottaknak” a protokolláris vállveregetés, ha erre egyáltalán valamiért sor kerül. A perem a „magasságokból” tömény provincia. Ezért tudunk oly keveset a milyenség lényegéről.

Szaktervezést írni az információk körül forgolódva lehet. Írásaimban gondolataimat, elképzeléseimet, feltevéseimet rögzítem. Ezért írásaim, amennyire értékelni tudom azokat, csak *kísérletek*, megfelelő információ háttérrel készítve. Egyébként sem rokonszenvezek – bár jelentőségét és fontosságát nem tagadom – az olyan szaktervezésekkel és monográfiákkal, melyekből pontos értesüléseket szerzek ugyan, csak éppen eligazítást nem kapok jelenlétünk megértéséhez. Vállalom, amit Deák Ferenc mondott: „akadémikusnak lenni szegény, de nem lenni még nagyobb.” Rangnak és címeknek nem érzem szükségét. Igaz, ilyenekkel nem is háborgatnak.

„A.”: Ön mennyire kapcsolódik a román szellemi élethez? A román gondolkodók közül kiket tart a magyar kultúra számára számára megismerésre érdemesnek? Milyen nemzetiségsszociológiai kutatások folynak jelenleg Romániában?

F.E.: A román szellemi élethez mindenki kapcsolódik. Mint befogadó, mindenképpen. Tanulmányaim lefordításáért nem hallottam, hogy versengenének. Elveszek a tömegben, ezért egyedül én vagyok a hibás. Ennyire futja képességeimből és tollamból.

Magyar nyelvre a román irodalom legjobb alkotásait lefordították. Többször is. Ez nem mondható el a filozófiai és szociológiai alkotásokról. A magyarországi olvasók D. Gusti nevét ismerik, akire lépten-nyomon hivatkoznak, ezzel is igazolva a jó tájékozottságot, „íme a szomszédokra is van kitekintésünk.” Nem tudok arról, hogy a magyarországi kiadók D. Gusti műveiből valamit is megjelentettek volna. De nem D. Gusti az egyetlen olyan román szociológus és filozófus, akitől fordítani kellene. A magyar népi mozgalom ideológiájának román párhuzamát nem monografikus iskolában kell keresni, hanem Lucian Blaga filozófiájában. Már régen magyar nyelvre kellett volna fordítani Eugen Ionescunak a modern román civilizáció történetéről írott könyvét. A magyar olvasó nem ismeri Titu Maiorescut és Tudor Vianut. (Tudor Vianu értékes tanulmányt írt Madáchról is.) A történészek közül David Prodan

említtem. A kortársak közül Gabriel Luceanu és Adrian Marino érdemel különösebb figyelmet.

„A.”: Végezetül egy rövid kérdés. Milyen témán dolgozik jelenleg, milyen tervei vannak az elkövetkező évekre?

F.E.: Babonás vagyok. Nem szeretek olyanról beszélni, ami még nem készült el. Mondottam, az Isten nem szokott a háta mögé nézni. Ha nem hangoskodunk, még valami meg is valósulhat. Miért ijesztgessem a kiadókat? Annyit mondhatok, hogy hosszabb tanulmányt írtam *Eötvös és Bibó* címmel, és Madách történetfilozófiájáról.

A *Tragédia* írója sem tudott elszakadni korának feladataitól. Nemzetfelfogása különösen érdekes, ha párhuzamba állítjuk olyan író ideológiájával mint Dosztojevszkij. Az egyetemes lét és a konkrét korfeladat különös viszonya figyelhető meg a párhuzamban. Egyrészt nem lehet az egyetemességbe zárkozni. A demokratikus – reformhoz, centristák – hagyományokhoz való szerves kapcsolódás és ragaszkodás Madáchot elvonták az irracionális küldetés-ideológiáktól.

(A beszélgetés 1988 nyarán készült)

FÁBIÁN ERNŐ MŰVEINEK BIBLIOGRÁFIÁJA :

KÖNYVEK:

- Apáczai Csere János. Dacia, Kolozsvár, 1975
Az ember szabad lehet. (Eötvös Józsefről) Dacia, Kolozsvár, 1980
A tudatosság fokozatai. Kriterion, Bukarest, 1982
A példaadás erkölce. Kriterion, Bukarest, 1984

KÖTETEKBEN KÖZÖLT TANULMÁNYOK ÉS SZERKESZTETT KÖTETEK

- Németh László: Pedagógiai írások. Kriterion, Bukarest, 1980. Válogatta, előszóval és jegyzetekkel ellátta Fábián Ernő
A mindig jelenlevő. Látóhatár. Dacia, Kolozsvár, 1973
A tudatosság lehetősége. Korunk Évkönyv 1980
Közösség és kultúra. Kapuállító. Sepsiszentgyörgy, 1982

TANULMÁNYOK, ESSZÉK

- Ismerethalmozott vagy önálló gondolkodást? Korunk, 1969. 1.
Veress Dániel új történelmi drámája. Tiszatáj, 1971. 1
A vidéki értelmiség társadalomrajzához. Korunk, 1971. 2.
Milyen a vidéki élet. Korunk, 1971. 5.
Ifjúsági sikermodellek. Korunk. 1972. 2.
A paraszti múlt írói rajza. Tiszatáj, 1972. 5.
Gondolatok a műveltségről. A Hét, 1972. IV. 27.
Lehetőség és valóság. Igaz Szó, 1972. 7.
A gyorsuló idő elvárásai. A Hét, 1972. VII. 14.
Továbbélő hagyomány (Erdélyi emlékiratokról) Tiszatáj, 1972. 11.
Fejlődés és közérzet. A Hét, 1972. V. 31.
Mocsáry Lajos testamentuma. A Hét, 1973. VI. 15.
A modern civilizáció kritikusa (Nietzsche) Korunk, 1974. 1.
A gondolkodó Veres Péter. Tiszatáj, 1974. 5.
Alkotó élet. Tiszatáj, 1975. 6.
Román városszociológiai kutatások. Korunk, 1975. 10.
„Ide pedig tudomány kívántatik” Korunk, 1975. 11.
A középiskolások életmódjáról. A Hét, 1975. XII. 19.
Az amerikai modell (Böloni Farkas Sándor) A Hét, 1976. VII.5.
Az etnikai kapcsolatok nyugati szociológiája. Korunk, 1976. 9.
Az élet értelme. (Németh László gondolatvilága) Új Látóhatár, 1977. 1-2.
Tantárgy vagy gondolkodásmód? Korunk, 1978. 3.
Gondolatok a nemzeti kultúráról. A Hét, 1979. II. 16.
Emlékezés Szabó Dezsőre. Életünk, 1979. 10.
Nemzetiség és egyetemesség I. Korunk, 1980. 6.
Nemzetiség és egyetemesség II. Korunk, 1980. 7-8.
A humanitás filozófua (Herder) A Hét, 1980. VIII. 29.

A megmaradás műveltségmodellje – Tóth Sándor nézőpontjából. *Korunk*, 1980. 10.
A népességnövekedés kérdőjelei. *Korunk*, 1981. 3.
Nemzet, nemzetiség, érték. *Korunk*, 1981. 7-8.
Gondolatok az azonosságtudatról. *Tett*, 1982. 2.
A nemzetin, a népin keresztül az „Emberiségi” költészethez. *A Hét*, 1982. VII. 23.
A válság tudatosítója (Ortega y Gasset) *A Hét*, 1983. VII. 1.

FÁBIÁN ERNŐ KÉT TANULMÁNYA

A BELSŐ GYARMATOSÍTÁS IDEOLÓGIÁJA

Európában a modern pogári államok létrejötte nem járt együtt nyelvileg, kulturálisan és tudatilag is egységes nemzetek kialakulásával. Ezt nemcsak Svájc, Belgium, Spanyolország, Nagy-Britannia újkori társadalmi és politikai fejlődése bizonyítja, hanem a sokáig a nemzetállam modelljének tekintett Franciaország története is. Robert Lafont megkülönbözteti egymástól a primér vagy etnikai és a szekunder vagy politikai nemzeteket. A franciák a központosított állam egyneműsítő politikájára támaszkodva a „belső gyarmatosítás” és az „etnikai elidegenítés” módszerével hozták létre a politikai nemzetet, anélkül hogy a bretonok, elzásziak, korzikaiak, occitánok, baszkok, katalánok etnikai különállását meg tudták volna szüntetni.¹

Az Európán kívüli területek gyarmatosítása – ez különbözteti meg a belső gyarmatosítástól – gazdasági erőforrások és stratégiai szempontból fontos területek szerzésére irányult. Az angolok, franciák és más európai gyarmatosítók Ázsiában és Afrikában nem akarták a meghódított területek népességét beolvasztani. A belső gyarmatosítás kimondottan a nemzeti egyneműsítést tűzi ki célul – gazdasági, társadalmi, politikai és kulturális eszközök felhasználásával.

Franciaországban az 1971-es alkotmány létrehozta az egységes megyerendszert, biztosítva Párizs vezető szerepét. A forradalom alatt a helyi erők korlátozása és az autonómiák megszüntetése az ancien régime befolyásának megtörésére irányult. Az 1793-as alkotmány, tovább folytatva a központosítást, mindenféle különállást kiirtásra ítelt. A Konvent a breton, baszk, német, olasz, flamand nyelvek betiltása mellett szállt síkra. A nyelvi uniformizálás közigazgatási eszközökkel és iskolatörvényekkel a jakobinus diktatúra után is folytatódott. Az egymást követő francia politikai rendszerek úgyszólván mindenben megtagadták a jakobinizmust, de a centralizációt és az erőszakos franciasítást átvették tőlük. A területi autonómiák visszaállítása többé szóba sem kerülhetett. A közigazgatásban kizárólag a francia nyelvet használták, a helyi nyelveket az iskolákban mint idegen nyelvet sem taníthatták. Bretagne-ban a tanítót azért is megbüntették, ha a gyermekek az órák közötti szünetben anyanyelvükön beszéltek egymással. A centralizációs politika a nemzetiségeknek nemcsak politikai, hanem nyelvi egységét is kétségbe vonta. Belgiumban a vallon vezetőréteg, jóllehet a vallonok az össznépességnek csupán 45%-át alkották, a francia nemzetállam példáját követte, a francia nyelvet tette államnyelvvé, arra hivatkozott, hogy a flamand civilizáció akadályozza a haladást. A múlt század hetvenes éveitől azonban a flamandok ellenállása megtörte az erőszakos nyelvi uniformizálást. Olyan törvényeket hoztak, amelyek biztosították az oktatásban, igazságszolgáltatásban, közigazgatásban a flamand nyelv használatát.

A puritán Angliát is lelkesítette a Gondviselés „választott népének” téveszméje. Oliver Cromwell mélyen gyökerező vallásos meggyőződéssel hirdette, hogy Anglia a Gondviselés kegyelméből az igazság és a szabadság földi birodalma lesz.² Az angol nép világmegváltó hivatása a levellereket és diggereket éppúgy hatalmába kerítette, mint az independenseket. E magasztos eszmék jegyében történt Írország gyarmatosítása.

Oliver Cromwell büszkén jelentette, hogy az elfoglalt ír városokban nem maradt fegyvert forgató ír. Erdah (Doo koda) város ostroma, melyet Oliver Cromwell az „Isten igazságos ítéletének” mondott a „barbár nyomorultak” ellen, az angol hódítók elleni gyűlölet jelképe lett. Az egykori szemtanúk szerint 20 mérföldet is bejárhatott valaki anélkül, hogy egyetlen lélekkel találkozott volna.

A telepítési törvény (Act of Settlement), mely Írországot meghódított tulajdonnak tekintette, az írek földjét az állam hitelezőinek adományozta. Először az iparosokat és kereskedőket elégítették ki, de a tisztikarnak és a zsoldot nem kapott katonáknak is jutott belőle. Az erőszakos telepítések következtében az írek tulajdonában levő földterület a korábbi 59%-ról 22%-ra csökkent. A „dicsőséges forradalom” idején ez az arány is megváltozott, az írek kezében levő földterület 14%-ra esett vissza. A gyarmatosítás szétrombolta a gael nemzeti társadalmat, s vele együtt háttérbe szorult a gael nyelv és kultúra. A nyelvi asszimilálódást gyorsította az angol iskolarendszer. Az ír parlamentben a protestáns landlordok, farmerek és középrétegek gyakorolták a hatalmat. A helytartó feladatai közé tartozott olyan határozatok kieroszakolása a parlamentben, melyek az angol uralmat erősítik Írország felett. Az írországi végrehajtó hatalom élén is a helytartó állott, de nem a dublini parlamentnek, hanem az angol belügyminisztériumnak tartozott felelősséggel. Az íreket kizárták a parlamentből, a municipiális hatóságokból, az orvosi hivatáson kívül más értelmiségi pályát nem választhattak, nem lehetek tagjai a hadseregnek, a hajóhadnak, állami szolgálatot egyáltalán nem vállalhattak. A katolikusokat különleges adókkal terheltek, s a katolikus vallás oktatása is főbenjáró bűnnek számított.

Az 1704-es és az 1708-as törvények tovább fokozták a katolikus írek elnyomását. Ezeknek a törvényeknek és rendelkezéseknek tulajdonítható, hogy 1778-ra csupán a föld 5%-a maradt az írek tulajdonában. Minden ír köteles volt borotválni bajuszát, levágni hajfürtjeit, levetni ír köpenyét és ruházatát, angolul beszélni és gyermekeit angolul tanítani. Az elnyomás annyira kíméletlen volt, hogy az angol protestáns telepések nem jelentéktelen része is csatlakozott az ír nemzeti mozgalomhoz.³ Jonathan Swift röpirataival harcolt az angol gyarmatosítók ellen. *Szerény javaslat* (A Modest Proposal, 1728) című pamfletjében az ír nép megsemmisítésének burkolt formái helyett nyílt mérsárlást ajánlott „megoldásul”. A pamfletben a jóindulatú reformer aggodalommal szemléli a bőséges gyermekáldást, mely csak a nyomor és a bűnözés terjedését szolgálja. Ennek rendezésére terjeszti elő szerény javaslatát, miszerint az évente születő 120 ezer ír csemetéből húszezret a szaporodás biztosítására kell fordítani, százezeret viszont, megfelelő táplálás után a gazdagok asztalán kell felszolgálni főve, sütve vagy kirántva. Egy másik pamfletjében Swift a vallási türelmetlenséget gúnyolja ki gonosz iróniával. Akkoriban gyakran alaptalan híreket terjesztettek a katolikusok összeesküvéséről, hogy ezzel is igazolják az írek kegyetlen üldözését. Swift pamfletjében az ügybuzgó anglikán pap a dublini árusok mondókáit, a kereskedők hirdetéseit, az utcagyerekek játékaikat mind-mind ír összeesküvésnek állítja be, és még a kutyákat is pápista összeesküvéssel vádolja.

A két kormány a fokozódó nemzeti mozgalom ellenére, nem éppen parlamentáris eszközökkel, keresztülvitte Írország „egyesítését” az angol királysággal. Az Egyesült Királyságot az írek, walesiek és skótok igényeinek figyelmen kívül hagyásával, Londonból kormányozták. A centralizációt a fővárosban működő különféle ír, skót és walesi hivatalnokok lényegében nem befolyásolták.

Az írországi földháború (land war), amely 1878-1882 között zajlott le, Ulster kivételével kiterjedt az egész ír szigetre. A megalakult Földliga tervbe vette a bérlők önkényes elűzésének megtiltását, támogatta az elűzött farmercsaládokat, zárlat alá vette az üresen maradt farmokat, segítette a börtönbe kerülteket. Közben erőteljesen folyt a harc az angoltalanításért, az angol nyelv, irodalom, zene, szokások, viselet, intézmények visszaszorításáért. A Gael Liga kulturális, tudományos, színházi, sportszervezetek alakításával demonstrálta az ír nemzet létét, mely végül is ki tudta vívni önálló államiságát.⁴

A XIX. században az „angol küldetés” új és korszerűbb változata a világ elmaradott népeinek civilizálása lett. Az angol nacionalizmus expanzív formát öltött, befelé liberális maradt, a birodalom építésében azonban határozottan gyarmatosító.

Az 1848-as forradalom és szabadságharc leverése után az osztrák neoabszolutizmus minden eszközzel a birodalom, különösképpen Magyarország belső gyarmatosítására törekedett. Az osztrák birodalmat egységessé és németté akarták változtatni. Úgy gondolták Bécsben, hogy egy negyedszázad alatt meg tudják valósítani a rebellis Magyarország német-szláv tartománnyá tételét, a magyarságnak jelentéktelen szóróvanná süllyesztését a birodalom határain belül. Alexander Bach a külföldiek megtévesztésére írott *Rück-blick*-jében azt akarta elhithetni a világgal, hogy a birodalom központosítását a civilizáció fejlődése teszi szükségessé.

Az osztrák birodalmi gyarmatosítás eszközei közé tartozott a területi átszervezés és közigazgatás, az autonómiák letörése, a rendőrségi üldözés és megfigyelés állandósítása, az oktatás elnémetesítése, a kulturális intézmények működésének akadályoztatása, az egyéni szabadság korlátozása.

Magyarországot Erdélyen, Horvátországon és a Temesi bánságon kívül öt kormányzati területre osztották. Az alsóbb igazgatási területek a megyék és a járások voltak. Erdélyben még a régi elnevezéseket is megszüntették. A vármegyék, a székely és szász székek helyébe a vidékek (Distrikt) léptek. A nagyfokú centralizációra vall az is, hogy a rendőrigazgató, pénzügyi igazgató és az ún. adócollegium koordinált hatóságok voltak a kerületi főispán mellett, közvetlenül a minisztérium parancsolt nekik. A legfontosabb ügyekben császári pátensek intézkedtek. Az alkotmányjogi kérdésektől a szakáll- és bajuszviselésig úgyszólván mindent központilag akartak intézni. A hivatalokat elárasztották a császárhű idegen tisztviselők, akik nem ismerték a helyi lakosság nyelvét. Ez is volt a cél. A közigazgatás akkor tudja betölteni elnemzetietlenítő szerepét, ha tisztviselői nem tudják vagy nem használják a lakosság anyanyelvét. E diszkriminációs intézkedés leginkább idegen tisztviselők telepítésével teljesíthető.

A nemzeti elnyomásban megkülönböztetett helyet foglalt el a rendőrség. A Bach-korszak idején pusztán a rendőrség kiadásai megközelítették a forradalom előtti Magyarország összes belügyi kiadásait. Az 1850-ben rendeletileg életrehívott zsandárságot Bach elsősorban politikai célokra alkalmazta, a birodalmi egység szolgálatába állította. A zsandárok besúgóikkal többet foglalkoztak a gyanúsítottak üldözésével, mint a közbiztonság megvédésével. Egészen modern, a totalitárius politikai rendszerek felé mutató intézkedés volt, hogy a rendőrséget nem a belügyminiszter, hanem a rendőrminiszter felügyelete alá helyezték. Ha a belügyminiszter a csendőrségnek valamit el akart rendelni, előbb át kellett írnia a csendőrség felettes hatóságához. Egyetlen zsandár szolgálati esküjével megerősített vallomása elégséges bizonyíték lehetett bárki ellen. Ahogy Széchenyi István írta Bachnak szóló válaszában, húszezer zsandár kezébe adták a 18 milliós Magyarországot.

Az abszolutizmus hivatalnoki karát is ellenőrizte az erőszakos szervezet, hogy nem érintkezik-e a rebellekkel, a politikailag gyanúsíthatókkal. Még az öltözködésbe, a szakáll- és bajuszviselésbe is beleszólhattak. A teljes ellenőrzést szerették volna megvalósítani.

Majdnem másfél század elteltével sem okoz meglepetést, hogy a kiterjesztett jogkörű és a műveltségben egyáltalán nem jeleskedő zsandár- és detektívhad Kemény Zsigmond ajándékba kapott kenyerét is kettétörte, hogy nem talál-e benne államellenes nyilatkozatot. Tóth Kálmánt meg azért idézték maguk elé, hogy az R. S.-nek jelzett szerkesztői üzenet nem Rózsa Sándornak szól-e?

Az abszolutizmus korlátozni akarta az egyházak önállóságát is. A magyar katolikus egyház ellenállásán bukott el az a kísérlet, mely a bécsi érseknek akarta alárendelni Magyarország primását. 1859-ben császári parancs intézkedett, hogy a protestáns egyházak – ahogy Bécsben mondták, a „született opposíció” – kormánytól függő hierarchikus szervezetté alakuljanak át.

A germanizációt Bach és Thun fejlesztette rendszerré a közigazgatásban és az oktatásban. Bach említett röpiratában a német nyelv kényszerét kifejezetten előnyösnek tüntette fel. Az egységes kormányzati nyelv úgymond azért szükséges, mert általa a közügyeket jobban lehet intézni, és a állampolgárok eredményesebben tudják érvényesíteni jogaikat. Thun, miközben a közép- és felsőoktatásban bevezette a német tannyelvet, azzal dicsekedett, hogy a népiskolákban a gyermekek magyarul is tanulhatnak.

Az Akadémia alapszabályából kihagyták, hogy feladata a tudományok magyar nyelven való művelése.

A neoabszolutizmus gyarmatosító politikáját állította pellengérré Madách Imre is arisztophaneszi komédiájában, *A civilizátorban*. István gazda patriarchális viszonyok között él szlovák, szerb, román, olasz, magyar cselédjeivel és német szolgálólányával. A svábbogaraival érkező Stroom a cselédekét szembefordítja István gazdával, és olyan új rendet honosít meg, melyben a birtok előbbre való, mint az ember, s minden valamire való jobb pozíciót a beözönlő svábbogarak foglalnak el.

*És ki dolgozik?
Tán én? Nekem hivatásom nagyobb,
Te szánts, te vess, vannak nekem segédeim,
Elő-elő! (Néhányan a karból bejönnek.)
Ezekből lesznek a bírák, polícia,
fináncok, pátensmagyarázók,
tanítók*

A fordulat akkor jön, amikor István gazda megunja a civilizátor önkényeskedését, s előbújik a kutyaólból, ahová a házát elfoglaló új gazda bezáratta, és cselédjeivel elúzi Stroomot svábbogaraival együtt. Madách plasztikus képet rajzolt a gyarmatosító bürokráciáról, a nyelv és szellem germanizációjáról, a megtévesztő demagógiáról, a mindenkori gyarmatosítók által használt eszközökről. Azt is érzékeltetni tudta, hogy a hatalom összpontosításának egyik fontos követelménye a tömegek tudatszintjének alacsonyán tartása.

*Legyen buta, csak jó polgár legyen.
Ki mondja azt, hogy a lángész szükséges?
Az államban eszünk nekünk elég van,
S gondoskodunk eléggé a tömegről.
Annak nem is kell a fej, csak azért,
hogy sógorom, a kalapos megéljen.*

A magyar reformkor demokratikus nemzeti ideológiájának különösen a 67-es kiegyezés után megmutatkozó eltorzulását a történetírás az elmaradott, korszerűtlen társadalmi struktúrával magyarázza, mely megakadályozta a demokratikus politikai rendszer és ideológia uralomra jutását. Ezért nem valósulhatott meg a nemzeti kérdés cőtövési terve, s ezért bizonyult hiábavalónak Moesáry Lajos küzdelme a nemzetiségek jogaiért. Ehhez járult a közép-kelet-európai kis népek pusztulásától való egzisztenciális félelme, melynek tragikus voltát Madách Imre oly kifejezően fogalmazta meg egyik jegyzetében: „Ilyen viszonyokról, mint a miénk Magyarország politikai életében, más népeknek fogalmuk sincsen. Mi örökös harcban állunk létünkért, mi egy kalitkában vagyunk a fenevaddal, mely minden percben el akar nyelni. – Ők csak a jólét s jobblét

közt küzdenek!”⁵ De nemcsak a magyarok érezték magukat a fenevaddal egybezárva, hanem az országban élő nemzetiségek is.

Ideológiakritikailag elengedhetetlen az eltorzulás folyamatának elemzése, a nemzeti ideológia Széchenyi István vagy Eötvös József által kialakított ideáltípusának szembeállítása az antidemokratikus nacionalizmussal, mert csak így nyílik lehetőség a nacionalizmus téveszméinek, céljainak, hit- és dogmarendszerének, megkülönböztető jegyeinek kimutatására és megismerésére, melyek kisebb-nagyobb árnyalati különbségekkel, hangsúlyeltolódásokkal mindenfajta antidemokratikus nacionalizmusra jellemzőek.

Az antidemokratikus nacionalizmus az állam és a nemzet primátusát cáfolhatatlan dogmává emelte. Az egyéni szabadságjogok gyakorlását az államnemzet hegemoniájának függvényében képzelte el. Eötvös József államerkölcsei művében – *A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra* – még arról írt, hogy az egyéni szabadság „egyedül biztos garanciáját tehát szükségképpen abban kell keresni, hogy korlátozzák azon kört, melyen belül az állam korlátlan hatalmát gyakorolja”⁶, mert másképpen nem valósulhat meg az egyén államhatalomra gyakorolt befolyása. E hagyománnyal ellentétben a XIX. század második felében az a felfogás vált uralkodóvá, hogy a polgárosodás a központosított nemzetállam felülről irányított politikájával folytatható eredményesen. Kétségtelen, hogy az *államalkotó nemzetről* vallott felfogás akkor általánosan elfogadott volt Európa konzervatív, liberális és marxista ideológusainak házatáján. Az Osztrák-Magyar Monarchiát pedig olyan államalakulatként tekintették, mely képes megvédeni Európát, de a térség kis népeit is a Keletről fenyegető despotikus orosz veszedelemmel szemben, és ellensúlyozni tudja az egyesített Németország befolyásának növekedését.

A nemzetiségi sajátosságok, a történelmi múlt és jogok misztifikálása alakította ki azt a *virtuális nemzetképet*, mely teljesen elszakadt a valóságtól. S ez nemcsak az akkori jelen helyzetfelismerésétől, a valóságos céloktól és feladatoktól távolította el a nemzeteket és nemzeti kisebbségeket – ez utóbbiak nem kisebb mértékben bődtolták el önmagukat téveszméikkel, és lettek a vakhév foglyai, mint az ún. uralkodó nemzetek –, hanem döntően befolyásolta a társadalmi kapcsolatok alakulását is, lehetlenné téve az ésszerű kommunikációt. A nemzetállam érdekeit előtérbe helyező minden színezetű és előjelű nacionalista politikára egyaránt jellemző a törvények végrehajtásának kijáratása, az iskolának az erőszakos nyelvi asszimiláció szolgálatába állítása, a nemzetiségek kizorítása az állami hivatalokból, az egyházak autonómiájának megnyírálása vagy megszüntetése, politikai üldözések és perek rendezése, hogy ezzel is fokozzák az egzisztenciális félelmet. A XIX. század antidemokratikus nacionalizmusából fakad az Eduard BeneÜ-i nemzetpolitikai elképzelés is, mely a nemzeti államot kisebbségek nélkül, azok erőszakos kiűzésével és asszimilálásával óhajtotta elérni. Ugyancsak a XIX. században gyökerezik a népi *kulturális genocídium*ként ismert válfaja is: a nemzeti kisebbségek nyelvének, kultúrájának szétrombolása és megsemmisítése anyanemzeteiktől való hermetikus elszigetelésük révén. A XX. században szökkent számba mindaz, amit az előző század liberalizmusa még korlátok között tudott tartani. Ezek a korlátok nemcsak kívülről, hanem magukban az elnemzetietlenítő ideológiai és politikai törekvésekben is érvényesültek. Jó példa erre Beksics Gusztáv, akinek nacionalizmusa a demokratikus külszín és forma megőrzésével, a hagyományokhoz való viszonylagos ragaszkodással együtt érvényesült.

Beksics Gusztáv a naívan teoretizáló vagy a publicisztikai közhelyeket hangoztató nacionalistákkal ellentétben a tudományok pozitív, adatszerű eredményeinek és módszereinek alkalmazásával dolgozta ki azokat a reformterveit, melyektől a nemzetállam megerősödését várta. A modern politikát az „aritmetika törvényeivel” igyekezett összhangba hozni. Semmi nem tudta eltéríteni attól a meggyőződésétől, hogy egyedül az olyan politika készítheti elő a jövőt, mely a statisztika, demográfia és a

szociológia eredményeinek felhasználására támaszkodik. Beksics Gobdenre, a manchesteri iskolára, Herbert Spencerre és Quetelet-re hivatkozik, akik a politikát tudományos alapokra kívánták helyezni. Úgy vélték, hogy a politika nem elvont filozófia, hanem a pozitív tények tudománya. A statisztika tényei például nemcsak a jelen viszonyait világítják meg, hanem egyszersmind a jövő felé is kitekintést nyújtanak, előre jelzik, hogy miként fognak alakulni az egyes államok viszonyai és az európai erőegyensúly. „A statisztika, etnológia és demográfia pozitív alapján – írja Beksics – fel lehet építeni a küzdelemben álló népfajok fejlődési és visszaesési állapotának kibontakozó egész rendszerét. Előre meg lehet mondani, melyik faj lesz győzedelmes, s melyik vesz csatát a küzdelemben. A modern politika segédtudományainak segítségével be lehet pillantani a fajok jövőjébe.”⁷ Beksics szabatosan és céljának rejtegetése nélkül fogalmazta meg, hogy mire akarja felhasználni a tudományokat.

Mintegy kiegészítésül említtem, hogy Európában a XIX. század közepétől kezdett erőteljesen fejlődni a statisztika és a demográfia, ekkor kezdték alkalmazni őket a társadalmi viszonyok tanulmányozására. A központosított kormányzatok mindenkor igényt tartottak adatszerűen megragadható ismeretekre az igazgatásuk alatt álló területek állapotáról és viszonyairól (gondoljunk Augustus császár népszámlálására). A tényszerű adatgyűjtés és feldolgozás azonban csak a XIX. században vált tényleges társadalmi szükségletté. Adolphe Quetelet könyve – *Du Systeme social et les lois qui le régissent* (1848) – egyoldalúságai és tényeket fetisizáló tendenciája ellenére is a társadalomtudományok fejlődésében megközelítően olyan jelentős, mint Auguste Comte *Systeme*-je. A demográfia fejlődése előtérbe hozta a népességi tényező fontosságát a társadalom megismerésében és az emberi gyakorlatban. Adolphe Coste (*Les principes d'une sociologie objective*, 1899; *L'expérience des peuples et les provisions qu' elle autorise*, 1900) összefüggést keresett a társadalom típusai és fejlettségi szintje, valamint a népesség növekedése és a népsűrűség között. A francia és a német születési arányok közötti eltérésekből próbálta megmagyarázni a két társadalom fejlődése közötti különbségeket.⁸ Beksics Gusztáv a statisztikát és a demográfiát kimondottan az egységes nemzetállam konszolidálásának szolgálatába állította.

Beksics nemcsak tudományos, hanem ideológiai és politikai téren is igyekezett korszerűnek mutatkozni: elítélte a retrográd irányzatokat. Az ultramontanizmust, antiszemitizmust, agrárfeudalizmust nemcsak a liberalizmus és a haladás ellenfeleinek, hanem a nemzetállam sírásójának is tekintette. Bármennyire is kezdeményezte a „magyar faj expanziójának” fokozását, mindvégig elfordult azoktól, akik erőszakot alkalmaztak a nemzetiségekkel szemben. A memorandum mozgalom kérdésében kibékítő politikát kívánt folytatni, nem vett részt Bánffy nemzetiségügyi osztályának munkájában, és arra figyelmeztette a túlbuzgókat, hogy a nemzeti eszme „ittassági állapotában” a legdurvább erkölcsstelenség és erőszak is igazolást nyer. Beksics nem gondolt a nemzetiségek erőszakos üldözésére, mert azt nem vélte összeegyeztethetőnek a magyar nemzet és állam alapvető érdekeivel. „Végleges megszilárdulásunk – írta – nem képzelhető másképp, mint hogy a nemzetiségi kérdés elveszti állam- és nemzetromboló erejét, vagyis hogy e kérdés segítségével többé senki sem üthet éket sem állami, sem nemzeti organizmusunkban.”⁹ Más helyt, az erdélyi román kérdéstről írt könyvében azzal érvelt, hogy az 1868-as nemzetiségi törvény nemcsak állampolgári jogokat biztosít, hanem a nemzetiségeknek azt a jogát is, hogy szabadon fejlesszék kultúrájukat. „Nincs és nem képzelhető oly magyar optimizmus és sovinizmus – írta –, mely csak álmodni is merne arról, hogy a közel jövőben, ami alatt századok is érthetők, az erdélyi románság a magyar faj javára asszimilálható lesz.”¹⁰ Beksics is elhitte, mint annyian a XIX. század ideológusai közül, hogy a nemzeti gyűlölködés valamikor hóbortnak, tévedésnek fog minősülni, és a népek szűgyellni fogják, hogy egymás ellen testvérháborút vívtak. E korszak eljövételét egész közelinek érezte. Úgy vélte, hogy már a nemzeti eszme tetőpontján, a hatvanas és hetvenes években megjelentek a hanyatlás jelei, és az érzelmi és eszmei tisztulásnak

tulajdonította, hogy a vegyes nemzetiségi területeken „rendületlenül áll a beati possidentes nyugalmat biztosító jogszabálya.”¹¹

Bármennyira kiengesztelően és némelykor szabadelvűen nyilatkozott is Beksics Gusztáv a nemzetiségek politikai mozgalmáról, nyelvük és kultúrájuk fejlesztésének jogosságáról vagy a nemzeti eszme várható, közeli hanyatlásáról, a legfőbb feladatot és elérendő célt mégis a nemzet és állam megerősítésében jelölte meg. Magyarországot nemzeti állammak tekintette, s ebből következőleg úgy vélte, hogy nem maradhat fenn homogén nemzet nélkül. A potenciálisan létező magyar államnemzet szerinte csak akkor lesz valósággá, ha a hazaszeretet tűzkohójában, az egységes kultúra világosságánál összeforr alkatrészeivel. A magyarságnak azért kell létszámban sokasodnia, szellemi erőben gyarapodnia, cselekvőképességben és akaratban megerősödnie, hogy Szent István birodalmának egész területén uralkodjon, a Kárpátoktól az Adriáig. Ha nem tudja történelmi küldetését és feladatát teljesíteni, és előre nem látható esemény vagy események az országot az Alföldre és a Dunántúlra szorítják össze, a magyar faj „élhet egy ideig az új feltételek között”, de mint nemzet megszűnik létezni. Beksics a pusztulást hozó veszély elkerüléséért dolgozta ki reformterveit, javasolta a telepítéseket, a hitbizományok átköltöztetését a nemzetiségi vidékekre.

Ehhez az egyneműsítési és expanziós politikához – „belső gyarmatosítás” – kapcsolódtak Beksics nagyhatalmi elképzelései, melyet történetfilozófiailag is megkísérelt igazolni. Megcáfolhatatlan „históriai kényszerként” tárgyalta és mutatta be az Osztrák-Magyar Monarchia megalakulását, mert a Közép-Dunánál szilárd nagyhatalomnak kell léteznie a germánság és a szlávtság között. A magyar királyság alapításától egészen a Mohácsi vészig teljesíteni tudta a „történelmi szellem”-nek azt a követelményét, hogy a Közép-Dunánál a kiegyenlítés művét Nyugat és Kelet között elvégezze, megvédje Nyugatot a barbár keleti hódítók ellenében. Ha a török invázió nem rombolja le a magyar királyságot, egészen másképp alakult volna a magyar állam történeti helyzete, a faji expanzió a keleti területek és Ausztria felé vitte volna, birodalma kiterjedne a Fekete tengerig és az Adriáig. A „mi lett volna ha...” annyira magával ragadta Beksicsot, hogy nem tudta magát kellően mérsékelni! A magyar tölgyet úgymond, mielőtt elérte volna naggyá növekedésének határát, s mielőtt teljes pompájában tejeszthette volna ki koronáját, a korai zivatar derékban ketté törte.¹² A Mohácsi vész után Magyarország csak a Habsburgok jogara alatt teljesíthette „történelmi küldetését”. Másfelől a nemzetet ért viszontagságoknak az erők elégtelensége volt az oka, az, hogy nem álltak arányban a kitűzött célokkal. Az európai államok konszolidációjának kezdetén a nemzeti erők elégtelensége miatt Magyarország dicsősége egy-egy uralkodó személyéhez volt kötve, a Lajosok és Mátyások uralkodása után a gyöngye királyok képtelenségük bizonyultak az önvédelemre. Az ország nem süllyedt ugyan Csehország színvonalára, de az Ausztriával kötött perszonálunióban, bár megőrizte alkotmányát és önállóságát, mégis alárendelt helyzetbe került. S új veszély támadt: a birodalmi centralizáció és a föderalizmus. Csak a 67-es kiegyezéssel kerültek ismét összhangba a nemzeti erők és célok, ezért a dualizmus nem más, mint „állandó forma”.¹³ Deák Ferenc a kiegyezéssel nem Ausztriával kötött alkut, hanem „törvényt hoztanak” a magyar királlyal, aki egyszersmind osztrák császár is. Beksics a kiegyezés értelmezését és magyarozatát nem szűkítette le pusztán közjogi jellegére, mert – úgymond – nem a jogi sémák fogják megteremtteni a nemzetet, hanem a létező erők kifejlesztése, az újra visszaálló nagyhatalmi státusz, melyre a két ország csak együtt alkalmas. A két állam mindegyike elég erős és fejlett az önálló állami lét terheinek viselésére, de nem elég erős ahhoz, hogy a germán és a szláv hatalmak között fennmaradjon. Deák Ferenc alkotását ezért nemcsak jogi megegyezésnek, hanem a történelmi helyzet reális felmérésén alapuló államalakulatnak tekintette. A Habsburg birodalmat Magyarország ellenére

többé nem lehetett megszilárdítani, ezért az osztrák politikának is engednie kell a „históriai kényszer”-nek.

Beksics Gusztáv a magyar hatalmi aspirációkat a kettős monarchián belül képzelte el. Éppen a közjogról írt publicisztikai hangvételű tanulmányában – *Közjogunk és nemzeti törekvésünk* – szögezte le, hogy Magyarországnak a monarchia súlypontjává kell válnia. Nem Magyarországnak kell „csatlakoznia”, hanem az osztrák tartományokat kell hatalmi súllyal Magyarországhoz kapcsolni, mint Mátyás király tette, mert a történelemben egykor működött „ható ok” nem szűnt meg működni. De Mátyást elmarasztalja, amiért nem elégedett meg az osztrák tartományokkal, és a német császári címet is meg akarta szerezni. Ez a próbálkozás nem járhatott sikerrel. Beksics, akárcsak mai eszmetársai, a jelen igazolását kereste a bornírt politikai igények és érdekek szerint átirított történelmi múltban.¹⁴

Amikor a nemzetpolitikai célok kerültek szóba, Beksics Gusztáv egyértelműen az állam elsőbbsége mellett foglalt állást, mert „az állami szempont magasabb s általánosabb, mint a társadalomé”.¹⁵ Ez azért is kívánatos, mert Beksics szerint az újabb korban minden retrográd törekvés társadalmi és nem állami eredetű. Az állam prioritásának eszméje, amikor Beksics tanulmányait írta és szónoklatait tartotta, általánosan elterjedt és elfogadott volt Európában. Gondoljunk Heinrich Treitschkére (1834-1896), aki a német nemzetállam egységének és megszilárdításának rendelte alá a liberalizmus értékeit. E felfogás szerint az államot és a szabadságot nem lehet egymástól elválasztani, mert csak az állam védheti meg az egyén szabadságát a társadalom zsarnokságától. De a nemzeti érdek érvényesítése céljából az állam korlátozhatja az egyének vagy akár csoportok önző érdekeit. Heinrich Treitschke egyre jobban eltávolodott a liberális eszméktől, annyira, hogy a parlament „egoizmusával” szemben a királyban ismerte fel a nemzeti és állami érdekek megtestesítőjét.

A 67-es kiegészítés után fokozatosan átalakuló társadalmi és politikai viszonyok közepette Beksics is igyekezett „helyreigazítani” a szabadelvű hagyományokat. Eötvös Józsefet azért marasztalta el, mert a vallási viszonyokat nemzeti szempontból hibásan rendezte a két keleti egyház autómájának létrehozásával. „Nem kevésbé súlyos hibát követett el, amidőn kultúránk misszióját és eszközeit tévesen jelölte meg. A nemzetiségi törvényben koncessziót tett a föderalizmusnak, s naívu az hitte, hogy iskolával és kultúrával visszaszerezheti a politikai koncessziókat. Iskola és kultúra segítségével vélte létesíthetőnek nemzeti egységünket s a mindent egybeolvasztó asszimilációt.”¹⁶ De az „ellenséges tömböket” kultúrával és iskolával beolvasztani nem lehet, mert a kultúra az öntudat rejtőző csíráit nem megfojtja, hanem kifejleszti, ezért csak ott van beolvasztó ereje, ahol a nemzetiségek kisebb tömegekben élnek, s nagy műveltséggel és nemzeti érzéssel nem rendelkeznek. Ezért Beksics határozottabb politikai programot sürgetett, a gazdasági expanzióban, a birtokreformban és a telepítésekben látta a faj „számbeli kifejtésének”, vagy – pontosabb kifejezéssel – az ország belső gyarmatosításának eszközét.

A gyarmatosítás nyílt politikáját folytatta például a német kormány Posenben a lengyel tulajdonú földbirtokok kisajátításával és a telepítésekkel. Bismarck azt hitte, hogy egy esetleg sorra kerülő Oroszország elleni háborúban az Osztrák-Magyar Monarchia fel fogja lázítani a lengyeleket az oroszok által megszállt területeken, s ez veszélybe sodorhatja Posent és Nyugat-Porosországot. Bülow nem takargatta elnémetesítési elképzeléseit. A lengyelekkel szemben alkalmazott politikát azzal indokolta, hogy a „gyöngé népek”-nek el kell fogadniuk az uralkodó nemzet akaratának korlátlan érvényesítését.

Posenben, Sziléziában és Nyugat-Poroszföldön a nem porosz illetékességű lengyeleket 1885-ben tömegesen kiutasították. A porosz Landtag elfogadta a telepítési törvényt (1886), melynek értelmében a kormány 100 millió márkát kapott lengyel földbirtokok megvásárlására és német parasztok telepítésére. A korabeli adatok

szerint 1886-tól 1906-ig 326 ezer hektár földet vásároltak meg s osztottak ki német telepeseknek, mintegy 130-140 ezerre tehető a betelepített németek száma, akik 300-400 új német falut létesítettek.

A porosz kormány nem elégedett meg a gazdasági expanzióval, a másutt is jól bevált eszközöket is igénybe vette. A közigazgatást és bíraskodást elnémetesítették, az oktatásban a tanítókat az addigi közösségi felügyelet helyett állami ellenőrzés alá helyezték. 1887-ben nem rendeletileg felszámolták a lengyel anyanyelvű oktatást, még a lengyel nyelv tanítását is megtiltották. Az erőszak azonban nem tudta megtörni a lengyelek ellenállását, a lengyelül beszélők száma nem hogy csökkent volna, hanem növekedett. Beksics a poseni „irtó háborút”, ahogy ő nevezte, elítélte, a gazdasági terjeszkedést nem expropriációval akarta előmozdítani. „A mi telepítési akciónk – írta – főleg csak arra törekedhetik, hogy az említett vidékeken az önként eladás alá kerülő földeket vásárolja össze s ezekre vigye a magyarság rajait.”¹⁷ Mivel a folyamatot nem ítélte elég gyorsnak, a hitbizományok kisebb részének Erdélybe és a Felvidékre való áthelyezését szorgalmazta.

„A nagy Széchenyi működésétől eltekintve – érvelt Beksics – nem volt jelentékeny politikus és államférfi Magyarországon, aki a pártpolitikát – hogy a kortespolitikáról ne is szóljunk – valaha kapcsolatba hozta volna a gazdasági politikával.”¹⁸ Csakhogy Beksics szándékosan megfeledezett arról, hogy Széchenyi a nemzet gazdasági haladását, az anyagi jólétét, szellemi csinosodását és alkotóképességének fejlesztését nem azért akarta, hogy a nemzetiségeket korlátozza vagy éppenséggel kiszorítsa a polgárisodásból.

A reformkorban a népképviselési rendszer a polgári haladás egyetemes érdeke és megvalósításaként szerepelt a reformgondolkodók programjában. Beksics ezt is „korszerűsítette”. Elutasította ugyan a nemzeti abszolutizmust, de az általa elfogadhatónak mondott parlamentarizmust a nemzetiségi kérdésben teljesen alárendelte a központosító állam céljainak. „A parlamentarizmus másutt népképviselési kormányzat. Nálunk ... nemzeti intézmény. Beletartozik a nemzetünk, fajunk jövőjét biztosító intézmények közé, szorosan összefügg létalapunkkal.”²¹ A dualisztikus monarchiáról írott könyvében még világosabban fogalmazott: „Parlamentarizmus csak egységes államban lehetséges. Csak ott, ahol a faji ellentétek vagy nem léteznek, vagy minimális mértékre vannak leszorítva s eképp a politikai pártok elvek körül csoportosulhatnak.”²² Mert a parlamentarizmus a konzervatív és liberális eszmék küzdelméből keletkezett, abból a nemes harcából, melyet a haladás képviselői vívtak a visszatartó erővel, de a nemzetiségi és faji ellentétek nem a haladás terén ütköznek, ezért nem is tartozhatnak a parlament körébe. Beksics okulásul Ausztriát hozta fel példának, ahol a hatvanas és hetvenes évek liberális küzdelmei után a konzervativizmus és a reakció fuzionált az állam- és parlamentbontó nemzetiségi eszmével. Ezért történhet, hogy Ausztriában a liberalizmus tanácstalanul tévelyeg, nem találja a „helyes irányt”. De Beksics megkísérelte a parlamentarizmus e sajátos értelmezését a magyar alkotmányosság történetével is elfogadhatóvá tenni. A közjogról írott értekezésében arra a következtetésre jutott, hogy az „ezredéves parlamentarizmus” az önkormányzat és a nemzeti egység alapelveire épül fel. Éppen ezért a nemzet és a korona egysége nemcsak a föderalizmust zárja ki, hanem a „nemzetiségi valleítások megnyilvánulását is”.²³ Angliában ha a képviselők elégedetlenségéhez a skótok is csatlakoznának, vége lenne az angol parlamentarizmusnak.

Mindezt nem nehéz összefüggésbe hozni a két keleti egyház autonómiájának beksicsi bírálatával. Az szerinte olyan bizarr helyzetet teremtett, hogy a köz- és kánonjog ellenére államok az államban, pedig a történeti hagyományok ezeket az egyházakat mindenütt az államhoz kapcsolják. Beksics nyíltan kifejezésre juttatta azt a véleményét, hogy a nemzetiségek nem tarthatnak igényt politikai érdekképviselőre, sem olyan autonómiára, melyben megnyilatkozhat saját önrendelkező akaratok.

Az elmondottaktól elszakíthatatlan Beksics „rendíthetetlen” véleménye a szabadelvűségről. „A Lamartine-féle >>nouvella liberalizmus<< s általában a negyvenes évek regény szabadelvűsége a múlt lomtárába került, mind a poros és korhadt polcokra kerültek azon művek, melyet a korszak produkált.”²⁴ Mert a liberalizmusnak nemcsak egyensúlyt kell tartania a diszharmonikus erők – arisztokrácia és demokrácia, katolicizmus és protestantizmus, feudális irány és agrárszocializmus – között, hanem a „faji expanzivitást” is kell szolgálnia. Ezek után nem feltűnő, hogy Beksics a kormánypártnak, melynek tagja és képviselője volt, feltétlen többséget kívánt biztosítani, hogy úgymond elejét lehessen venni az arányok megbombolásának és a „pártérdekek zsarnokságának”.

A magyar politika új alapjait körvonalazó könyvében Beksics foglalkozott a centralizáció és decentralizáció sokat vitatott kérdésével is. Csak emlékeztetőül említem, hogy Eötvös József a legnagyobb veszélyt az állam központosítási politikájában látta, mert a központosítás mind köztársasági, mind monarchikus formában lehetetlenné teszi a közösségi autonómiák működését, és az egyént az állam gyámsága alá helyezi.²⁵ Három évtized múltán Beksics a centralizációt olyan „vívóállás”-nak ábrázolja, mely nélkül a társadalmi és politikai erők nagy tetteket nem hajthatnak végre. Ha a centralizáció „csatarendbe sorakoztatás”, akkor a decentralizáció nem lehet más, mint a „népek és társadalmak nyugvó és pihenő helyzete”.²⁶ Beksicstől azonban még nem állt oly távol a liberális hagyomány, hogy ne tudta volna érzékelni a „túlságos centralizáció” veszélyeit, mely éppen úgy tönkretetheti a népeket, mint a tartós abszolutizmus. Ezzel magyarázható, hogy a centralizáció és decentralizáció valamilyen ritmikus váltakozásával képzelte el a nemzeti feladatok elvégzését. Éppen ezért bizonyos feltételek mellett megengedhetőnek tartotta a centralizáció szigorának enyhítését.

„Meg kell tehát kezdeni – írta – a kulturái, társadalmi és gazdasági decentralizációt. De minden félreértés végett ismételjük, hogy politikai centralizációnk változatlanul fenn kell hogy maradjon. A decentralizációval pedig csínján kell bánnunk. Még ott is, ahol az lehetséges. De ahol lehetséges és szükséges, ott e lehetőség és szükségesség arányában okvetlenül keresztülvendő.”²⁷ A nemzetiségi politikában azonban nem volt „lehetséges és szükséges”. Az elnemzetietlenítő politika, bármilyen ideológiai elgondolás és politikai gyakorlat jegyében is foganjon, nem mond le a központosításról mint olyan eszközről, mellyel az állam bármikor beavatkozhat a társadalom életébe és hatálytalaníthatja a nemzetiségeknek másságuk megőrzésére irányuló társadalmi, gazdasági, kulturális és politikai erőfeszítéseit. A központosító nemzeti állam csak így tud „vívóállásba”, „csatasorba állni” a nemzetiségi mozgalmak ellen. Beksics is ezért gondolt a centralizáció változatlan fenntartására.

Beksics Gusztáv miután meggyőződött arról, hogy a nemzetiségek csak elenyésző mértékben sajátítják el az államnyelvet, előhozakodott a *politikai asszimiláció* gondolatával. Akkoriban a nemzetiségi lakosságnak mindössze tizenkét százaléka tudott elfogadhatóan magyarul. (Beksics adatai szerint, melyek egyeznek a korabeli statisztikák adataival, a németek 36%-a, a szlovákok 12%-a, a románok 7%-a beszélt az államnyelv rangjára emelt magyar nyelvet. A románság körében a magyarul tudók száma 1867 után csak 1%-al növekedett.)

Mit nevezett Beksics „politikai asszimiláció”-nak? E fogalom, annyi más társához hasonlóan, azóta sem töröltetett a nacionalisták szótárából és programjából. Ezért időszerű és szükséges a politikai asszimiláció jelentéstartalmával foglalkozni. Beksicsnek nem voltak kétségei afelől, hogy a nyelvi asszimiláció Magyarországon is épp úgy be fog következni, mint Nyugaton, de úgy vélte, hogy a politikai asszimilációval addig is döntő jelentőségű eredményeket lehet elérni. „A haza földjén lakó különböző fajok és nemzetiségek – írta – grammatikájok feláldozása nélkül csatlakoznak a magyar fajhoz, s azon feladatok megoldásához, melyekért ez küzd. Addig állandó hézag lesz nemzeti és állami konszolidációnkban, amíg jelentékeny

fajok fognak létezni a haza területén, amelyek legalább a politikai asszimiláció által nem fűződnek érzelmi és érdekszálakkal a magyar fajhoz.”²⁸ A politikai asszimiláció Beksics értelmezésében egyáltalán nem jelentette a nemzetiségek nyelvének korlátozását vagy betiltását, de elvárta tőlük, hogy gondolkodásukban, érzelmeikben, magatartásukban és cselekedeteikben azonosuljanak az államnemzet céljaival és feladataival. Ezt az elvárást Beksics kiegészítette még valamivel: „A magyarul nem tudás még nem jelenti azt, hogy az illető egyszersmind nem magyar, s nem lelkesítik a magyar nemzet törekvései.”²⁹ E csatlakozókat keresztelte el Beksics „nem magyar ajkú magyaroknak”.³⁰ Alig két-három évtized kellett ahhoz, hogy e „magyarok” az erőszakos asszimiláció megszállottaiként – a jól elsajátított minta szerint – kiötljék a „nem román ajkú románok” (vagy ami ugyanaz: a „magyar nemzetiségű románok”), a nem szlovák vagy szerb ajkú szlovákok és szerbek kategóriáját.

Akárhogyan is nézzük, a politikai asszimiláció mint elvárás és politikai gyakorlat a teljes asszimiláció előkészítésének eszköze. Mindenütt ugyanazt a célt szolgálja: az uralkodó államnemzetbe olvasztani az ország területén élő nemzetiségeket. Ehhez természetesen előbb meg kell fosztani őket gondolkodásuk és érzelmeik önállóságától, cselekedeteik, elhatározásaik szabadságától. Ezért nincs is szükség az érdekek egyeztetésére. Ezért tartotta Beksics ésszerűtlennek a nemzetiségek politikai (parlament) érdekképviseletét. Ahol az államnemzetben testesülnek meg az érdekek, miért is lenne szükség olyan politikai képviselői szervekre, melyek nem idomulnak feltétlenül a közös akarathoz?

Beksics nem volt tekintettel arra, hogy a politikai asszimiláció nem terjeszthető ki a nemzetiségek egészére, és legfennebb azok körében számíthat sikerre, akik az állam szolgálatában találják meg státusuk védelmét, vágyaik teljesülését, karrierjük biztosítékát. Az ilyen azonosulás valóban elkerülhetetlenül együtt jár a nemzetiség sajátos integráló érdekeinek és értékeinek feltárásával. A politikailag asszimiláltak – s ha ők nem is, utódaik mindenképpen – megtagadják eredeti nemzetiségüket. Az idegen nyelv- és identitáscsere különösebb kényszer nélkül, mintegy önmagától is végbemej.

Beksics azért valamennyire érzékelhette a kérdés bonyolultságát, mert több alkalommal is rámutatott, hogy a politikai asszimiláció önmagában nem biztosíthatja a nemzet és az állam konszolidációját. Az ún. pozitív tudományok – demográfia, statisztika, szociológia – adatai alapján bizonygatta, hogy sokkal erőteljesebben kell igénybe venni a magyar fajban rejlő „terjeszkedő képességet”. E konszolidálóképesség szerinte a népességnövekedési arányokban mutatkozik meg.

A magyarság „faji rekonstrukciója” a török birodalom elleni harcokban elszenvedett hatalmas vérvesztések után a XVIII. század elején kezdődött el. A nemzet lélekszáma jóval kevesebb, mint két évszázad alatt meghatszorzódott, ami példátlan a népek fejlődésének történetében. Arra viszont Beksics nem gondolt, hogy a XVIII. században a Habsburgok által véghezvitt telepítésekkel és bevándorlással alaposan megváltoztak a népességi arányok. A magyar faj terjeszkedéséről írott könyvében az 1890-es népszámlálásra hivatkozik, melynek adatai szerint tíz év alatt (1880-1890) az ország népessége 10,91%-kal növekedett. Az össznépességen belül a „specifikus magyar faj” szaporulata elérte a 15,22%-ot jelentősen túlhaladva a legszámtalibb nemzetiségek, a románok (7,77%) és szlovákok (2,45%) növekedési arányait. A magyarság – legalábbis Beksics azt hitte – „propagatív erejének” köszönheti nagyarányú számbeli gyarapodását. „Ha a fejlődési arányok változatlanok maradnak – s a közegészségügy javítása reményt ad rá, hogy változatlanok fognak maradni –, akkor a magyar faj hatalmasan felnövekszik a nemzetiségek fölé, és nem erőszak, hanem a magyar fajnak kulturái, gazdasági és szaporodási nagy fölénye fogja létesíteni a politikai asszimilációt s ennek alapján a magyar nemzeti államot. A föderalizmusnak eddig sem volt Magyarországon akár történelmi, akár geográfiai vagy etnikai indoka; de a magyar faj kiváló tulajdonságai, különösen pedig fejlődésének

páratlan arányai a jövőre nézve teljesen kizárják a föderatív szervezetbe való átmenetelnek minden lehetőségét.”³¹

Ahhoz, hogy a „faji szupremácia” megvalósuljon, az uralkodó nemzetnek politikai, kulturális és gazdasági „vezértulajdonságai” mellett az össznépességben belül legalább 70%-os többséget kell szereznie. A magyar faj előtt éppen ezért kell ledönteni azokat a sorompókat, amelyek megakadályozhatják gyors szaporodását. E sorompók közé tartoznak a községi és hitbizományi birtokok. Beksics felismerte, hogy az ország birtokviszonyainak megváltoztatása nélkül a dunántúli és az alföldi népszaporulat a nemzetiségek népszaporulata alá fog visszaesni. S akkor a nemzetiségek fognak hódítani, és évtizedek alatt összetörnek az állami egységet. A feladatot világosan és szabatosan kijelölte: „Ha képesek leszünk fenntartani az utolsó évtized szaporodási viszonyait, néhány évtized alatt a magyar probléma meg lesz oldva, s nemcsak a nemzetiségek, hanem egyszersmind Ausztria irányában is. Négy évtized múltán a magyar faj Szent István egész birodalmában meg fogja közelíteni az egész lakosság 63%-át. A szoros értelemben vett Magyarországon pedig 72%-ra emelkedik föl.”³² Ezzel az aránnyal a nemzet konszolidálása és a „faji szupremácia” különösebb akadályok nélkül megvalósulhat.

E „pozitív tudományokra” alapozott hipotézis nem maradt hatástalan. Jacsó Benedek még 1918-ban – a kettős monarchia utolsó óráiban – is arról beszélt, hogy a románság a magyarsággal összehasonlítva „etnikai tekintetben egyáltalán nem mondható haladó fajnak”, mert a magyarság hetven év alatt több mint 100%-kal szaporodott, míg a románság mindössze 31%-kal. Ennek oka nem a beolvasztás, hanem a „magyar faj természetes szaporasága”.³³ Jacsó Benedek a felekezetek adatait is felhasználta, hogy eloszlassa a kételkedők aggodalmait. Eszerint a magyar felekezetek 1880-tól 1910-ig 40%-kal szaporodtak, míg a túlnyomóan román nemzetiségű görög katolikusok és görög keletiek csak 24%-kal.

Beksics Gusztáv is fontosnak tartotta a nemzet megerősítésében a korszerű, a központosítás elveit gyakorlatilag alkalmazó közigazgatási reformok bevezetését. Ugyanakkor bírálta azokat, akik csak adminisztratív (Grünwald Béla), vagy csak kulturális eszközökre (Eötvös) hagyatkoznak, és nem veszik elsődlegesen figyelembe a „faji erőket” és a „gazdasági organizációt” mint konszolidáló tényezőket.

A gazdasági konszolidáció legfőbb eszköze a földbirtokreform és a telepítések végrehajtása. „Az első földbirtokreform 1848-ban Magyarországot szabadabbá tette, a második földbirtokreform nagygyá fogja tenni.”³⁴ A reform nemcsak a feudalizmus maradványait fogja megszüntetni a hitbizományok bilincseinek széttörésével, a parasztok földhöz juttatásával, hanem meggondolt telepítésekkel az ország magyarosításának feladatát is teljesíteni fogja. Beksics adatokkal igazolta, hogy a kötött birtokok akadályozzák a születések számának növekedését. Ezért ajánlotta a községi, kincstári és magánjellegű kötött nagybirtok kisajátítását és paraszti tulajdonba juttatását. Emellett a nemzetiség-lakta területeken mindenütt fel kell vásárolni az eladó földeket, ezekre és a birtokreformmal felszabaduló földekre parasztokat kell telepíteni azokból a magyar megyékből, ahol nagy a népszaporulat. Mivel a Beksics által elképzelt agrárakció legfőbb célja a birtokviszonyok összhangba hozatala a nemzeti érdekekkel, a nemzetiségi parasztok nem kaptak volna földet. A telepítések Beksics szerint a magyarosítást kell hogy szolgálják. Mert Erdélyben és a Felvidéken egyedül telepítéssel terjeszthető el a magyar faj. Beksics tervezte szerint legelső sorban a székelyeket kell Erdély belsejébe telepíteni, és nagyobb mértékben kell folytatni a Dunántúl „vándor magyarjainak” behozatalát. Az egykori magyar centrum, a Mezőség különösen alkalmas a visszahódításra. Az eladó földek állam általi felvásárlásával és kiosztásával az erdélyi magyarság „koncentrikus helyzetbe” kerül és így a Mezőség és a Székelyföld együtt „ledönthetetlen oszlopa lesz Erdélyben a magyar államiségnek.”³⁵

E reform antidemokratikus jellegét mi sem bizonyítja jobban, mint az a tény, hogy Beksics nem akarta a hitbizományok eltörlését. A hitbizományok mennyiségét akarta „alacsony percent-viszonyba” hozni a termőfölddel, olyan megegyezési alapot keresett, mely lényegében nem csorbította volna az arisztokrácia igényeit. Milyen egyeztetésre gondolt? A hitbizományok áttelepítése az Alföldről és a Dunántúlról az erős régiókba, leginkább a Felvidékre és Erdélybe. Azok a nemzetiségek, melyek a magyar államot az adóvégrehajtó személyében ismerték, a hitbizományok áttelepítésével és újak alapításával meg fogják látni a „magyar állameszme ragyogását”. Azt természetesen Beksics is tudta, hogy az állameszme ragyogtatása önmagában nem fogja rábírní az arisztokráciát anyagi érdekei feladására. Ezért hivatkozott írásaiban annyit az arisztokrácia honmentő hazafiságára és hozakodott elő azzal a „megnyugtató” ajánlattal, hogy a missziót a főúri családok „topográfiai helycsere nélkül” megoldhatják a másod- és harmadszülöttek révén. Magyarán: a másod- és harmadszülötteknek kell a nemzetiségi vidékeken, főleg az erdőgazdaságban hitbizományokat alapítaniuk. De a másod- és harmadszülöttági tényleges hitbizományi átköltöztetés nem egyedüli megoldás, mert számos olyan mágnás család van, amely újakat akar alapítani, s ezeknek is lehetőséget kell erre biztosítani.

A földbirtokreform mellett Beksics az erdőgazdálkodás gyökeres átszervezését is a nemzeti konszolidáció eszközeként tekintette. Konkrétan a községi, közbirtokossági és egyéb erdők állami tulajdonba vételére gondolt. Mivel az erdők zöme nemzetiségi vidékeken terül el, az állam nemzeti szempontból teljesen megbízható tényezővé válhat, s akkor a „nemzetiségi kérdést megoldhatjuk igen fontos vonatkozásban az erdőügy által”.³⁶ De nemcsak politikai, hanem gazdasági érdekek is megkövetelik, hogy az erdők állami vagy hitbizományi kezelésbe kerüljenek. Beksics legalább nyolc millió hold olyan erdőterületet emlegetett, amely az új hitbizományok alapításánál számításba jöhetne. Ily módon a hitbizományok túlnyomó részen Magyarországon is – akárcsak Cseh- és Morvaországban és Sziléziában – az erdőgazdaságba helyeződne át. Amikor az erdélyi és a felvidéki erdők telítődnek hitbizományokkal, még mindig rendelkezésre fognak állni a horvát és a szlovén erdők újabb magyar hitbizományok alapítására.

Beksics tisztában volt a társadalom és a gazdálkodás korszerűsítésének követelményével, ezért az állam és a nemzet megerősítését nem korlátozta kizárólag a földbirtokok és az erdőgazdálkodás reformjára. Tanulmányaiban és cikkeiben korának fejlődési irányvonalával összhangban álló argumentumokkal bizonyította, hogy a nemzetiségi vidékeken nagy szellemi és gazdasági „emporiumok” nélkül nem lehet számottevő eredményeket elérni a politikai és nyelvi asszimilációban. Nyugaton is a városok hozták létre az egységes nemzetet és társadalmat. Beksics a nyugati, elsősorban a francia fejlődésből tanultakat akarta Magyarországon gyakorlatilag alkalmazhatóvá tenni. Az extenzív iparosítás korában a paraszti gazdálkodás immár nem biztosíthatja egymagában a „faji szupremáciát”. Erre az ipari város a legalkalmasabb. De a népmozgalomban is csak úgy alakulhat ki a kellő egyensúly, ha a preindusztriális városok ipari városokká fejlődnek, s ezáltal a mezőgazdasági vidékek népfeleslegének biztosítják az elhelyezkedését. Beksics abban reménykedett, hogy Erdélyben az ipar kizárólag a magyarok és szászok kezében marad, és mivel a városokba Lugos (40%) kivételével a románság számaránya sehol sem volt jelentős, úgy vélte, hogy okos, körültekintő iparosítással a városok nemzeti jellegét és vidékeikre gyakorolt befolyását tovább lehetne növelni.

A Székelyföld népességét és erőforrásait Beksics a magyar nemzeti érdekek további erősítésére kívánta felhasználni. Erről cikksorozatot írt a Székely nemzetben (1885). Kijelentette, hogy nincs külön székely kérdés, a Székelyföld gazdasági fejlesztését kizárólag a magyar érdekek oldaláról kell tárgyalni és megoldani. Mindenekelőtt ipart kell telepíteni a helyi adottságok értékesítésével, az iskolahálózatot összhangba kell hozni a gazdasági és kulturális igényekkel, sürgette a vasúthálózat kiépítését, mert a Székelyföldön a civilizáció még mindig csak „szekéren

ballag, a gőz szárnya helyett Sepsiszentgyörgyre, Kézdivásárhelyre, Csíkba, Háromszékre, Udvarhelyre.”³⁷ Beksics stratégiai érdekekre is hivatkozott. Erdélyt olyan várnak nevezte, melynek hatóköre egészen a Fekete-Tengerig terjed, s ha elég erős, „engedelminck nélkül” a Balkán-félsziget felé egyetlen orosz sereg sem merészkedhet.

Mint Sepsiszentgyörgy országgyűlési képviselője sokat tett a város gazdasági fejlesztéséért. A várost olyan gazdasági és kulturális központnak akarta látni, mely képes Brassót ellensúlyozni, s ha kell, versenyre is kel vele. Amit az említett cikksorozatban írt, érdemes a feledésből kiemelni, mert Beksics ideológiájának jellegzetes oldalát villantja fel a városok szerepéből a nemzet konszolidálásában. Előbb Brassó gazdasági erejének kialakulását magyarázza a mindenkori nacionalista politikusok leegyszerűsítő hangnemében, majd rátér az időszerű feladatok kijelölésére. Jóllehet se a németeket, se a szászokat nem tekintette a magyar állameszmére annyira veszélyesnek, mint a románokat vagy a szlovákokat, mégis kinyilatkoztatta, hogy Brassó az ellenség kezében van.³⁸ De Sepsiszentgyörgynek le kell győznie Brassót, amint a szegény, de hazafias Róma legyőzte Karthágót. A történelmi hasonlat mindent elárul. Amikor – írja Beksics – Julius Caesar elfoglalta Galliát, a gallokak városi civilizációjuk volt, és a légióknak nem volt egyebük hadijelvényeiknél. „Ha Róma bántatlanul hagyja a gall civilizációt, ha nem törődik a gall városokkal, az történt volna, hogy a rómaiak olvadtak volna be a gallokba és nem megfordítva. A gall városok nyelve legyőzte volna a hódítók nyelvét, mint később a frank hódítás után ez valóban meg is történt. A győzők, a frankok, gótok beolvadtak a latin gall társadalomba.”³⁹

Róma a gall városok mellett új városokat épített, központokkal szemben központokat állított, s tudományt és művészetet importált beljűk, fejlett civilizációval hódította meg véglegesen Galliát. Beksics szerint nem kell okvetlenül lerombolni a polgáriasságot „ellenséges kézen” levő városait, hanem beljűk kell hatolni, addig kell harcolni, amíg a nemzeteszmé bennük is uralkodni fog. De a legfontosabb feladat a magyar érdek erősítésében a Székelyföld gazdasági fejlesztése és Sepsiszentgyörgy nagy várossá tétele, mert a város ellen várost, kultúra ellen kultúrát, ipar ellen ipart kell létesíteni. Ha a kultúra és a gazdasági jólét kifejlődik, a Székelyföld fog vonzóerőt gyakorolni Brassóra.

A gazdasági és kulturális tényezőket nemcsak Beksics kívánta felhasználni a nemzeti célok elérésére, hanem a nemzetiségiek is minden rendelkezésre álló, az akkori viszonyok által biztosított lehetőséget és eszközt megragadtak önmaguk, ahogy akkor mondták: közigazgatási megerősítésére. Panaszkodott is Beksics a székely kongresszushoz intézett levelében, hogy a románok és a szászok valósítják meg ezt a programot, melyet a magyar terjeszkedés elősegítésére kidolgozott. A nemzetiségiek bankokat, gazdasági egyesületeket alapítottak, melyek segítettek az eladó földbirtokok felvásárlását, támogatták a kulturális egyesületeket, fiatalok belföldi és külföldi tanulását, szoros szövetségben a nemzeti identitást ápoló és képviselő egyházzal. A románok az első pénzügyintézetüket, az Albinát 1872-ben alapították, 1907-ben már kimondottan nemzeti alapon már 171 helységben 175 önálló intézete működött 25 fiókkal. Erdélyben a román rénzintézetek tiszta nyereségük jelentékeny részét kulturális célokra fordították, tanítókat segítettek, iskolákat építettek, népkönyvtárakat létesítettek. Mindent elkövettek, hogy ápolják nemzeti azonosságukat tudatosító kultúrájukat, és „nemzeti vagyont” hozzanak létre. Közben az „államnyelv” elsajátítása egyáltalán nem haladt előre, elég ha megemlítem, hogy a századforduló körüli években a németeknek 36%-a, a szlovákoknak 12%-a, a románoknak pedig mindössze 7%-a tudott magyarul.

Poszenben sem történt másként. Az erőszakos telepítések ellenhatásaként fokozatosan kiépülő szövetkezeti hálózat és a gazdasági egyesületek, amelyeket nem lehetett betiltani, a lengyelek önvédelmének hatékony intézményei lettek. A földért folyó harc a lengyeleket társadalmilag és gazdaságilag valósággal újjászervezte. A

németesítő politika a lengyel nyelv közéleti használatát és iskolai tanítását betiltotta ugyan, de nem tudta azt megszüntetni. Mindezek a tények világosan mutatják a „belső gyarmatosítás” politikájának akkori behatároltságát.

Bekszics Gusztáv sokat foglalkozott az értelmiség – „nemzeti intelligencia” – és a középosztály helyzetével és jövőjével is. Elképzelése szerint a nemesi demokráciát, mely a reformkorban és a forradalom idején leszállott a néphez és áttörte a nemzetiségi és faji korlátokat, a „nemzeti intelligencia demokráciájának” kellett volna felváltania, hogy eggyé forrassa a nemzetet szétválasztó elemeket. Ehelyett a forradalom után meggyengült a nemzeti intelligencia „attraktív ereje”, a középföldbirtokosság elzüllött, az arisztokrácia más irányba orientálódott. Az új viszonyok között, hogy megvalósíthatók legyenek az új politikai célok, az „értelmiség demokráciájának” kell rekonstruálnia a nemzetet és az államot. „Az értelmiség demokráciájának kell a társadalmi és politikai hatalmat kezében tartania, vagy, amennyiben ez kisiklott volna kezeiből, vissza kell szereznie. Nem a saját, hanem a nemzet érdekében. Minden tévedés és züllés dacára, a nemzet értékes zömét még mindig a nemesi demokrácia természetes utánképzése, az intelligens középrétegek tömbje képezi. A széthúzó elemeké nem lehet sem a politika, sem a társadalmi hatalom, mert különben a decentralizált vezetésbe bele fognak szólni a nemzetiségek is.”⁴⁰

Bekszics felismerte, hogy az arisztokrácia, a nemesi és katonai rétegek politikai befolyása alkalmatlan a kitűzött nemzeti célok megvalósítására, ezért az értelmiséget és a középosztályt akarta az egyneműsítő politika szolgálatába állítani. Ezért mondta, hogy Magyarországnak politikailag és társadalmilag „legnagyobb kérdése: a középosztály problémája.” Egy új vagyonos középosztály létesítését szorgalmazta, mely képes ellensúlyozni az arisztokrácia és a dzsentri hatalmi befolyását. A valóságos társadalmi szükség felismerésének tekinthető, hogy a „nagybirtok oszlása” mellett a középbirtok növelésében és a „parasztbirtok terjesztésében”, a „produktív munka” megbecsülésében jelölte meg a nemzet számára nélkülözhetetlen mentőeszközöket. Ha a földbirtokreformmal – fejtegette Bekszics – megnyílik a parasztság előtt a földszerzés lehetősége, nemcsak előzönlik az országot, hanem gyarapítani fogják a középosztályt. Bekszics a középosztály megerősítésében természetesen számított a városok iparos és kereskedő rétegeire is, akik nélkül elképzelhetetlen akadályokba ütközne a nemzet konszolidálása. Bekszics nem mulasztotta el kiemelni, hogy az „exponált nemzetiségi vidékeken” a nemzeti középosztály elengedhetetlen szükség, e nélkül nem növelhető az állam és a nemzet asszimiláló ereje. Ezért is hivatkozott a román pénzüzetek földvásárló tevékenységére Alsó-Fehérmegyétől Máramarosig, Brassótól Biharig, aminek eredményeként sikerült román közbirtokosságot létesíteni. Ebben az időben Fogaras, Hunyad, Szolnok-Doboka, Krassó-Szörény megyékben a román középföldbirtok 10-40 ezer hold között váltakozott.⁴¹

E tervezett reformok legalábbis látszólag egyeztek ugyan a társadalmi haladás irányvonalával, de a nemzetállam egyneműsítő céljainak és kizárólagosságának alárendelve elvesztették amúgy is kétséges demokratikus tartalmukat. A Bekszics által elképzelt új középosztály létesítése is csak terv maradt. A XIX. század második felében Közép- és Kelet-Európa térségében olyan társadalmi és politikai tényezők tartották meg befolyásukat, melyek fokozták a fejlődés demokratikus irányának elhajlását. Európa keleti felében újból döntő szerephez jutottak a nemesi és katonai rétegek, a nemzeti értelmiség és a kultúra egyre inkább elpolitizálódott. A valóságos társadalmi szükségleteket kielégítő, gazdasági problémákat megoldó reformoknál mégis fontosabbnak érezték a nemzeteket fenyegető „végveszély” elhárítását.

„Ez a fejlődés – írja Bibó István – azért vált egy végzetes elhajlás kiindulópontjává, mert innen indultak ki azok a zavaros politikai elméletek és filozófiák, melyek utóbb elborították a félelemmel terhelt közösségek politikai életét. A legkevésbé sem azt jelentette tehát ez, hogy ezen a területen tovább folytatódott a

dinasztikus, arisztokratikus és a szó klasszikus értelmében vett katonai-lovagi világ. A dinasztikus, arisztokratikus és katonai erőknek csak a hatalma és a társadalomra gyakorolt nyomása maradt meg, ellenben politikai értékelésükben teljesen átvették a nemzeti intelligencia értékeit, céljait, félelmeit és vágyait. A maguk értékvilágából ezekhez legfeljebb annyit adtak hozzá, amennyire a félelem lelkiállapotának szüksége van bizonyos monarchikus, arisztokratikus és katonai tendenciákra: egységre, fegyelemre, rendre, forradalomellenességre és tekintélytisztelőre.”⁴² A társadalmi szerkezet deformálódását nyomon követte a politikai jellem deformálódása.

Bármennyire is akarta, óhajtotta Beksics Gusztáv reformjainak – földreform, telepítés, új középosztály, az arisztokrácia és a dzsentri visszaszorítása stb. – állami támogatását és megvalósítását, minden ilyen irányú igyekezete hiábavalónak bizonyult, az akkori politikai és társadalmi struktúra még az ilyen valóságos társadalmi szükségleteket kielégítő, de nemzeti célokat szolgáltató változtatásokat is kudarcra ítélte. A hatalmon lévők megelégedtek a dagályos nacionalista szövegekkel, a talmi felsőbbrendűség, dicső ezeréves államfenntartó múlt, a történelmi küldetés hangoztatásával, mely téveszméktől egyébként Beksics ideológiája sem volt mentes. A „tisztelt Ház”-ban a képviselők véget nem érő közjogi vitákba bonyolódva vakították önmagukat, s közben minden pusztult, korhadt, minden nap közelebb kerültek az elkerülhetetlen vég beteljesüléséhez. Az agresszív szöveg-nacionalizmus erősebbnek bizonyult a tendenciájában nem kevésbé antidemokratikus reform-nacionalizmusnál.

A tárgyilagos elemzés azonban nem feledtetheti, hogy bármennyire is elmaradtott volt a monarchia társadalmi struktúrája a fejlett nyugati országokéhoz képest, a gazdasági életben és a közgondolkodásban liberális elvek érvényesültek, a parlament és a polgári jogok korlátozták, határok közé szorították a nemzeti egyneműsítésre törekvő politikai akaratot. Beksics ideológiáját olyan körülmények között fogalmazta meg, amikor az állam és a társadalom különvált, az állam már nem avatkozhatott be minden további nélkül a társadalmi és magánzsférába, a tulajdonhoz való jogot nem vonhatta meg önkényesen, bizonyos népcsoportoktól, gazdasági egyesületek, pénzintézetek alapítását és működését, az érdekképviselői pártok alapítását nem tilthatta meg és működésüket közvetlenül nem ellenőrizhette. A liberalizmus és a parlamenti demokrácia játékszabályaira nemcsak Beksicsnek, hanem az egész politikai életnek tekintettel kellett lennie.

Kétségtelen, hogy Közép-Kelet-Európában, ahol a társadalom organikus egységeinek kiépítését és az ezek megvalósításához szükséges reformokat felülről kellett kezdeményezni, jórészt az államra hárult a társadalom és a gazdasági élet korszerűsítésének feladata.⁴³ A nemzet gazdasági, társadalmi és politikai konszolidálását is az állam tevékeny közreműködésével valósították meg – ha a helyzet úgy kívánta, a demokrácia korlátozásával vagy éppenséggel annak feláldozásával. Beksicset sem véletlenül foglalkoztatta az állam prioritásának kérdése.

A felülről jövő kezdeményezés és a központosító politikai akarat sem tudta azonban megakadályozni az állam és a polgári társadalom olyan méretű különválását, amely lehetővé tette a nemzetiségek anyagi gyarapodását, társadalmi megerősödését, közösségi hovatartozását tudatosító nyelvének és kultúrájának fejlesztését. Egyszerűen nem lehetett a nemzetiségeket az államnak oly mértékben és módon alárendelni, hogy önmagukat megtagadva integrálódjanak az államnemzetbe. Még a Beksics által oly kívánatosnak tartott politikai asszimiláció is írott betű maradt. A XIX. század liberalizmusa és parlamenti kormányzása nem ismerte és nem is gondolt a nemzetiségek államosítására.

Beksics nacionalista ideológiája nemcsak ideológiatörténetileg érdemel figyelmet. A nemzeti konszolidáció ideológiáját alkotó elemek, az állam prioritása, centralizáció, politikai asszimiláció, telepítések, politikai érdekképviselő és nemzetiségi autonómiák szükségének tagadása, népességnövekedés, a föld- és erdőhazdálkodási reformok alárendelése a nemzeti céloknak, város- és iparfejlesztés, elkötelezett középosztály

létesítése stb. mind olyan megkülönböztető vonások, melyek a „belső gyarmatosítás” ideológiájára és politikai gyakorlatára mindenhol jellemzőek.

Mint hogy Beksics előtt is alkalmazták az elnemzetlenítés szolgálatában a telepítéseket, a földbirtok újraelosztását, a politikai jogoktól és érdekképviseléstől való megfosztást, iskolák és nyelvek betiltását, ideológiája még eredetinek sem mondható. Beksics „érdeme”, hogy ezt a gyakorlatot ideológiai formába öntötte egy olyan országban, mely az ipari civilizáció extenzív szakaszába érkezett.

Jászi Oszkár *A nemzeti államok kialakulása és a nemzetiségi kérdés* c. művében azt fejtegette, hogy a „modern cseregazdaság” az országokat gazdaságilag nemcsak jobban összefűzi, hanem uniformizálja is, meggyorsítja az élet ritmusát, a hagyományokat fokozatosan eltörli a divat, a falu kaszturalmát felváltja az ipari város „mindent összekeverő demokráciája”, s a „magasabb kultúra egybeolvasztó hatása kikerülhetetlen” lesz.⁴⁴ Az „intenzív cseregazdaság” által olyan nemzetköziség jön létre, mely kellő tárgyilagossággal felül tudja majd bírálni a nemzeti érdekeket, s a demokrácia nem fogja megtagadni a nemzetiségek jogát nyelvük és kultúrájuk fejlesztéséhez. Az industrializmus – Jászi szerint – megteremti azokat a feltételeket, amelyek között a „természetes asszimiláló erők valóban megkezdhetik egybefűző és kiegyenlítő játékukat”.⁴⁵ Jászi az angol „indusztriális nemzetiségi politikának” tulajdonította, hogy Anglia a XIX. század végén szakított az erőszakos asszimiláció politikájával, az ír népnek visszaadta elkobzott földjét és megszüntette a privilégiumokat.

A valóságban nem a helyzet tarthatatlanságát belátó angol indusztriális politika adta vissza az íreknek az elvesztett jogokat és anyagi javakat, hanem az ír nemzeti ellenállás ereje szerezte vissza azokat. Az industrializmus sem olyan tényező, mely önmagában képes volna a Jászi Oszkár által elképzelt módon az emberek mentalitásának, gondolkodásának megváltoztatásával olyan nemzetköziséget és demokráciát teremteni, mely kizárja a kényszerű asszimilációt és a nemzet erőszakos konszolidációját. Éppen Beksics ideológiája bizonyította meggyőzően, hogy a társadalom haladásával egyező, az industrializmus fejlődését szolgáló reformok elméletileg, de gyakorlatilag is hogyan állíthatók az erőszakos konszolidáció érdekhálózatába. Az industrializmus éppúgy kiszolgálhatja az erőszakos elnemzetietlenítő politikai gyakorlatot, mint az eszközeiben fogyatékosabb, de durvább abszolutizmus, vagy a nemesi-katonai rétegek hatalmi túlsúlyát biztosító jogrend. A különbség csak *annyi*, hogy az industrializmus (iparosítás, városfejlesztés, birtokreform, munkaerővándorlás, városi kultúra, gazdasági érdekek szerinti csoportosulás stb.) eredményesebben tudja egy akol felé terelni a hagyományos életformából és kultúrából kizökkentett tömegeket, mint a preindusztriális társadalmakban rendelkezésre álló eszközök, ha a politikai vezető réteg a nemzeti homogenitás minden úton való elérését tűzi ki célul. Az industrializmus kérdésében – hogy Jászi Oszkár terminológiájánál maradjunk – döntő és meghatározó, hogy eszközeit kik és milyen célokra használják. Pontosabban: azok, akiknek érdekük nemzetiségi autonómiájuk megőrzése, részesülnek-e a korszerűsítési politika irányát megszabó döntéshozatalban? Hogy a modern ipari civilizáció és a nemzeti autonómiák együttlétezése mennyire nem illúzió, azt legmeggyőzőbben a *svájci modell* mutatja.

Nem véletlen, hogy az első világháború befejezése után létrejövő ún. utódállamokban mindenekelőtt a korszerűsítés Beksics által ajánlott eszközeit alkalmazták, az állam és nemzet konszolidálásának történelmi szükségességére hivatkozva. Elsősorban nem az ideológus Beksics hatását kell ebben felismernünk. A hasonló helyzet, a körülmények alakulása, az egzisztenciális félelem, a regionális tradíciók, az elmaradt társadalmi és politikai struktúra kényszerítette az ideológusokat és politikusokat ezen eszközök – sokkal következetesebb és eredményesebb – alkalmazására.

Az utódállamok közül egyik sem volt a nyelvemzet eszméjének politikai megtestesítője. A soknemzetiségű Habsburg birodalom romjain többnemzetiségű államok alakultak, melyekben a politikai nemzet lett a hivatalos ideológia és állampolitika vezéreszméje. Az 1923-as román alkotmány világosan kinyilatkoztatta, hogy a „románok etnikai eredetre, nyelvre és vallásra” való tekintet nélkül részesüljenek a polgári jogokból.⁴⁶ E megfogalmazás nem hagyott kétséget afelől, hogy a politikai és nyelvi asszimiláció elsőrendű állampolitikai feladat.

A közvetlenül a háború után végzett népszámlálási adatok szerint Csehszlovákiában a csehek és a szlovákok 64,4%-át, Jugoszláviában a szerbek és horvátok 74,4%-át, Magyarországon a magyarok 90%-át, Romániában a románok 71%-át alkották az összlakosságnak. Az arányok csak részben megbízhatók, mert a tényleges adatokat feltehetően módosították a nemzeti kisebbségek hátrányára. Ennél is lényegesebb, hogy Csehszlovákiában a csehek, Jugoszláviában pedig a szerbek kerültek hatalmi helyzetbe a szlovákokkal és a horvátokkal szemben. A nagyhatalmak – Anglia, Franciaország, Olaszország – hosszú, de szándékaiban félreérthetetlen ellenállás után a kisebbségek nemzetközi jogvédelmének elfogadására kényszerítették Lengyelországot, Csehszlovákiát, Magyarországot, Ausztriát, a Szerb-Horvát-Szlóven Királyságot és Romániát, amit azok aláírtak ugyan, de soha nem tartottak be.

Az utódállamokban a nemzeti kisebbségeket olyan bomlasztó, „irredenta idegeneknek” tekintették, akiknek pusztta létezésé is veszélyezteti a nemzeti államok egységét, ezért velük szemben egyedül a beolvasztás tűnt célravezető politikának, hogy véglegesen megoldódjon az annyi nemzetközi bonyodalmat okozó kisebbségi kérdés. Ezért a szóban forgó államok nemzeti jellegük erőszakos konszolidálására használták fel a bevezetett gazdasági és társadalmi reformokat, korlátozták az alkotmányos politikai jogok gyakorlását, e célból végeztek telepítéseket, vagy „tiltottak be” nemzeti kisebbségeket, mondván, hogy azok egyáltalán nem is léteznek. A macedónokat egyszerűen szerbeknek nyilvánították, még nyelvük nyilvános használatát is megvonták tőlük.

A nagybirtok egy részének kisajátítását és a parasztság nincstelen vagy kevés birtokkal rendelkező tömegeinek földhöz juttatását, aminek gazdasági és társadalmi szüksége egy pillanatig sem volt kétséges, a nacionalista politika szintén a nemzeti konszolidálás szolgálatába állította. Jórészt csak azok részesülhettek a kisajátított földekből, akik vagyoniilag erősítették a nemzetet. Mivel a nemzeti kisebbségekhez tartozó földtelen vagy kevés földű parasztok a „bomlasztó elemek” közé soroltattak, egyáltalán vagy alig részesültek a kisajátított nagybirtokból. Az egyik szerb politikus (Stoszovics Dobroszlav) nyíltan megmondta, hogy az agrárreform tulajdonképpeni célja a kolonizáció, hogy a délszláv lakosság megerősödjön a csatolt területeken. Egy másik szakértő (Demetrovics Juraj dr.) pedig azt hangoztatta, hogy meg kell ismételni azt, ami 1830-ban eredményesnek bizonyult, amikor a török agáktól és bégektől elvett földet a szerb parasztok között osztották ki. A közbirtokokra vonatkozó 1920-as törvény előírta, hogy kímélni kell az olyan közbirtokokat, melyek úgymond, nacionalista tulajdonban vannak. Az egész Vajdaság területén – az egykori adatok szerint – 405 345 olyan földigénylő volt, aki nem rendelkezett földdel. A 298 008 nem szláv nincstelen (147 003 magyar, 75 623 német, 76 382 egyéb nemzetiségű) egyetlen talpalatnyi földet sem kapott. A kormány azonban nem érte be a nemzeti kisebbségeknek a földosztásból való kirekesztésével, hanem azt is megtiltotta, hogy a Vajdaság jobbadán magyarul beszélő északi övezetében ötven km mély zónán belül a kisebbségi érdekeltek a bel- és hadügyminiszter előzetes hozzájárulása nélkül földet vagy ingatlant vásárolhassanak.⁴⁷

Az agrárreform Csehszlovákiában is lényegesen csökkentette a nemzeti kisebbségek vagyoni állagát. A rászoruló kisebbségi paraszti rétegek ott sem részesültek reális szükségleteik szerint a kisajátított és kiosztott földbirtokokból. A kisebbségek sérelmeit az is növelte, hogy a Földhivatal a begyűjtött pénzből, melyhez

adójukkal a kisebbségek is hozzájárultak, olyan hitelműveleteket hajtott végre, melyeket főleg a nemzeti célokat szolgáló középirtokosok gazdasági erősítésére fordítottak. A telepítéseket főként a magyarok lakta területeken hajtották végre.

Romániában az állam nemcsak a földesúri, hanem a községi tulajdonban lévő földek egy részét is kisajátította, és elvette a földet azoktól a telepesektől, akiket a magyar állam évtizedekkel korábban juttatott birtokhoz. A telepítésekkel az állam az *Officiul National al Colonizarii* nevű hivatalt bízta meg. Az államnak a telepítésre kiszemelt vidékeken elővételi joga volt az összes mezőgazdasági területre, beleértve a telepések birtokait, hogy azok ne kerüljenek idegenek (= kisebbségek) tulajdonába.⁴⁸

A *minoritatem delendam esse* jegyében fogantak mindazok az intézkedések, melyekkel a nemzeti államokat akarták konszolidálni. Kisebb-nagyobb eltérésekkel ugyanazokat a módszereket alkalmazták a nemzeti kisebbségek szellemi és anyagi megtörésére. Az agrárreformmal – mint jeleztük – megfosztották a rászoruló paraszti rétegeket jogos igényeik kielégítésétől, az anyanyelvű iskolák bezárásával akadályozták kulturális fejlődésüket, pénzügyi és más gazdasági rendelkezésekkel lehetetlenné tették, hogy anyagiakban, főleg a parasztok és kisiparosok, összeszedjék magukat. A kisebbségek nyelvét teljesen kizárták a közügyek intézéséből. De korlátozták vagy megszüntették azokat az autonómiákat is, melyek lehetőséget nyújtottak a kisebbségek önkormányzatára. Ha a szükség megkívánta, a csendőr- és rendőrterror is a hatóságok rendelkezésére állt.

A nemzeti kisebbségek VII. genfi kongresszusán (1931) a küldöttek egyhangúan elismerték és írásba foglalták, hogy az utódállamokban az asszimilációs törekvések felerősödtek, a kisebbségi állampolgárok elleni üldözések napirenden vannak.⁴⁹

A közigazgatásban mindenütt túltengett a központi hatalom befolyása. Egyetlen, de jellegzetes példát említek. Az 1923-as román alkotmány alapelveként mondotta ki a decentralizációt. Amikor azonban az elv megvalósítására került a sor, Bratianu kijelentette, hogy előbb az államot kell erősíteni. Azzal a nyilvánvaló céllal, hogy a kormány minél nagyobb hatáskörrel tudjon eljárni, ha bármilyen érdekeivel ellenkező jelenség erre kényszerítené. De a törvényeket is azért fogalmazták annyira homályosan – „jogi kétszínűséggel” (Balogh Artúr) –, hogy az állam mindig a maga érdekei szerint magyarázhassa és alkalmazhassa őket. Ha a napirenden lévő választási hamisítások ellenére mégis megtörtént, hogy olyan megyei vagy városi tanácsok alakultak, melyeknek összetétele nem egyezett az állampolitikai célokkal, a közigazgatás irányítását felülről kinevezett ún. interimár bizottságokra ruházták. A centralizációnak érvényesülnie kellett!

A több nyelvű országokban a kormányzás demokratizmusának legbiztosabb kritériuma az, hogy mennyire és milyen módon képes egyenlő gazdasági és társadalmi lehetőségeket biztosítani a nemzeti kisebbségek számára, hogy meg tudja-e teremteni a feltételeket önmaguk autonóm érvényesítésére. A két világháború között éppen erre nem került sor. A nemzet és az állam erőszakos konszolidációja a Dunatáj országait eltérítette a demokratikus fejlődés irányától.

A második világháború után megerősödtek a „tiszta” nemzetállamok kialakítására irányuló erőszakos politikai törekvések, amit részben a kisebbségeket menekülésre kényszerítő retorziós intézkedésekkel, lakosságcserevel vagy egyoldalú kitelepítésekkel értek el. Az antifasiszta nagyhatalmak vezetői – Churchill, Roosevel, Sztálin – megbeszélésein és levelezéseiben még a háború befejezése előtt felmerült a háború utáni kitelepítések terve. 1944 végén a cseh emigráns kormány és a Lengyel Nemzeti Felszabadítási Bizottság jegyzékben fordult az antifasiszta nagyhatalmakhoz, hogy a nem kívánatos és kollektíve bűnös német kisebbséget erőszakkal kell eltávolítani államaik területéről.

A potsdami konferencia (1945. július 17 – augusztus 2) az emberiség ellen elkövetett súlyos bűnökért az egész német népet tette felelőssé, aminek nyomán a

német nemzetiségű kisebbségekkel szemben diszkriminációs intézkedéseket léptettek életbe. A záróokmány három országot említ: Csehországot, Lengyelországot, Magyarországot, ahonnan a német kisebbség kitelepítendő. Ilyen háttérrel Eduard Benes, aki mindenkor fáradhatatlannak bizonyult a magyar és német kisebbség elleni akciók kezdeményezésében és végrehajtásában, újólag kinyilatkoztatta, hogy Csehszlovákia nemzeti kisebbségek nélküli nemzeti állam, s ezt a kisebbségek kiűzésével és gyors asszimilálásukkal kell elérni. Még Winston Churchill sem tudott úrrá lenni németellenes gyűlöletén, amikor a német kisebbségi népcsoportok erőszakos kitelepítését a legcélravezetőbb megoldásnak mondta.

A háború után Európában húsz milliónyi népesség kényszerült szülőföldjének elhagyására. Csehszlovákiából 3 millió, Lengyelországból 6,5 millió, Magyarországról 185 ezer németet telepítettek ki. Romániából ugyan nem történt kitelepítés, mert a németeket a Szovjetunióba internálták, de az 1930. évi népszámlálás szerint itt élt mintegy 745 ezer főnyi német nemzetiségű száma 1948-ra mégis 344 ezerre csökkent. Jugoszláviában sem volt hivatalos kitelepítés, de az 1930. évi népszámlálás szerint itt élt félmilliónyi német kisebbség 1948-ra itt is kb. tizedére apadt.

De nemcsak a „bűnös” németek kitelepítése folyt megszegyenítő ütemben és módon, hanem a szlovákiai magyarok internálása és kiűzése is. A jogfosztott nemzetiségi (magyar vagy német) akkor sem kaphatott állampolgárságot, ha évekig fegyveresen harcolt a fasizmus ellen, mert az antifasisztától elvárták az önkéntes „reszlovakizációt”.

A szlovákiai embert meggyalázó terrorról írta Fábry Zoltán a cseh és szlovák értelmiséghez címzett tiltakozó röpiratában a következőket: „Életemet tiltó rendeletek keretezik. Az egyik megtiltja, hogy este nyolc órán túl az utcán tartózkodjam, a másik provokációnak veszi, ha ismerőscimet anyanyelvemen üdvözlöm, vagy ennek köszönését úgy fogadom, és táborral fenyeget. A városban inspekciónak diákpatrulok pofonokat osztogatnak, és rendőrségre cipelik a magukról megfélemedezett embereket. Nyelvem, mely az emberi hang egyik legcsodálatosabb hangszere volt, kihágási objektummá szürkült. Újság a bűnös nyelven nem jelenhet meg, rádiót tilos hallgatnom. Lekonyult fejjel járok és némán, és ha lehet, ki sem mozdulok emberek közé. Vak, süket és mozdulatlan gettóélet ez mindenképpen: a jogfosztott emberek szégyen- és félelemterhes élete.”⁵⁰ Mindez pedig történt a fasizmus felett aratott győzelem évében. A faji kizárólagosság annyi millió emberéletbe került barbarizmusa után újabb keletű kizárólagossággal osztották a népeket fasisztákra és antifasisztákra.

Sztálin is kollektíve büntette a krími tatárokat és a volgai németeket. A Baltikumból is százezreket űzött Szibériába. A büntetést Sztálin és környezete is sommásan, a nemzeti hovatartozás alapján osztogatta.

A háborút követő nagy népmozgalmakhoz tartozik még mintegy 2 milliónyi lengyel kitelepítése a Szovjetunióból a Németországtól elcsatolt területekre, és a zsidók tömeges kivándorlása Izraelbe.

A gyarmatosító nacionalista ideológia és annak politikai gyakorlata a nemzeti kisebbségek ellen kétféle fegyverrel hadakozott és hadakozik: törvényekkel és erőszakkal. Ha a törvényes forma nem elegendő a cél elérésére, akkor még mindig kéznél van a nyílt, sem jogilag, sem pedig erkölcsileg nem igazolható erőszak.

A nemzetiségek – németek, magyarok, tatárok stb. – kiűzését vagy deportálását szülőföldjüktől távoli területekre kimondottan a nyílt erőszak kíméletlen alkalmazásával valósították meg. Ez semmiképpen sem azonosítható azzal a politikai gyakorlattal, mely a központosítással és a korszerűsítés más eszközeivel – iparosítás, földreform, városiasodás stb. – törekszik a nemzeti homogenitás megteremtésére. Ez utóbbi ellen a liberális demokráciákban lehetett védekezni. Még azokban az államokban is, ahol a demokrácia inkább forma volt, mint tartalom. A magántulajdon, a politikai érdekképviselet, a felekezeti szabadság, a gazdasági és kulturális egyesületek

szabad működése elégséges alapot nyújtott a nemzeti kisebbségeknek azonosságuk megőrzésére.

Egyedül a totális politikai rendszerek képesek olyan helyzetet teremteni, amely a nemzeti kisebbségek teljes kiszolgáltatottságát eredményezi a központi kormányzás politikai akaratának. Ezt lényegileg a kisebbségek „államosításával” érik el. A hatalom mindenhatóságával szemben a kollektív másság legcsekélyebb megnyilvánulása is elveszíti létjogosultságát. Az állam hipertrófiája megszüntet mindenfajta autonómiát, különállást és individualitást.

A kezdeti szakaszban ezt rendszerint azzal indokolja, hogy a korszerűsödő gazdaság és társadalom olyan feltételeket hoz létre, melyek lehetővé teszik, hogy a különböző nemzetiségek egyre jobban közeledjenek egymáshoz. A nemzeti kisebbségek mindenhol a többség (= uralkodó nemzet) nyelvétől és kultúrájától eltérő identitást és különállást képviselnek. Ezt a totális állam nem tudja elviselni. A totalitárius egyszínűség, az államba integrálódó társadalom nagy előnye az, hogy könnyen irányítható és főleg ellenőrizhető. „The big Brother is watching You” (A nagy Testvér figyel téged) – olvassuk Orwell regényében. De a nagy Testvér nemcsak látni, őrködni, virrasztani akar, hanem hallania és értenie is kell, amit birodalmában beszélnek. A két- vagy többnyelvűség megosztottság. Óceánia „új nyelvén” azt, hogy „minden ember egyenlő”, csak úgy lehet kifejezni, hogy „minden ember egyforma”. A mesterségesen alkotott „új nyelven”, függetlenül a témától, egyfolytában csak ugyanarról lehet beszélni. A fráziszuhatagokban feloldódnak a különböző beszédtémák.

Az egyneműsítő politikai akarat az egyes embert csak mint objektumot képes tételni, megfosztva minden olyan tulajdonságától, mely megkülönbözteti a többi embertől. Az egyes ember olyan részegység, mely bizonyos funkciók betöltésére alkalmas.

A kisebbségi nyelveknek a totális állam legfennebb eszközfunkcióját ismeri el. De ezt is csak időlegesen, mert a további célt, a kisebbségi nyelvek likvidálását nem adja fel. Hogyan is ismerhetné el a monolitikus hatalom, hogy a különböző nyelvek különbözőképpen befolyásolják a megismerés és az értékelés folyamatát? Vagy azt, hogy egyetlen kisebbségi nyelvnek sem osztható ki korlátozott szerepkör?

A totális politikai rendszerű állam sz. iparosítást, városiasodást, az ellenőrzött munkaerővándorlást a demokratikus berendezkedésű államoknál összehasonlíthatatlanul eredményesebben tudja felhasználni az elnemzetietlenítő politika céljaira. Nemcsak az ipartelepítés objektumait és helyét képes meghatározni, hanem azt is, hogy a munkaerőt honnan hová kell telepíteni. A városi lakosság növelését úgy irányíthatja, hogy az alapvetően felborítja a lakosság nemzetiségi összetételének hagyományos arányát. Megtilthatja a kisebbségekhez tartozó személyek és családok városokba költözését. A totális államban a deklarált jogokat bármikor túl lehet lépni, meg lehet szegni, félre lehet söpörni. A közigazgatás könyörtelenül teljesíti az állam vezető rétegeinek akaratát. A jogvédelem gyakorlatilag nem tudja teljesíteni feladatát. A közigazgatás még a nevet is önhatalmúlag megváltoztathatja. Ahogy például Mussolini birodalmában történt. Egy 1926-os dekrétum a prefektusokat olyan hatáskörrel bízta meg, hogy önhatalmúlag, a felek megkérdezése nélkül bármikor olaszosíthatják a dél-tiroli németek nevét.

Csingiz Ajtmatov regényében – *Egy évszázadnál hosszabb ez a nap* – feleleveníti a régi kazah mondát Najman-Ana fiáról, akit az ellenséges törzs fogságában megfosztanak emlékezőtehetségétől, ezért elfelejti nevét, gyermekkorát, apját, anyját, képtelen valódi énjét meghatározni, mert meghamisították azonosságát. Tökéletes rab lesz, engedelmes és veszélytelen. A totális államnak nincs más célja, mint a tökéletes rabság, a „mankurt-lét” megvalósítása, melyben nincs helye az egyéni vagy közösségi individualitásnak, a nyelvi és kulturális másságnak. A gazdasági és társadalmi tényezők

célirányos alkalmazását a totális állam a kulturális genocídiummal, a nemzeti, faji vagy vallási kisebbségek nyelvének, kultúrájának, vallásának szétrombolásával teszi teljessé.

Ahhoz, hogy a totális rend tökéletes legyen, az egyéni és közösségi individualitást teljesen szét kellene rombolni, hogy mindenki egyformán gondolkodjon, beszéljen, érezzen, és ugyanazt akarja, amit a központosított politikai akarat eltervez. Ezt a tökéletes totalitarizmust a totális állam soha nem tudhatja megvalósítani, mert az individualitás ellenáll a monolitikus akaratnak.

Jegyzetek

1. Robert Lafont: *La révolution Régionaliste*. Paris, 1967; *Sur la France*. Paris, 1968; *Sur le probleme national on France. Apercu historique. Minorités nationales en France. Les Temps Modernes* 1969/8-9.
2. Lásd Oliver Cromwell: Beszédeiből, leveleiből. Budapest, 1960.
3. A nemzetiségi politika különböző típusainak, köztük az angolnak találó jellemzését lásd Diószegi István tanulmányában: Az állammegteremtés-koncepció belső problematikája a XIX. század utolsó harmadában és a századfordulón. Magyar Filozófiai Szemle 1984/1-2. 1-24.
4. Az ír kérdéstről átfogó képet alkothatunk Arató Endre A nemzetiségi kérdés Nagy-Britanniában (Bp., 1978) című könyve alapján is. Az angol nacionalizmusról magyar nyelven Szentmihályi Szabó Péter írt tanulmányt Az angol nacionalizmus és patriotizmus címmel Valóság 1975/7.
5. MÖM Bp., 1942. II. 762.
6. Eötvös József: A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra. Bp., 1981, II. 576.
7. F. M. Dosztojevszkij: Tanulmányok, levelek, vallomások. Bp., 1972, 70.
8. A teoretizáló nacionalizmus talán legjellegzetesebb képviselője a XIX. század második felében Magyarországon Bodnár Zsigmond volt, aki az idealizmus eljövételétől várta a nemzetiségi kérdés megoldását, amikor mindenki „az egész oldaláról” látja majd a társadalmat, s ezért hanyatlani fognak az individuális, faji, nemzetiségi törekvések és mozgalmak, uralkodni fog a tekintély, újból befolyásra tesz szert a vallás és az erkölcs, háttérbe szorul a zsidóság, dominálni fog a patriotizmus, az eszményi hazafiság, mely befogadja a haza minden fiát. A nemzetiségek is jó hazafiak lesznek, megértik az „Isten, király, haza” jelszavaiban lakozó erkölcsi és eszmeerőt, megtanulnak magyarul, és „akárhányan kivetkőznek nemzetiségükből”. (Bodnár Zsigmond: A népfajok sorsa és más kérdések. Bp., 1900, 56.)
9. Beksics Gusztáv. A dualisztikus monarchia. Sepsiszentgyörgy, é.n. 88.
10. A francia szociológia kezdeti sajátosságairól lásd Kulcsár Kálmán: A szociológiai gondolkodás fejlődése. Bp., 1971, 158-161.
11. A magyar nemzet története. A modern Magyarország (1848-1896). Írta Márki Sándor és Beksics Gusztáv. Bp., 1898, X. 826-827.
12. Beksics Gusztáv: A román kérdés és a fajok harca. Bp., 1895, 137.
13. Beksics Gusztáv: A dualisztikus monarchia. 42.
14. Lásd Beksics Gusztáv: Mátyás király birodalma és Magyarország jövője. Bp., 1905.
15. Lásd részletesen Beksics Gusztáv tanulmányát: Közjogunk és nemzeti törekvésünk. Bp., 1903.
16. Angyal Dávid Beksics Mátyás királyról írt tanulmányát már megjelenésekor bírálta a Budapesti Szemle 1905 szeptemberi számában.
17. Beksics Gusztáv: A magyar politika új alapjai. Bp., 1899, 167.
18. I.m. 25.
19. Beksics Gusztáv: Magyarország jövője az újabb nemzeti elhelyezkedés alapján. Bp., 1900, 9.
20. Beksics Gusztáv: A magyar faj terjeszkedése és nemzeti konszolidációnk. Bp., 1896, 30.
21. Beksics Gusztáv: A magyar politika új alapjai. 66.
22. Beksics Gusztáv: A dualisztikus monarchia. 111.
23. Beksics Gusztáv: Közjogunk és nemzeti törekvésünk. 60.
24. Beksics Gusztáv: A magyar politika új alapjai. 16.
25. Eötvös József állambölcseletét két írásomban is tárgyaltam – Az ember szabad lehet. Kolozsvár, 1982 (kismonográfia), valamint: Az eötvösi állammodell. In: A példaadás erkölcsi. Bukarest, 1984, 139-147 – ezért részletesebb elemzésével ebben a tanulmányban nem foglalkozom.

26. Beksics Gusztáv: A magyar politika új alapjai. 77.
27. I.m. 79.
28. Beksics Gusztáv: A magyar faj terjeszkedése és nemzeti konszolidációnk. 3.
29. I.m. 8.
30. I.m. 10.
31. I.m. 19.
32. Beksics Gusztáv: Magyarország jövője az újabb nemzeti elhelyezkedés alapján. 52.
33. Jancsó Benedek: Erdély és a nagyromán aspirációk. Bp., 1918, 6-7.
34. Beksics Gusztáv: A magyar politika új alapjai. 167.
35. Beksics Gusztáv: I.m. 139.
36. Beksics Gusztáv: Magyarország jövője az újabb nemzeti elhelyezkedés alapján. 29.
37. Beksics Gusztáv: Magyar érdek Erdélyben. Sepsiszentgyörgy, 1885, 19.
38. I.m. 25.
39. I.m. 25.
40. Beksics Gusztáv: A magyar politika új alapjai. 35.
41. Ezekre az adatokra Beksics Gusztáv hivatkozik A magyar politika új alapjai című könyvében.
42. Bibó István: A harmadik út. London, 1960, 137.
43. Lásd Szűcs Jenő: Vázlat Európa három történelmi régiójáról. Bp., 1983.
44. Jászi Oszkár: A nemzeti államok kialakulása és a nemzetiségi kérdés. Bp., 1912, 236.
45. I.m. 237.
46. Istoria Romaniei intre anii 1918-1944. Culegere de documente. Bucure + ti, 1982, 58.
47. Az adatokat lásd a Magyar Kisebbség 1928/10 és 1933/10-es számaiban
48. Monitorul oficial 1930/157.
49. Magyar Kisebbség 1931/17.
50. Fábry Zoltán: Stószai délelőttök. Bratislava, 1968, 372.

EÖTVÖS JÓZSEF A SZOCIALISTA ÉS KOMMUNISTA ESZMÉKRŐL

A reformkori magyar értelmiség aránylag korán kapcsolatba került a szocialista és kommunista eszmékkel. A sajtó 1830-tól számítva rendszeresen közölt ismertető és elemző írásokat Charles Fourier, Saint Simon, Robert Owen és követőinek alkotásairól és tevékenységéről. Pulszky Ferenc is említi, hogy nemzedéke Adam Smith „egészséges teóriája mellett” Louis Blanc, Proudhon, Fourier, Considérant, Leroux „abszurd eszméit” is olvasta „csillogó alakjuk” miatt.

Eötvös József minden bizonnyal a külföldi kiadványokból szerezte első ismereteit a szocialista eszmékről és mozgalmakról. E tájékozódást segítette elő 1836-37-es Párizsi tartózkodása. Az irodalomtörténet feltárta, hogy Eötvös 1839-ben megvásárolta Lamennais összegyűjtött műveinek két kötetét. *A karthausi* és a *Szegénység Irlandban* minden kétséget kizáróan mutatja a korai szocialisták hatását Eötvös érzelme- és gondolatvilágára. A szocialisták eszméinek ismeretéről vallanak *A karthausinak* azok a szövegrészei, melyekben Eötvös a burzsoáziát bírálja, s részben e forrásokból fakad filantropizmusa, a szeretetben megnyilvánuló emberi egyesülés – „a világnak polgáraivá születettek, a nagy emberi családnak gyermekei vagytok” – gondolata és reménye a jövő társadalmának eljövételében. „Ó, az emberi nem el fogja érni nemes célját. – Századok fognak múlni, sok ivadék eltűnni küszködés között, de a napnak jönni kell, melyben nemünk hivatását betölté, melyben a jó győzni fog a világon...”

Eötvös Robert Owen amerikai telepeiről Bölöni Farkas Sándor *Utazás Észak-Amerikában* című könyvéből értesült. Az alaposabb tájékozódást segítette elő Adolphe Blanquinak a közgazdasági eszmékről írott munkája és Pecquem *Économie sociale* című műve, aki a termelési eszközök államosításával kívánta megszüntetni az anyagi javak egyenlőtlen és igazságtalan társadalmi elosztását. Eötvös tanulmányozta a fourierista Paget könyvének – *Introduction l'étude de la science sociale* – falanszterről szóló fejezetét és Reyband *Études sur les reformateurs contemporains ou socialistes modernes* c. összefoglalóját, melyben a könyv írója nemcsak ismertette, hanem bírálta is a modern szocialisták elképzeléseit.¹

Egy másik jelentős közgazdász, akire Eötvös *Szegénység Irlandban* című tanulmányában hivatkozik, Sismondi (1773-1842), aki könyveiben kimutatta a korai tőkés társadalomban a munkások fokozódó elnyomorodását, a fogyasztás elmaradását a termelés mögött, a kivezető utat azonban a kisüzemi termeléshez való visszatérésben vélte megtalálni. Eötvös tanulmányának vége felé arra hívja fel a figyelmet, hogy a nemzet jólétéről csak ott lehet beszélni, ahol mindenki számára biztosított a megélhetés, ezért „gyári ország” nem lehet gazdag. A tanulmány befejező részében Eötvös említést tesz arról, hogy „egy idő óta az elmék a társaságnak új organizációjáról kezdenek gondolkodni, egy fertály század alatt több szisztémát láttunk feltűnni s elmúlni, mely, habár módjaiban fellengző s túlságos, végcéljaiban mindig nemes vala. Mit jelent ez? Az emberek változékonyságát, szól az egyik, mert csak általa ingereltetünk új kombinációkra; az új szisztémák lehetetlenségét, szól a másik, s igaza lehet; de véleményem szerint leginkább azt, hogy korunk emberszeretőbbé vált, hogy a közjő s minden embernek boldogítása nem az emberbarát kedves álma többé, melybe a szomorú életből néha visszavonul, hanem fenséges célja, mely után egész erejével törekszik; hogy az emberi nemnek új szükségei támadnak, melyek a mostani formákban kielégülést nem találnak; s hogy e formák változni fognak; mert az ember, bármily gátat állíttassanak elébe, végre szükségeit mindig eléri.”²

A társadalmi bajokat megoldó és a szükségleteket kielégítő „új szisztéma” alatt azonban Eötvös nem a szocialisták utópikus elképzeléseit értette. Ezért hivatkozik Bentham-re, mint korának egyik legnagyobb gondolkodójára, aki „megmutatta a

haszon s erkölcsiség, azaz: érdem s jutalom együttségét; egymás közti kármentesítő társaságok által az egyesek érdekei mind inkább összefolynak, s miután a rabszolgaság az angol gyarmatokban megszűnt, Irland, úgy tartom, nem sokáig várhatja jogait.”³ Eötvös a *Reformban* is említést tett a „chartisták zavargásairól”, a francia szocialistákról és kommunistákról pedig azt mondta, hogy álmodozásaikkal „alkotmányfölötti régiókba szállonganak föl”.

A fiatal Eötvös szocialista és kommunista eszméről és programokról alkotott véleményét a centralisták társadalomfelfogása felől érthetjük meg. Eötvös és Szalay László egyaránt bírálta a „róf és mérőserpenyő arisztokráciáját”, de semmiképpen sem azért, mintha a burzsoázia uralmát kívánták volna a „polgárvá alakított Magyarországon kiküszöbölni”.⁴ A centralisták eszménye az egyéni és az egyesületi szabadságot biztosító parlamentáris demokrácia volt, s egyébként sem gondolkodtak merev, életidegen osztálykategóriákban, ahogy azt az újabb idők történészei és irodalomtörténészei tették.

Amikor Szalay László a Pesti Hírlap szerkesztését átvette, bemutatkozó cikkében (1844. július 1.) nyíltan bevallotta, hogy eretnokségében némelykor a „szocializmus felé hajlott”, de hozzá is közelebb állt Benjamin Constant, mint Louis Blanc és Proudhon „magokban véve becses munkái”, melyeknek a magyar viszonyok között csak parányi hasznát vehetik, ráadásul még „politikai eszmezavart” is okozhatnak.

Szalay László az „associatio” elvének alkalmazását ajánlotta az elhatalmasodó tőke ellen, a társadalmi szövetkezésben kereste a szegények védelmének megvalósítását. Úgy véljük – írta Szalay László –, hogy az „associatio az emberi társaság kiindulási pontja, a jövedője egyszersmind, s hogy hitünk a haladásban elválaszthatatlan azon hittől, mely szerint szorosabb associatio eszközlése által véghetetlenül növelhető a nemzetek, az összes emberiség ereje, képessége, boldogsága”.⁵ Szalayék hitték, „a szocialistáknál erősebben”, hogy az ember természeténél fogva szociális, és „ugyanazon ösztön, mely vele a statust megalkotó, társulatok, egyesületek alakítására is készíti”. Éppen ezért azon a véleményen voltak, hogy alkotmányos országokban az állam beavatkozása nem terjedhet tovább, mint amennyire az „elkerülhetetlenül szükséges, hogy az álladalom organikus működése biztosíttassék”.⁶

Lukács Móric is (*Néhány szó a szocializmusról*, 1842; *Néhány eszme az egyesületi jog körül*, 1847) az egyesületek alapításában látta a megoldást. De az „intő szót” azért is intézte honfitársaihoz, hogy idejekorán foglalkozzanak a Nyugaton annyi bonyodalmat okozó munkáskérdéssel, mert annak gyakorlati és elméleti megoldása igazából csak olyan viszonyok között lehetséges, ahol azt nem zavarják a felkavart szenvedélyek, és ezért a tudományok komoly nyugalomával lehet megvitatni.

Eötvös József a szocialista és kommunista eszmék kritikáját *A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra* című állambölcseleti alkotásában rendszerezte és fejtette ki. Könyve írásakor felhasználta Lorenz Stein *Geschichte der Sozialen Bewegung in Frankreich von 1879 bis auf unsere Tage* (A szocialista mozgalom története Franciaországban 1879-től napjainkig) című művét éppúgy, mint Louis Blanc *Histoire de la révolution française* (A francia forradalom története, 1847), *Pages d'histoire de la révolution de février 1848* (Lapok az 1848-as februári forradalom történetéből, 1850), Mably *De la législation* (A törvénykezésről), Proudhon és mások munkáit. Eötvös ismerte Morus Tamástól Cabetig az összes utópista államregényt.⁷

Az *Uralkodó eszmékben* Eötvös Marxra és Engelsre sehol sem hivatkozik, de ez nem jelenti azt, hogy nem is értesült ideológiai és munkásmozgalmi tevékenységükről. A külföldi újságok, folyóiratok és könyvek mellett hazai források is rendelkezésére állottak. A hazai újságok még az 1848-as forradalom előtt (1845-1847) foglalkoztak Engels tevékenységével. Kemény Zsigmond a Pesti Naplóban (1854) közzétett cikksorozatában – *Allandó kísérletek* – Engels tanulmányának (*A munkásosztály helyzete Angliában*, 1845) adatait is felhasználta. Igaz, hogy a szocialistáknak és a

kommunistáknak a jövő társadalmáról kialakított elképzeléseit Kemény Zsigmond is – Eötvöshöz és Lukács Mórchoz hasonlóan – olyan „ábrándos rendszereknek” nevezte, melyek megvalósulásuk esetén monoton, prózai és feszes kaszárnyaéletre kényszerítenék az emberiséget.

Eötvös József az *Uralkodó eszmék*ben elhatárolta egymástól a szocialisták és kommunisták tanait, de mindkét irányzatot a felvilágosodás filozófiájából és a francia forradalomból származtatta. Egy kéziratos feljegyzésében az eszmei fejlődés folyamatát így vázolta:

„Rousseau,
Robespierre,
Babeufismus,
und Sozialismus”

majd néhány sorral lejjebb: „Communisten”. Babeuf egyenlőségi elvére Buonarotti *Conspiration pour l'égalité, dite de Babeuf* című könyve alapján hivatkozott.⁸ Eötvös a kommunisták közül név szerint csak Cabet-et és Villegardelle-t említi.

A kommunizmus „legvadabb formájában”, szintúgy, mint a szocializmus, azon a meggyőződésen alapul, hogy a politikai szabadság csupán kevesek kiváltásáért, s ezen a társadalom viszonyainak megváltoztatásával lehet segíteni. Rousseau ama két jó közül, amire minden társadalomnak feltétlenül szüksége van, elsőnek a politikai szabadságot említette, s az egyenlőséget csak eszköznek tekintette, mely a szabadság eléréséhez fog vezetni. Ugyanezen irányzaton haladva tovább Robespierre a forradalomban azért erőszakolta az egyenlőség megvalósítását, mert felismerte, hogy a forradalmi teljhatalom létrehozásának a szabadság a legfőbb akadály. Babeuf pedig az egyenlőséget mint az emberi boldogság egyedüli feltételét, s egyszersem mint az állam kizárólagos célját fogta fel. Eötvös szerint az állam kényuralmát és a „teljess nivellírozást” senki sem hirdette annyira a közjó szükséges feltételül, mint Babeuf és tanítványai.

Ha különbséget is tett köztük, Eötvös a szocializmus és a kommunizmust lényegében egyazon gondolatrendszerként bírálta. Mindkét irányzat az egyenlőség megvalósítását fogadja el irányelvül, melynek egyenes következménye, hogy az egyént alárendelik a közhatalom akaratának. Ez Eötvös szerint maga után vonja a magántulajdon és a család – az individualizmus legfőbb intézményei – megszüntetését, a legdurvább önzés trónra emelését, valamint a lélek kiszolgáltatását a test igényeinek. A szocialisták és kommunisták csak azért mutatnak tiszteletet a szabadság elvei iránt, mert egyetlen eszmeirányzat sem számíthat követőkre, ha nem hivatkozik a szabadság eszméjére. Ezért úgy beszélnek az egyenlőségről, mint egyetlen olyan üdvözítő eszközről, mely által a szabadságot – az emberi lét lényegét – biztosítani lehet. Némelyek ugyanezért foglalnak állást a kereszténység mellett is – mutat rá Eötvös –, holott mind a kereszténység, mind a szabadság eszméje ellentétben áll a szocialisták és kommunisták igazságosnak mondott társadalmi elgondolásával.

Eötvös, szabadelvű társaihoz hasonlóan, a szocialista és kommunista eszméket az egyéni szabadság és önkormányzat – melynek lényege az egyén szabad rendelkezése szellemi képességeivel és anyagi javaival – oldaláról bírálta. A legfőbb veszedelmet az államhatalom monolitikus kiépítésében látta, mert tisztában volt azzal, hogy az egyén alárendelése a központosított állami akarat mechanizmusának lehetetlenné teszi az egyéni vagy társadalmi önkormányzat szabad működését. Eötvös helyesen ismerte fel a modern kor emberi és társadalmi alapkérdését: az *Uralkodó eszméket* olyan profetikusan alkotásnak is tekinthetjük, amelyet a több mint félszázaddal későbbi történelmi események kezdtek igazolni.

Az *Uralkodó eszméknek a megtett úttal és a várható jövővel foglalkozó fejezetében – Mily jövődönnek megyünk eléje?* – Eötvös Hegelre hivatkozik, aki a francia forradalmat, helyesen, a gondolat tettének nevezte, mert a forradalom megkísérelt minden olyat megvalósítani, amit a tudomány ésszerűnek ismert el, de az „államhatalom korlátait” illetően „nem állított fel új szabályokat”.⁹ Az eötvösi szabadelvű történetfilozófia szerint az európai államok a francia forradalomig az államhatalom mind korlátlanabbá tételének irányában fejlődtek, s ez az irány a forradalom alatt és után sem változott meg, mert a tudományos ésszerűség az államhatalomra vonatkozóan továbbra is olyan elveket állít, melyeket „a királyság hatalma érdekében századokon át követett”, és jelenleg is az egyéniségnek az állammal szembeni „föltétlen alárendeltetésében keresi a legtökéletesebb államszerkezet eszményét”.¹⁰ Az állam olyan intézménnyé vált, amiért a jogot és az erkölcsöt is fel kell áldozni.

Eötvös ideológiakritikájában a szabadság és egyenlőség, korlátlan értelmükben véve ellentmondanak egymásnak. „A korlátlan egyenlőség elve csak korlátlan államforma alatt létesíthető; akár a nép által egyszer s mindenkorra megbízott egyén vagy testület által gyakoroltassék az abszolút hatalom, akár a kommunizmus csuhájában vagy más olyatén formában lépjen fel, melyet már több ízben látott a világ, s melytől csak az imént menekült meg.”¹¹ E fejlődési irány, mely a szabadság eszméjét a népfelség elvével cseréli fel, elkerülhetetlenül a „despotiához” fog vezetni. Eötvös meggyőző érvekkel bizonyította, hogy a „szocialista és kommunista felekezetek” ezen az irányvonalon haladva az állam jólétét és semmiképpen sem az egyes polgárokat részesítik előnyben. Azt hiszik, ha növekedik a termelés, ha kedvezőbb a kivitel és a behozatal mérlege, ha a fővárosban növekedik a fényűzés, gyarapodik a vert pénz mennyisége, az állam megfelel feladatainak. Az összesség nevében az egyes közösségektől megvonják az önkormányzati jogot, eltörölnek minden nemzeti különbséget.

Eötvös azokat is bírálta, akik a szocializmust és kommunizmust a kereszténységből – a szentírásból, az egyházatyák textusaiból – származtatták, mert olyan vallás között, melynek „fő hittana, hogy országa nem e világból való, s oly tan között, mely valóságát éppen e világon, éppen az állam körében keresi; oly vallás között, mely egészen az egyéni szabadságon alapszik, s oly tan között, mely minden egyéni szabadságot megtagad; oly vallás között végre, mely lemondást, s oly tan között, mely anyagi élvét hirdet: – csak tudatlanság vagy rosszakarat találhat hasonlatot”.¹² E szövegrészben a szocializmus és kommunizmus *vallás, felekezet*, olyan utópia, melynek célkitűzésével esetleg egyet is lehet érteni, megvalósítási módját és eszközeit azonban mindenképpen el kell utasítani.

Gyakorlatilag semmi jelentősége sincs annak, hogy a szocialisták és kommunisták nézetei szerint a hatalomnak az egyesek „szabad választásából kell folynia”, mert ahol nincs szabadság, a választójog sem hosszas életű. „Hiszen a szabad választási jog is a szabad verseny elvén alapul, s nem lehet semmit ez ellen mondani, amit a másik ellen állítani szintén nem lehetne. Azon rendszer mellett, melynek legfőbb, sőt egyedüli célja az egyenlőség megalapítása, s oly szervezet létesítése, mely mindent kizár, ami versenyt szül: – ily rendszer mellett, mondom, mint lehetne ragaszkodni oly intézményhez, mely mind a két kítűzött céllal nyílt ellentétben áll?”¹³

Az egyén teljes alárendelése csak úgy valósulhat meg, ha az állam korlátlan hatalommal rendelkezik, ezért a „kommunizmus győzelme mindenkor, egyszersmind a despotizmus leendő”.¹⁴ De Eötvös azt is felismerte, hogy azok, akik a tulajdont védelmezik a szocialista és kommunista téveszmékkel szemben, szintén az államhatalom korlátlanágában találhatnak támaszt, és el fognak nyomni minden szabad véleménynyilvánítást, érdekeikért feláldozzák szabadságukat. Mintha Eötvös profetikus szavait a történelem valóban „meghallotta volna”, hiszen a XX. században az államhatalom mindenhatóságának mindkét változata megvalósult.

A *Mily jövődönnek megyünk eléje?* c. fejezet végkövetkeztetése: ha a pálya iránya nem változik meg, megtörténhet, hogy a népfelség elve (Rousseau) oly államformához vezet, melyet Hobbes próbált meg a *Leviatán*ban elméletileg igazolni.

A szocializmust Eötvös az *Uralkodó eszmék*ben a „kolostori lét”-hez hasonlította, amelynek keretei között megszűnik az egyéni szabadság, beszűkül a cselekvési kör, nem lesz versengés, egyéni elhatározás, a közösség határoz elvekben és foglalkozásokban, a közügyeket a választott főnökök intézik, gyakran a tagok jelentékeny befolyása mellett. Eötvös ugyanakkor feltételezte, hogy a kolostor-tagok magas műveltsége és vallásos lelkesedése folytán az „erkölcsiség magas foka” érhető el, és az anyagi szükségleteket is kellően ki lehet elégíteni. Nem gondolt olyan hiánygazdálkodásra, melyben az állandó áruhiány csak fokozza az egyén megfosztottságát, a korrupciót és a bürokráciát.

„Ha korunkban – írta Eötvös az *Uralkodó eszmék*ben – az eszméknek szobrokat és templomokat emelnének, s az egyenlőség elvét istenként tisztelnék, ez istenségnek kétségkívül a rendőrség volna legméltóbb papi testülete. Ez ügyel szakadatlanul az egyenlőség elve tiszteletben tartására, figyelemmel kíséri minden egyesnek lépéseit a bölcsőtől a sírig, örökdió legcsekélyebb tettei, sőt még gondolatai fölött is, folytonosan ügyelvén, hogy az egyéni erő a megszabott mértéken túl ne fejlődjék, s hogy a szellem ki ne öntsön medréből, melyet a magas tanulmányi bizottmány ázott folyamának. Azon alkotmányok, melyben a polgári egyenlőség eszményét bámulják, a rendőrség képezi sarkkövét.”¹⁵

Eötvös azonban mindezt csupán a szocialista és kommunista eszmék lényegéből fakadó *lehetőség*nek tekintette, és el sem tudta képzelni, hogy olyan rendszer tényleg megvalósulhat, mely az egyéniséget és a birtokot megszünteti, mert az a „munkát is a lehető legkisebb mértékre” szállítaná le. A történelem azonban nem bizonyult ennyire elnézőnek az Eötvös által oly nagyra értékelt keresztény polgáriasság vívmányaival szemben.

Eötvös a szocializmusról és kommunizmusról alkotott felfogásán az *Uralkodó eszmék* után sem változtatott, bár bírálatának élét enyhítette. A *Gondolatok* egyik fejezetében (1865) megismétli, hogy a szocialista és kommunista tanok hibáit nem a kitűzött célban és motívumokban kell keresni, hanem azokban az eszközökben, melyekkel képviselőik utópisztikus elképzeléseiket meg akarják valósítani.

Eötvös a polgári társadalom hibáit sem takargatta. „Tagadhatatlan – írta –, hogy a szabadság, mely mindenkinek adatott, egyeseknek elnyomásához, a gyengébb s tudatlanabbnak az erősebb s műveltebb általi kizsákmányolásához vezet, s hogy azáltal, hogy minden föld egyesek birtoka, azok, kiknek oly birtok nem jutott, a jólét egyik főtenyezőjéből záratnak ki.”¹⁶ Az alapkérdés: vajon a polgári társadalom vagy az „új iskola” által ajánlott megoldások biztosíthatják-e inkább a „polgárok legnagyobb számának” anyagi jólétét? „Mikor osztatik el jobban s igazságosabban a szerzemény: akkor, ha minden munkás fáradságának gyümölcsét élvezzi, vagy ha azt egy felsőbb hatóság osztja el?” Eötvös e feljegyzésében a kérdésre kérdéssel válaszol, nem talál határozott választ, másutt azonban többször is kifejtette, hogy csak tulajdonra, egyéni szabadságra és a szabad versenyre alapozott gazdálkodás lehet képes a „lehető legnagyobb szám” anyagi jólétét biztosítani.

Egy másik feljegyzésében (1868) újól a szabadság és egyenlőség eszméjével és megnyilvánulásukkal foglalkozik. Bizakodva ír arról, hogy az egyenlőség csak a szabadság által létesülhet. „Sok, mi szociális iskoláink törekvései között most még tiszta utópiának látszik, el fog érni, de nem az erőszak, hanem a szabadság és ennek természetes következtése, az asszociáció által.” Az alsóbb osztályok társadalmi emelkedése „azon szabadságnak eredménye, mellyel az asszociációk bírnak”, s a jövő is ezt fogja igazolni. Az emberek olyan arányban, ahogyan szabaddá válnak és az egyesülés fontosságát belátják: „mindig egyenlőbbekké fognak válni”.¹⁷ Az alsóbb osztályok társadalmi emelkedését és a gazdasági jólétet Eötvös is, liberális

kortársaihoz hasonlóan, a neveléstől, önkormányzati egyesületek alakításától és olyan reformoktól várta, melyek módosítani tudják az elosztási viszonyokat. Mindig szembefordult azokkal, akik a társadalmi viszonyok megváltoztatását erőszakos eszközökkel kívánták elérni. A forradalmak közül egyedül az amerikaiat ismerte el eredményesnek, és legkevésbé a franciát. Az *Uralkodó eszmékben* szabatosan megfogalmazta, hogy az „emberi ész nem határozhatja meg előre azon képleteket, melyek a jelen polgáriasság romjai felett egykor emelkedhetnek”.¹⁸

Eötvös nemcsak az állam mindenhatóságát utasította el, hanem azokat az ideológiákat is, melyek az állam és az állami intézmények eltörlésétől remélték az ember felszabadítását. Proudhon anarchizmusát Eötvös az *Idée générale de la révolution au XIX^e siècle*² és *Qu'est-ce que la propriété* című könyveiből ismerte meg. A francia anarchista minden világi, törvényhozó, végrehajtó, bírói hatalom lerombolásával akarta létrehozni azt a társadalmat, ahol az egyének és közösségek szuverén módon igazgatják majd önmagukat. Az állam abszolút hatalma „ugyanúgy az utópiák birodalmába tartozik – írta Eötvös *Ausztria hatalmának és egységének biztosítékai* című tanulmányában –, mint Proudhon ama ragyogó eszméje, hogy az államnak semmiféle hatalmat nem szükséges gyakorolnia, és minden államhatalomnak meg kell szűnnie”.¹⁹ Az anarchia nem tudja biztosítani az egyén szabadságát – létének lényegét – és a társadalom organikus működését.

A mai történészek azzal mentegetik Eötvös szocializmus- és kommunizmusbírálatát, hogy nem ismerte Marx és Engels tudományos elméletét, ezért nem is alkothatott helyes képet a társadalom fejlődéséről és jövőjéről. Kétségtelen, hogy Eötvös sehol sem említi Marx és Engels nevét, bár – mint már utaltam rá – feltehetően tudott elméleti és gyakorlati tevékenységükről. Mindenesetre tény az, hogy a dolog lényegének megkerülésére vall az olyan okfejtés, hogy „mi történt volna, ha” Eötvös alaposan tanulmányozza Marx és Engels műveit. Az alábbiakban legalább nagy vonalakban érintjük a marxisták felfogását a társadalom fejlődéséről, az egyén szabadságáról és az államról, hogy jobban kidomborítsuk Eötvös felfogásának és kritikájának lényegét.

Marxnál a kommunizmusnak Legyen (Sollen) jellege van – meg kell valósulnia. Az ökonómia törvényszerűségeire támaszkodva és azt tudatosan felhasználva a „radikális szükségletekkel” bíró kollektív szubjektum (= munkásosztály) forradalmi praxisa elkerülhetetlenül létrehozza az „egyesült termelőerők” társadalmát. A hegeli abszolút eszme helyére léptetett kollektív szubjektumnak nincsenek, mert nem is lehetnek partikuláris céljai – az egész társadalom felszabadításáért cselekszik. Ezt Marx és Engels a *Kommunista kiáltványban* úgy fogalmazta meg, hogy a munkásosztály önfelszabadítása egyben az egész emberiség felszabadulását is magával hozza a kizsákmányolás minden lehető formája alól. Az új társadalmi rend csak *totális forradalommal* valósulhat meg, a polgári társadalom viszonyainak és intézményeinek radikális szétrombolásával.

Az *emberi lényeg* (az ember gazdagsága), melynek alkotórészei az univerzalitás, tudatosság, társadalmiság, objektívalódás és szabadság a fejlődés folyamatában valósulhat meg, és az elidegenedés megszüntetésével a kommunizmusban jut el adekvát megvalósulásához. „A kommunizmus mint a magántulajdonnak – mint emberi önleidegenülésnek – pozitív megszüntetése és ezért mint az emberi lényeknek az ember által és az ember számára történő valóságos elsajátítása: ezért mint az embernek társadalmi, azaz emberi emberként a magáért-valóan teljes, tudatosan és az addigi fejlődés egész gazdagságán belül létrejött visszatérése. Ez a kommunizmus mint kiteljesedett naturalizmus = humanizmus, mint kiteljesedett humanizmus = naturalizmus, ez az embernek a természettel és az emberrel való ellentmondásos harcának igazi feloldása, az egzisztencia és lényeg, a tárgyiasulás és önigazolás, a szabadság és szükségszerűség, az egyén és nem közötti harc igazi feloldása. Ez a történelem feloldott rejtélye és magát megoldásnak tudja.”²⁰ Az

elidegenedés történelmi korszakaiban az ember lényegi meghatározottsága „magánvaló”, és csak az elidegenedés felszámolásával válhatik a magáért-valóvá, konkrét meghatározottsággá, az individuum jellemzőjévé. Ennyiből is különösebb erőfeszítés nélkül megállapítható, hogy Marx műveiben az individuum és az „egyesült termelők” társadalmá kimondottan filozófiai konstrukció. Semmilyen tudományos módszerrel vagy eszközzel nem ellenőrizhető, hogy az „egyesült termelők” társadalmában hogyan és mennyire fog egybeesni az egyén gazdagsága az emberi nem gazdagságával.

Marx és tanítványai minden alkalommal hangsúlyozzák, hogy a „szabadság birodalmában” (= kommunizmus) az egyén célkitűzései összehangolódnak a közösség érdekeivel, hogy az egyenlőség az egyéni szabadság feltétele és társadalmi alapja. A történelemből ismert állam helyébe a közösség lép, mint az irreverzibilis történelmi fejlődés által létrehozott kollektivitás, amelyhez az egyénnek igazodnia kell, és amelynek akaratát minden további nélkül el kell fogadnia. A legfőbb erkölcsi parancs: a közösség akaratával való feltétlen azonosulás. Érthető, hogy Eötvös és liberális kortársai az irreverzibilis fejlődés szerint értelmezett, majdan eljövendő emberi gazdagságot nem fogadhatták el. A megvalósuló emberi lényegért nem áldozhatták fel, sem elméletileg, sem pedig gyakorlatilag a jelen emberének a lehetőség határain belül elérhető szabadságát. A marxi filozófiai konstrukció elfogadásának egyenes következménye ugyanis: a „kollektív szubjektum”-mal való azonosulás, mely kizár minden más érdek- és véleményképviseletet és a történelem immanens céljainak megvalósulását a hagyományos abszolutizmus által meg sem közelített hatalomösszpontosítás formájában képzelet el.

Az utópista szocialisták is a szükségletekben és képességekben gazdag ember eljövételében bíztak, akinek érdekei teljesen meg fognak egyezni a közösség céljaival és érdekeivel. E vonatkozásban Marx csak pontosította, filozófiailag jobban kifejtette az utópisták ember- és társadalomfelfogását.

Már Marx fiatalkori műveiben – *A zsidókérdéshez, A hegeli jogfilozófia kritikájából* – megtalálhatóak annak a gondolatnak a csírái, mely később a *Louis Bonapartéban* és az Internacionálénak a Párizsi Kommünhöz intézett *Üzenetében* nyert végső megfogalmazást, hogy ti, a proletárforradalomban – ami nem lehet más mint totális forradalom – a munkásosztály nem veheti egyszerűen birtokába a kész államgépezetet, saját leigázásának „politikai szerszámát”, és nem működtetheti azt a saját céljaira anélkül, hogy át ne alakítaná – nem parlamentáris formában – olyan intézménnyé, mely törvényhozó és végrehajtó hatalom is egyben. „A rendőri közegek nem a központi kormány közegei – írja Marx –, hanem a Kommün szolgálói, akiket, az összes többi közigazgatási ág funkcionáriusaihoz hasonlóan, a Kommün nevez ki és mozdít el bármikor. A hivatalnokoknak, akárcsak a Kommün tagjainak, munkás-munkabéért kell dolgozniuk. A bírák is választott, elmozdítható és felelős személyek. A kezdeményezés a társadalmi élet minden kérdésében a Kommün kezében van. Egyszerűen minden közfunkciót, még azt a néhányat is, amely a központi kormányzathoz tartoznék, kommunális közegek látják el, tehát a Kommün ellenőrzése alatt áll.”²¹

Még most se tudni, hogy mitől magasabbrendű az olyan állam, melyben minden a központosított akaratot megtestesítő Kommün kezében van, annál az államnál, melyet a felelős kormány parlamentáris alapon az állami szervek – törvényhozó, végrehajtó és igazságszolgáltatási szervek – organikus megosztásával vezet. Akárhogy is csűrjük-csavarjuk a dolgot, Marxnál a Kommün a „kollektív szubjektum” által kisajátított és annak céljaira átformált abszolút hatalmat megtestesítő központosított osztályállam. V. I. Lenin is azért hadakozott, hogy a parlamentáris köztársaságot a munkás-paraszt küldöttek „alulról fölfelé kiépített” szovjet köztársaságával cseréljék fel.

A marxizmus klasszikusai – Marx, Engels, Lenin – egyetértettek abban, hogy az átmeneti időszakban szükség van a proletárdiktatúrára. Az állam elhalását a távoli

jövőbe helyezték, amikor a kommunizmus az egész földkerekségen győzedelmeskedni fog. A létező szocializmus országaiban az abszolút politikai akaratot gyakorló központosított állam valósult meg.

Antonio Gramsci a kérdésre tapintott, amikor az „új fejedelem” hatalmát körvonalazta: „Az új fejedelem, a fejedelem mint mítosz nem lehet valóságos személy, konkrét egyén; csak szervezet lehet; összetett társadalmi elem, amelyben máris konkrét formát kezd ölteni a cselekvésben felismert és részben érvényre jutó kollektív akarat. Ezt a szervezetet már létrehozta a történelmi fejlődés, s ez a szervezet a politikai párt: az első sejt, amely tartalmazza a politikai akarat potenciálisan egyetemessé és totálissá váló csíráit.”²² S a tömegek részvételét sem az alkotó szellem, hanem a hűség biztosítja, és csak annyiban jelent erőt, amennyiben van, aki szervezze, fegyelmezzé és centralizálja. A párt (= új fejedelem) hagyományos értelemben sem nem uralkodik, sem nem kormányoz, hanem a „tényleges hatalom” van birtokában, a „kiegyensúlyozás” funkcióját tölti be a „polgári társadalomban”, ez utóbbi viszont ténylegesen annyira összefonódott a politikai társadalommal, hogy „minden állampolgár érzi: a párt igenis uralkodik és kormányoz”.²³ Az állandó mozgásban levő valóságot nem lehet a hagyományos jogra építeni, csak olyan elvekre, melyek az állam célját abban jelölik ki, hogy a „politikai társadalom beolvadjon a polgári társadalomba”.²⁴ A létező szocializmus országaiban az állam ezen az úton fejlődött és erősödött – kisajátítva és vegetálásra kényszerítve a társadalmat.

Ernst Bloch szerint a marxizmus aáltal jelentett fordulatot a gondolkodás történetében, hogy határozott lépést tett az absztrakt utópiától a konkrét utópia felé. Marx Morusnak a jövő társadalmáról kialakított elképzelését összehasonlította a Campanellánál megtalálható rendezettség és centralizmus elvével. A remény filozófusa is igencsak misztifikálta a rendet és a majdan kialakuló közösséget. Miután a Gonosszal szemben a kategorikus imperativusz revolverrel a kezében megvívja csatáját, eljövend a „szabadság birodalma”, ahol a szabadságnak tartalmat adó cél semmilyen rokonságot sem fog mutatni „a disszociáció liberalizmusával”, a totális szabadság nem fog szétszakadni „ugrándozó tetszőlegességekbe”. A „szabadság birodalmá”-ban – hangsúlyozza Bloch Marx *A zsidókérdéshez* című írására utalva –, amikor az ember tulajdon erőit társadalmi erőként ismeri fel és szervezi meg, a társadalmi rend elveszti kényszerjellegét és absztrakt identitását, a közösség magától értetődővé, s a rend konkrétává válik. A rend a novum: a demokratikus centralizmus, a termelési folyamat központi megszervezése, az informálás és a művelődés közös és egységes terve. Campanellán keresztül – rendezett centralizmus – vezet az út a szabadság pátoszaként elgondolt morusi demokráciához. A szabad lét annyi mint rend, azonosulás a centralizált közös célokkal és érdekekkel.

Eötvös az utópikus gondolkodást és az utópiákat azért bírálta, mert látta, hogy minden utópia olyan személyi korlátozásokkal van egybekötve, melyeket a „kényúri államokban” sem találni. Az *Uralkodó eszmékben* Eötvös a jó alkotmány és az utópia közötti alapvető különbséget a következőkben körvonalazta: „A jó alkotmány és az utópia közt abban áll a lényeges különbség, miszerint *a célszerű alkotmánynak csak polgárai jólétét kell előmozdítani, az utópiának ellenben lehetetlenné kell tenni az állam tagjainak boldogtalanságát.* Ennélfogva minden utópiában korlátlan hatalmat kell adni az államnak, hogy az egyes, ki szabad akaratának használata által valamiképp szerencsétlenné tehetné magát, kényszerítthesse a boldogságra. Az egyéni szabadság megsemmisítése minden utópiának fő feltétele, alapja.”²⁵

Alexis de Tocquille könyvéről – *L’Ancien Régime et la Révolution* (1856) – írt tanulmányában Eötvös szabatosan megfogalmazta az utópiák alkotásának okát és célját. „Minden korban voltak egyesek, kik a jelennel elégedetlenül az emberi nem jobblétét csak a létező viszonyok tökéletes felforgatásában s oly állapotok létesítésében keresték, amelyeknek minden részlete egy elvből fejlődve logikai következetességgel függ össze. Éppen mivel a tökéletesülési vágy velünk született, mindig voltak olyanok,

kik az ember földi feladatát nem abban vélték föltalálni, hogy tökély után törekedjék, hanem abban, hogy azt elérje; s elvonatkoztatva az élettől, logikai rendbe hozták ábrándjaikat.”²⁶ Az ilyen eszmerendszerek, épp azáltal, hogy az általános egyenlőségre és közboldogságra, a dolgok isteni rendjének evilági megvalósítására törekednek, kizárják a versengést és az egyén véleményalkotási és cselekvési szabadságát.

Nem véletlen, hogy a görög filozófusok közül Eötvös Platónnal foglalkozott a legbehatóbban. Először egy 1827-ben írott levelében említi, majd *A karthausiban* utal bölcséleti rendszerére. Az *Uralkodó eszmékben* az utópiákat elemezve gyakran hivatkozott Platónra. Az *Államot és a Törvényeket* az államelmélet kimagasló alkotásainak tekintette, de az azokban kifejezésre jutó kormányzási alapelveket és módszereket elutasította, magát az eszményi állam belső rendjét pedig, mely szerint „az állam csak bölcsek által kormányozható”, elérhetetlen utópiának tekintette. A *Gondolatok* tanúsága szerint a hatvanas években sem változtatta meg az *Uralkodó eszmékben* írottakat Platón filozófiájáról. A platóni eszményi állam is olyan „tökéletes alak”, mely természeténél fogva nem valósulhat meg. Éspedig azért nem, mert az ember nem tökéletes lény, és nem is válhat tökéletessé, sem korlátlanul szabaddá. Hatalmát a környező tárgyak felett és reális, de mindig korlátozott szabadságát a „társaság által nyeri”. Ezért az ember csak a szabadság bizonyos mértéke, az egyenlőség bizonyos foka után vágyódhat.

Amit Eötvös Platónról mond, az Karl Poppernek a holista elméletekről mondott kritikáját juttatja az olvasó eszébe. A holizmus és kollektívizmus Platónról tanulta a leckét, aki olyan államot képzelt el, melyben mindenki elégedett és boldog, a pénzhajsza kegyetlenségét a nagylelkűség és barátság, az individualizmust pedig az egység és a teljesség váltja fel. E társadalomtechnika – hangoztatja Karl Popper, Eötvösnek az állam mindenhatóságáról, az egyén szabadságáról és az utópiákról alkotott felfogásával összhangban – az állam hatalmát addig akarja kiterjeszteni, amíg az a társadalmat teljesen ki nem sajátítja. A fő cél nem az emberi jogok, hanem az emberi elmék kiegyenlítődése, mert a holista-utópista társadalomtechnikus az elképzelt kollektívizmus elvárásaihoz szeretné hozzáidomítani az embereket. A majdani homo novus csak olyan lény lehet, akinek egyéni és társas szükségletei összhangban vannak az elvontan megkonstruált kollektívizmus elveivel. Marx éppúgy az antik kollektívizmus és közösségelvűség követője, mint Hegel, aki – Popper kissé meghökkentő, de nem teljesen alaptalan megfogalmazása szerint – megalkotta az új törzsiséget: az egyén beolvasztását a törzsi-közösségi kötelékekbe.

Popper utópiakritikája több vonatkozásban meg- és felerősíti Eötvös száz évvel korábbi kritikáját. E kritika legfőbb pontjai a következők: 1. az egyén és a társadalom korlátozott, de reális szabadsága semmilyen körülmények között sem áldozható fel olyan utópikus elvek oltárán, amelyek helyességéről semmi bizonyosságunk nem lehet; 2. az állam hatalmának kiterjesztése teljesen kisajátítja az egyént és az „associatio” autonóm intézményeit; 3. a megálmodott homo novus nem lehet más, mint a kollektívizmusba bekebelezett, gondolkodásában és mozgásában korlátozott, a közösségnek (új törzsiség) vagy az államnak alárendelt lény.

Eötvös nem hitt semmiféle olyan eszmerendszerben, mely axiómaként fogadja el, hogy az „emberek természet-állapotja az egyenlőség”, „holott éppen ellenkezőleg, a civilizációnak feladata, hogy őket legalább egy bizonyos mértékben egyenlőkké tegye”.²⁷ Antropológiájában az ember egyediségének tökéletesítése az emberi létezés célja. Az önmaga felett uralkodó szuverén egyéniség képes megválasztani életcélját, hivatását, tevékenységének irányát. Mindez csak olyan társadalomban lehetséges, ahol nem annyira a tulajdon, mint inkább az egyénnek a tulajdonhoz való jogát is involváló szabadsága a társadalmi rend alapja. Eötvös következetesen és határozottan bírálta az olyan ideológiákat, melyek a közjó istenítésében és az „államhatalmi részvételben” keresték a szabadságot, mint az „összesség hatalmát” minden egyes felett. Az eötvösi

társadalom- és állammodell alapp princípiuma az egyén szabadsága, az a feltétlen képessége, hogy adottságainak művelésével érvényesíthesse önrendelkezését.

A XX. századi forradalmak és társadalmi változások az embert arra kényszerítették, hogy egyéniségét feladva feloldódjon a nemzeti vagy osztályközösségben. Az ember *szocializálódott*, mint Ortega y Gasset írja egyik esszéjében.²⁸ Innen ered a liberalizmussal szembeni gyűlölet is. Bármennyire hihetetlenül hangzik is, Eötvös megsejtette a fenyegető veszélyt. Az *Uralkodó eszmék* első kötetének összefoglaló fejezetében foglalkozik a kínai állam és társadalom felépítésével, és hosszasan idéz Tocqueville *La Démocratie en Amérique* című könyvéből. A korlátlan hatalmú állam Kínában mindent megtett, amit csak tehetett a népért, irányítja az oktatást, nemcsak anyagi károktól óvja az egyes embert, hanem szigorú rendőri felügyelet alá is helyezi, az erkölcsi törvényt az állami törvény rangjára emeli, még a családról is az állam gondoskodik. E felügyelet alatt gyarapodott ugyan az ország gazdasága és népessége, ezek az eredmények azonban „azon percben érnék végüket, mihelyt a lét örök egyformasága, melyet rendnek neveznek, szabadabb mozgás által naponként megzavartathatnék.”²⁹ Ilyen állam és társadalom létrejöhet Európában is, ha a polgárosodást nem a szabadság elvére alapozzák, hanem az abszolút egyenlőség gyakorlati alkalmazását akarják elsődleges feladatként követni.

Az utópizmus gondolkodóival ellentétben, Eötvös az induktív módszert követte. *A Novum Organumot* a tudományok fejlődését századokra meghatározó alkotásnak tekintette. Külön kiemelte, hogy Bacon a józan észrt léptette a „scholasztikai mesterségek” helyébe. Eközben nem tagadta a dedukció, az analízis, szintézis, összehasonlítás, analógia jelentőségét sem a tudományos megismerésben. Azt is tudta, hogy az induktív módszer a társadalomtudományokban többször fog majd tévedésekhez vezetni, mint a természettudományokban, de ez nem jelenti azt, hogy e módszerről le kell mondani. Ennél talán még fontosabb az a meggyőződése, hogy a társadalom- és államtudományoknak sem a priori elvekből kell kiindulniuk, hanem a történelmi és társadalmi tapasztalatok elemzéséből. Eötvös a történetiség elvét mindvégig fenntartotta, mert meg volt győződve arról, hogy csak a történelmi anyag feldolgozása révén juthatunk el a szükséges általánosításokhoz. Csak akkor tekinthetünk bizonyítottnak valamit, ha azt a történelmi tapasztalatok igazolják. A történelem tanulmányozásából Eötvös arra következtetett, hogy a társadalmi viszonyok fejlődésében is törvényszerűségek hatnak, s eljön az az idő, amikor azok éppen olyan ismertek lesznek, mint azok, amelyeket az „organizmusok kifejlődésében észlelnek”, s akkor a tudomány is nagyobb befolyással lesz a társadalomra.³⁰ A lényeg azonban témánk vonatkozásában nem az Eötvös gondolkodását is meghatározó XIX. századi historicizmus és pozitívizmus, hanem az a priori elvek szerint konstruált elmealkotások elutasítása.

Nem alkothatunk megbízható képet az utópizmus kritikájáról, ha nem utalunk legalább futólag *Az ember tragédiájára*. Eötvös figyelmes olvasója könnyen meggyőződhet arról, hogy a *Tragédia* falanszter-színének alapgondolata mennyire megegyezik az *Uralkodó eszmék* írójának szocializmusról és kommunizmusról alkotott felfogásával. Nem véletlen, hogy Erdélyi János Madách *Tragédiájáról* írt bírálatában a szocializmus eszméit védelmezte a „költészet megtámadásától”. Erdélyi János helyesen ismerte fel, hogy a londoni szín után a *Tragédia* egészen új világba, a „szocializmus világába tétetik át, s újra benne vagyunk az egyéniség fejlődésének történetében, egészen a kommunizmusig vagy ennek úgy vélt megsemmisüléséig”.³¹

Az Eötvös rajzolta mindenható – mai szóhasználatban totális – államban az egyén teljesen alá van rendelve az állam központosított akaratának, akárcsak Madách falanszterében. A történelmi színekben az ember tudásával, hitével és költészetével sorozatos bukások után is reménykedhet a felemelkedésben, de olyan társadalomban, ahonnan kitiltják a hitet és költészetet, s mindent alárendelnek a közösség rendjének és célképzetének, az emberi léthez méltó élet többé nem lehetséges. A falanszter, öreg

és okos aggastyánok kormányozzák, nincs művészet, irodalom, mindenki egy foglalkozást űz élete végéig, a gyermekeket a közösség nevei, Platón borsóra térdepeltetik, mert elmerült álomképeibe, Michelangelót, aki mindig széklábakat csinál, szobafogságra ítélik, Luthert eltiltják az ebédétől, mert mértéktelenül fűtötte a kazánt. A közösségért és a rendért fel kell áldozni az egyéniséget. A falanszter társadalmában csak beilleszkedni tudó kollektív lények létezhetnek. Az egyéniségét és szabadságát védő Ádám csalódottan fordul el e kollektívum társadalmától.

Madách is, mint Eötvös, a nivellálódástól, a társadalmat kisajátító totális állam hatalmától féltette az emberiséget. Mert a szabad akarattal rendelkező lény természetével ellentétben áll az olyan kollektív rend, melyben csak engedelmisséggel, a kirótt feladatok szó nélküli teljesítésével szolgálhatja az irracionális forduló harmóniát. Eötvös szerint, ha elfogadjuk a materializmust, s a szabad akarat helyébe az ösztönöket és a testi szükségleteket állítjuk, abból éppoly természetességgel következik a despotizmus, mint az, hogy a „méhkasban a munkások csak egy királynénak s minden állat csak azon célnak él, hogy étellel magát s párosulva nemét tartsa fel”.³² Madách – a XX. századi ellenutópiákat megelőzve – az egyetlen célnak élő, anyagi szükségleteikre korlátozott, merev munkamegosztásba kényszerített kollektív lények társadalmát jelenítette meg költői eszközökkel.

A haladásban bizakodó és reménykedő Eötvös élete utolsó éveiben mind jobban féltette a szabad emberek demokratikus társadalmát az elhatalmasodó „caesarizmustól”, a „többség kényúri hatalmától”, a fővárosok „pór uralmától”, mindattól, aminek alapja nem az erkölcs és a jog, hanem az „anyagi erő”. Eötvös maradandó érdeme, hogy állambölcseleti művében és más írásaiban vázolni tudta a totális állam és ideológia legfontosabb tulajdonságait – az egyén alárendelése a mindenható állam vagy közösség akaratának, az ideológiai fogalmak kiforgatása valódi jelentéstartalmukból, az egyenlőség kizárólagossá tétele, a civil társadalom állami kisajátítása, az erkölcs és a jog feláldozása a kikényszerített közüdv oltárán, amelyekről mi, a XX. századi totalitarizmusoknak köszönhetően, bőséges tapasztalati ismereteket szerezhettünk.

Jegyzetek

1. Bényei Miklós: Eötvös József és kora szocializmusa. Ábránd és valóság Bp., 1973, és Eötvös József olvasmányai. Bp., 1972.
2. Eötvös József: Reform és hazafiság. Bp., 1978. I. 203.
3. I.m. 204.
4. Sőtér István: Eötvös József. Bp., 1981.
5. Szalay László: Publicistai dolgozatok. Bp., 1847. 250.
6. I.m. 247.
7. Lásd Bényei Miklós említett tanulmányait.
8. Lásd Bényei Miklós: Eötvös József olvasmányai. 149.
9. Eötvös József: A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra. Bp., 1981. I. 309.
10. I.m. I. 370.
11. I.m. I. 92.
12. I.m. I. 392.
13. I.m. I. 397.
14. I.m. I. 399.
15. I.m. II. 54.
16. Eötvös József: Vallomások és gondolatok. Bp., 1977. 644.
17. I.m. 743.
18. Eötvös József: A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra. I. 267.
19. Eötvös József: Reform és hazafiság. III. 151.

20. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok. Bp., 1970. 68-69.
21. Marx: A polgárháború Franciaországban Második fogalmazvány In: Marx-Engels-Lenin a Párizsi Kommünről. Bp., 1971. 154.
22. Antono Gramsci: Az új fejedelem. Bp., 1977. 11.
23. I.m. 178.
24. I.m. 179.
25. Eötvös József: A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra I. 101.
26. Eötvös József: Reform és hazafiság. II. 615-616.
27. Eötvös József: Vallomások és gondolatok. 726.
28. Ortega y Gasset: Az ember szocializációja. Új Írás 1984/6.
29. Eötvös József: A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra. I. 467.
30. Eötvös József: Arcképek és programok. Bp., ..., 330.
31. Erdélyi János: Pályák és pálmák. Bp., 1886, 479.
32. Eötvös József: Vallomások és gondolatok. 480.

„INTÉZETÜNK NEM EMIGRÁNS INTÉZMÉNY”

(Beszélgetés K. Lengyel Zsolttal, a müncheni Ungarisches Institut tudományos munkatársával)

„AETAS”: Egy tavaly készített interjúban Bogyay Tamás professzor azt mondta lapunk munkatársának, hogy a müncheni Magyar Intézet a két világháború között sikeresen működő berlini Ungarisches Institut hiányát volt hivatott pótolni. Intézetetek azonban csak 1962-ben alakult meg. Volt-e ennek szervezeti vagy egyéb előzménye az ötvenes években, Nyugat-Németországban?

K.L.Zs.: Az előzmények 1954-be vezetnek vissza. Ekkor állt elő Jákli István a müncheni magyar emigráns vezetőknél egy Magyar Intézet alapításának a gondolatával, ő is hivatkozott a berlini elődre. Jákli, aki idén lett 70 éves, akkoriban a németországi magyar emigráció egyik hűséges támogatója volt, s a német katolikus egyházban elsősorban ifjúságnevelőként dolgozott. Ötletét, noha sokan felkarolták, egyelőre mégis félretették, a kellő pénzügyi fedezet híján. Egy évre rá Jákli megszervezte Bogyay Tamás »Lechfeld. Ende und Anfang. Ein ungarischer Beitrag zur Tausendjahrfeier des Sieges am Lechfeld« című könyvének a kiadását, azt hitte, hogy a csata 1000 éves évfordulóján ezzel a kiadvánnyal megnyerhet tehető és befolyásos német köröket terveinek. Nem így történt. Sőt: abban az évben az erős anyagi és politikai alappal rendelkező müncheni Magyar Irodának vázolta fel elképzeléseit egy memorandumban, melyre azóta se kapott választ. A memorandum konkrét javaslatokat tartalmazott, amelyeket több nyugati – főleg müncheni – magyar személyiség dolgozott ki. A következő, sikertelen próbálkozások során, 1957-től, a Magyar Iroda, a müncheni egyetem kelet-európai intézete, valamint Fenyvessy Jeromos domonkosrendi atya és nyomdatulajdonos voltak a tárgyalófelek. 1960-tól Jákli mint katolikus ifjúsági referens már egyházi feletteseivel folytatta tárgyalásait. Egyidejűleg a kölni magyar értelmiségiek és egyetemisták Széchenyi-Körének ügyvezető titkáráként célratoró, a majdani intézet profilját előre körvonalazó programokat szervezett. 1962 szeptemberében aztán a Széchenyi-Kör kongresszusán ismét a nyilvánosság elé lépett alapítási tervével. Ezúttal kézzelfogható eredmény is született. A jelenlévő magyar és meghívott német személyiségek közreműködésével megalapítják az intézetet, szölt a döntés, amennyiben Münchenben erre nem kerül sor. Ez a határozat volt a végső jeladás a münchenieknek. Még szeptemberben megkezdődtek a katolikus egyház egyik szervezete (»Caritas-Verband«) és a szövetségi menekültügyi minisztérium (»Bundesministerium für Vertriebene, Flüchtlinge und Kriegsgeschädigte«) anyagi hozzájárulásával a müncheni Ungarisches Institut alapításának munkálatai.

Intézetünket tehát nem a magyarországi ötvenhatos menekültek létesítették amint az indulási év alapján gondolhatnánk. Hosszú előtörténetének szereplői korai emigránsok, és első igazgatója – Bogyay Tamás – is 1945 óta élt Bajorországban. Tamás bácsi, aki nélkül az Intézetet ma sem lehet elképzelni, 1952 óta müncheni lakos, ekkor lett az »Új Magyar Út« kulturális szemle egyik szerkesztője és az alig egy éve alakult Szabad Európa Rádió munkatársa. Úgymond két sínen: a rádiószerkesztőin és a tudományosan dolgozott ettől fogva, miközben a nemzetközi művészettörténeti szakkörökkel egyre közelebbi kapcsolatba került. Igyhát kézenfekvő volt, hogy az 1962.

december 12-i alapító gyűlésen őt választották meg, a berlini Ungarisches Institut példáját követő, új Ungarisches Institut igazgatójának.

„A.”: A befogadó országok költségvetésének terhére alapított emigráns intézmények nincsenek sehol a világon elkényeztetve. Milyen volt kezdetben és hogyan változott a müncheni Magyar Intézet anyagi és szervezeti lehetősége?

K.L.Zs.: Az intézet történetében meg kell különböztetnünk két korszakot. Az egyik az »emigráns szakasz«, a másik a jelenlegi, amelynek jellemzője a beintegrálódás a németországi tudományos közéletbe. Mindkét korszakra egyaránt jellemző az anyagi szűkösség. 1962-től München belvárosában bérelt az Intézet egy 170 négyzetméteres lakást, ebben volt egy dolgozószoba, egy előadóterem, egy könyvtárterem, egy igazgatói szoba, két kisebb dolgozószoba, előszoba, mosdó, két WC és egy raktár a pincében. 1968 óta München schwabingi negyedében székel az intézet, egy ugyanolyan nagyságú és felépítésű lakásban; infrastruktúrája tehát nem romlott. Viszont ez, az anyagiakról már nem mondható el. A Szociáldemokrata Párt kormányrakerülésekor...

„A.”: Ez ugye már a hatvanas évek vége ...

K.L.Zs.: ...Igen. 1969-ben megszűnt a szövetségi menekültügyi minisztérium s így az addig onnan származó évi anyagi támogatás is. Ekkor került át intézetünk a bajor tartományi kultuszminisztériumhoz (Bayerisches Staatsministerium für Unterricht und Kultus, ma: Bayerisches Staatsministerium für Wissenschaft und Kunst), máig tartó érvénnyel.

„A.”: Más anyagi forrással nem rendelkezett az Intézet? Gondolok itt pl. emigráns csoportok alkalmi támogatásaira, vagy...

K.L.Zs.: Emigráns csoportok anyagilag nem járulnak hozzá munkánkhöz. Viszont rendszeres támogatást kapunk a nyugat-németországi katolikus egyháztól, melytől azonban éppúgy mint a bajor pénzdáonktól függetlenek vagyunk.

Visszatérve az anyagi lehetőségeink és az intézet struktúrájának a kapcsolatára: ezt a fokozatos racionalizálással jellemezhetnénk. A hatvanas években létező három státusos állás – ügyvezető titkár, tudományos munkatárs, titkárnő – már rég megszűnt. A hetvenes évek elejétől már csak a titkárnő volt félállásban, 1983 őszéig. A mi vezetőségünk elől sem volt titok, hogy egy ilyen intézethez kapcsolódó befektetések akkor térülnek meg valamelyest, ha a keretösszeget nem bérek, hanem honorárium formájában fizetik ki. Ekkor ugyanis nem az intézetben eltöltött idő, hanem az asztalra letett munka mennyisége és értéke dönti el, hogy ki mennyit kap.

„A.”: Ez utóbbit a magyar tudományos intézetek méltán importálhatnák Münchenből. Abból, amit elmondtál, számomra az derül ki, hogy az Intézet egész stábjá ösztöndíjas.

K.L.Zs.: Pontosabban: szabadúszó tudományos munkatárs, tehát nem csak az Intézetnek dolgozik. Négyen vagyunk s mindahányan a müncheni egyetem bölcsészkaráról – hárman a kelet-európai történeti tanszékről – jöttünk. Hans-Werner Schuster, egy Szebenből kivándorolt szász fiú, a nyugat-németországi erdélyi szász tudományos körökkel áll közeli kapcsolatban; Szász Judit Anna is Erdélyből származik ő elsősorban újságíró a kölni Deutschlandfunk kötelékében; a nagyváradi születésű, 1956-ban Budapestről kivándorolt Tóth Béla pedig kutatói ösztöndíjas egyetemünk kelet-európai történeti tanszékén. Ami engem illet, az Intézetten kívül, nyugati-magyar folyóiratoknak és intézményeknek valamint német kiadóknak dolgozom. Négyünk között a következőképpen oszlanak meg az elsőrendű feladatok: Schusti szerkesztő és korrektor, Judit – ő az egyetlen, aki nem történész közöttünk, angol-német-szociológia szakot végzett – olvasószerkesztő és adminisztrátor, Béla korrektor, jómagam pedig főleg szerkesztő vagyok. Minden egyéb fontos és kevésbé fontos, de szükséges teendő – a levelezéstől az irodaszerek bevásárlásáig – szintén mi látunk el. 1987 nyaráig a belsőmunkatársi gárdához tartozott dr. Orbán János is. Ő nyugdíjasként a nyugati magyar hírlaptárunkat gondozta.

»Präsidium«-unk társadalmi munkában, vagyis ingyen vezeti az intézetet, legfeljebb szervezési költségeink térülnek meg. Kiemelkedően meghatározó szerepe van az Intézet életében igazgatóknak, Horst Glassl professzornak. Ő egyetemi tanár a kelet-európai történelmi tanszéken. Évkönyvünk és könyvsorozatunk főszerkesztőségének elnöke; Ő képviseli intézetünket a hivatalos intézményekkel folytatandó korántsem könnyű költségvetési tárgyalásokon, a különösen időrabló pénzügyi adminisztráció is az ő hatáskörébe tartozik. Az igazgató, Ekkehard Völkl történészprofesszor, egyetemi tanár Regensburgban, könyvsorozatunk és évkönyvünk főszerkesztőségének tagja. Az ő nevéhez fűződik a hozzávetőlegesen 8.000 egységet számláló kézikönyvtárunk rendszerezése. A vezetőség másik három tagja: Bogyay Tamás, akit itt nyilván nem kell, hogy bemutassak, Adriányi Gábor, a bonni egyetem egyháztörténelmi tanszékének professzora és évkönyvünk főszerkesztőségének tagja, valamint Edgar Hösch professzor, évkönyvünk és könyvsorozatunk szerkesztőbizottságának tagja, igazgatónk tanszékvezető kollégája.

„A.”: Hogyan lehetséges az, hogy egy magyar emigráns intézmény vezetésében többségben vannak a németek?

K.L.Zs.: Hát úgy, hogy Intézetünk nem emigráns intézmény, mint már utaltam rá. Intézményünk történetében volt egy éles cezúra a hatvanas évek végén. Az akkori vezetőség ugyanis két szárnyra szakadt. Az egyik, nevezzük »emigráns szárny«-nak, a nemzetpolitikai szerepet fontosabbnak tartotta a nyugati szellemi életbe való beilleszkedésnél – ez utóbbi irányzatot Bogyay Tamás képviselte, aki a magyar emigráció szervezeti életében nem vett részt. A helyzet az volt, hogy Tamás bácsi eljöttől fogva az egykori berlini Ungarisches Institut hagyományát kívánta feléleszteni. Ennek megfelelően állította össze 1962-ben, első igazgatóként, a Tudományos Tanácsadó Testületet. Ennek élén Hans Sedlmayr neves művészettörténész állt, tagjai többek között Alföldi András, Brandenstein Béla, Deér József, Ivánka Endre, Kerényi Károly voltak. S ebben a szellemben szervezte meg az Intézet munkáját, mely az első öt évben többnyire a német oldal felé végzett tudományos felvilágosításból és tanácsadásból állt. Mivel azonban az alapszabályok képlékenységükben a feladatkört illetően többféle értelmezést is megengedtek – például az igazgató tisztségét szabályszerűen betölthette volna egy politikus vagy irodalmár is –, kialakult az Intézet környezetében az akkoriban még erőteljes nemzetközi politikai létalappal rendelkező emigráns szárny. Ez a pathhelyzet, melyet az időközben állandosult anyagi gondok csak súlyosbítottak, úgy szűnt meg, hogy 1968-ban az intézet élére került Georg Stadtmüller professzor, a müncheni egyetem kelet-európai történelmi tanszékének alapítója és akkori vezetője, aki állami alapokból előteremtette a továbbműködéshez szükséges pénzt. Ezzel Tamás bácsi koncepciója győzött, és mérvadó ma is. Ez többek között abban nyilvánul meg, hogy kiadványaink szerzőiket és tartalmukat nézve nemzetközi jellegűek, állami vagy ideológiai hovatartozástól függetlenek.

„A.”: Tehát az Intézet úgy működik – hogy hasonlaltal éljek – mint egy magyarországi német tanszék, amelynek a tagjai magyarok és kutatói munkájuk legfontosabb része a német kultúra hazai megismertetése.

K.L.Zs.: Igen, körülbelül így van.

„A.”: Azonban a magyar emigrációtól nem szakadtatok el teljesen. Tudomásom van arról, hogy a magyar politikai emigráció prominens képviselői is felkeresik az Intézetet. Te magad pedig részt veszel a nyugati magyar emigrációhoz kapcsolódó tevékenységekben.

K.L.Zs.: Ez lényegében így van, azzal a megkötéssel, hogy más-más motivációjú ez a kapcsolattartás emigráns és – mondjuk – »nyugati magyar kisebbségi« között. Míg az emigráns külhoni létét természetesen ideiglenesnek vagy félmegoldásnak tartja, úgy a nyugati kisebbségi magyar igenis berendezkedhetik egy végérvényesen külhoni magyar szellemi munkára. Magam is ezen kísérletezem, az Intézet jó talajt nyújt ehhez. A »politikai emigráció« fogalom sok esetben csak a »szellemi diaszpóra«

fogalommal kiegészítve, sőt behelyettesítve alkalmas arra, hogy a nyugati magyar életet körülírja – mint nemrégiben Borbándi Gyula is kimutatta »Az emigráció életrajza 1945-1985« című könyvében. Máskülönb, az Intézetben megforduló emigránsok, nyugati magyarok látogatása – úgy mint a magyarországi vendégeké – általában magánjellegű, nem függ össze mindennapi tevékenységünkkel, mégha ezt segíti is.

Az én »emigráns tevékenységem« – egyébként nem vagyok emigráns, családommal hivatalosan települtem ki Romániából a hetvenes évek elején – abból áll, hogy külső munkatársa vagyok a müncheni Új Látóhatárnak, a berni Európai Protestáns Magyar Szabadegyetemnek, a chicagói Szivárványnak, és hogy Szász Judit Annával szerkesztem a »Körvonalak«-at, a »Motolla« európai magyar ifjúsági lap kulturális mellékletét. Ezenkívül 1984 óta Judittal magyar vagy német nyelvű kulturális műsorokat szervezek, mégpedig az Intézet keretében autonóm egységként létező »A Kör. Kreis für Literatur und Wissenschaft«-ban. A magyar megbízásokat az intézeti honoráriumtól függetlenül »Kontext-München« nevű kisvállalkozóként vállalom. Ilyen minőségemben computer-szövegszerkesztő az intézeti kiadványokat is, amelyek tartalmi szerkesztésében amúgy is részt veszek.

Ezekután azt mondhatom, hogy Intézetünk egyedüli, eminensen emigráns háttérű termése a »Magyar Emigráns Sajtó Gyűjteménye«, amely jelenleg 81, a varsói szerződés tagállamain kívül, Ausztráliától Venezueláig megjelenő és hozzánk rendszeresen befutó magyar nyelvű újsággal, folyóirattal és egyéb sajtótermékkel gyarapodik. Ezt a gyűjteményt Dr. Pálinkás László firenzei egyetemi lektor hozta létre és ajándékozta intézetünknek a hatvanas években. 1975-ig Mildschütz Kálmán, 1987-ig pedig az előbb említett Orbán János gondozta.

„A.”: Ez a gyűjtés magyar nyelvű könyvekre nem vonatkozik?

K.L.Zs.: Egy nyugati magyar könyvtár létesítésére sem anyagi, sem infrastruktúrális lehetőségünk nincsen. Örülhetünk és hálával adózunk a világon szétszórótt szerkesztőségeknek, hogy legalább az 1945 utáni időszakot felölelő sajtó-gyűjteményünk terjedelme szerint a világon egyedüláll.

„A.”: Hogyan találtok rá a világon szétszóródott magyar emigráció itt-ott felbukkanó új kiadványaira?

K.L.Zs.: Sokhelyütt már ismerik az intézet ezirányú tevékenységét, és megküldik kiadványaikat. Másoktól évtizedek óta hivatalból kapjuk a lapokat. A beérkezett anyagokban az éppen születő periodikák szerkesztőségei előfizetési hirdetést tesznek közzé, ezekből tudjuk meg címüket és levélben megkérjük őket, hogy járassák címünkre – szintén hivatalból, mintegy központi gyűjtőhelyre – lapjukat.

„A.”: Ha például valaki Magyarországon a nyugati magyar emigráció kérdés-körével foglalkozik és szeretné használni a nálatok összegyűjtött páratlan értékű anyagot, milyen lehetőséget tudtok neki biztosítani? Vannak-e anyagi vagy technikai feltételek?

K.L.Zs.: A kutatás nálunk is ingyenes, s kis könyvtárszobánkban jegyzetelésre van hely. A kutató persze maga kell, hogy fedezze tartózkodási költségeit.

„A.”: Tisztáztuk, hogy gyakorlatilag négyeteből és a vezetőségből áll az intézet. Ez a szellemi kapacitás természetesen nem elég ahhoz, hogy egy klasszikusnak nevezhető tudományos intézet munkáját – a rendszeres szakirányú kutatást – elvégezze. A hungarica gyűjtésen kívül milyen feladatokat tűzött elétek a vezetőség?

K.L.Zs.: Munkánk gerincét a két rendszeresen megjelenő német nyelvű kiadványsorozat szerkesztése és computerszedése alkotja. Évkönyvünknek, az »Ungarn-Jahrbuch«-nak 1969-től 16 kötete jelent meg, az 1964-ben indított monográfiásorozatunk, a »Studia Hungarica« pedig már a 34. kötetnél tart. Az évkönyv nemzetközi magyarságtudományi szaklap, magyar vonatkozású témákról nem feltétlenül magyarok írnak bele. Ugyanez áll a monográfiásorozatra, azzal a

különbséggel, hogy ebben önálló műveket vagy tanulmánygyűjteményeket adunk közre. Mindkét sorozat Szegeden is hozzáférhető a JATE Központi Könyvtárában.

„A.”: Milyen arányban szerepelnek ezekben magyarországi szerzők. Mondanál egy-két példát is?

K.L.Zs.: Az utóbbi években „a politikai fejlemények függvényében és örömeinkre – növekedett magyarországi szerzőink száma. Sikerült kialakítanunk azt a gyakorlatot, hogy a magyarországi anyag nem a már egyik magyar szakközlönyben megjelent cikk német nyelvű utánközlése, hanem nekünk készült értekezések vagy műhelytanulmányok. Ilyen Romsics Ignác tanulmánya Gróf Bethlen István az önálló vagy független Erdély koncepciójáról 15. évkönyvünkben. Fried István nálunk közölte a magyar komparatistika kezdeteiről szóló értekezését. Esetenként átdolgozott formában Magyarországon is megjelennek anyagaink, így például Benda Kálmán »Csöbörccsök. Egy tatárországi magyar falu a 16.-18. században« és Szűcs Jenő »Szlavóniai báni dénárok Erdélyben« című tanulmányai a Századokban; mindkettőt a Szabó T. Attila és Jakó Zsigmond tiszteletére kiadott emlékkönyvünkben hoztuk le.

„A.”: Az évkönyveitekben megjelent cikkek nem csak történelmi tárgyuak, tehát más tudományágak felé is nyitottak vagyok.

K.L.Zs.: Eredetileg történészi alapítású lévén, hosszú ideig történettudományi lapnak számított az évkönyv, időközben azonban sikerült tágítanunk a látóhatárt. 1987-es kötetünkben például Hanák Tibor is szerepel »Lukács és az elidegenedés« című tanulmányával. Ugyanő lesz egyik jövő évi Studia-szerzőnk is: több évtizedes gyűjtését önti az első modern Magyar Filozófiatörténet-be, németül.

„A.”: Mekkora példányszámban jelennek meg a kiadványaitok?

K.L.Zs.: Jelenleg 300 példányban.

„A.”: Nekem kevésnek tűnik ez a szám. Nincs rá kereslet, vagy az anyagi lehetőségeitek szabnak határt a példányszámemelésnek? Mennyit vesznek meg ezekből a »piacon« és mennyit szív fel az intézményes hálózat?

K.L.Zs.: Az intézményes hálózatban főleg a nemzetközi és nyugat-németországi kiadványcsere keretében átlagban 30-50 példány kel el. Hogy a szabad piacon mennyi jut el a vásárlóhoz, azt nem tudnám pontosan megmondani, mivel eddig kiadónk Dr. Dr. Rudolf Trofenik kizárólagos joga volt az eladás. Annyi bizonyos, hogy az évkönyvet egy 150-es állandó megrendelő keretben előfizetéses alapon adja el. Most van folyamatban a terjesztés hozzánk való áttelepítése, az idevonatkozó előzetes tárgyalások és a piaci lehetőségek felmérése során arra a következtetésre jutottunk, hogy fő vásárlóink eznetül is az egyetemi könyvtárak és intézmények lesznek, s ez eleve a példányszám növelése ellen szól. Annál is inkább, mivel a keresleten kívül az igen magas előállítási költség is intő körülmény. A kereslethez itt még csak annyit, hogy: ne feledd, német nyelvterületen vagyunk és magyar vonatkozású műveket akarunk eladni, ráadásul tudományos műveket! Bármennyire is erős nálunk mostanság a rokonszenv a magyarok iránt, mégiscsak mellékes téma ez a magyarságtudomány a derék német értelmiségi átlagolvasó számára. Márpedig ezt a réteget kellene elérnünk ahhoz, hogy nyugodt szívvel, mondjuk, 600 példányban jelenjünk meg. Mindenesetre annyit tehetünk – s meg is teszünk a közeljövőben, mihelyst egészében a mi dolgunk lesz a terjesztés –, hogy aktuális és potenciális vásárlóinkat összegyűjtjük egy könyvbaráti körbe, amely szervezetileg biztosítana egy átlagban 250-es létszámú vásárlótábort.

„A.”: A Studia Hungarica 31. és 32. száma – amelyeket főszerkesztőként többek között Te is jegyzel – az előbb már említett kétkötetes Szabó-Jakó emlékkönyv: »Forschungen über Siebenbürgen und seine Nachbarn. Festschrift für Attila T. Szabó und Zsigmond Jakó«. Az első kötet idén tavasszal jelent meg, a második most van nyomdában. Hogyan jött létre ez az érdekes és nagyszabású vállalkozás?

K.L.Zs.: Nagy szerepet játszott a személyes indíttatás. 1984 őszén írtam meg tervemet Szabó T. Ádám barátomnak, Szabó T. Attila finn állampolgárságú, de

Budapesten dolgozó nyelvész fiának. Azon év elején kerültem az intézethez, s tanulmányaim során éppen Szabó T. Attila és Jakó Zsigmond írásait olvastam, keresztül-kasul. Amikor a hetvenes évek elején Kolozsvárott a zenelíceumban Barabás Margit, Jakó Zsigmond felesége, megszerettette velem a történelmet, nem gondoltam, hogy jó egy évtized múlva, ugyanabban a tanár-családban neveltetve, végképp a bölcsész szakmára adnám majd a fejem. Müncheni egyetemistaként sokszor elgondoltam, milyen légkör alakulna ki, ha a két kolozsvári tudós akár csak egy szemeszter idejére személyesen is kisegítené a müncheni tanári karban, erdélyi tudományos kérdések ügyében; fő témáim közül akkoriban alakultak ki bennem a moldvai csángók és a román-magyar-német interetnikus kapcsolatok illetve a modern transzilvanizmus, s ebben állandó segítséget jelentett Szabó T. Attila és Jakó Zsigmond munkássága, államhatárokon feletti jelenléte. Ezt meg kellene köszönni valahogyan, gondoltam, innen eredt az emlékkönyv terve. Nem tagadom, tartottam attól, hogy meglehetősen furcsállja majd a közvélemény, hiszen mit jelentsen ez a terv a hivatalos magyar tudományosságon kívül, mi az, hogy olyasvalaki vegyen ebben részt, aki sohase járt a két ünnepelthez órára?!

Ádám messzemenően támogatta tervemet, amelyet 1984 végén immáron intézetünk nevében Budapesten is előadtam a felkért magyarországi főszerkesztőnek, Benda Kálmánnak. Még akkor összeírtuk a szóba jövő szerzőket, s 1985 januárjában Münchenből kiküldtük a felkérő leveleket 76 címre, a Németországi Szövetségi Köztársaságba, Svájcba, az Egyesült Államokba, Angliába, Finnországba, Olaszországba, Romániába és Magyarországra. Köszöntőnek készült a »Festschrift«, 1986-ra, Szabó T. Attila 80. és Jakó Zsigmond 70. születésnapjára. A két tudós osztatlan tiszteletét, a »Szabó-Jakó-iskola« létét és az emlékkönyv értelmét mi sem támasztja alá jobban, mint az, hogy – bár a sokszerzős könyvek esetében szokásos késéssel – »felmelegített« tanulmányok nem érkeztek. Sőt, olyannyira alap kutatások eredményeit küldték be szerzőink, hogy az emlékkönyv terjedelme megkétszereződött. Azt viszont már nem sikerült elérnünk, hogy a Romániában felkért szerzők – magyarok, románok és németek, részt vehessenek az ünneplésben; Bukarestbe, a román akadémia egyik illetékes tagjának küldött ezirányú, többször megismételt ajánlatunkra nemhogy cikkek, de még egy sor válasz sem érkezett. Ígyhát 1986. június 15-én – a határidőt túllépve, abban a reményben, hogy Romániából csak jelentkezik valaki – lezártuk az anyaggyűjtést és a szerkesztést, mégpedig a következő nyugat-németországi, magyarországi és észak-amerikai szerzővel: Balassa Iván, Benda Kálmán, Benkő Loránd, Boba Imre, Bogay Tamás, Borsas Iván, Borsi-Kálmán Béla, Décsy Gyula, Entz Géza, Entz Géza Antal, Fodor István, Fügedi Erik, Gunda Béla, Gustav Gündisch, Konrad G. Gündisch, Györffy György, Imre Samu, Kálmán Béla, Klaniczay Tibor, Michael Kroner, László Gyula, K. Lengyel Zsolt, Makkai László, Miskolczi Ambrus, Karl Nehring, Péter Katalin, Pomogáts Béla, Solymosi László, Spira György, Szabó T. Ádám, Szűcs Jenő, Vajay Szabolcs, R. Várkonyi Ágnes, Ernst Wagner, Cornelius R. Zach, Krista Zach.

Az emlékkönyv váratlanul szomorú emlékeztetővé is lett: az első kötet már nyomdában volt, amikor eljutott hozzánk Szabó T. Attila halálának a híre. A második kötetben szereplő Trócsányi Zsolt sem érthette meg a megjelenést.

„A.?”: A hungarica-gyűjtés és a kiadói tevékenység mellett van-e még más feladata is az intézeteknek?

K.L.Zs.: Van egy konkrétan nehezen körvonalazható feladatunk, amelyet »A Kör«-ben végzünk, s amelyet erkölcsi, eszmei és társadalmi feladatként határoznék meg. Ennek lényege a magyar és német, illetőleg a magyarországi és nyugati magyar kultúra képviselői közötti személyes kapcsolatteremtés és – ápolás. Mint említettem, anyagi lehetőségeink ösztöndíjak szétosztását nem engedik meg, de a segítségnek vannak más formái is. A Münchenbe kutatni érkező magyarországi kollegákat segítjük az eligazodásban, megismertetjük őket a tudományos intézményekkel és rokontémával

foglalkozó német szakemberekkel. Ezenkívül előadásokat szervezünk nekik olyan intézményekben, ahol érdeklődésre találhat szaktémájuk, például az egyetemi kollokviumon, a Südost-Institutban, az Osteuropa-Institutban, vagy minálunk az intézetben.

„A.”: Említenél konkrét példákat is?

K.L.Zs.: Járt így nálunk például Miskolczy Ambrus, Gergely András, s most várjuk R. Süle Andreát valamint Csapody Miklóst.

„A.”: Ez a kapcsolat viszonyosan is működik?

K.L.Zs.: Igen. Tóth Béla például gyakori vendége az MTA Történettudományi Intézetnek, én meg tavaly és idén is a Magyarságkutató Intézet eszmei-erkölcsi támogatását élveztem magyarországi kutatásaim alkalmából. És kiadványcsere révén igen jó viszonyban vagyunk az Országos Széchényi Könyvtár Nemzetközi Csereosztályával.

„A.”: Kicsit elkanyarodok a magyarországi kapcsolataitoktól. Léteznek-e a tietekhez hasonló intézmények az NSZK-ban, és milyen velük a viszonyotok?

K.L.Zs.: Kevés van és az sem hasonló. Az ukránoknak van egy »Szabad Ukrán Egyetemük« Münchenben, a románoknak egy intézetük Freiburgban, s tavaly óta Münchenben is. Velük általában könyvcserre vagy személyes kapcsolatok révén érintkezünk, hasonlóképpen a magyar-német kormányközi kapcsolatok révén tavaly nemrégiben alakult hamburgi »Dokumentációs Tájékoztató Központ«-tal. A többi intézmény, amelyhez kiadványcsere és személyes kapcsolatok fűznek bennünket, vagy egyetemi tanszékek, vagy hivatalos nyugat-német történettudományi kutatóintézetek. Szorosabb, mivel kölcsönös tudományos tanácsadást is magába foglaló a viszonyunk az erdélyi szászok »Arbeitskreis für Siebenbürgische Landeskunde« egyesületével.

„A.”: A magyarországi kapcsolataitokra hatással van-e a két ország közötti rohamosan fejlődő viszony?

K.L.Zs.: Konkrét eredményről – egy kivételtől eltekintve – nem tudok beszámolni, hiszen viszonyunk a magyarországi könyvtárakkal, intézményekkel és személyekkel korábban, a nyolcvanas évek elején éppoly tehermentes volt, mint ma. A konkrét kivétel feltétlenül reménykeltő: a Kiadói Főigazgatóság ez év júliusában hetven példányt megrendelt a Szabó-Jakó-émlékkönyvből. Ez a tény, gesztusértékén túl, annyiban is jelentős, hogy talán elősegíti kiadványaink szélesebb körű terjesztését Magyarországon.

„A.”: Végezetül egy személyes jellegű kérdés. Feltűnt, hogy a négy szabadúszó munkatárs közül hárman Erdélyből települtek ki Nyugat-Németországba: Judit, Schusti és Te. Véletlen ez?

K.L.Zs.: A származást illetően valószínűleg igen. De nem véletlen az, hogy Schustival kerültünk ide, hiszen mindketten Glassl és Hösch professzorok alatt folytattunk segédszisztensi tevékenységet egyetemi éveink alatt; ugyanakkor e két professzornál írtuk magiszter munkánkat és írjuk jelenleg disszertációnkat is, Schusti az erdélyi szászok részvételéről a második világháborúban, magam pedig a modern transzilvanizmus korai, az Erdélyi Helikon előtti időszakáról. Tudományos érdeklődésünk azonban nem áll alapvető tematikus összefüggésben az intézet munkájával, hiszen itt nem kutatási programokat valósítunk meg, hanem a lehetőségekhez mérten tág körű magyarságtudományi dolgozatok megírását ösztönözzük és friss alapkatatások eredményeit hozzuk nyomtatásban nyilvánosságra.

Viszont annyiban talán mégsem közömbös a származásunk, amennyiben a müncheni Ungarisches Institutban kifejezetten kisebbségi jellegű a mindennapi munka, anyagi bizonytalanságban, apparátus nélkül: néhány egyszemélyes, önerőre épülő vállalat. Ilyen szempontból nézve talán az sem véletlen, hogy igazgatónk szintén nemzeti kisebbségi sorból jön, szudétanémet születésű, a második világháború után Csehszlovákiából családjával kitelepítették.

„A.”: Köszönöm a beszélgetést és remélem, hogy a müncheni Magyar Intézettről egyre többet hallunk majd idehaza!

**A beszélgetést BELLAVICS ISTVÁN készítette
1988 szeptemberében, Budapesten.**

HONFOGLALÁS – HONFOGLALÓK (Magyar őstörténeti konferencia Szegeden)

1988. április 18-19-én rendezték meg Szegeden a magyar őstörténeti konferenciát a Magyar Tudományos Akadémia Őstörténeti Munkaközössége, a Művelődési Minisztérium Múzeumi Osztálya, a Magyar Nemzeti Múzeum és a szegedi Móra Ferenc Múzeum közös szervezésében.

A konferencia feladata a honfoglaláskor és a kora Árpádkor témakörében a nyelvészet, az orientaliztika, néprajz, embertan és régészet legújabb kutatási eredményeinek ismertetése volt.

A nyelvészetet két előadó képviselte:

Benkő Loránd akadémikus (ELTE) „*Nyelvészeti adalékok a magyarság erdélyi megtelepedéséhez*” címmel tartott előadást. Elsőként felvetette az Erdélyben bekövetkezett török-magyar nyelvi érintkezés revidálásának szükségességét. A török eredetűnek magyarázott helynevek nagy része régi, elavult kutatásokon alapszik. Szerinte ebben az időben már az Erdélyben élő bolgároknak is szláv nyelvűnek kellett lenniük. Erdély etnikai képét a honfoglalás előtt a szlávok határozta meg, a víznév és a helységnévanyag is ezt bizonyítja. Rendkívüli jelentőséggel bírnak azok a magyar nyelvi eredetű helynevek, melyek védelmi vonalak, gyepek meglétére utalnak. A nyelvjárástörténeti vizsgálatok három csoportot tudtak elkülöníteni Erdély területén – a magyarság kétféle nyelvi-etnikai csoportját és a székelységet. Hasonló módszerű vizsgálatok vezettek arra az eredményre, hogy eredetileg a székelység sem volt egységes etnikum, hanem többféle csoportból szerveződött határvédelmi feladatok ellátására. Kelet felé mozgásuk is ezzel magyarázható, nem pedig a betelepülő szászok hatásával. A magyar helynévanyag vizsgálatának fő summázata, hogy a nyelvtudomány nem mond ellent azoknak a régészeti eredményeknek, melyek a honfoglalás óta magyar otlétről tanúskodnak, de a magyar lakosság beköltözését valamivel későbbi időszakra teszi.

Az előadáshoz Bóna István, László Gyula, Róna-Tas András valamint Fodor István szólt hozzá, aki kiemelte, hogy a nyelvészeti kutatásokkal ellentétben a Kolozsvár-Zápolya utcai temető biztosan a magyarság legarchaikusabb rétegéhez köthető.

Kiss Lajos (MTA Nyelvtudományi Intézet) „*A magyarság legkorábbi nyomai a Délvidék helységneveiben*” című előadásában Pozsega, Valkó, Szerém, Keve és Krassó vármegyét vizsgálta. Ezen megyék helységnevei tanúskodnak a magyarság tekintélyes tömegű jelenlétéről a korai időszakoktól kezdődően, számuk azonban a török előrenyomulásával fokozatos csökkenésnek indult, a lakosság egy része teljesen kicserélődött, a régi magyar helységnevek csak eltorzult formában éltek tovább.

Az orientaliztika tárgyköréből két előadás hangzott el: **Czeglédy Károly** (ELTE) „*Arab filológiai problémák a kazár forrásokban*” c. előadásában a kazárookra vonatkozó arab források egy csoportját elemezte filológiai szempontból, kiemelve a forráskiadások problémáit és elégtelenségeit.

Róna-Tas András (JATE) „*Része volt-e a honfoglaláskori műveltségünknek a rovásírás?*” c. előadásában a kérdésre igenlő választ adott, hiszen az írás elterjedése egybeesett a bolgár-török és kazár népesség elterjedésével épp azokon a területeken, ahol a VII-X. századi magyarság is feltételezhetően megfordult. Nehezen képzelhető el, hogy ilyen környezetben a magyarság nem ismerkedett meg az írással.

A dolgozatra **Vékony Gábor** reflektált.

A néprajzot Pócs Éva (MTA Néprajzi kutatócsoport) „*A honfoglalók hitvilága*” c. dolgozata képviselte, melyben Diószegi Vilmos kutatásának revidálását vetette fel, miszerint a sámánhit magyar emlékei etnikai tulajdonságokat hordoznak. A szomszédos népek mondakincsében ezek az elemek ugyanis nem találhatók meg. Pócs Éva a boszorkány és egyéb mondák vizsgálatával arra a következtetésre jutott, hogy ezek a hiedelmek Európa-szerte hasonlóak.

Az embertan témaköréből K. Éry Kinga (Természettudományi Múzeum Embertani Tára) „*A honfoglalók antropológiája*” c. előadása hangzott el. A vizsgálatok arra az eredményre vezettek, hogy más embertani jellegű nép (fele europid, fele europo-mongoloid) szállta meg a Nagyalföldet és más (europid) a Kelet- és Észak-Dunántúlt és az Alföldet északról övező dombságot. E két jelleg már a vaskorban kialakulhatott. A kutató felveti annak lehetőségét, hogy a nagyalföldi csoportban kell látnunk a honfoglaló hét magyar törzset, míg a többiben a csatlakozott segédnépeket, főleg a kabarokat. A honfoglalók és a Kárpát-medence avar lakossága között csak Észak-Nyugaton mutatható ki kapcsolat, míg a honfoglalók és a kora Arpádkor népe közt nincs hasonlóság, a keveredés lassan indulhatott meg.

A régészet témaköréből is számos előadást hallhattunk.

Dienes István (Magyar Nemzeti Múzeum) „*Honfoglaláskori kovácsaink egyik mesterfogásáról*” c. előadásában egy 1974-ben Tiszavasváriban előkerült honfoglaláskori szablyát elemzett. A szablya gazdagon tausírozott volta tanúskodott a honfoglaláskori kovácmesterség magas színvonaláról. A szerző felvetette annak szükségességét, hogy a régebben előkerült szablyákat is modern módszerekkel kell megvizsgálni.

M. Nepper Ibolya (Déri Múzeum, Debrecen) „*Hajdú-Bihar megye újabb honfoglaláskori temetői*”-ről beszélt. A Körösszegapáti-Pállapályon feltárt X-XI. századi temetőt, Püspökladány-Eperjesvölgy 640 síros temetőjét, valamint a Sárrétudvari-Hízóföldön kiasott 262 síros X. századi temetőt ismertette. E két utóbbi temető leletanyaga rendkívül jó lehetőséget teremtett a honfoglaláskori női viselet rekonstruálására – köznépíre és rangosra egyaránt.

Kürti Béla (Móra Ferenc Múzeum, Szeged) – Szalai Ferenc (JATE Embertani Tanszék) – Lengyel Imre (Érsebészeti Klinika) – Takács István (Mezőgazdasági Múzeum) – Knotik Márta (Móra Ferenc Múzeum, Szeged) „*Az algói honfoglaláskori temető*” c. közös előadásukban szép és követendő példáját mutatták annak, hogy a segédtudományok mekkora segítséget tudnak adni egy temető leletanyagának teljes, komplex feldolgozásához, megsokszorozva az információk mennyiségét. Kürti Béla előadásában ismertette a temető feltárását, Szalai Ferenc a temető csontvázanomáliáit elemezte, míg a temető csontanyagának szerológiai vizsgálatát Lengyel Imre végezte el. E két vizsgálattal a temetőn belül sírcsoportokat tudtak elkülöníteni, melyek kisebb-nagyobb eltéréssel megegyeztek az ásató régész megfigyeléseivel. Knotik Márta a textilmaradványokat, Takács István az állatcsontokat vizsgálta meg.

Nevezánszky Gábor (Nyitra) „*A honfoglaló magyarok régészeti emlékei Szlovákiában*” címmel tartott előadást, melyben az 1968 óta előkerült újabb lelőhelyeket ismertette, melyek már a peremvidéket is jelölik. Számos leletanyag előkerülése a Nyitra folyó völgyében jelzi a terület sűrű megszállását, és a Zsitva folyó völgyében egyre északabbi területeken is szaporodnak a lelőhelyek. Hasonló a helyzet a Garam folyó völgyében is, ahol általában vegyes temetők vannak. Kassa környéke jól kutatott terület, honfoglalókra jellemző leletanyag azonban eddig még nem jelentkezett. A Szepességben megtelepült magyar lakosság létéről tanúskodnak a cserépüstök és egy vas kengyelpár.

Fodor István (JATE) „*A peremvidékek honfoglaláskori emlékanyagáról*” tartott előadást, különös tekintettel Burgenlandra. Erről a területről eddig csak két temető ismert, de ezen kívül még kb. egy tucatnyi temető anyaga publikálatlan, köztük nagy

(50) sírszámúak is. Ezek a lelőhelyek főként Burgenland északi részéről kerültek elő, a déli területekről egyelőre még nem. Ezek egyöntetűen köznépi temetők, a határőrző lakosság emlékét őrzik, kik a Bécsi medence feladása után kerültek erre a területre. A lengyelországi, ukrainai és moldvai lelőhelyek jelzik, hogy a X. századi gypüvonal külső szegélye a Kárpátokon kívül húzódott.

Az ülésszak egyik előadója Révész László volt (Hermann Ottó Múzeum, Miskolc), aki „Beszámoló a Karos-Eperjesszög II. honfoglaláskori temető ásatásáról” címmel olvasta fel dolgozatát. Beszélgetésünk a fiatal, de már híres kutatóval készült.

- 1984-ben végeztél Szegeden történelem-régészet spec. képzés szakon. Ha jól tudom, Neked már itt, az egyetemen megadatott az a lehetőség, hogy a honfoglalás korával behatóbban foglalkozhass.

- Igen, még hallgató koromban, 1982-ben kezdtem el ásni tanszéki tanátsátás keretében Hódmezővásárhely-Nagyszigeten Fodor István és Trogmayer Ottó irányításával. Itt egy X-XI. századi köznépi temető került elő, mely lovas- és melléklet nélküli sírokat egyaránt tartalmaz. A feltárás még nem fejeződött be. B. Nagy Katalin és az én vezetésemmel, a szegedi régészhallgatók segítségével tavaszonként folytatjuk az ásatást.

- A konferencián elhangzott előadásod témája a Karos-Eperjesszög II. temetőjének ismertetése. Mit jelöl ez a II. sorszám?

- Karos-Eperjesszög I. temetőjéből 1899-ben és 1936-ban kerültek elő leletek. 1936-ban 13 sírt sikerült feltárni és kb. 30-40-t szédült állapotban megfigyelni. A leletanyag jelentős része sajnos elkallódott.

A II. temető ettől a területtől mintegy 200 méterre Délre, egy homokdombon terül el. Jelenlétére az hívta fel figyelmünket, hogy 1985-ben szántás közben övveretek, kengyel, dirhemek kerültek elő. 1986-ban leletmentő ásatást kezdtünk, azóta 4 feltárássra került sor, ez év nyarán sikerült teljesen feltárni ezt a temetőt. A 73 sír fele lovas temetkezés volt, rendkívül nagy a szablyával eltemetettek száma – összesen 8, ezidáig a Kárpát-medencében páratlan arány. A férfi méltóságdíszek közé tartozik 2 tarsolylemez (a Kárpát-medencében előkerült 25. és 26.!), 2 veretes tarsoly és 8 aranyozott ezüst övveret. A női sírok mellékletei sokban különböznek az alföldiekétől – kevesebb nemesfém díszítés a ruhán és hiányoznak a karcsüngők is. A női sírok jellemző leletei a pántkarperecek, rendkívül jól megfigyelhető a csizmák vereteinek elhelyezkedése, előkerült 4 rozettás lószerszámveret és 2 lemezes, ill. 1 áttört, öntött korongpár. A gyermeksírokra jellemző, hogy szinte mindegyikben találtunk edénymellékletet.

- Az előkerült tárgyak alapján milyen következtetéseket tudtál levonni?

- A honfoglaló magyarság első generációjához tartozó gazdag, középrétegű közösség emlékeit hozta napvilágra ez az ásatás, és egyelőre semmi jel nem mutat arra, hogy a X. század közepénél tovább használták volna. Azért sorolom ezt a népeiséget az első generációhoz, mivel több olyan tárgy került elő, melyek vagy párhuzam nélküliek, vagy kevés párhuzammal rendelkeznek, friss keleti kapcsolatokat mutatnak. Ilyen például az az ezüstlemezes markolatvégű szablya, melynek markolatán ujjosztó pecek van – ez a típus a szaltovoi kultúra területéről ismert, egy női sírban kúp alakú csótárdíszet sikerült megfigyelni, és előkerült egy szaltovoi agyagkorsó is.

- Mi volt az idei év nagy „szenzációja”?

- Már a konferencia után, Karos-Eperjesszög II. területétől Délre 400 méterrel találtuk meg a III. temetőt. Eddig 11 gazdag mellékletű sírt tártunk fel – 2 harci balta, 2 veretes csizma és 1 hajfonatkorong jelzi az előző temetőkhöz hasonló gazdagságát.

- A karosi II. és III. temetőben 1-1 vezéri sír is volt. Mi ezeknek a jelentősége?

- A két vezéri sírnek érdekessége az, hogy szinte egyenruhaszerűen azonos viseletben temették el őket. Tegezzük, nyergük, veretes övük, melyről egy egyelőre ismeretlen funkciójú 70 cm hosszú veretsor lóg le, szablyájuk, szív alakú sügyelővereteik, kantárdíszük nagyon hasonló. Mivel sikerült ezeknek a tárgyaknak pontos előkerülési helyét rögzíteni és megfigyelni, módunk nyílik arra is, hogy a korábbi vezéri sírokat is rekonstruálhassuk (Tarcál, Bodrogszerdahely, Eperjeske, Geszteréd, Zemplén, stb.).

- Milyen tapasztalatok szűrhetők le a temetőszerkezet vizsgálatából?

- Azt mindenképpen előre kell bocsátanom, hogy gondolataim egy munkaközi állapot termékei –irányvonalat jelölnek a későbbi kutatások számára, problémákra mutatnak rá, nem pedig végső összefoglalást jelentenek.

Azonban azt ki merem jelenteni Karos II. teljesen feltárt köznépi temető alapján, hogy újra kell gondolni László Gyula ún. „nagycsaládi” temetőinek kérdését. Elméletét csak a régi, töredékesen feltárt, nem minden esetben szakember által ásott temetőkre alapíthatta. A feltárt bezdédi, kenézlői, bashalmi, eperjeskei temetőkben csak kis részletek kerültek feltárássra, hitelesítésük elvégzését fontos feladatnak tartom.

- Miért gondold, hogy ezek nem nagycsaládi temetők, miért kell feltárást tovább folytatni?

- Egyrészt az utóbbi 40 évben nem került elő 15-25 síros nagycsaládi temető, hanem csak ennél nagyobb (Sárrétudvari, Algyő), másrészt a Karos-Eperjesszög II. temetőben a sorokból álló sírcsoportok közt 15-20 méteres üres területek voltak, a temetőn belül is különböző –korábban bezdélinek, kenézlőinek, stb. nevezett sírsorok és csoportok váltak azonosíthatóvá.

- Tehát ha ezek nem nevezhetők nagycsaládi temetkezéseknek, akkor kikhez köthetők?

- Szerintem ezek egy mesterséges szervezet régészeti visszatükröződései, melyekben kisebb vagy nagyobb rangú katonai vezetőt, annak családtagjait és háziszolgáit láthatjuk, valamint az irányítása alá tartozó, helyzetükből adódóan legtöbbször nőtlen harcosokat.

- Előadásodban elhangzott egy érdekes megállapítás a szabolcsi és zempléni honfoglaláskori temetők egymáshoz való viszonyával kapcsolatban. Pontosabban mire gondoltál?

- Szerintem a hajdani Zemplén és Szabolcs megyék területén feltárt középrétegi honfoglaláskori temetők nemcsak leletanyagukban, de a temetők szerkezetét és a férfiak túlsúlyát tekintve is igen közel állnak egymáshoz. Különbözőségük az ország más területeivel összehasonlítva szembetűnő. Az alföldi területeken a nők több nemesfémet viselnek, a férfisírokban kevesebb a kiemelkedő rangjelző lelet. Arra a kérdésre, hogy mi az oka ennek az eltérésnek, egyelőre még nem tudok választ adni, bár biztosnak tartom, hogy nem a kabarokat kell bennük keresnünk. A régészeti és történeti források adatai közt északkelet Magyarországon épp oly súlyos ellentmondás feszül, mint Baranya megyében, csak éppen ellenkező előjellel. Itt ugyanis rendkívül szegényes a történeti forrásanyag.

- Miért tartottad fontosnak kiemelni, hogy ezeknek a leleteknek nincs közükhöz a kabarokhoz?

- A kabar kérdésben Fodor István és Kristó Gyula véleményével értek egyet. Véleményem szerint a történészek túlhangsúlyozzák szerepüket a honfoglaló magyarság törzsszövetségében, ráadásul minderre kevés forrás is áll rendelkezésünkre. Komikusnak tartom, hogy X-XI. századi rejtélyeket kívánnak megoldani a kabarokkal. Alig van olyan pont – legyen az művészet, katonáskodás, kereskedelem, földművelés –, ahol a kabarok, mint megoldás ne merült volna fel. Régészetiileg nem foghatók meg, és szerintem soha nem is lesznek azok. Ez egy nagyon heterogén, csatlakozott segédnép volt. Történeti abszurditás lenne, hogy ők kapták volna a kalandozások

adóiból és zsákmányaiból a legnagyobb részt. Valószínűnek tartom, hogy a honfoglalás időszakára betagozódtak a magyar népbe, éles különállás nem figyelhető meg sem katonai szervezetükben, sem életmódjukban.

- A honfoglaláskor már az az időszak, melyről már nemcsak a régészeti források tudnak beszámolni, hanem az írott forrásoknak is igen nagy a szerepe és jelentősége. Mi a véleményed a történészek és régészek viszonyáról a magyar tudományban?

- A régészet folyton gyarapodó forrásai módosítják a honfoglaláskor társadalmáról kialakult képet. Azonban megfigyeléseim szerint a történettudomány képviselői nem veszik figyelembe a régészet eredményeit, illetve bizonyos szkepticizmussal kezelik azokat. Legtöbbször csak illusztrációként használják fel, de nem tekintik egyenrangú partnernek. A régészeti adatoknak is ugyanolyan forrásértéke van, mint a történetieknek, csak sajnos a történészek nem hajlandók azzal a segítséggel élni, mely a régészek részéről maximálisan adott.

- Milyen terveid vannak a közeli és távolabbi jövőre?

- Elnyertem az MTA Tudományos Minősítő Bizottságának ösztöndíját. Ez azt jelenti, hogy viszonylag rövid időn belül össze kell foglalnom a honfoglaláskorra vonatkozó gondolataimat - természetesen a három karosi temetőre koncentrálni. Ehhez persze előbb be kell fejeznem a III. temetőt, az I.-t pedig meg kell szondáznom.

Feladatom még nemrég elhunyt fiatal régészünk, Szabó János Győző honfoglaláskori leleteinek feldolgozása.

Távolabbi terveim között szerepel a két kenézői temető hitelesítése és Zemplén-Agárd megásása, ahol is a karoshihoz hasonló körülmények közt kerültek elő leletek.

- Mindehhez sok sikert kívánok, és köszönöm a beszélgetést.

A konferenciával egyidőben kiállítás nyílt Szegeden a Fekete Házban X-XI. századi temetők eddig még nem közölt anyagából.

A konferencia előadásainak szövege rövidesen nyomtatásban is meg fog jelenni.

ANDERS ALEXANDRA

Lapunk 6-os számában jelent meg Berend Nóra *Földbirtokviszony és hűbériség Japánban c. dolgozata*, melynek feudalizmus koncepcióját Telek János bírálta meg az "AETAS" 8-as számában. Azóta a két említett szerzőnk viszontválaszai mellett két másik hozzászólás is érkezett szerkesztőségünk címére. Úgy látjuk, hogy barátaink felvetései továbbgondolásra serkentőek, ezért írásait rövidítés nélkül közöljük. A továbbiakban, amennyiben él a lehetőséggel, teret adunk még Löffler Tibornak a viszontválaszra. Ezzel részünkről lezártnak (persze korántsem megoldottnak) tekintjük a vitát. (A szerk.)

JAPÁN ÉS AZ „ÁZSIAI TERMELÉSI MÓD”

(Válasz Telek János: „Feudalizmus vagy ázsiai termelési mód” című cikkére)

Nagyon sokan gondolják úgy, hogy Japánban feudalizmus volt; filozófusok, középkorászok, a japán történelem kutatói, így például Karl Marx, Max Weber, Marc Bloch, Perry Anderson, John W. Hall és még sokakat fel lehetne sorolni.¹ Ez természetesen nem bizonyít semmit, lehetséges, hogy valami másnak kellene nevezni a japán fejlődést. Vita közben fontos megfigyelések alakulhatnak ki – de *csak* akkor, ha ezek egyben a történeti kutatásokra támaszkodnak. Kizárólag konkrét vizsgálatok vihetnek közelebb a válaszhoz, pusztá teóriagyártás nem. Az „Európán kívüli területeket” egyetlen történeti kategóriába sorolni (mind térben, mind évszázadokat átölelve időben) elfogadhatatlan. Perry Anderson szellemes megfogalmazásával: „csak tudatlanságunk éjszakájában tűnik minden forma egyszínűnek”.² Anderson kitűnően mutatja be az „ázsiai termelési mód” kategória tarthatatlanságát: hogy elemeit az ókori görögöktől a 19. századig különböző szerzők fél-megfigyelései és tévedései jelentik, és hogy az nem igazi történeti elemzésen alapul. Én itt kizárólag Japánnal akarok foglalkozni, így annak, akit a téma bővebben érdekel, Anderson tanulmányát ajánlom olvasásra.

Telek János cikkének egyik nagy fogyatékosága, hogy egyetlen, a japán történelemmel foglalkozó szakmunkát sem vesz figyelembe, s így könnyen adhat olyan magyarázatokat, amelyeknek semmi köze sincs a japán középkorhoz, amelynek fejlődését értelmezni szeretné. Szerinte Japánról írva csatlakozom ahhoz az állásponthoz, hogy: „a középkori Ázsia társadalmaira alkalmazható a feudalizmus kategóriája. Ezáltal igyekeznek cáfolni, hogy itt stagnáló, stacionárius társadalmakról lenne szó, mivelhogy fejlődésüket csak az európai gyarmatosítás törte derékba.” Japánban egyrészt sohasem volt európai gyarmatosítás, másrészt nem a feudalizmus meglétével próbálom bizonyítani, hogy Japánban nem stagnáló társadalomról van szó, hanem a japán történelem elemzése bizonyítja, hogy nem stagnáló avagy „ciklusos fejlődés” jellemzi azt. Egyben Telek János úgy érzi, hogy szembeállítom a „progresszív” feudalizmust az ázsiai termelési móddal, amit szerinte pejoratív jelzőnek érzek, csak nem tudom, hogy miért. Egyrészt egyetlen formációt sem tartok „progresszívnek”; a történelmet nem pozitív vagy negatív értékek alapján kellene elemezni. Másrészt az ázsiai formáról nem én találtam ki, hogy az pejoratív; az ázsiai termelési mód dinamikájáról írva Tókei Ferenc fogalmazta meg, hogy „elenyésző, zsákutcába és alapjában véve stagnálásba torkolló.”³

Abszurdum a „stagnálás”-t bármilyen ország évszázados történetének magyarázatául felhozni, hiszen az változatlanságot jelent. A japán történeti változások

is azt mutatják, hogy helytelen ez a magyarázat – még ha figyelmen kívül hagyjuk is a modern japán fejlődést, ami önmagában tarthatatlanná teszi azt az álláspontot, hogy Japán „stagnál” avagy „zsákutcában” van.

Telek János szerint a feudalizmus két fő jellemzője (s egyben ettől „progresszív”) a magántulajdon és a mellérendeltségi-egyenlőségi viszonyok. Viszont már maga a szerző megállapítja, hogy tulajdonképpen „a feudális tulajdon is korlátozott”, tehát nincs igazi modern jogi értelemben vett magántulajdon. Nem érdemes ismét kifejtennem, amit a dolgozatomban már megtettem, de ilyen jellegű magántulajdon a középkori Japánban is kialakult. Telek János kizárólag a Kamakura korszakbeli (1292-1333) fejlődésről (s ez még csak a japán feud. lizmus kibontakozásának időszaka) szóló részeket idézi dolgozatomból, így például a földből származó jövedelemhez való jogról (shiki) stb. ír, és ezekkel bizonygatja álláspontját. Csak éppen azt nem veszi figyelembe, hogy leírtam: ez teljesen átalakult a későbbi időben, a 14. századtól kezdődően, és egy egészen más típusú, a feudális európaihoz közel álló földmagántulajdon és hűbértulajdon (chigyō) alakult ki. (Nem véletlen, hogy Japánban is kifejlődött az a rendszer, amelyben csak egyetlen fiú örökölt, hogy ne osztdójon szét a családi vagyon és föld.) Éppen a Sengoku korszakra (1467-1590) tehető ennek a típusnak a legkifejlettebb formája. Ez természetesen egyáltalán nem illik bele az ázsiai termelési mód koncepcióba.

Az, hogy „a parasztság körében a földbirtoklás hagyományos kollektív (faluközösségi) módja nem változott, nem alakult ki egyéni birtoklás”, tévedés. Még az egyéni piacra termelés is kifejlődött, magával hozva a pénzgazdálkodást, helyenként a pénzbeni adófizetést. A falu mint adózási és önkormányzati egység, történeti átalakulás eredménye volt, és nem valamiféle örökké létező faluközösség. A paraszti birtoklásról nem sokat írtam dolgozatomban, mert ott inkább a földbirtokviszonyok hűbériséggel összekapcsolódó voltára, azaz a földesúri birtoklásra koncentráltam, ám a szakirodalomban erről is bőven található elemzés.⁴

A mellérendeltségi-egyenlőségi viszonyok, illetve az egyén függetlenedése a közösségtől (bár az európai fejlődésben is jóval árnyaltabban jelentkezett ez a viszony)⁵ valóban fontos és megvizsgálandó kérdések. Lehetséges, hogy „hűbériség” helyett új szót kellene alkotni a japán viszonyok leírásához. Azonban Telek János ismét kizárólag dolgozatomban a Kamakura kori állapotokat elemző részéből idézett, nem említve a későbbi komplexebb hűbéri láncot, nagyon is megváltozott szerveződési elvet és ideológiai változást (kiryo-elv), amelyről dolgozatomban írok. A vazallusok katonai szolgálatukért földet kaptak magántulajdonként (igazságszolgáltatási joggal) – ez aligha nevezhető hivatalnoki rendszernek! Lehet, hogy „ez a magánbirtoklás is csak ideiglenes jelenség és nem élvez semmiféle tartós jogi garanciát”, mivel a Tokugawa korban nagy átrendeződés mehetett végbe; mindenesetre századokon át fennállt.

Az, hogy a hűbériségben a személyes kötődés erősebb, s ennek jogi megformázottsága gyengébb volt, mint Európában, még nem elég arra, hogy a feudalizmus létét cáfolja Japánban. (Hiszen a feudalizmusnak sokféle változata volt, mint pl. kelet-európai típusa is bizonyítja.)

Az, hogy a „piramisok ’csúcsai’ (vagyis a hűbéri láncok fejei, az egyenrangúak) között sem alakul ki egyenlőségi viszonyrendszer, ehhez hiányzik a kooperációs készség”, tévedés, hisz elegendő a daimyō-k (földesurak) házassági politikájára vagy Nobunaga területi koalíciójára utalni.

A japán feudalizmus egészen más úton alakult át, mint az európai, de a Tokugawa rendszer nem „ázsiai”, nem „visszarendeződés”; amint azt rengeteg kutatás bizonyítja, hatalmas belső fejlődés zajlott le a korszakban, mely alapjává vált később a kapitalizmusnak.⁶

Telek János szememre veti, hogy „a feudalizmus elégséges kritériumaként” határozom meg a magántulajdont és a hűbériséget. Dolgozatom TDK-ra készült, és

nem tűztem ki célul benne a feudalizmus általános elemzését. A földbirtokviszonyokat és a hűbériséget sem azért választottam, mert elégséges kritériumnak tartottam a feudalizmus létének bizonyításához – egyszerűen a feudalizmus fontos összetevői. „Arról azonban nincs szó, hogy ezek meglepte mennyiben jelent progresszivitást a középkori Japán számára.” Valóban, nem is akartam erről írni. Lehet vitatkozni a feudalizmus terminológia használhatóságán, és azon is, hogy mennyiben nevezhető feudalizmusnak a japán fejlődés bizonyos szakaszai. Az azonban világos, hogy az „ázsiai termelési mód” alkalmatlan annak leírására (és azt hiszem bármilyen más ország történetére is.) A kategorizálás semmit sem old meg. A „stagnáló, stacionárius társadalom” pedig nem megfelelő jellemzése a japán fejlődésnek. Akár feudalizmus volt ott, akár nem, a változások evidensek a különböző korokban, új struktúrák jöttek létre, nemcsak a földbirtokviszonyokban és a hűbériségben.

A japán feudalizmus átfogó vizsgálatokor sok más tényezőt is figyelembe kell venni (pl. városfejlődés, szokásjog stb.) A feudalizmust nem lehet valamiféle két-tényezős sémába besorítani. Ehelyett csak a történeti kutatás segíthet a japán modell kialakításában. A történeti tényeket semmibe vevő, steril elméletek gyártása azonban nem történelmi feladat.

BEREND NÓRA

Jegyzetek:

1. MEM 23, 672. o.
Max Weber: Feudalizmus, „Rendi állam” és a patrimonializmus. in Gazdaságtörténet. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Bp. 1979.
Marc Bloch: A történelem védelmében. Gondolat, 1974.
Perry Anderson: Japanese feudalism in Lineages of the absolutist State. Verso edition, 1979.
John W. Hall: Feudalism in Japan – A reassessment in Studies in the Institutional History of Early Modern Japan. Princeton, 1970.
De ezen kívül lehetne hivatkozni E.O. Reischauer-re, K. Asakawa-ra stb. J.W. Hall részletes bibliográfiát ad. (Nem ismételem meg a dolgozatomhoz csatolt jegyzeteket és bibliográfiát, ez megjelent az Aetas 1987/2-es számában.)
2. P. Anderson: The "Asiatic Mode of Production" in Lineages of the absolutist State. 549. o.
3. Tőkei Ferenc: Az ázsiai termelési mód kérdéséhez Kossuth, 1975. 153. o.
4. Pl. J.W. Hall: Government and local power in Japan 500-1700. Princeton, 1980. E.O. Reischauer – A.M. Craig: Japan Tuttle. 1984. megfelelő fejezetei.
5. C.W. Bynum: Did the Twelfth Century discover the individual? in Jesus as Mother. University of California Press, 1984.
6. Az újabb kutatások nagyon jó összefoglalása: Pre-conditions to industrialization in Japan. 9th International Economic History Congress. Bern, 1986.

Válaszcikkem megírása után kaptam meg a Szerkesztőségtől Löffler Tibor és Telek János írásait. (Lásd a következő két írást!) Úgy érzem, szükségtelen még egyszer válaszolnom. Pusztán egyetlen megjegyzésem van. Telek János cikkében öt pontba foglalja „Földbirtokviszonyok és hűbériség a középkori Japánban” (Aetas 1987\2) dolgozatom „gondolatmenetét”. Ez azonban egy általa felállított koncepció, ami egyáltalán nem egyezik írásom gondolatmenetével, ahogy az mind az eredeti dolgozattól, mind válaszcikkemből kitűnik. (B.N.)

EGY ELMÉLETEN KÍVÜLI ELMÉLET ?

(Az európai társadalomfejlődés és az ázsiai termelési mód)

Az Ázsiai Termelési Mód (ÁTM) problematikája még mindig a társadalomelmélet és történetfilozófia, illetve a marxizmus „belügye”. A szaktörténetírás módszertanának és középszintű elméletének képviselői – idegenkedve a téma ideológiai és aktuálpolitikai felhangjaitól – kevés kivételtől eltekintve nem foglalnak állást ez ügyben.

Mielőtt a konkrét kritikai észrevételeimet közreadom, megjegyzem, hogy számomra kibékíthetőnek látszik mindkét fél alapállása: Berend módszertani alapokon támadja az ÁTM Európa-centrikus elméletét, míg Telek egy európeér kultúrkritika szellemében száll szembe evvel.

Az ÁTM eddigi interpretációi – állítom Berend Nórával egyetértve – (beleértve Tókei Ferencét is) többnyire alkalmatlanok az egyes konkrét társadalmak változásának (fejlődésének), dinamikájának valóságához, tényszerű feltárására. A nem-európai társadalmak beleyőmőszölése az „ázsiai” társadalmak egydimenziós („nem-európai”) és – ezen elméleti-fogalmi szegénység folytán – pejoratív fogalmába, szinte elmos mindennemű különbséget az egyes kultúrák, civilizációk között.¹ Ezáltal eltűnik a vizsgált társadalmak sajátossága, önértéke² (sőt, ha úgy tetszik: megismételhetetlensége), ami – tegyük hozzá – egyben alapot teremt a „magasabbrendű” európai civilizáció regresszív hatásainak (pl. politikai és kulturális imperializmus, ökológiai és fegyverkezési robbanásveszély, a személyiség és közösségek hanyatlása stb.) elméleti és ideológiai legitimálásához.

Másrészt viszont szimpatikusnak találok Telek kultúrkritikáját, mert az általa felvállalt marxista értékelméletet, illetve magát a marxizmust visszahelyezi eredeti bölcsőjébe és foglalatába, az európai civilizáció élet- és értékvilágába (ld. az egyén emancipálódása).³

Berend Nóra fogalmilag nem támasztja alá kellőképpen a „feudalizmus” létének (és az ÁTM nem-létének) bizonyítását Japánban. Amit leír, az inkább az „ázsiai” társadalmak „feudalizálódása”, melynek során a feudális társadalmi viszonyok bizonyos jellemzői megjelennek, még ha torzultan is. Telek joggal mutat rá, hogy az ázsiai faluközösségek megléte esetén a társadalom alapviszonyai nem tekinthetők feudálisnak. Érthetetlen viszont, hogy a japán feudalisztikus viszonyokat miért a kifejlett európai feudalizmusra apellálva vonja kétségbe. Amennyiben ugyanis a feudalizálódás ázsiai talajon indul meg, és nem hatja át a társadalom egészét, akkor logikus, hogy az „ázsiaiságnak” továbbra is domináns elemként kell rányomni a bélyegét a társadalomra. Eredete, „genetikus” jellemzői folytán az ilyen állapotot nyugodtan nevezhetjük „ázsiai feudalizmus”-nak, feltéve ha az „ázsiai” jelzőt nem csupán földrajzi értelemben, hanem az ÁTM „túlsúlyos” szerepének kifejezésére használjuk. A feudalizálódás tényét tehát nem eliminálhatjuk azzal, hogy nem alakult ki kifejlett feudális társadalom (lásd Telek), de a feudalisztikus viszonyok megléte nem indokolja azt sem, hogy nemes egyszerűséggel „feudális” társadalomról beszéljünk (lásd Berend).

Telek ázsiaisággal szembeni túlzott idegenkedése és merev Európa-pártisága másrészt azért érthetetlen, mert Marx – akire hivatkozik – „a gazdasági társadalomalakulat progresszív korszakai” közé sorolja az „ázsiai” társadalmakat (MEM 13, 7. old.), míg Telek csak az antikvitástól eredezteti a „progresszív” (európai) társadalomfejlődést.

Meggondolandó az is, hogy Marx – igaz csak pár sorban – a Tókében feudálisnak írja le a középkori Japánt.⁴ Ez különösen azért érdekes, mert Wittman Tibor

egyetemes történet jegyzetében ebből konstruált egy gigantikus „japán feudalizmus”-képet.⁵ Érdeemes felidézni a japán feudalizmus marxi metszetét: „Japán, tisztán hűbéri tulajdonszervezetével és fejlett kisparaszti gazdaságával, sokkal hívebb képét nyújtja az európai középkornak, mint valamennyi, többnyire kispolgári előítéletek sugallta történelemkönyvünk”!

Túlfeszítettnek tartom Teleknek a „progresszivitás” kritériumainak szubjektív jellegére vonatkozó felfogását. A marxista „értékválasztás” valóban nem tagadja a „választás” szubjektív jellegét, de mindenképp igyekszik azt objektív folyamatokra visszavezetni (lásd pl. egyén és nem viszonya, termelőerők fejlettsége stb.). Az egyes társadalmak konkrét dinamikáját ezért nem pusztán „értékszempont” szerint és ideologizált modellekhez viszonyítva „értékeli”, hanem a haladás (konkrét!) kritériumát a vizsgált társadalom önfejlődéséből vezeti le! Egy konkrét társadalom fejlődésének jellege, üteme, a társadalom struktúrája ugyanis nem választhatók le a meghatározott történelmi körülmények, tehát a „genetikus” viszonylatok determinációiról. Márpedig egy társadalom fejlődési lehetősége nem a kutató eszméiből (értékeiből és értékválasztásából) táplálkozó „Sollen”-ből, hanem önnön fejlődéséből bomlik ki. Ezzel Telek is tisztában lehet, hiszen éppen az ázsiai faluközösségek megléte és azok determináló ereje miatt kérdőjelezi meg a „japán feudalizmus” elméletét. De ha egy társadalom történelmi korlátait a tényszerűen fennállóban leli meg, akkor a haladás kritériumainak, mércéjének a tényszerűen fennállóhoz kell kötődniük.⁶

Logikailag ellentmondásosnak tartom, hogy Telek szerint a középkori Japánban a faluközösségi viszonyok az alapviszonyok, ugyanakkor a társadalom uralkodó vonásainak a hatalmi-despotikus viszonylatokat tartja. Vagy ezt, vagy azt kell kiemelnünk, mert a kettő csak megalapozott indoklással állítható egymás mellé, bár ekkor tartózkodnunk kell az „alap” és „uralkodó” jelzők önmagukban semmitmondó használatától. (A faluközösségekre ráépülő hatalmi-despotikus szerveződést tekintsük – logikusan – „felépvizonyoknak”?) Ez az ellentmondás – véleményem szerint – éppen az önfejlődés nyújtotta lehetőségek, ill. magának az önfejlődésnek az alábecsülésével magyarázható. Az ÁTM társadalmában ugyanis a formációváltás – feltéve ha ez a váltás szerves folyamatok eredménye – döntően „felülről”, a „rendszer” (társadalomszervezés és -integráció) szintjén indul meg.⁷ Az ÁTM különös variánsai, az ázsiai-despotikus rendszerek hatalmi-politikai szerveződése és hatalmi viszonyai nagy hasonlóságot vagy akár egyezést is mutathatnak más formációkéval. A feudalizálódás is inkább e téren indul meg, s Berend is e nyomon követi a feudalizmust Japánban, de az, hogy semmibe veszi a faluközösségek létét, bizonytalanná teszi koncepcióját. Telek éppen ezt kritizálja, anélkül azonban, hogy az ÁTM különös típusainak, az ázsiai-despotikus rendszerű társadalmak formációváltásának sajátosságaira (legalábbis e problematika létre) akárcsak utalna is!

Figyelemre méltónak tartom, hogy Telek a feudalizmust egy tágabb evolúciós folyamat részeként, sőt csak ennek részeként definiálja. Nála a feudalizmus az antikvitástól a kapitalizmusig zajló egységes fejlődés (al)formációja. Ezt – az ún. „európai típusú fejlődést” – végső soron magam is elfogadom. Kételyeim vannak azonban afelől, hogy a feudalizmust definiálhatjuk-e úgy, mint kizárólag összekötő láncszemet, a kapitalizmus előkészítését, tehát mint a történelemben betöltött „progresszív” folyamatot. Telek itt újabb ellentmondásba keveredik, mert míg a „láncszem” verziója a feudalizmus létét teszi kétségessé Japánban, addig a „progresszivitás” csak az esetleg mégis létező japán feudalizmus progresszív szerepét. Telek súlyos módszertani hibát vét! Nem választja el a vizsgált tárgy logikai struktúrájának feltárását – melynek során magának a tárgynak a sajátosságait ismerjük meg – attól a funkciótól (szereptől), melyet a tárgy egy rajta kívül álló folyamatban tölt be! Igaz, Telek megkísérel egyfajta logikai analízist (lásd a feudalizmus „attribútumai”), de a logikai szerkezetet magából a funkcióból vezeti le.

Tehát a feudalizmus specifikumait a feudalizmusnak az európai társadalomfejlődésben betöltött szerepe szerint magyarázza. Az értékek „szubjektív választása” folytán ez az eljárás jogosult lehet, de semmiképpen sem Marxra hivatkozva: Marx nem szűkíti le formációelméletét az európai típusú fejlődésre. Már csak azért sem, mert az „ázsiai” („nem-európai”) társadalmak és az ÁTM elméletek formáción-, tehát egyben elméleten kívülivé válnának!⁶

A marxista történetfilozófia szerint a feudális viszonyok önmagukban nem jelentenek feudalizmust, csak akkor, ha dominánsak egy társadalmon belül. A „feudalizmus” absztrakcióját térben és időben viszonylag jól behatárolható konkrét társadalmak közös jellemzőiből nyerjük az általánosítás útján. Az így kapott „formáció”, mint modell, ezután alkalmas más társadalmak (pl. a középkori Japán) feudális jellegének vizsgálatára. A modellül szolgáló társadalmakat azonban a maguk totalitásában kell szemlélnünk, önértéküket (magábanvalóságukat) vizsgálva. A totalitás elve alapján, Telekkel ellentétben, a hierarchikus-hűbéri viszonyokat a feudalizmus fogalmának teljes értékű, nem pedig akcidentális (kiegészítő) jellegű elemének tartom. Az „európai típusú társadalomfejlődés” tehát tárgyalható a marxi formációelmélet keretein belül vagy ahhoz kapcsolódóan, de attól minőségileg különböző problematika – az ÁTM és az ázsiai despotizmus kérdéséhez hasonlóan. Evolúcióról lévén szó, az eredendően absztraktabb formációelmélet önmagában elégtelen a civilizációs „stafétabotok” kutatásához, az egyes konkrét társadalmak, ill. ezek civilizációs vívmányai egymásra épülésének vizsgálatához (ami egy fejlődéselmélet feladata), tehát egy organikus folyamat feltárásához. Az „európai típusú társadalomfejlődés”, mint – végső soron – szociokulturális evolúció, Teleknél egybemosódik a szociokulturális síkra (érintkezési viszonyok, ethosz, mindennapi kultúra stb.) ráépülő, azt „megerőszkoló” és a társadalmi egyenlőtlenségeket reprodukáló uralmi, kizsákmányolási, elosztási (összességében: integrációs) viszonyokkal, tehát a rendszer síkjával, ami emiatt nála a feudalizmus egy igencsak egyéni felfogásához vezetett.

Telek az általa a görög antikvitástól a kapitalizmusig tárgyalt „európai típusú társadalomfejlődés”-t – mint már jeleztem – egy egységes és az alformációkra (pl. feudalizmus) bontás ellenére tagolatlan, azaz lineáris evolúciós folyamatként tárgyalja. A feudális társadalmi viszonyokat ezen evolúció (az európai modernizáció polgárosodási folyamata) szerves részeként értékeli. Ebből kifolyólag feudalizmusképe Berend Nóráéhoz és az általa jellemzett „ázsiai” társadalmakhoz képest valóságos, de olyan momentumokat tartalmaz, amit tarthatatlannak tartok.

1. Egyetértek azzal, hogy a jogviszonyt mint társadalmi szabályozó (integrációs) elvet az „európai típusú társadalomfejlődés” lényegének (tehát evolúciós-modernizációs értéknek) és a feudalizmus progresszív elemének tartja. Meghökkenítő azonban az, hogy a feudális viszonyokat „egyenlőségi”, „mellérendeltségi” viszonyokként ábrázolja, sőt a jogra vonatkozóan valamifajta általános társadalmi „közmegegyezést” tételez fel. (A feudális korporációk egyenlőségi és mellérendeltségi viszonyaira nem szerencsés hivatkozni, mert e viszonyokkal az ázsiai faluközösségek is rendelkeznek.)

A hűbéri (senior-vazallus) viszony – tudtommal – nem szerződéses, hanem reciprocitáson, azaz kölcsönösségen és viszonyosságon alapuló hatalmi-alávetettségi viszony. (Itt valószínűleg fogalomzavarról van szó, mert Telek egy helyen maga is viszonyosságról beszél!) Tartalma szerint a hűbéri viszony adományok, ill. érdemek és szolgálatok kölcsönös, de egyenlőtlen hierarchiája és cseréje, még ha szabályozó elve jogviszony is.

Köztudomású, hogy a privilégiumok és partikuláris autonómiák feudális világa a jogok egyenlőtlen elosztására épül. Az pedig, hogy nemcsak törvények és köteleességek, de jogok is vannak (ami alapján az „ázsiai” társadalmakkal szembeállítható!), sőt ezek társadalmi méretekben oszlanak el, ezen a tényen nem változtat. A feudális

társadalomra inkább az igazság- és erkölcsi tudat, a szokásjog (tehát az egyén magatartását és a társadalmi együttélést szabályozó normatívák), továbbá a jogi normák és a jogeszmé jellemző, semmint az antik és modern polgári világ személyes jogokat tartalmazó kodifikált joga. (Telek az ógermán viszonyokat túlzottan rávetíti a feudális társadalomra.)

Közmegegyezésről azért sem beszélhetünk, mert a jogok és törvények forrása nem a nép. Az alattvaló tömeg, a köznép legfeljebb „beleegyezik” a törvényekre, de még a konszenzus(?) letéteményesei is az uralkodó osztály privilegizált elitjei. A jog, mint az uralkodó társadalomszervező elv, lehet társadalmilag elfogadott, de korántsem „közmegegyezés eredménye” (132. old.), pláne nem a feudalizmusban: itt mintha az ópolgári szerződéselméletek köszönnének vissza!

Mindennemű egyenlőséghez, mellérendeltséghez és főleg a közmegegyezéshez, szuverén akaratképzés és a csak azután következő egyetértés szükségeltetik. A feudalizmusra viszont a „kapott” jog iránti engedelmesség és hűség jellemző. Az egyének jogi egyenlőtlensége folytán meghatározóak a jogi státusz, a jogok szerzéséből és a jogokkal való felruházásból származó privilégiumok, tehát előbb-utóbb – s ez szinte közhely – az osztályviszonyok rendi viszonyokként való megjelenése. Egyszerűen nem igaz tehát, hogy a hűbéri lánc „jogilag egyenlő”(!) feleket tételez fel (133. oldal)!

Az antikvitáshoz képest a feudalizmus azért is visszaesés, mert azon kívül, hogy a jog forrása transzcendens (isteni eredetű) vagy az uralkodó akaratából származó, nagyon is létezik a földesúr joghatósága és követelési „joga” (szolgáltatás) a jobbágyságot felett, ami a jogok egyenlőtlen elosztása mellett elejét veszi annak, hogy közjogról, s ezen keresztül jogilag egyenlő polgárról beszéljünk.⁹

2. Elég telennek éreztem azt, hogy Telek az individualizációs folyamatot (az egyének a közösséggel szembeni emancipálódását) kizárólag a tulajdonviszonyokból, a tulajdonjogból, valamint a magántulajdonból származtatja.

Igaz ugyan, hogy ahhoz, hogy az egyén polgár, azaz magánjogi személy lehessen, szükség volt a magántulajdonhoz való jogra (elsősorban azért, mert jogi státuszának ez a tulajdonjogi garanciája), de az egyén személyi (individuális) lét- és cselekvési szabadságát a pénzgazdálkodás teremti meg valójában.¹⁰ Ahogy a magánérdek és a pénz válik az alapvető társadalomszervező elvé, a társadalmi méretű kölcsönös függőség, a sokkalta több személytől, s főleg a dologi feltételektől való függőség lesz mérvadó, szemben a feudális világ, pontosabban a feudális naturálgazdálkodás interperszonális személyi függőségi viszonyaival. A feudális-hűbéri függés személyi kötelezettségekkel jár, mert az egyén tevékenységét, termelését a kizsákmányolás során elsajátítandó tárgy (termékszolgáltatás), az erre irányuló kötelezettség (szolgaság, alattvalói helyzet) és esetleg az „úr” szabad megválasztásának lehetetlensége (röghöz kötés) szabja meg.

Tehát míg a pénzgazdálkodás a szükségletek egyre bonyolultabbá válásával és a (szükségletkielégítő) képességek specializálódásával a társadalom egészétől való függést és személyi függetlenséget tesz lehetővé – a magánérdek és a pénz kapcsolatrendszerébe ágyazva így a társadalmi viszonyokat –, addig a naturálgazdálkodás csak az egyébként is szűkkörű személyes kapcsolatokat mint alattvalói függőségeket tudja fenntartani.

A magántulajdon „garanciális” jellege mellett és ellenére a magánjogi viszonyok történelmi „karrierjében”, a polgárság kialakulásában és általában a magánegyen evolútív értékű színre lépésében a pénzgazdálkodás a földmagántulajdonnál sokkalta nagyobb szerepet játszik, hiszen ez utóbbi (feudum!) uralkodóvá válását megelőzi (megelőzheti) a javak, ingóságok magántulajdona és nem utolsó sorban azok olyan adás-vétele, amely jogi, mégpedig magánjogi szabályozást igényel.

A magántulajdon léte önmagában egyébként sem biztosíték a (jogi) viszonyok feltétlen érvényesüléséhez. A feudalizmus „klasszikus” időszakában éppenséggel nem a tulajdon(jog) „tisztelete” tűnik szembe (lásd rablások, fosztogatások, háborúskodások): a jogi helyzet, a tulajdon jogi védelmének a tulajdonosok összessége általi szavatolása (ami már eleve szűkebb ahhoz, hogy közmegegyezésről beszélhessünk!) helyett a tulajdon szerzésében és megvédésében a tulajdonosok hatalmi-katonai ereje volt döntő. Azokkal értek egyet, akik a feudális (föld)tulajdon lényegét a hatalmi-alávetettségi, hűbéri viszonyban látják, még akkor is, ha ez a helyzet jogilag szentesítődik és szabályozódik is. Ezért Telek azon igyekezete, hogy a feudális tulajdonviszonyokat Berend Nóránál árnyaltabban ábrázolja, igazából nem ér(het)i el célját, mert ő is csak a modern polgári tulajdonhoz viszonyítva végez elemzést (lásd a feudális tulajdon „korlátozottsága”).

3. Telek az „ázsiaiág” vonásának tartja többek között a patriarchizmust is. Bizonyára ő is és mások is tiltakozni fognak, de én a patriarchális viszonyokat és a (leginkább „ázsiaiak” tartott) redisztribúciót – bizonyos értelemben – az európai feudalizmus sajátosságának is tartom. Az alattvaló jobbágyság kizsákmányolásából származó javak és jövedelmek ugyanis elosztásra kerülnek a hűbérúr patriarchális szerveződésű kíséretén és az uralkodó osztály hűbéri láncolatán belül, az adományozás és ajándékozás formájában.

Végül néhány apróbb észrevétel. Mit értsünk azon a megállapításon, hogy a feudális korporációk „az antiknál magasabb szintű individualitás” hordozói voltak (132. old.)!? Tudtommal – hogy csak egy példát említsek – a reneszánsz éppen az antik eszményekhez való visszanyúlással igyekezett túllépni a feudalizmus individualitás-ellenes viszonyain. Arról nem is beszélve, hogy a korporációk a maguk standard érték- és normarendszerével és egyenlőségeszményével az individualitás megnyomorítói voltak. Olyannyira, hogy a „személyiség autonómiájáról” még viszonylagosan sem beszélhetünk. A közösségekben inkább a személyiséget uniformizáló konformitáselv érvényesült. (És ne felejtsük el a keresztény univerzalizmus egyén fölötti eszméjét sem!)

A szociológiai gondolkodás számára evidencia: a korporáció olyan szervezeti forma, mely tudat- és viselkedésszabályai révén ellentmondásban áll az individualizmussal – tehát a polgári egyén Telek által olyannyira hangsúlyozott elvével is. Telek állítása tarthatatlan, de legalábbis bizonyításra szorul.

Telek az európai típusú társadalomfejlődést leszűkíti magára az európai fejlődésre, ezért erőszakolt a görög antikvitás kezdet kezdeként való beállítása. A Telek által hivatkozásként említett irodalmat átnézve ennek abban látom az okát, hogy a „történefilozófia” hanyagul kezeli a „szaktörténetírás” kutatási eredményeit. Ráadásul, ha Telek alaposabban olvasta volna el az egyébként ÁTM-teoretikus Ágh Attila művét,¹¹ akkor találkozott volna egy olyan kísérlettel, mely a kései sumer fejlődést – korlátait is mérlegelve – az európai típusba sorolja. Ehhez magam azt fűzném hozzá, hogy a „szaktörténetész” Komoróczy Géza még Ágh Attilánál is radikálisabban és ráadásul konkrét történeti anyagokra bizonyítja azt, hogy Sumer meghaladta az ÁTM fejlettségi szintjét! Sajnálatos, hogy Komoróczy cikkét¹² már nem találtam a Telek-cikk jegyzetei között. Ugyancsak sajnálatos, hogy az ÁTM elméletének hívei – köztük Tőkei is – kevés kivételtől eltekintve (pl. Ágh) figyelmen kívül hagyják a Sumer (mezopotámiai) fejlődés sajátosságait.

A japán, ill. általában az „ázsiai” fejlődés sajátosságaként említi Telek a fejlődés ciklikus jellegét. Minthogy nem vagyok a téma szakavatott kutatója, ellenvéleményemet kínai példával vagyok kénytelen alátámasztani: „a ciklikusság a fejlődés ütemének lefékezése ellenére sem zárja ki, hogy a ciklusok egyre magasabb szinten ismétlődjenek”.¹³ S ez akkor sem lebecsülendő, ha a ciklikus fejlődés mégsem ér el ideális végkifejletet, „új típusú struktúra létrejöttét” nem eredményezi, mint azt Telek megjegyzi (134. old.).

Zárógondolatként az ÁTM elméletét elfogadó, de annak eddigi (szokásos) értelmezésével és felhasználásával elégedetlen Polonyi Péter kételyeit idézem.

Az ÁTM koncepciója – mivel „a történetfilozófiai, társadalomfejlődési koncepciók megmerevedtek” – „olyan mértékben elkötelezte magát a kínai stagnálás mellett, hogy nem vállalkozott olyan kutatásra, amely ezt megkérdőjelezte volna.” Az eredmény: „a stagnálás valamiféle abszolutizálása”, „a permanens kínai stagnálás ... általánosan meghonosodott képe.”¹⁴

Azt mondtam, a két fél álláspontja kibékíthető. Azért, mert a változtatás- és cselekvésvivő európai marxizmus nem kerülheti meg – ahogyan azt vulgáris és sztalinizált válfajai teszik – a változtatandó és értelmezendő társadalmak létének, ill. a partikuláris és egyszeri lét lokális életvilágainak megértését. Márpedig a hiányelméletek Európa-centrizmusa, tehát „az a fajta Európából való nézés, amely a kínai fejlődés általános képét nem magából a kínai fejlődésből akarja kialakítani, hanem tulajdonképpen az európai fejlődés képének Kínára vetítésével kívánja megoldani a problémát, ... helytelen kiindulópontot választ.”¹⁵

LÖFFLER TIBOR

Jegyzetek

1. Berend éppen emiatt, tehát módszertani okok miatt vallja, hogy „az ázsiai, vagy valami meghatározatlan, bizonytalan kategória része lesz.” Telek ellenben úgy állítja be, mintha Berend a (mellesleg absztrakt és bizonytalan) „progresszív” jellegük elvitatása miatt féltene az ázsiai társadalmakat.
2. Úgy tűnik számomra, mintha Telek az ön- vagy egyenértékűség kérdését a „progresszivitás” kérdéseként értelmezné. Talán ennek tudható be olyan kifejezések használata, mint pl. a „haladó kategória”(?) (134. old.)
3. Így jelenhet meg a sztalinizmus mint a marxizmus „ázsiaivá” tétele, az ázsiai-despotikus struktúrákhoz idomítása, melynek természetes ellenpólusa a „nyugati”, európai szociáldemokratizmus és eurokommunizmus.
4. Karl Marx: A Tőke I. kötet. Bp., 1973. 672. oldal.
5. Wittman Tibor: Egyetemes történet. Jegyzet. Tankönyvkiadó, 1975. 222. oldal.
6. Csupán az érthetőség kedvéért (s a marxista metodológiánál maradva) jegyzem meg, hogy ehhez hasonlóan a kapitalizmus marxi alternatívája – legalábbis szándéka szerint – nem a kommunizmus eszméjéből, idealizált modelljéből konstruálódott (mint az „utópikus” szocializmus esetében), hanem a tényszerűen fennálló tőkés rend valóságos ellentmondásaiból („tudományos” szocializmus.)
7. Lásd erre: Pászka Imre „Struktúrák és közösségek” című könyvét (Kriterion, Bukarest, 1984) és annak ismertetését (Aetas, 1986/1-2.)
8. Tisztázásra szorul szerintem, hogy mennyiben beszélhetünk marxi „formációelméletről”, s mennyiben „fejlődéselméletről”. A kettő nem annyira szinonimája egymásnak, mint ahogy az Telek hozzászólásából kitűnik.
9. Azért érdemes „rendszer” és „társadalom” kettősségében gondolkodni, mert a polgárosodás európai evolúciója a középkor folyamán a feudális rendszeren kívül, a feudális rendszer által uralt társadalomban ment végbe, a feudális rendszer ellenében. Nagy óvatosságot kíván tehát a civil társadalmi sajátosságokat a definiálás során bevonni a feudalizmus fogalmába.
10. A magántulajdon és pénzgazdálkodás immáron klasszikus ellentéte a marxizmus történetében bizonyos fókig Engels munkásságára vezethető vissza. Engelsnél, aki az európai történelem és civilizáció alapzatát az osztálytagozódás és államiság keretein belül kutatta, „a viszonyoknak a magántulajdonra való helyzettségéből adódik Európa különleges helyzete a történelemben”, ezért „a munkamegosztás elvileg központi jelentőségű mozzanatait végül is háttérbe szorította a konkrét kifejtésben a magántulajdon életrajza.” (Ágh Attila: Az őstörténet aktualitása. Kossuth Kk., 1973. 279. és 281. oldal) Engels módszertani eljárása a későbbiek során az európai civilizáció olyan felfogásához vezetett, amelyben a magántulajdonnak már szinte kizárólagos szerep jutott. Hasonló megoldást látok Telek elgondolásában is. Meg kell jegyezmem még, hogy a középkori Japánt

feudálisnak tartó Marx – mint az már az előző Tőke-idezetből is kiderült – nem a tulajdonviszonyok, hanem a pénzgazdálkodás felől értelmezte a korabeli Japán történelmi sajátosságait: „az Európa által rákényszerített külkereskedelem Japánban maga után vonja azt, hogy a természetbeni járadékot pénzáradékká változtatják.” (id. mű. 135-136. oldal.)

11. Ágh Attila: A történelem kérdőjelei. Magvető Kk., 1974.
12. Komoróczy Géza: A földtulajdon az ókori Mezopotámiában és az ún. ázsiai termelési mód elmélete. (Az MTA II. osztályának közleményei. 1975/1.)
13. Polonyi Péter: Kína történelme új megvilágításban. Szociológia 1974/4. (Lásd még Simon Róbert: Marx, néhány marxista irányzat és az orientalisztika történelemfelfogása a Közel-Keletről. Magyar Filozófiai Szemle. 1980/5. Hahn István: Az elméleti általánosítás határai. Magyar Filozófiai Szemle. 1976/4.)
14. u.o.
15. u.o.

KATEGÓRIÁK BÚVÖLETÉBEN (Válasz Berend Nórának és Löffler Tibornak)

Löffler Tibor írásommal kapcsolatban kifejtett kritikai észrevételeinek legnagyobb értéke számomra az, hogy a feudalizmussal és az ázsiai termelési móddal kapcsolatos álláspontom határozottabb, egyértelműbb megfogalmazására késztet.

Löffler írásából ugyanis kitűnik, hogy – bizonyára fogalmazásmódom tömörsége miatt – nem értette meg, illetve félreértette mondandóm lényegét. Másrészt a feudalizmussal kapcsolatos megállapításai nem nélkülözik a tárgyi tévedéseket, amit nem pótolhat a Marx-szövegek pontos ismerete sem.

Nyilvánvaló félreértésnek tartom azt az állítását, hogy Berend Nóra álláspontját az „européer kultúrkritika szellemében” támadom, csakúgy mint azt, hogy írásomban „felvállalom” a marxista értékelméletet, és – úgymond – visszahelyezem azt „eredeti bölcsőjébe és foglatatába, az európai civilizáció élet- és értékvilágába”. Az „européer kultúrkritikai álláspontot” írásomból semmiképpen sem olvashatta ki (ezt idézettel sem próbálja alátámasztani), ehelyett benyomásom szerint ezzel kapcsolatos előítéleteire támaszkodik. A nekem tulajdonított „kultúrkritikai” viszonyulás módja ellen márcsak azért is tiltakoznom kell, mert nem politikai vagy ideológiai céllal, hanem a tudományosság igényével vállaltam a vitát.

Nem tekintem tehát „magasabbrendűnek” az európai fejlődést, és főként *nem tekintem pejoratívnak az ázsiai termelési mód kategóriáját és az „ázsiai” jelzőt!* (Hogy miféle politikai gyakorlat vagy ideológia alapjául szolgálhatnak ez utóbbiak, azzal itt és most egyszerűen nem vagyok hajlandó foglalkozni.) Való igaz, hogy a marxizmusra hivatkozom, csakhogy ez ott nem jelenti szükségképpen az azzal való azonosulást. A hivatkozás alapja írásomban a marxizmusnak mint haladáselméletnek a feltehető közismertsége.

Mondandóm szempontjából talán felesleges is volt, hogy Marxt és a marxizmust akárcsak a példa kedvéért is megemlítettem, mert ezzel azt a benyomást kelthettem, hogy Berend Nóra álláspontját Marx ázsiai termelési mód kategóriája alapján támadom. Ez pedig két szempontból is felesleges:

Először is azért, mert ezt nagyon is meggyőző módon már megtette Tőkei Ferenc, a téma vitathatatlanul legnagyobb hazai szaktekintélye.* Másodsorban azért, mert Berend Nóra írását, annak logikai keretein belül maradvá is hatékonyan kritizálhatom. Gondolatmenete egy leegyszerűsített logikai sémával a következőképpen ábrázolható: 1. a feudalizmus haladó társadalmi forma, és ahol ennek meglétét „ki tudjuk mutatni”, ott nem lehet szó stagnálásról; 2. hűbériség és földesúri magántulajdon = feudalizmus; 3. Japán történelmének vizsgált időszakában ott „hűbériséget” és „földesúri magántulajdont” találunk; 4. eszerint Japánban akkor feudalizmus volt; 5. tehát a japán társadalom nem stagnáló és nem „ázsiai” társadalom.

1. Azzal természetesen egyetértek, hogy a feudalizmus progresszív formáció, de csak azért, mert a *progresszív európai fejlődés egy részmozzanata, egy szakasza*, és csak annyiban, amennyiben az európai típusú fejlődést progresszívnek tekinthetjük.

Csakhogy Európán kívül – tudomásom szerint – egyetlen kultúrát sem találunk, amelyben a progresszivitás, vagy akárcsak a „fejlődés”, az *önjellemezés*, az *önértékelés* részét képeznék, és ahol a „fejlődés” értéket jelentene.

* Tőkei Ferenc: Az ázsiai termelési mód kérdéséhez. Kossuth, 1975, p. 155-158. Az ázsiai termelési mód a történelemben. Gondolat, 1982., 15.p., 17.p.

A haladás a *kizárólagosan európai „univerzális racionalizmus”* gondolatrendszerének központi kategóriája. Magának a haladásnak a (vélt?) célja és tartalma az azt magába foglaló konkrét ideológiáktól függően persze sokféle lehet.

A „nem-európai” társadalmak belső értékrendjében a haladás és a fejlődés tipikusan *nem szerepel értékként*, pontosabban: ez, mint szempont *meg sem fogalmazódik!* Számukra tehát a „stagnálás” egyáltalán nem pejoratív kategória, mindaddig, amíg nem kell szembenézniük az európai kihívással, és számukra sem kell, hogy az legyen, főleg ha azt nem abszolút mozdulatlansággként értelmezzük. A stagnálás, csakúgy mint a fejlődés és a progresszió *európai szempontok szerint* megfogalmazódott értékítéletek, de nemcsak értékítéletként, hanem tudományos, leíró kategóriaként is alkalmazhatók. A stagnálás nem jelent szükségképpen mozdulatlanságot, változatlanságot, nagyon is összefér azzal bizonyos, *más szempontok szerinti* fejlődés.

Valamely társadalom egy bizonyos szempontból is bizonyulhat stagnálóknak, ha azt döntő szempontként értékeljük. Ilyen döntő szempont lehet az európai ember számára (aki a történettudomány alapkategóriáit egyáltalán megfogalmazta) *az individualitás megléte vagy hiánya* az adott társadalomban, és a társadalom anyagi-technikai fejlődése *ennek fényében* értékelődik.

Tehát egy stagnáló társadalomban is végbemehet egy bizonyos értelemben vett fejlődés, a technika, a termelőerők fejlődése, a megművelt földterület és a népesség növekedése, anélkül, hogy az az emberi kapcsolatok jellegében, a „termelési viszonyokban” alapvető változást hozna.

Szembetűnő viszont, hogy ez a fejlődés az Európán kívüli társadalmakban nem a decentralizációs (Berend Nóra által feudálisnak tekintett) szakaszban megy végbe, hanem éppen akkor, amikor ez a formáció a tipikusnak ismert „ázsiai” jellegzetességekkel bír: erős a központi hatalom, a bürokrácia függése a központi hatalomtól egyértelmű, *ezért be tudja tölteni funkcióját* a társadalmi újratermelés *redisztributív* modelljében. Nem véletlen, hogy Japánban is a Tokugawa korszakban megy végbe egy ilyen fejlődés: nagymértékben nő a megművelt földterület és a termelés színvonala, és ezzel együtt a lakosság száma is (kb. 15 millióról 28 millióra). Ugyanezt figyelhetjük meg épp ebben az időben (1644 után) Kínában, ahol a Mandzsu-dinasztia uralomra jutásával szilárdul meg a központi hatalom. Míg az európai gondolkodásban szemponttá, értéké válik a fejlődés, sőt a haladás, addig ezzel az Európán kívüli társadalmak egyikében sem találkozunk. Ezzel szemben jellemző azokra egy „statikus”, mozdulatlan, „örök” világrend képzete, amelynek alapvető értékei a biztonság és a stabilitás. A „stagnálás” tehát nemcsak az európaiak értékítélete velük kapcsolatban, hanem bizonyos mértékig az önjellemzés és az önértékelés része, így a struktúra jellemzésére alkalmas, adekvát kategória. (Jól látható tehát, hogy nem fogadom el Hegel, Marx és Tőkei pejoratív minősítését ezzel kapcsolatban, és most már azon csodálkozom, hogy Berend Nóra és Löffler ezt minden további nélkül elfogadták.)

2. Berend Nóra írásában két érv szerepel annak bizonyítására, hogy Japánban a Tokugawa kort megelőző évszázadokban feudalizmus volt: a „hűbériség” és a „földesúri magántulajdon”. Egy szót sem ejt viszont arról, hogy létezik-e *paraszi magántulajdon*, és beszélhetünk-e valamilyen fokú *individualitásról* is a társadalom egészét tekintve (a kettő nyilvánvalóan összefügg). A mai japán társadalom közismerten alacsony fokú individualizáltságát (majdhogynem annak hiányát) és eleven patriarchális viszonyait figyelembe véve aligha gondolhatunk arra, hogy a középkorban alapjában véve más lett volna a helyzet.

Ha a feudalizmust mint totalitást vizsgáljuk, akkor ezt abba a *fejlődésívbe ágyazva* kell figyelembe vennünk, amelynek elválaszthatatlan részét (szakaszát) képezi. Azt a *szakaszát*, amely a *progresszív alapmozzanatok* megőrzése, sőt továbbfejlesztése mellett (az individualizáció magasabb szintjén) olyan *járulékos* jegyekkel rendelkezik mint a

hűbériség és a jobbágyviszony (bár igazán tipikusan csak a „korai” feudalizmusban). Ezek tehát önmagukban még nem a feudalizmus konstitutív elemei.

Azt persze mondhatjuk, hogy az „ázsiai” fejlődés bizonyos szakaszai a korai feudalizmusra *emlékeztetnek*, bár ilyen alapon talán érdemesebb azt mondanunk, hogy az „európai” fejlődés korafeudális szakasza az „ázsiai” formára *emlékeztető* vonásokkal rendelkezik, és a későbbi fejlődés éppen abban áll, hogy levetkőzi ezeket a vonásokat.

3. Előző írásomban kétségeimnek adtam hangot aziránt, hogy a „japán középkornak” a Berend Nóra által vizsgált jelenségei mennyiben tekinthetők „magántulajdonnak” illetve „hűbériségnek”. Változtatlanul kitarok amellest, hogy a vizsgált jelenségek a *központi hatalom meggyengülése – névlegessé válása* nyomán bekövetkező *hatalmi decentralizálódás* következtében előálló *ideiglenes* jelenségek (tehát nem tartós struktúráképző elemek), mert a Tokugawa kor kezdetén „meglepő” gyorsasággal eltűnnek (ezeket érdemben Löffler sem cáfolta).

Még ha kialakulnak is a hűbéri kapcsolatokban a kölcsönösség bizonyos elemei, azok nem válnak általánossá, dominánssá, és nem jelentik a feudális rendi társadalom megalapozását, hanem egy „*anarchizálódást*” *folyamat részmozzanatát*.

A szolgálati birtokot annak örökíthetősége még nem teszi magántulajdonná „korlátozott” értelemben sem! A feudalizmus és az antik forma korlátozott magántulajdona azért nem hozható párhuzamba az említett japán birtoklásformával, mert a „korlátozottság” itt a magántulajdon „emancipálódási folyamatára” utal.

4. Alapjában képtelenségnek tartom tehát, hogy Japán történelmének bármely időszakára alkalmazható lenne a feudalizmus nagyon is „európai” kategóriája. Éppenséggel azt tekintem „Európa-centrikusnak”, aki ezt minden áron bizonyítani igyekszik, mintha a japán történelem enélkül nem lenne *a maga nemében* éppoly „értékes” vagy akár – ízlés szerint – „értékesebb”, mint az európai fejlődés. (Az más kérdés, hogy számomra, az európai ember számára az „európai” fejlődés értékei azok, amelyekkel leginkább azonosulni tudok, és ebben óhatatlanul szerepet játszik mai társadalmunk „ázsiaiságának” elutasítása is. Ez nem jelenti azt, hogy a tudományos problémák vizsgálatát ilyen érzelmi-aktuálpolitikai szempontok alapján végezném!)

5. A fentiekből is következően egyáltalán nem látom szükségét annak, hogy a japán történelem haladó, *nem-stagnáló* voltát bizonygassuk, és főleg nem úgy, hogy egy európai kategóriába próbáljuk „begyömöszölni” annak *konkrét totalitását*.

Ez az a pont, ahol Berend Nóra és Löffler Tibor álláspontja közös nevezőre hozható. Az ázsiai termelési mód, az „ázsiai” jelző és azzal csaknem szinonim „stagnálás” számukra tudományos *érték*-kategóriákat, *pejoratív* kategóriákat jelentenek, és ezzel önkéntelenül is *európai értékrendet vállalnak fel* és képviselnek. Ennek fényében már kérdéses, hogy melyikünk vádolható „európacentrikus” állásponttal. Hiszen ha Löffler figyelmesen elolvasta volna írásom zárszavát, kiderült volna számára, hogy nem a japán fejlődés „érvényességének” bizonyítása ellen van kifogásom, hanem a módszer ellen. Az ellen, hogy a szerző (és gyanítom, hogy Löffler szintén) nincs tisztában az alkalmazott kategória (a feudalizmus) *teljes „értékvonzatával”,* vagyis azzal, hogy *az mitől progresszív.* Ezért most újból le kell szögezmem: csakis aítól, hogy *egy önmagát „progresszívnek” tekintő fejlődés részmozzanata, annak „feudális” szakasza.* Ennyiben persze partikuláris kategória! Konkrét totalitást jelöl, nem absztrakt kategória. Az „ázsiai termelési mód” ezzel szemben absztrakt „keret-fogalomként” értelmezhető, amely az emberi fejlődés „tipikus” útját bejáró társadalmak közös, domináns jellemzőit foglalja magába, a „deviáns”, különös, nem-tipikus európai fejlődéssel szemben.

Ahelyett tehát, hogy az Európán kívüli társadalmak némelyikét a feudalizmus kategóriával próbálnánk „felértékelni”, jobb, ha elfogadjuk, hogy az *nem „egyetemes”*

kategória, és Európában is csak nagy körültekintéssel alkalmazható! (Itt valóban „összemosó” kategória lehet.)

Berend Nóra és Löffler Tibor módszerével kapcsolatban tehát az a legfőbb fenntartásom, hogy a japán társadalom fejlődésének jellemzésére annak *adekvát kategóriái* helyett egy más típusú fejlődés (az európai) *adekvát kategóriáit* próbálják alkalmazni.

Azt előző írásomban már szóvá tettem, hogy az „ázsiai termelési mód” nem a legszerencsésebb összefoglaló kategória, mégis alkalmas *kiindulópontnak* tartom a szóbanforgó *fejlődéstípus* jellemzéséhez.

Kikerülhetetlennek tartom, hogy néhány mondatban – emlékeztető jelleggel – felvázoljam a két fejlődéstípus alapvető megkülönböztető jellemvonásait, mert enélkül mondandóm többi része a levegőben lóg.

A történész számára közhely, hogy az európai fejlődés sajátosságának alapja *a magántulajdon általánossá válása*. Ez lesz az *anyagi alapja* az európai fejlődés legszembetűnőbb sajátosságának, az *individualizációnak*, a személyiség viszonylagos autonómiájának, a fejlődés azon szakaszában is, amikor *már* nem mindenki rendelkezik magántulajdonnal.

Az „egyén” létrejöttének eredményeként alakulnak ki és jutnak dominanciára (ugyancsak egyedülálló módon) a *mellérendeltségi-egyenlőségi viszonyok* és a *horizontális struktúrák*.

Ez a fejlődés annyiban minősül – saját értékítélete alapján – haladónak, amennyiben az ősi közösségekből kibontott individuum számára egyre nagyobb mozgásteret biztosít, miközben az egyéni energiák felszabadulása és a „természeti korlátok visszaszorítása” révén egyre nagyobb gazdagságot halmoz föl.

A „nem-európai” fejlődéstípus ezzel szemben nem ismeri az individuumot, az *egyedek feltétlen közösségi alárendelődése* jelenti valóságos alapját, akár vannak „faluközösségek”, akár nincsenek. Az uralkodó viszonyok ennek megfelelően a *patriarchális-hierarchikus* viszonyok, mégpedig gyakorlatilag kizárólagos érvényűvel. A hierarchikus jellegnek és az egyedek teljes alárendelődésének felel meg a *bürokratikus-despotikus hatalmi struktúra* léte is. Itt szó sincs tehát az egyén viszonylagos autonómiájáról és horizontális struktúrák kialakulásáról!

Ezek után vegyük sorra Löffler Tibor észrevételeit!

Írásában igyekszik különbséget tenni a „kifejlett feudalizmus” és a „feudalisztikus viszonyok” között, mondván, hogy bár Japánban valóban nem beszélhetünk az előbbiről (az ázsiai faluközösségek megléte miatt), „... a feudális viszonyok bizonyos jellemzői megjelentek, még ha torzultan is”.

Adott tehát egyszer a „kifejlett feudalizmus”, amely valószínűleg csak néhány helyen tud teljesen „kifejlődni” (persze, hogy miért éppen ott és mit jelent ez konkrétan, azt nem tudjuk meg), másrészt adottak ennek „bizonyos jellemzői”, amelyek nyilvánvalóan „egyetemes érvényűek” lehetnek, mert bárhol megjelenhetnek, és ha „ázsiai tulajdonként” jelennek meg, az így kialakuló „... állapotot nyugodtan nevezhetjük „ázsiai feudalizmusnak” ...”. Hát persze hogy nevezhetjük, csak éppen nem látom semmi értelmét! Éppenséggel az vall „elméleti-fogalmi szegénység”-re, ha a „kifejlett”, „európai” feudalizmus (korai szakaszának) kategóriáit próbáljuk jobb híján alkalmazni az „ázsiai forma” sajátos decentralizálódási tendenciáinak fogalmi megragadására. Holott ez a decentralizáció egészen *más alapokra épül*, mint a feudális, és más az alternatívája: nem a korporációk „fejlett” feudalizmusa és még kevésbé kapitalizmus, hanem egy nagyon is markáns „*ázsiai*” *vonásokat mutató centralizáció a Tokugawa korszakban*.

Berend Nóra a Tokugawa kort a kapitalizmus „előkészítésének” tekinti, azt a látszatot keltve, mintha a „japán kapitalizmus” öntörvényűen alakult volna ki, és nem a *külső kihívás* indította volna el az *iparosodást* (konkrétan: Perry amerikai admirális

hajóinak megjelenése 1853-ban, amely kikényszerítette a kikötők megnyitását, majd 1868-tól a reformokat)!

Japán számára az iparosodás volt az ára annak, hogy elkerülje a „centrummal” szembeni alávetett helyzetet, és meg tudja őrizni kulturális identitását (gyakorlatilag napjainkig!).

Löffler a feudalizmussal kapcsolatos állításaimat rosszul értelmezi, és ezért tévesen interpretálja azokat. 1. Nem a jogviszonyokat tekintem elsődlegesen az „európai” fejlődés „lényegének” és „progresszív elemének”, hanem a magántulajdonra épülő individualitást és a mellérendeltségi-egyenlőségi viszonyokat tekintem „*progresszív alapelemeknek*”.

Tehát *nem kizárólagos* elemeinek, mint azt később állítja, a feudalizmus nem kizárólag ezekből áll, de ezek jelen vannak abban, sőt dominánsak. „Kiegészülnek” viszont függőségi-alárendeltségi viszonyokkal, amelyeknek a jellege a fejlődéssel változik, humanizálódik, tehát ez is alkalmas a fejlődés szakaszolására („rabszolgatartó”, „hűbéri”, „tőkés”). 2. Párhuzamot állít föl a „korporációk” és az ázsiai faluközösségek között, mondván, ez utóbbiban is egyenlőségi-mellérendeltségi viszonyok uralkodnak. A dolognak csak az a szépséghibája, hogy ilyen viszonyokról nincs értelme beszélni ott, ahol nincs *kiknek* egymás mellé rendelődni megegyezés alapján, mert az egyén mint olyan, amely ezt megtehetné, nem létezik, a közösség egyedei pedig „természetadta módon” *alárendelődnek* a közösségnek! 3. Több ellentmondást is tartalmaz a következő mondata: „A hűbéri (senior-vazallus) viszony *nem szerződéses*, hanem *reciprocitáson*, azaz *kölcsönösségen* és *viszonosságon* alapuló *hatalmi-alávetettségi* viszony.”

A történelmi tények azt bizonyítják, hogy a hűbériség *szerződéses viszony*, amely meghatározott feltételek mellett felbontható. Ellentmondást látok abban, hogy egyrészt elismeri a jogviszonyok alapvető szerepét az európai fejlődésben, másrészt bagatellizálni igyekszik az egyenlőségi viszonyok jelentőségét. Holott a jog – épp azáltal, „hogy egyenlően mér” – egyenlőségi viszonyokat szabályoz.

Az idézett mondatban fellelhető belső ellentmondás az, hogy egyrészt tagadja a szerződéses jelleget, másrészt (bár a reciprocitás téves magyarázatoként) „kölcsönösségen és viszonosságon alapuló” viszonyról ír, ami tökéletesen jellemző a szerződéses jellegre. Majd ennek rögvest ellentmondva „hatalmi-alárendeltségi viszony”-ként jellemzi *ugyanazt* a viszonyt. Az alávetettség némi fenntartással elfogadható, bár itt inkább szerződésben meghatározott feltételek mellett történő *alárendelődésről* van szó. Azt viszont, hogy ez az alárendelődés nyers, hatalmi alapon, valóságos „ázsiai” módon történt volna, semmiképpen sem tartom elfogadhatónak és bizonyíthatónak. A reciprocitás értelmezése is nyilvánvaló fogalomzavart tükröz, hiszen a reciprocitásnak – az árucserétől *eltérően* – épp az a lényege, hogy nem érvényesítik az ekvivalencia, az *egyenlő értékek* elvét, azaz a viszonosságot. Az ajándékcseré azt jelenti, hogy az ajándékozó nem vár viszont-ajándékot, számára az ajándékozás presztízskérdés. Az persze más kérdés, hogy a hűbéri viszonyban a reciprocitás is jelen van. 4. Szó sincs arról, hogy a modern jogfelfogás alapján beszélne egyenlőségi-mellérendeltségi viszonyokról a feudalizmusban. Kár tehát azt bizonygatnia, hogy általános jogegyenlőség nem létezett, mint ahogyan azt sem, hogy a „jog forrása transzcendens”.

Először is: a „szabadság kis köreinek” igenis megvolt a maga egyáltalán nem transzcendens, hanem részben a szokásjogból származó joga, és a „körön belül” igenis egyenlőségi viszonyokat szabályozott.

Másodszor: történelmi tanulmányai alapján Löfflernek is tudnia kellene, hogy ott, ahol „a feudalizmus” kialakult, a jog alapja a törzsi szokásjog írásba foglalása volt (még ha ezt a királyok végezték is el), nem pedig a „transzcendencia”. 5. Az individuum nem egy máról-holnapra előálló tény, amit a pénzgazdálkodás teremt meg.

Különböztetnem nem lenne értelme individualizációs *folyamatokról* beszélni. Persze, hogy az egyén teljes szabadságát (jogi értelemben) a tőkés társadalom (és nem pusztán a pénz) teremti meg, de bizonyos értelemben már azelőtt is beszélhetünk egyénről, mert a magántulajdon már azzá tette. *Nemcsak* a pénzgazdálkodás és a „képességek specializálódása”, a termelőerők *ilyenfajta* elkülönülése teheti lehetővé a „személyi függetlenséget”, hanem az ösközösség felbomlásával általánossá váló föld-magántulajdon. Persze ha a magántulajdon a „feudum”-mal azonosítja, nem pedig a „germán forma” magántulajdonából indul ki, akkor már érthető. 6. Löffler feudalizmus „klasszikus” időszakának „anarchiáját” szemantikusan eltúlozza („rablások, fosztogatások, háborúskodások”...), ahol a tulajdon a katonai erőviszonyok *közvetlen* és *puszta függvénye*, és tiltakozik az ellen, hogy a feudális tulajdon a modern polgári tulajdonhoz *viszonyítva* elemezzük. Marx, akire több ízben is hivatkozik, pedig ezt tette, mert a feudalizmust a kapitalizmus felé vezető fejlődés lépcsőfokának tekintette, tehát magától értetődően tekintette a végeredményt viszonyítási alapként egy progresszív fejlődés vizsgálatánál. 7. Egyetértek Löfflerrel abban, hogy a patriarchális viszonyok és a redistribúció egyaránt jelen vannak a feudalizmusban is. Pontosabban: ezek is jelen vannak. Ezzel azonban érdemben nem cáfolja az alapviszonyok dominanciáját.

Végül néhány módszertani kifogására válaszolva, magam is tennék néhány észrevételt a fogalmak Löffler által használt módját illetően: „Logikailag ellentmondásosnak tartom, hogy Telek szerint a középkori Japánban a faluközösségi viszonyok az *alapviszonyok*, ugyanakkor a társadalom *uralkodó vonásai*-nak a hatalmi-despotikus viszonylatokat tartja. Vagy ezt, vagy azt kell kiemelniük, mert a kettő csak megalapozott indoklással állítható egymás mellé, bár ekkor tartózkodnunk kell az „alap” és az „uralkodó” jelzők önmagukban semmitmondó használatától.”

Írásomban sehol nem szerepel kitétel a „hatalmi-despotikus” viszonylatokról, ezért azt sem írhattam, hogy azok uralkodó viszonyok. Másrészt a társadalom alapviszonyaiként nem a faluközösségi viszonyokat, hanem a kizárólagosan patriarchális, alá-fölrendeltségi viszonyait határoztam meg. Így tehát „ellentmondás” sem lehetséges a kettő között.

Módszertani hibának rója föl, hogy úgy mond *nem választom el* a „vizsgált tárgy” (itt valószínűleg a feudalizmusra gondol) „logikai struktúrájának feltárását” ... „attól a funkciótól, amelyet egy rajta kívül álló folyamatban betölt”. „Tehát a feudalizmus specifikumait a feudalizmusnak az európai fejlődésben betöltött szerepe szerint magyarázza.” Nem látom szükségét és értelmét az ilyenfajta szétválasztásnak, mert ezzel a feudalizmust ő is olyanfajta „absztrakt” egyetemes kategóriává akarja tenni mint Berend Nóra. Arra azonban ő sem ad választ, hogy honnan származik ez az „absztrakció”, miből absztrahálódik.

Löffler másfajta szétválasztással is él, amikor megkülönbözteti a feudalizmus alapját jelentő „szociokulturális evolúciót” az arra „ráakódó” „rendszeről” (felépítménytől?), amely önmagában elfogadható, ha a feudalizmus „rendszerét” nem próbálja egyetemes, bárhol alkalmazható kategóriaként értelmezni, mintha az „önálló életet élve” bárhol felbukkanhatna.

A *struktúra totalitásából kiragadott* kategóriák ilyenfajta „panelszerű” alkalmazását – bármennyire látványos is – önkényesnek és jogosulatlannak érzem.

TELEK JÁNOS

EURÁZSIA

(Két módszertani megjegyzés az „AETAS” feudalizmus vitájához)

*„Az (ismeretelméleti) anarchista
olyan, mint egy titkosügynök, aki
a ráció játékát játssza azért, hogy
alááshassa az Ész tekintélyét”
Paul Feyeraben*

A vélemények szituatív különbözőségei egy bizonyos ponthoz érve megakadnak, felgyülemlenek, megduzzadnak, feszültséggel telítődnek, meghatározott irányokba szerveződnek, majd a vélekedések helyétől, kiterjedésétől, környezetétől stb. függően eltérő intenzitással feltörnek, láthatóvá válnak. Vita kezdődik. A hagyományos tudományelmélet ezt a folyamatot írja le a vitahelyzet-hipotézis-modellezés-érvelés-bizonyítás összefüggésrendszerében. E racionális, ugyanakkor erősen demitologizálódott tudományfejlődési koncepciónak legjellemzőbb aktusai az elvonatkoztatás, az elméletalkotás, az idealizáció és az egyetemes – teoretikus – intézményesítettség igénye. Adekvát megjelenési módja a paradigma. Thomas Khun óta a tudományos paradigmák léte és jelentősége általánosan elismert. Dolgok és minőségek, amelyek egy időben azonos jelentésrendszerbe tartoznak – adott esetben (tudományos forradalom) – alapvető módosulásokon mehetnek át, akár anélkül, hogy a meghatározások nevei megváltoznának. Így a paradigmák képezik a tudományos elméletek változásának és ellentétének legmélyebb alapjait. A tudományosan rendszerbe foglalt és diametrálisan szembenálló paradigmák mellett azonban létezik az elképzeléseknek és nézeteknek egy olyan, kezdeti állapotban levő formája, amely szintén kibékíthetetlen ellentét képét mutatja. Kidolgozatlanságukkal, intézményi és tudományos háttérük részlegességével vagy hiányával, ám eltérő eszköz- és célkijelölésükkel valószínűsíthetően a tudományos paradigmák kísérleti, embrionális helyzetét érhetjük tetten bennük. Ez a felismerés, továbbá ezeknek a proto-paradigmáknak a tüzetes kritikája (egy új tudásszociológia) új utat nyithat meg a tudomány társadalmi környezetének vizsgálatában, növelheti a tudományos kutatások hatékonyságát, eljuthat a tudományos elméletképzés, az objektívált gondolkodás végső alapjaihoz.

Ezek előrebocsátása volt szükséges ahhoz, hogy kijelenthessem, Löffler Tibor proto-paradigmákból építkező írásait és Berend Nóra quasi-paradigmáit a teoretikus-racionalista társadalomtudományi gondolkodás jellemző vonalához tartozónak vélem. L. T. vitacikke a nyugati racionalista gondolkodás univerzumából kinövő tudományos elméletalkotás feltűnő gyermekbetegségeit hordozza magában. Nemcsak metodikailag iskolapéldája az egyoldalú konceptuális (fogalmi) érvelési technikának, de lényegét tekintve is gondolati falanxok tételezése, és gyakran indokolatlan egybefűzése jellemzi. Az ehhez járuló megfogalmazásbeli bizonytalanságai nyomán – izgalmas gondolatokat feszegető – érvrendszere szétszórta és súlytalanná válik. Ez annál inkább különös, mert – saját állítása szerint is – egész koncepciója „logikai-módszertani” érveken és ellenvetéseken nyugszik. A logikára és metodikára való hivatkozás végül csak az elvonatkoztatások kusza halmazához vezet el. A Löffler-féle proto-paradigma-háló így hiányos marad. Berend Nóra (egészen más jellegű) írása már jelzi a következő lehetséges lépcsőfokot, a paradigma-háló szinte hézagmentes összezáródását. Kizárólag ebből a speciális nézőpontból (a paradigma-háló fejlődése és konzisztenssége)

válása szempontjából) vizsgálva a két írást, a paradigmálódási folyamat ellentmondásosságának megvilágítására – a szakmai bírálatot nálam avatottabbakra bízva – két módszertani megjegyzést kívánok tenni.

1. Mindkét írást a fogalmi apparátus tisztázatlansága, öntörvényűsége és behatárolatlansága jellemzi. A kijelentések gyakran ellentmondásosak, homályosak és zártak. Viszonyuk több esetben tisztázatlan marad mind az általánosan használt fogalmi rendszerrel, mind a vitapartner szóhasználatával szemben. Löffler Tibor az ázsiai társadalmak „sajátosságáról”, „önértékéről”, „megismételhetetlenségéről” ír. Eltekintve attól, hogy ezeket a megállapításokat mindenféle magyarázat nélkül használja, mindhárom kifejezés legalábbis eltérő kiindulópontokat, de akár különböző termelési mód koncepciókat feltételezhet. Berend Nóra azért tartja abszurdnak a japán stagnálást, mert „hiszen ez változatlanságot jelent”(2. old.) Különösebb szemantikai fejtegetések nélkül is nyilvánvaló, hogy stagnálás és változatlanság között egyirányú, egymást kölcsönösen és kizárólagosan feltételező összefüggés nincs. Emellett változatlanság (állandóság, konstancia) döntően a valóság szemlélet területét, a stagnálás viszont a lehetőség szemlélet területét értéktételezésekkel egybekötve fedi le. (Míhez képest van stagnálás? lásd 2. megjegyzésnél) A Telek Jánost sommásan megítélő „európai kultúrkritikus” minősítést (ld. Löffler) mind Telek cikkével, mind az ázsiai társadalmakkal kapcsolatosan is indokolatlannak és jogosulatlannak tartom. Ha a szerző megindokolta volna, hogy mit jelent számára az európai kultúrkritika, (európacentrikusság?) bizonyára egy sajátos (bár nem szerencsés) fogalmat határozott volna meg, de ennek hiányában csak a fogalmi zűrzavar növekedett.

A feudális társadalomhoz modern szempontok szerint hozzárendelt „konszenzus”, „közmegegyezés”, „nép, mint a jogok forrása” megfogalmazások (L. T. 8. old. és T. J. Aetas 8.) a történetiség elvét tagadó sematikus megközelítések.

Löffler azzal, hogy a redisztribúciót az európai feudalizmus sajátosságának tekinti (10. old.), összemossa a redisztributív részelemek, és a redisztribúció komplex fogalma közötti különbségeket. Ha ugyanis az utóbbi felé hajlik, a redisztribúció önmagában vett értelme kötelezővé teszi a rendszerspecifikusságot és dominanciát, ami nem igaz az európai feudalizmusra (ártermelés, belső piac, pénzgazdálkodás, stb.) ha viszont csupán redisztributív részelemeket kíván jelezni, ezzel formációelméletileg, a feudalizmus és formációváltás szempontjából szinte semmit nem mond. (Lásd redisztribúció és létező szocializmus)

A teljes fogalomzavar leplezetlenül is megjelenik. „Egyetértek azzal – írja –, hogy a jogviszonyt, mint társadalmi szabályozó (integrációs) elvet az „európai társadalomfejlődés” lényegének ... és a feudalizmus progresszív elemének” tarthassuk. Néhány mondatnál később viszont kideríti, hogy „valószínűleg” ez a fajta jogviszony – a személyes jogokat tartalmazó kodifikált jog – a feudalizmusban nem lehet fel, amiből két dolog is következhet: Vagy az európai társadalomfejlődésnek nem lényege az „integrációs” jogviszony, vagy a feudalizmus nem tartozik az európai típusú társadalomfejlődéshez. (!)

Berend Nóra szerint a japán hűbériség (is) fontos bizonyítéka a japán feudalizmus létének. A magánkézben levő autonóm birtok és a hűbériség „világossá teszi, hogy nem lehet ázsiai stagnálásról beszélni”. (Aetas 6. 32. old.)

Ezzel kapcsolatban Telek cikkére írt válaszában ő maga közli a két lehetséges ellenvetést. Úgy mint 1/ a hűbériség nem elégséges kritérium a feudalizmus létének bizonyításához, („... egyszerűen a feudalizmus fontos összetevője”) 2/ Japánban nem hűbériség volt. (a japán „hűbériségben a személyes kötődés erősebb, s ennek jogi megformázottsága gyengébb volt, mint Európában. – „Lehetséges, hogy „hűbériség” helyett új szót kellene alkotni a japán viszonyok leírásához.”

Löffler Tibor hűbéri viszony értelmezése tisztázatlan. A senior-vazallusi kapcsolat szerinte „nem szerződéses”, „reciprocitív”, „kölcsönös”, „viszonos”, „hatalmi”, és

„alávetettség”, (7. old.) amiből világosan kiderül, hogy semmiben sem lehetünk biztosak.

Az ellentmondásos fogalomalkalmazások mellett a teoretikus-racionalista tudás másik – itt is – megjelenő alapvonása a kategoriális gondolkodás. Az individualizáció – Löffler értelmezésében – egy szerves történelmi folyamatot torzít állóképpé, szorít kategóriába. Az európai individualizációnak nagyon fontos szakasza volt a személyi függőségi viszonyok dologivá válása, a magánérdekek létrejötte, melynek egyik meleggáya kétségtelenül a pénzgazdálkodás kiteljesedése volt. A szerző értelmezésében viszont már csupasz absztrakcióról van szó, vagyis egy általában vett pénzgazdálkodásról, mely „a társadalom egészétől való függést és személyi függetlenséget tesz lehetővé”, és aztán ez „teremti meg valójában” „az egyén személyi individuális lét- és cselekvési szabadságát.”

Az ideáltipikus pénzgazdálkodás tehát mintegy varázsütésre létrehozza a történelem felett (alatt?) lebegő individuumot valódi lét- és cselekvési szabadsággal. Megjegyzem, hogy ezt a „valódi lét- és cselekvési szabadsággal” jellemzett szabadságfokot – sajnos – azóta sem sikerül elérni.

Berend Nóra szerint absztrakt feudalizmus fogalom nélkül „meghatározhatatlan, bizonytalan kategóriához” juthatunk. Ez nyilván így is van, amennyiben célunk egy újabb kategória. Löffler közli a feudalizmus kategória megalkotásának és alkalmazásának módját is: „A „feudalizmus” absztrakcióját térben és időben viszonylag jól behatárolható konkrét társadalmak közös jellemzőiből nyerjük az általánosítás útján. Az így kapott „formáció” mint modell, ezután alkalmas más társadalmak (pl.: a középkori Japán) feudális jellegének vizsgálatára.”

Ebből csak éppen azt nem tudhatjuk meg, hogy a „jól behatárolt társadalmak”, és a „közös jellemzők” milyen módszerrel található meg. Japán például „jól behatárolt társadalom”, és a japán hűbériség pedig „közös jellemző”? Löffler módszerével csak azt állapítja meg, amit már eddig is sejtettünk: „a feudalizálódás tényét tehát nem eliminálhatjuk azzal, hogy nem alakult ki kifejezett feudális társadalom (lásd Telek), de a feudalisztikus viszonyok megléte nem indokolja azt sem, hogy nemes egyszerűséggel „feudális” társadalomról beszéljünk (lásd Berend)” (2. old.)

A feudalizmus kategória megfellebbezhetetlenségét Berend Nóra teszi végérvényessé, mivel, mint mondja, „a nemzetközi szakirodalom legnagyobb része csak (!) abban tér el egymástól, hogy mikortól kezdődött és mik a jellemző vonásai a japán feudalizmusnak.” Tehát a legelső és legfontosabb tétel az, hogy Japánban feudalizmus volt – az hogy mikor és milyen tartalommal, másodlagos probléma. Berend Nóra ezzel teszi fel az i-re a pontot, ezzel nyilvánítja ki a kategória elsőbbségét a konkrét történelmi folyamattal, a forma elsőbbségét a tartalommal szemben.

2. Az „AETAS” feudalizmus vitája egyetlen dolgon fordul meg: a fejlődés értékfelfogásán, illetve általában az értékrendszerek (kultúrák) relativitásán és összemérhetőségén – mérhetetlenségén. Talán nem is lehet csodálkozni azon, hogy a vita résztvevői megkerülték ezt a – vita keretein messze túlvezető – kérdést. Egy tudatos értékelmélet negligálása azonban azzal is összefüggésben lehetett, hogy ezzel elkendőzhetőnek vélték az általuk felvállalt „komplex történeti kutatások” eszménye, és saját, valódi normatív, kategoriális módszerük közötti hasadást. Paradox módon az a Löffler és Berend kardoskodik az ázsiaiság valamiféle „értéksemleges”(?) elismerése mellett, akik hamisítatlan – még csak feltételelessé sem tett – európai fogalmakkal tudják (akarják) leírni ezeket a társadalmakat.

Az európai tudományos gondolkodás az európai értékeket egyetemes értékeként értelmezi. Az értékvilág dinamikus központja maga a fejlődés. Elmondható, hogy az európai társadalomalakulások legfontosabb *sui generis* értéke a fejlődés fogalma. Ezt a fogalmat kell tehát elsősorban kiiktatni, illetve feltételelessé tenni, ha Európán kívüli

társadalmakat vizsgálunk. Löffler és Berend viszont éppen hangsúlyozott európai értékekre alapítják elméletüket.

Értékeik egy része direkt módon jelenik meg: a marxizmus visszahelyezése „az európai civilizáció élet- és értékvilágába (2. old.), a jogviszony „evolúciós-modernizációs érték”, a magánügyén evolutív színrelépése stb., máskor általánosságban hivatkoznak a fejlődésre, Berend ezért véli úgy, hogy „a modern japán fejlődés” önmagában tarthatatlanná teszi azt az álláspontot, hogy Japán stagnál vagy zsákutcában van.” Magyarul, az európai értékrendszerben „modernnek” és „fejlődőnek” regisztrált újabbkori japán történelem kénytelen visszaigazolni Japán korábbi értékeit. Ez már valóban nem ázsiai, de legalábbis eurázsiai termelési módot feltételez.

Löffler Tibor idézi Marx véleményét az ázsiai feudalizmus progresszivitásáról. Az a tény, hogy a progresszivitás kizárólag a marxi formációelméletben és értékrendszerben, meghatározott értékmegkötésekkel nyeri el értelmét (ti. hogy közvetlenül előkészíti a kapitalizmust), sajnos elsikkad.

Még homályosabb a viszonya Berend Nórának a marxi értékrendszerhez, mivel ő szintúgy hivatkozik Marxra, mint az ázsiai feudalizmus progresszivitásának apostolára, ugyanakkor egy másik cikkében (História, 1988/4) kifejti, hogy a japán „elzárkózás nem egyetlen politikai-gazdasági döntés eredménye, hanem folyamat volt”, s amely folyamat végül „a kapitalista-fejlődés gátjává vált”.

Igaza van Berend Nórának, „csak tudatlanságunk éjszakájában tűnik minden egyforma színűnek”, és csak az igazi komplex történeti elemzés teheti „színessé”, hitelesen értelmezhetővé a történelmi folyamatokat. Ehhez azonban – a történeti tényeken túl – pontos fogalmak, megalapozott elméleti (filozófiai, történetfilozófiai, axiológiai stb.) háttér, és mindenekelőtt kategóriákat szétrepesztő és lehetetlenné tevő *együtt*gondolkodás szükséges. A történeti tényeket abszolutizáló és kisajátító elméletek gyártása valóban nem történeti feladat.

SZABÓ P. CSABA

A TÖRTENETFILOZÓFIA HIRNÖKE

(Robin G. Collingwood: A történelem eszméje Gondolat, Bp. 1987 406 p.)

Robin G. Collingwood „A történelem eszméje” című könyvének az eredeti megjelenés után negyvenegy évvel történt hazai kiadása a fél évszázada oly erőteljesen érzékelhető történetfilozófiai krízis időszakában többet jelent egyszerű hiánypótlásnál. Jelzi egyfelől azt a vákuumot, amit az átfogó világnézetek defenzívája teremtett, másfelől az igényt, hogy újból, immáron más szemléleti alapokról próbáljuk a történelmet bölcséletileg értelmezni.

A történetfilozófia hosszú szendergése azt látszik bizonyítani, hogy a történetírás könnyen, sőt szívesen él nélküle, ha cserébe a reflexió szintjére való felemelkedésről le is kell mondania. Ez a tény ugyanakkor arra enged következtetni, hogy a történetfilozófia területe nem esik olyan közel a történettudományhoz, mint azt eddig gondoltuk. Így a történetfilozófiának, ha lemaradását pótolni akarja, nem a tudományhoz való felzárkózását kell sürgetnie, hanem mindenekelőtt saját specifikus kérdéseinek megfogalmazását. Ehhez a törekvéshez azonban alapjaiban kell áthangolni a történetbölcséletet, hogy többé ne tetszelegjen a történeti kutatáshoz eszmét nyújtó „Ész” szerepében; mert ahogyan az úr szolgája valamiképp szolgájának, úgy a történetfilozófia is szolgává (servus historiae) teszi magát, ha tevékenységét pusztán a tudomány előfeltevéseinek előállítására korlátozza. Úgy vélem, Collingwood bizonyos tekintetben ennek az ébredező autonómiatudatnak a hírnöke.

„A történelem eszméje” szerkezetileg két részre tagolódik; a könyv kétharmada tulajdonképpen a történetfilozófia története dióhéjban, míg a hátralévő, a szerző halála miatt befejezetlenül maradt rész a történeti szakasz szempontjainak, fogalmainak részletes kidolgozását tartalmazza. Ennélfogva a mű felépítése az ötödik fejezetnél kezdődik, így visszafelé is olvasható.

A kétszáz oldalas történeti traktátus első pillantásra csak felületes áttekintést ígér, de Collingwood a terjedelemhez képest nagyszerűen oldja meg feladatát. Mindvégig megtartva kezében a könyv felépítésének vezérfonalát, néhány karakteres vonással rajzolja meg szellemi portréit. Egy-egy korszak tipikus történetfilozófiai súlypontját járja körül úgy, hogy az ezt képviselő bölcselők gondolkodásának sajátosságait végig szem előtt tartja. Az elemzésekre egyszerre jellemző az átfogó pillantás nagy íve és a distinkciók finom meglátása.

Kiemelkedő az ókori Kelet teokratikus szemléletének leírása csakúgy, mint a görögök történelemellenességének kimutatása, ami az örök, mozdulatlan tárgyak nagy tiszteletéből adódott. Hasonlóképp maradandó a Descartesről, Kantról, Leibnitzről vagy a Hegelről szóló fejezet. A Herder munkásságát tárgyaló rész sematikusságát és átpolitizáltságát a kötethez előszót író Kelemen János is szóvá tette. Collingwood itt Herdert a később annyi tragédiát okozó fajelmélet ősapjának aposztrofálja.

A történeti etap legalaposabb elemzését a XIX. sz.-i tudományos történetírás tárgyalásakor kapjuk. E helyütt Collingwood Anglia, Franciaország és Németország filozófusait nemzetenként történő elkülönítésben elemzi. Olyan, számunkra ismeretlen gondolkodókat is, mint Bradley, Bury, Oakeshott, Ravaisson, Lachelier, akik a „nagy” nevek mellett – Toynbee, Simmel, Dilthey, Spengler, Bergson – fontos állomásait jelentik a történetfilozófiának. Benedetto Croce-nak jut a legnagyobb terjedelmű írás, akinek filozófiája különösen mély nyomot hagyott Collingwood történelemképén.

A múlt század történetfilozófiáját taglaló nagy fejezet centrumát a pozitívizmuskritika alkotja. A szerző a korszak elemzett filozófusainak mindegyikén kimutatja a pozitívizmus stigmáit, a gondolkodásra tett mély hatását, ami alól a még oly tekintélyes bírálója, mint Dilthey sem mentes.

A pozitív filozófia tudomány-fétise Collingwood szerint eleve lehetetlenné tette a történelemnek nem látványként történő elképzelését. Ennek oka a természettudomány módszertanához való affinitása, mely a szemlélet tárgyát a szemlélő státusától mereven elválasztván, az általános törvényszerűségek vizsgálatát tette deduktív eljárásának céljává. A szigorú ok-okozatiság elve – ami szükségképpen teleológiai színezetet is nyert – átsiklott az egyedi jelenségek fölött, így a történetírás vagy a fakticitás terméketlenségébe süppedt (mely a tények addíciójából akarta a világtörténetet létrehozni), vagy a Collingwood által skatulyázásnak nevezett morfológiai sematizációval – azaz történeti periódusok analógiás kiterjesztése az egyetemes történelemre – épített légvárat.

Collingwood tagadja a történelem céltételező mozgását, s vele együtt a törvények szükségszerűségéből fakadó analógiák logikai kényszerét. Ugyanakkor nem helyezkedik az agnoszticizmus álláspontjára, mert így érvel: „A történeti megismerés annak a megismerése és egyben reprodukálása, amit a szellem a múltban tett: a múltbeli tettek megörökítése a jelenben. Tárgya tehát nem egy pusztán tárgy, megismerője szellemén kívül, hanem gondolati tevékenység, amely csak úgy ismerhető meg, ha a megismerő szellem újta lejátszsa, és tudja, hogy ezt teszi. A történész számára azok a tevékenységek, amelyeknek történetét tanulmányozza nem megfigyelésre való látványok, hanem tapasztalatok, amelyeket elméjében újra át kell élnie.” (279.o.)

A tudományos történész tehát élővé kell hogy varázsolja a múltat, s ezt úgy teheti Collingwood szerint, hogy a történelmi esemény felidézésekor a szereplőkben felmerült kérdéseket regenerálja.

A történelemmel szemben szkeptikus logikai pozitívizmus képviselőivel folytatott vitájában így foglal állást: „Én azt vizsgálom, hogyan lehetséges a történetírás, mint múltbeli gondolatok (gondolati aktusok) megismerése; és számomra az a fontos, hogy kimutassam: csak akkor lehetséges, ha elfogadjuk, hogy valaki más gondolati aktusának a megismerése a magunkban való megismétlést feltételezi.” (354.o.)

A történelem ilyen rekonstrukciója fontos hermeneutikai kérdést vet fel, jelesül az ismétlést. Ennek elérését a múltbeli esemény szellemiségének kérdés-válasz formájában történő megjelenítése adja. Ilymódon a történelem szituációk sorozatává válik, amit úgy tudunk megismételni, hogy a szituációra adott válaszokat, az őket kényszerítő kérdések összefüggésébe helyezzük. Ez az álláspont azonban olyan következményekhez vezet, amiket Gadamer jogosan bírált az „Ígazság és módszer”-ben; ugyanis a múltbeli esemény felidézésekor nem a szereplők gondolati aktusainak rekonstrukciója a cél, mert „ahogy a történelem történése általában nem mutat egybeesést a történelemben állandó és cselekvő egyén szubjektív elképzeléseivel, úgy általában a szövegek értelem-tendenciái is messze túlmennek azon, amire szerzőjük gondolt. A megértés feladata viszont elsősorban magának a szövegnek az értelmére vonatkozik.” (Gadamer, 260.o.)

Ha Gadamer kritikája helyénvaló is, az mégis figyelemre méltó, hogy Collingwood ebben a művében tovább finomítja ezirányú fejtegetését: „A maga közvetlenségében ... még a gondolkodás sem a történeti megismerés tárgya. Nem élhető újra át. Ha újra átélünk, maga az idő szűnne meg, s a történész azzá az emberré válna, akiről gondolkodik, minden vonatkozásában újraélve ugyanazt. A történész nem ragadhatja meg az egyedi gondolkodási aktust a maga egyediségében, pontosan úgy, ahogyan ténylegesen bekövetkezett.” (369. o.)

Collingwood ugyan nem tudja leküzdeni a két állításának ellentmondásából születő feszültséget, de a kérdés-válasz metodika bevezetésével a történelmi kutatást a probléma-kutatás felé tereli, aminek alapját a történész szituációt újraéltő, így a hagyomány kontinuitását fenntartó képessége teremti.

A múltbeli történéssel a jelent a gondolkodás univerzalitása köti össze, ami maga a történelem. Collingwood Croce nyomán azt hangsúlyozza, hogy az emberi szellem minden megnyilvánulása történeti, ilymódon a filozófia is analóg lesz a történelemmel. Ez a kijelentés azonban problematikus, mert Collingwood gyakorlatában a történelembe oltott filozófia sajátos kompetencia-szűkítést eredményez. A gondolkodás mindenkori történeti aspektusa ugyanis nem oldja szét a filozófia határait, hanem éppen ellenkezőleg; a filozófia a történeti szemlélet adoptálásával nyeri vissza sajátos feladatát. A történetfilozófia nem merülhet ki a történeti kijelentések kondíciójának analízisében, nem szürkülhet metodikává. A filozófiai gondolkodásnak, mint gondolkodásnak színtere a történetiség, de nem azonos vele; az egyetemes historicitás collingwoodi elképzelése ezért filozófiai dimenzióját kénytelen feláldozni.

A történetfilozófia áthangolásának a bevezetőben körvonalazott kívánalmait tehát csak részben tudja teljesíteni a szerző, ugyanakkor teóriájának mindenképpen erénye a történelem eseményeinek a kérdés-válasz dialektikával történő szituációba hozása, pozitívizmus-kritikája, valamint az a rendkívül világos, közérthető és a fordítót, Orthmayr Imrét is dicsérő stílusa, mely a könyv olvasását oly élvezetessé teszi.

PONGRÁCZ TIBOR

ANALÓGIÁK IGÉZETÉBEN

(Gerő András: Az elsőpró kisebbség Bp. 1988. 293 p.)

A hagyományos szelektív jellegű magyar történelmi tudatnak mindig is voltak kedves korszakai. Két évtizede ilyen a dualizmus kora, és elég végigtekinteni az utóbbi másfél év történelmi tárgyú könyvkiadásán, hogy tudjuk: a Monarchia reneszánsza még sokáig markáns jellegzetessége lesz a mindennapi közgondolkodásnak. Kissé furcsa ez a nosztalgikus, „testvérkorszaki” kapcsolat; a vonzódás változatlan felszíne mögött valójában egy összetett, folyamatosan módosuló viszonyulás rejtőzik, amelynek történetében az utóbbi évtizedek magyar értelmiségének hangulati változásai is tükröződnek. A Monarchia-reneszánsz és egyben a korszakhoz fűződő megváltozott viszonyulás kezdőpontja a hatvanas évek végére és a hetvenes évek elejére tehető, amikor, köszönhetően elsősorban gazdaságtörténészeinknek, a magyar történettudomány sikeresen felszámolta az ötvenes évek dogmatikus ítéletét Magyarország alárendelt, gazdasági és társadalmi fejlődését minden téren gátló félgymarmati helyzetéről. Érthető, hogy a hetvenes évek elejének értelmiségi optimizmusa, mellyel saját gazdaságának modernizációjában, társadalmi polgárosodásában és nem utolsósorban a politika liberalizálódásában hitt, az érdeklődés középpontjába állította a magyar történelem e tekintetben legvonzóbb időszakát. Mint ahogy nem lehet véletlen az sem, hogy a hetvenes évek végén – párhuzamosan az értelmiség optimizmusának csökkenésével – a Monarchia problematikájának gazdaságközpontú megközelítése felől egyre inkább egy eszmetörténelmi megközelítés felé tolódik el a hangsúly: újrafelfedezése ez a néhány év Jászának, a polgári radikálisoknak és általában a századforduló pezsgő szellemi életének. A viszonyulás változásának ezek az etapjai egymást még meg nem szüntetve, hanem egymásra épülve pozitív előjelűeknek tekinthetők.

Az eddig elmondottakból azonban az is logikusan következtethető, hogy a 80-as évek végén, ahogy környezetünkben, úgy a Monarchia kapcsán is felvetődjék a kérdés: milyen nagyságrendűek annak a „földi vámnak” a tételei, melyet az égi hozományért (vélt vagy valós gazdasági fellendülésért, modernizációért) fizetünk kellett? Ennek a kérdésnek a felvetése a Monarchia megítélésében történt változásoknak az egyik lehetséges végpontját jelentheti. Gerő András tette fel ezt a kérdést; hogy könyve politikai és mentalitástörténelmi elemzés: úgy gondolom, sokatmondó tény.

Gerő nem kívánt darázs-fészekbe nyúlni, tudatosan távol tartotta magát attól, hogy betévedjen a kiegyezésről folyó viták polarizált világába. A téma jellegéből adódóan azonban ez mégsem sikerült, nem is sikerülhetett maradéktalanul. Gerő nemcsak leír, értékel is, amelynek tartalma már a bevezetőben egyértelmű: a téma egy olyan népképviselői rendszer, amelyet működtetői az adott politikai rendszer fenntartásának rendelkeztek alá, megteremtve annak szükségszerűen hazug legitimitációját. Az eképp csak egyféle módon működtethető politikai rendszer azonban visszafelé minősíti az alapjául szolgáló kompromisszumot. Így a szerző helye a kiegyezésről folyó történelmesvitában a Szabad György nevével fémjelzett irányzaton belül van.

Bibónak a kiegyezés kapcsán tett megállapítása: „... nem lehet hazugságokra politikai konstrukciókat, politikai programot építeni.” – sokat idézett igazság lett. Gerő nem is ennek bizonyítására törekszik, hanem azt vizsgálja, hogy ha lehetett ilyen politikai rendszert teremteni és működtetni, az milyen hatással járt a működtetők politikai kultúrájára, viselkedésformáira, etikájára. Könyvének valódi jelentősége sokkal inkább ezeknek a bonyolult kölcsönösségi szálaknak a felfejtésében áll, semmint az egyféleképp működtethető politikai rendszer mechanizmusának részletes elemzésében.

A mű kulcsszava a legitimáció, a gondolatmenet alaptétele: a kiegyezés nélkülözötte azt az érzelmi azonosulást az ország lakosságának döntő többsége részéről, amely a politikai nyilvánosságon keresztül a társadalom felől jelezte volna vissza a rendszer iránti állampolgársági bizalmat. A népképviselő jogi szabályozása – a cenzusos választójog, a választókerületek beosztása – éppúgy, mint a rendszerfenntartás érdekében a korszak folyamán egyre szélesebb körben alkalmazott alkotmányosságon kívüli beavatkozások – a választási korrupció(!) nagyüzemi módszerei, a helyi közigazgatás nyomása, erőszakos választási incidensek – mind egy célt szolgáltak: azt, hogy a lakosság által nem akart, csak megtűrt, a magyarországi területeken kisebbségben maradt politika megőrizze parlamenti többségét. Ezért a rendszer ugyan a liberalizmus keretein belül, csak a jogszűkítés irányában volt képes elmozdulni – foglalhatjuk össze a népképviselő működési elveit és gyakorlatát elemző első három fejezet summázatát.

Idáig tehát a mű nem más, mint a szakirodalom eddig ismert eredményeinek részletes és világos rendszerbe szedett összegzése. A rendszer legitimációja paradoxális képletnek felfejtésével azonban Gerő továbblép a dualizmus értelmezésében. Hogyan értelmezhető az a jelenség, hogy a rendszer, bár állandó legitimációs hiánnyal küzd, az ellenzék hatalomra jutása után is változatlan maradt? A szerző mentalitástörténeti vizsgálódásában a kialakult politikai kultúrában fedezi fel az alapvető okokat.

A parlamenti váltógazdálkodást kizáró képviselői rendszer automatikusan kitermelte a neki megfelelő politikusi típust, aki a legitimáció hiánya miatt nem volt érdekelt abban, hogy megszerezze politikusi alkalmasságának alulról való megerősítését. A választók számára így válik a politika urak huncutságává. A választottak számára pedig, mivel az érvényesülés útjait felülről irányítják, a felfelé igazodás, a politikai megbízhatóság válik elvárt és elfogadott magatartássá. A politikusok piaca kvázi-piacca válik, ahol a személyes kapcsolatok, a rokoni szálak, az anyagi lehetőségek játszanak szerepet. A kormánypárt padjait elfoglalja a „szavazógép”, a „mamelukok” gárdája. A rendszer megváltoztathatatlanágából származó fatalizmus és az ellenzéki politikusok érvényesülésének sokkal kisebb lehetőségei miatt – mert képviselőnek lenni jó üzletnek számított – az ő politikai mentalitásuk is alkalmazkodott a többségéhez. A képviselővé válás sajátos ellenzéki útja volt – a személyes kapcsolatok kihasználása mellett – a közéleti botrányok által szerzett országos népszerűség kamatoztatása; a szélsőbalon megjelennek a mindenkit túlkiabáló, ultraradikális „Zoltánok”, akiket csak különféle juttatásokkal lehetett – és volt érdemes – lecsendesíteni.

A parlamentarizmus fokozatos leépülése – Gerő szerint – azonos logikát szül, és ugyanazon eszközök igénybe vételére ösztönöz mindkét oldalon, így a korszak folyamán fokozatosan elűnnek a kormánypárt és az ellenzék közötti különbségek. Egy sajátos képviselői mentalitás alakul ki, melynek legfontosabb jellemzője: a kétlelkűség. Reprezentánsai: az otthon Kossuth-nótát harsogó kormánypárti, aki belülről kívánja a rendszert megváltoztatni, és az „ezzel a kurzussal szemben minden eszköz megengedett” érzésével obstruáló ellenzéki, aki titkon királyi kihallgatásért kilincsel.

A recenzió műfajából adódóan az ismertetett műnek csak egy kicsiny, remélhetőleg a legfontosabb szelét tudja az olvasó előtt megjelentetni. Jelen esetben ez még inkább így volt. Ha a recenzens szabadkozik, az a szerző igazán sokrétű munkáját, a bonyolult kérdések nem kevésbé összetett és árnyalt, mégis élvezetes elemzését dicséri. Ha valamit hiányolhatunk, az a politikai legitimáció kritériumainak szabatos kifejtése, valamint a 67-es alapon álló ellenzék jellemzése. Mégsem ezeket, hanem a tudatos, aktualizáló áthallásokat kell szóvá tennem, még akkor is, ha elismerem, önkéntelenül is gyanakodom, ha manapság egyféleképp működtethető képviselőiről, hazug legitimációról olvasok. A gyanakvást – utólag már – legalább

annyira megalapozottnak tartom, mint annak kijelentését: Gerő olyan történetírást művelt, amely egyben példabeszéd is.

A történelmi analógiák az okai mindennek, és én éppúgy fogékony vagyok irántuk, mint a szerző. Én tudok a sorok között és mögött olvasni, ő tud sejtetni és kiszólni: igaz, a beteg elhunyt, de a betegség még létezik. Ha az írás elején azt írtam, hogy a könyv a korszakhoz való változó viszonyulás egyik lehetséges végpontja, most meg kell állapítani, az indítékok változatlanok maradtak. Gerő András a dualizmuskori népképviselőten és politikai kultúrán keresztül saját korát, az elmúlt 30 évet látja és láttatja. Azzal, hogy igaza van-e, lehet vitatkozni – én úgy gondolom, hogy nincs –, ám azzal, hogy ez a történetírói módszer idejétmúlt lett, nem. A könyvnek épp ezért lehet nagy esélye a hosszú tudományos utóéletre, az aktuális áthallások lekopásával marad az, ami: kitűnő történelmi tanulmány.

PIKÓ ANDRÁS

HUNYADI: LEGENDA ÉS VALÓSÁG

(Joseph Held: Hunyadi: Legend and Reality
Columbia University Press, New York 1985. 164 p.)

A 15. század – különösen annak második fele – úgy él a magyar történelmi köztudatban, mint egy olyan időszak, amikor a nemzet dicsőséges tetteket vitt végbe, amelyekkel sikerült kivívnia Európa tartós csodálatát, elismerését. Ennek az elképzelésnek az alapját mindenekelőtt e korszak nagy egyéniségei – akiknek tettei a magyar történelem változó politikai viszonyai közepette is tartósan pozitív értékelést kaptak –, a róluk alkotott kép teremtette meg. Mindazonáltal igen fontos – és ez nemcsak egy adott korra, hanem a történelem egészére értendő –, hogy a történész árnyaltan fesse meg az illető egyéniséget vagy az általa fémjelzett kort. Különösen elsőrendű ez az elvárás akkor, ha munkája nem csupán a szakma, hanem a széles olvasóközönség számára is íródott, hiszen az utóbbi éppen az ilyen mű révén – kezdetben talán kissé hitetlenkedve és kételkedve, ám végül – kénytelen tudomásul venni, hogy az általa korábban (esetleg a történelem tankönyvből) megismert valóság csak részben vagy egyáltalán nem egyezik a történetivel.

Held József könyve igyekszik megfelelni a fenti követelménynek. Ezt mindenekelőtt azzal éri el, hogy tárgyilagosan vizsgálja Hunyadi Jánost és korát. Munkája során a legfrissebb, saját és más, főleg magyarországi történészek kutatási eredményeit használta fel. Bár eredeti célja – bevallottan – a 15. századi társadalom alsó régiójában élő magyar parasztság bemutatása volt, az e téma köré csoportosuló egyéb tárgyú fejezetekkel együtt a szerző egy összefoglaló munkát hozott létre: azaz társadalom-, politika- és hadtörténeti szempontok alapján tárgyalja a kort; de a művészet- és művelődéstörténet szempontjai is helyet kapnak a kötetben.

Az író céljai között – azon felül, hogy valóságghűbb képet adjon Hunyadirol – szerepelt az is, hogy bemutassa a „magára maradt magyarság harcát a török ellen”, valamint azt a szerepet, amelyet a magyar főúr játszott ebben a küzdelemben. A monográfia nagy részét a kor eseménytörténete teszi ki, amely Hunyadi életútjával párhuzamosan kerül bemutatásra. Ugyanakkor, a mű eredeti céljának megfelelően, a kor társadalmáról is részletesen olvashatunk. (A kiváltásos rendekről, az egyházzról és a „népről”, a társadalom alsó régióiról.) Az uralkodó osztályról szólva a szerző megjegyzi, hogy azon belül nem a jogi, hanem a vagyoni helyzet szolgált a differenciálódás alapjául. E társadalmi csoport különböző rétegeinek egymáshoz való viszonyának elemzése során tér ki a familiaritás rendszerének taglalására. Hangsúlyozza, hogy az egyik fő különbség a nyugati típusú és a magyarországi hűbériség között az, hogy az utóbbit képezhette nem nemes familiáris és nemes úr szerződése is. A nemtelen familiáris jogi helyzete alapvetően abban különbözött nemes társáétól, hogy pl. nem a király képviselője, hanem saját földesura ítélkezett felette. További különbség, hogy a nemesi címmel bíró familiáris nem vesztette el személyes szabadságát urával szemben, hiszen személyével teljes mértékben a király rendelkezett. Held kitér a „szentkorona-eszme” kialakulásának rövid ismertetésére. A jogviszonyok vázolásával kapcsolatosan többek között megállapítja, hogy a törvények érvényre jutása elsősorban az uralkodó és a kiváltásos rendek erőviszonyától függött. Szót ejt még a kiváltásos népelemekről, a bárói csoport kialakulásáról, pénzügyi viszonyairól és életmódjáról is. A köznemességről azt írja, hogy az csak a következő századokban – a nemesi vármegye kiteljesedésével – tesz szert igazi hatalomra, ugyanis a 15. században ezt még sem vagyoni, sem társadalmi helyzete nem tette lehetővé. Figyelemre méltó az a gondolata, hogy Hunyadi, lévén maga is hűbérúr, nem volt érdekelve köznemesi familiárisainak megerősítésében, annak ellenére, hogy

politikai céljainak megvalósítása során elsősorban rájuk támaszkodott. Mindezek következtében az ország irányításába a királyon kívül csak a főnemesség és a főpapság szólhatott bele. Az egyházi fejezet fontos megállapítása, hogy az egyházak fölött nagy mértékben érvényesült a világi főurak fennhatósága. A főpapság többször kísérletet tett ennek ellensúlyozására. Ezt célozta – többek között – az a törekvés is, hogy az egyházi tisztségek betöltését iskolázottsági fokhoz kössék. A világi papság felső rétege ugyanakkor vagyona és hatalma alapján a főnemességgel egyenrangú volt. A szerzetesség azonban a 15. századra kezdte elveszíteni korábbi szerepét, és hanyatlásnak indult. Különösen akkor gyorsult fel a folyamat, ha a szerzetesek nem léptek ki a kolostoraik falai közül, és nem törekedtek a társadalmi igények kielégítésére. Ez elsősorban a régebbi rendekre (bencések, ciszterciek, premonstreiek) volt jellemző. Helyet foglal még az egyházi társadalom más csoportjairól, így pl. a prediális nemeségről is. Fontos helyet foglal el a könyvön belül a 4. fejezet, amelyben a szerző a kor demográfiai, etnikai viszonyairól is ír. A pusztásodási folyamatról szólva kétségbe vonja Molnár Erik azon megállapítását, mely szerint a parasztság a 15. században a világi és egyházi terhek növekedése következtében elszegényedett. Hely szerint a parasztszaládok jelentős része ebben az időszakban az árutermelésbe és pénzgazdálkodásba való bekapcsolódásuk révén viszonylagos jólétben élt. Értékes része a fejezetnek a 15. századi paraszti életmódot, településformát és gazdálkodást bemutató, főleg magyar nyelvű néprajzi munkákra támaszkodó leírás.

A fenti három fejezetet közrefogó, a hadi és politikai eseményeket végigkövető részt leginkább a kor iránt részletesebben érdeklődő olvasók figyelmébe ajánljuk és természetesen bárkinek, aki történetesen a Nándorfehérvár ostromával kapcsolatos vitás kérdésekről akar többet megtudni. A kötetben a főbb hadjáratok útvonalait ábrázoló térképek, feltárt középkori falvak alaprajzai, részletes jegyzetanyag és névmutató segítik az eligazodást.

VAJDA ZOLTÁN

NYUGAT - PANNONIA ROMÁN STILUSÚ ÉPÜLETEI

(Ilona Valter: Romanische sacralbauten Westpannoniens
Eisenstadt 1985. 304. old. ed. Roetzer)

Valter Ilona „Nyugat-Pannónia román stílusú egyházi épületei” című könyve 1985-ben jelent meg német nyelven az ausztriai Eisenstadtban.

A mű két nagyobb részből áll: az elsőben a vizsgált kor földrajzi, történelmi, társadalmi, építéstörténeti, egyházi jellemzőit foglalja össze, míg a második rész a tanulmányozott terület helységekben található egyházi építmények katalógusát tartalmazza.

A szerző az államalapítástól az 1332-37-es pápai tizedjegyzékig terjedő korszakot vizsgálja. A kutatási terület Nyugat-Pannónia, azaz a Keleti-Alpok nyúlványaitól a Balatonig terjedő vidék: a mai Burgenland, a középkori Moson, Sopron, Vas, Zala megye és Győr megyének a Rábától nyugatra eső területe, valamint Prekmurje, a Mura és a mai jugoszláv határ közötti rész. A középkorban ez a terület a győri (Moson, Sopron és Vas megye), a veszprémi (Zala megye egy része) és a zágrábi (Zala megye másik része) egyházmegye foglalta magában. A nagyrészt a győri egyházmegyébe tartozó Nyugat-Pannónia a határvédelemben töltött be fontos politikai és stratégiai feladatot. A vidék nagy része királyi várbirtokokhoz tartozott, de létezett egyházi és világi földbirtok is. A nemzetségek részben idegen, részben magyar eredetűek voltak.

A vizsgált korszakban a négy határmegye 362 helységében 406 templomot ismerünk, többségüket azonban csak írásos emlékek alapján. Mindössze 167 román templom, falmaradvány és szobor maradt ránk. Érdekes eredményre vezet a templomépítetők társadalmi és jogi helyzetének vizsgálata. A 11. századból a püspöki és a főesperesi templomok mellett csak két olyan kolostor és hét olyan falusi templom ismeretes, melyek királyi alapításúak. A 12. században nő meg a világiak szerepe a templom- és a kolostorépítésben, s kifejezetten megnő a nemzetségi templomok száma. Volt közöttük bencés és ciszterci apátság, valamint premontrei és ágostonos prépostságok. A falusi templomokat is a király, az egyházmegye vagy a helyi nemesség építtette. Ezekről keveset tudunk. Összesen 15-öt ismerünk közülük, melyek többnyire királyi várföldeken álltak. A 13. század elejétől 1241/42-ig további 9 nemzetségi alapítású kolostor építését regisztrálhatjuk. Ebben az időben a kegyúri jog kiteljesedésével párhuzamosan mint új építető réteg, a kis- és középnemesség jelentkezik. A század közepén a nemzetségi kolostorok jelentősége csökken, ez a kolduló rendek (ferencesek, domonkosok) terjedésével függ össze. A más-más században, különböző megbízók által épített egyházak bizonyos jellegzetességekkel bírnak. A nemzetségek fontos reprezentatív intézményüket gazdagon díszítették, kolostoraik jellemzője a nyugati tornyokkal kombinált emporium. Az ispáni székhelyeken többnyire két templom állt, az egyik a vár körül kialakult település plébániatemploma, a másik pedig a püspököt képviselő főesperes egyháza. A falusi templomok egyhajósak. Az ívelt szentély a keleti részhez csatlakozik, az apszis kör alakú, alacsonyabb a hajónál. A hajó déli falán általában három részsűs ablak található, az apszisfalon pedig kettő. A bejárat délen és nyugaton lehet. Sekrestye ebben az időben még nincs. Az egyenes szentélyzáródás csak a 12. században terjedt el, viszont a 13. század közepétől megjelennek a sokszögű apszisok. A templomokat a 11. században leginkább fából építették, de a kőbányák közelében kváderkővet vagy terméskövet is használtak. A kváderkőből épített templomokat általában a szentélyhez vagy a keleti oldalhoz csatolt toronnyal látták el (12. század). Terméskő felhasználásával körtemplomokat (13. század), csontházakat és kerek apszisú

csarnoktemplomokat építettek. Legkönnyebben a téglából készült kerek apszisú csarnoktemplomok datálhatók. 54 ilyen későromán templom maradt fenn. Ezeket kb. 1230 és 1250/60 között építették. Hajójukhoz félkör alakú apszis csatlakozott, a párkány és a lábazat téglából készült, a torony a nyugati oldalon található. Érdekes stílustörténeti jelenség, hogy a 13. század elején 20-25 éven át befolyással volt az udvari művészetre a francia mintájú gót stílus. A vizsgált területen viszont a meghatározó stílusirányzat mind művészi, mind technológiai újdonsággal jelentkező későromán volt. Jellemző a falifülke, s egyáltalán a stíuselemek nagy variációs lehetősége. A szerző szerint a nagy nemzeti monostoroknak nem volt befolyásuk a falusi templomok stílusára. Az utóbbiak építésénél inkább a területi hagyományok játszottak szerepet.

A könyv első részének érdekessége a 347 összegyűjtött patrocínium vizsgálata. A patrónus megválasztásánál döntő volt az egyházmegye szerepe, mivel a templomok építéséhez püspöki engedély kellett. A leggyakoribb védőszent Mária, Magyarország patrónája. Őt követi Szent Márton és György. A középkorban kialakult sorrendet csak a templomok barokk átépítése változtatta meg.

Valter Ilona könyvének második része egy katalógus, amely az egyházas helységeket alfabetikus sorrendben a mai nevük alatt hozza. Összeállításánál írásos, régészeti és építéstörténeti adatokat vett figyelembe a szerző. Egy-egy címszó tájékoztat a helység földrajzi elhelyezkedéséről, a név korábbi; német ill. magyar változatáról, a középkori megyei és egyházmegyei hovatartozásáról. Adatok találhatóak a templom pontos helyéről, védőszentjéről és az oklevelekben való előfordulásokról. Külön leírás olvasható a román stílusú részekről, ezek datálásáról. Az osztrák területek feldolgozásánál igénybe vette a szerző Friedrich Berg, a szlavóniai helységek jellemzésénél pedig Marijan Zadnikar segítségét.

Dicséretet érdemelnek az eligazodást könnyítő térképek, a vizsgált egyházmegyék püspökei névsorának összeállítása, a templomépítők társadalmi tagozódását mutató táblázat, a katalógust kiegészítő fotók és alaprajzok, s végül a könyv gyönyörű kivitelezése.

NÉMETH GABRIELLA

GUZSIK TAMÁS: SZAKRÁLIS ÉPÍTÉSZETI TEREK FUNKCIÓELEMLÉZÉSE

(Budapesti Műszaki Egyetem Építészettörténeti és Elméleti Intézet, Bp. 1988. 1-111.)

Turistaként vagy vendégként bejárt idegen városok emlékképét talán a templomok határozzák meg a legjobban. Lehet ilyenkor egykedvűen legyinteni és cinikusan kijelenteni, hogy egyformák, hogy templom és templom között nincs különbség. Ez feltehetőleg nem így van, „hiszen még az építészetben valamennyire tájékozott ember is értetlenül áll e sokféleség előtt.” (1;2. o.) Az emberek többsége (hazánkban) csak a gyönyörködést éli meg a templomokban és a kisebbség az, aki a benne folyó életet és liturgiát is. (liturgia = létiön + ergón; közjóra irányuló munka, valamely vallás szertartásrendje.) Guzsik Tamás munkája szerencsésen ötvözi a két élményt és közelebb visz ahhoz, hogy értő szemmel nézzünk a templomokra.

A templom nem volt mindig nyitva a hívek számára (pl. az ókori Rómában), hanem a szentség helye volt, ahová a beavatottakon kívül másnak tilos volt a belépés. Igazán pontosan fogalmazva ezek nem templomok, hanem szentélyek voltak, egy-két szoborral, kincstárral. Laikusként ebben láthatnánk az őseredetet, hiszen a görögöknek, a rómaiaknak voltak már szentélyeik, templomaik. Ezek, bár logikus lenne, sajnos „sem funkcionális sem térszerkezeti szempontból nem tekinthetők a keresztény szakrális épületek előképeinek.” (1;16. o.)

Minden keresztény liturgia alapmotívuma az Utolsó Vacsora, amelynek megisméltése nem más, mint a Jézusra való emlékezés (I.Kor.11;23-25.). Ez az esemény határozza meg leginkább egy-egy épület belső elrendezését. A Bibliában pontos leírása adatik egy templomnak, azé, amelyet Salamon épített (Kir.I.6;1-37.), de ez nem vált mintává a későbbiekre nézve, hanem mindenhol a helyi szokások és az egyes liturgia-értelmezések alakították ki a belső tereket. Ezek a tényezők kerülnek bemutatásra az első kötet első részében (7-20. o.), kiemelve a fontosabb elágazási pontokat, mind építészeti, mind a szertartásbeli különbségek terén. A konkrét liturgiai terek elemzése a keleti liturgiák tárgyalásával kezdődik (21-50. o.). Mindez a keleti sokszínűség jegyében történik, részletesen tárgyalva a bizánci, a szír, az örmény, a kopt, az etióp és az észak-afrikai liturgiákat és az azokat magukba foglaló tereket.

A meglehetősen különböző népeket nemcsak a liturgiák színessége kapcsolja egybe; még meglehetősen hosszadalmas voltak sem a megfelelő kapocs.* „A szent cselekmények és a titok szokása, valamint az elfüggönyözés valamennyi keleti liturgiában közös.” (1;23. o.) Ez a bizonyos titokzatosság valójában csak az Átváltozásra korlátozódik. A hívő a mise részese, hiszen érti a pap imáit, könyörgéseit és ő maga is énekes a szertartásnak. A keleti kereszténységben is létezik a világi papság mellett a szerzetesi társadalom. Az első füzet végső szakasza tárgyalja a keleti szerzetesi liturgiákat és azok építészeti tereit (1;51-58. o.). Jól érzékelteti a különbséget a keleti és a nyugati világ szerzetesrendjei között. Keleten „a kolostorok fokozatosan az ott álló templom (vagy zárandokhely) kiszolgálását és folyamatos liturgiáját biztosító intézmények lettek.” (1;52. o.)**. Így a nagyobb számban jelenlévő klerikusok befogadására jelentősen módosult a belső tér mind a négy felsorolt rendnél.

Ezen utolsó részben található egy kitétel, amely szerint „maga az etióp egyház az alexandriai patriarchátus filiája, függvénye volt, és az ma is.” Ez a filiális kapcsolat

*... a hívők mankót vittek magukkal, hogy erre támaszkodjanak” (338. o.) H. v. Glasenapp: Az öt világvallás Gondolat, Bp. 1987.

** A nyugati egyházakra vonatkozóan lásd legújabbban: R. W. Southern: A nyugati társadalom és egyház a középkorban Gondolat, Bp. 1987.

1959-ben megszűnt, az etióp abuna kinevezésének jogát az alexandriai pátriarka végleg elvesztette.*

A segédlet- és ábragyűjtemény második kötete tárgyalja a nyugati középkori liturgiákat kialakulásuktól egészen a reformációig. Ebben a részben már időrendi felosztással találkozunk, mivel Európa nyugati területén viszonylag egységes liturgiai irányvonal volt az uralkodó. A róma városi liturgia meghatározó alap, amely egy-két keleti vonással bővül. A fontos tényező a monasztikus rendek (főleg a bencések), és azok térítő munkája. Itt jelentkezik a nyugati rendek szervező tevékenysége, valamint itt jelenik meg a markáns különbség a keleti és nyugati liturgiák között „a függöny képletes és tényleges elhúzásával.” (11; 8. o.)

Az ezredforduló körül igen jelentős változások állnak be a liturgiában. Az ostya (particula) megjelenése, a bencés térítő munka lezárulása, a zarándoklatok megindulása, a ciszterek megjelenése mind olyan tényező, amely a templomok belső képében jelentős változást hoz (pl. a sekrestye, a szentségőrző-kápolna megjelenése, a papi kórus megnövekedett tere) a templomépítés szempontjából. Ezekre tér ki részletesen a második rész (23-47. o.)

A befejező traktus a gótika liturgiai és építészeti vonatkozásait tárgyalja. Ebben az időben jelennek meg a koldulórendek vagy városi szerzetesrendek, amelyek szintén leteszik névjegyüket a templomépítésben, meghatározva mind a templomok, mind a városok arculatát.** Részletesen kitér a szerző az új misefajtákra, az oltáriszentség körül bekövetkezett változásokra. A több oltár megjelenése, a nagyobb számú hallgatóság új problémát állított az építők elé. Mindezek megoldása és végső kifejelete a katedrálisok megjelenése, amelyek igazán újat nem hoztak, de „a hallgatóság teljesen elszakadt a liturgiától, és a részvétel helyett csak a félelemmel telt alázat maradt.” (11;53. o.)

A hitújítás közelebb hozta egymáshoz a híveket és az egyházat. Luther, Kálvin, Zwingli tanai a mérföldkövei ennek a közeledésnek. A két nagy protestáns felekezet (evang., ref.) liturgiája a harmadik kötet első fejezetének témája (3-25. o.), amely Krahlig János munkája. Az igen részletes egyház- és liturgiátörténet mellett érdekes magyar és külföldi példák kerülnek színre. Logikusan következik a hitújítás után Róma válasza (26-55. o.). Ezt a választ a Tridenti Zsinat hozta meg. Liturgiai vonatkozású határozatai 1570-ben láttak napvilágot Ordo missae Romanum címen. Ezeket a reformokat a jezsuiták hajtották végre, így nem meglepő az ábragyűjteményben szereplő sok jezsuita és ú.n. jezsuita típusú templom szerepeltetése citátumként. Bár a Tridentinum határozatai 1962 októberéig érvényben maradtak, de a II. Vatikáni zsinatot megelőző újítási törekvéseket tárgyaló részt (49-55. o.) szerencsésebb lett volna a füzet harmadik egységébe illeszteni. A zsinatot és következményeit taglaló rész így lett volna kerek egész. Ez az a zsinat, amely megteremtette a világ felé minden tekintetben nyitott egyházat, megszüntette a valós és nyelvi korlátokat, valamint határozatai lehetővé tették, hogy megépüljenek azok a modern templomok Révfülöpon, Balatonfenyvesen, amelyek joggal kiváltják minden hívő és laikus kíváncsiságát.

Guzsik Tamás jegyzetét haszonnal forgathatja bárki, akit érdekel az egyház-, és a művelődéstörténet.

1988. Conceptio Mariae.

DÁVID TAMÁS

*Erre vonatkozóan: Zsigovics Edit: Az etióp változások és az etióp egyház. Világosság 1976/1.

**Magyarországi vonatkozásait lásd: Fügedi Erik: Koldulórendek és városfejlődés in: Kolduló barátok, polgárok, nemesek Magvető, Bp. 1981.

FÜGGELÉK

A HAZAI TUDOMÁNYEGYETEMEKEN AZ 1987–88–AS TANÉVBEN KÉSZÜLT TÖRTÉNETI TÁRGYÚ SZAKDOLGOZATOK JEGYZÉKE

AZ ELTE Klasszika-Filológia és történeti tanszékein készült dolgozatok:

- Becker Zsuzsa: A polgári értelmiség útkeresése a 19. sz. második felében
Berecz Katalin: Adatok a térdfibulák Pannóniában történetéhez
Baczynski Gabriella: Az 1839-40-es országgyűlés az Informations-protocoll tükrében
Bajtay Péter: Magyar-svéd kapcsolatok a II. világháború idején
Bojtár Endre: A lengyel-ukrán kapcsolatok történetéből
Borika Csilla: Magyar-francia kapcsolatok története 1929-1939.
Csirpák Lilli: A népi demokrácia kérdése a külföldi sajtóban (1944-49)
Csepregi Zoltán: Seneca Medeája
Dimulasz Lula: Legitimisták és szabad királyválasztók harca (1919-22)
Dömötör László: Nagy Péter reformjainak sorsa a palotaforradalmak
Oroszországában (1726-62)
Dercze Zoltán: Olasz-magyar kapcsolatok az 1920-as évek második felében
Erdős Ildikó: Az orvosi igazgatás formái a XVIII. században(1724-92)
Éll Minetta: Német nemzetiségek Szabolcs-Szatmár megyében
Farkas M. Ildikó: Japán külpolitikája és diplomáciai tevékenysége a 20. sz. első felében
Fazekas István: A győri egyházmegye katolikus alsópapsága 1640-1714. között
Fodor Veronika: Angol-magyar diplomáciai kapcsolatok a XVII. sz. közepén
Furján Gergely: A nyugati hatás kezdetei és ideológiai harc a 17. sz. második felének
Oroszországában
Grüll Tibor: Patmiaka (Patmosz-kérdések)
Gyertyánági Endre: Szeberényi Lajos Zsigmond társadalompolitikai tevékenysége
Hangodi Ágnes: Nagy Péter és az orosz könyvkultúra
Harsányi László: Egyházkormányzati kérdések Magyarországon a 20. sz. első felében
Hiller István: A királyi Magyarország külkapcsolatai (1637-1645)
Horváth Attila: Az 1790-es nemesi-rendi felvilágosodás
Hollósi Helga: A kisebbségvédelem nemzetközi jogrendszere a két világháború között
Jenei Miklós: A felsőház története a Gömbös-kormány idején
Íjgyártó István: A francia forradalom értékelése a reformkori értekező prózában
Jánosi Andrea: A fordulat évének francia sajtóviszhangja
Kohulák Zsófia: II. Rákóczi Ferenc Emlékiratainak és Vallomásainak összehasonlító
vizsgálata
Kollarics Andrea: Dubraviczky Simon politikai pályája 1832-40.
Kovács Éva: Milko Kos, a történetíró
Kreutzer Andrcsa: A Rákóczi szabadságharc publicisztikája
Körmendy Gabriella: Zsigmond király leánya, Erzsébet királyné pecséthasználata
Madarász Veronika: Tanoncoktatás a Horthy-korszakban

Mezősi Krisztina: Egy görög költő Rómában: Mezőmédés
 Molnár Dóra: Az 1830. évi rendi országgyűlés
 Nagy Csilla: Az 1924. évi középiskolai törvényjavaslat nemzetgyűlési vitája
 Németh József: Szent Márton monostora; a bencés szerzetesség a 13. században
 Németh Lajos: A magyar, román és finn kiugrás és fegyverszünet 1944.
 Németh Vladimir: A '80-as évek magyar emigrációja
 Nida Farid Hamarnach: A közel-keleti gondolkodás a XIX. sz. közepétől az első világháborúig
 Pénzváltó Mariann: II. Katalin felvilágosult abszolútizmusának oppozíciója
 Resi Kató Gábor: Győr-Sopron megye újkőkora
 Rékási Katalin: A harmadik száműzetés (Adatok Trockij emigrációs éveire)
 Sárosi András: Városi társadalom és áruellátás Budapesten 1870-1910.
 Süttő Szilárd: A 49. Pesti Honvédszászlóalj története (1848-49)
 Szabó Mária: Gellius mint vallástörténeti forrás
 Szabó Márta: Csehország a XIX. századi orosz gondolkodásban
 Szabó Ivette: Rhédey Ferenc és az erdélyi politika
 Szán Zsuzsanna: Egyház és kultúra
 Székely Judit: Felsőbüki Nagy Pál a rendi ellenzék élén 1809-27.
 Szilágyi Csaba: A jezsuiták iskolája a 16-18. századi Magyarországon
 Teven Mónika: Szt. István, Szt. László, Szt. Imre ábrázolása a XV. századi magyar egyházművészetben
 Tölgyessy Zsuzsanna: Egy Mátra-vidéki szegény ember világa
 Várkonyi Gábor: Wesselényi Ferenc nádor pályája
 Végh András: A budai királyi várban feltárt idomtéglák
 Vida István: Agrárizmus és agrárszocializmus kapcsolata a századfordulón
 Varga Péter: Gazdasági élet az archaikus kori Hellaszban
 Vörös Hajnalka: Nemesi középbirtokosság a Balaton-felvidéken
 Zábori László: A két világháború között. Egyházak és nemzeti mozgalmak a XX. században Lengyelország és Magyarország vonatkozásában
 Zeley Éva: Forgách Simon és Erdély a Rákóczi szabadságharc idején

A Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem Gazdaságtörténeti Tanszékén készült dolgozatok:

Horváth Nóra: A kapitalizmusba való átmenet Indiában (Egy termelési mód néhány szempontjának vizsgálata)
 Köbli József: Kísérlet a mezőgazdasági szervezeti típusok fogalmi elhatárolására
 Linsbacher László: Újpest a magyar kapitalizmus áttörésében. Gazdaságtörténeti és társadalomtörténeti tanulmány-rajz
 Meleg József: Nagy Imre közgazdasági nézetei
 Péteri György: A vállalatirányítási forma változásai az 1918-1919. évi magyarországi forradalmak időszakában
 Rév András: Kísérlet a kormány szintű gazdasági döntések hatékonyságának mérésére

A szegedi JATE Klasszika-Filológia és történeti tanszékein készült dolgozatok:

- Berényi Erzsébet: Dévaványa gazdasága és társadalma a XVIII. században
Bogáthy Attila: A cserkészet magyarországi története
Cseh Julianna: Csanádalberti-Pitvaros régészeti topográfiája
Dudás Andrea: Hódmezővásárhely-Szikáncs régészeti topográfiája és településtörténete
Fekete Elvira: A dél-alföldi németiség a két világháború között
Gombos Judit: A tatár uralom hatása az orosz gazdaságra és társadalomra
Illés Tímea: Magyar főúri családok házasság- és birtokpolitikája (XVI-XVII. sz.)
Isztl László: Sárbogárd településtörténete és topográfiája
Kertész Anna: Zsidó helyzetértékelés, cionista önmentesítési akciók 1939-1944.
Khin Erzsébet: Az orosz nagyburzsoázia kialakulása és összetétele a XIX. század második felében
Kiss Margit: A Dreyfus-ügy
Klemencz Zsuzsanna: Egyház és társadalom Itáliában a XII-XIII. században
Korencsy Zsolt: Nápoly története és kultúrája a quattrocento második felében
Kovács Attila: Hugo Grotius legfontosabb eszméi „A háború és béke jogáról” c. műve alapján
Kovács Gyöngyi: A mainzi köztársaság
Kovács Mariann: Kuba településszerkezete a XVIII. sz. közepén
Lambert Cecília: A kijevi Rusz társadalma a Russzkaja Pravdában
Najja Habibi: Afganisztán a XX. sz. elején
Nádori Helga: Mészáros Lázár fővezérsége 1849 júliusában
Németh Gabriella: A porosz-német kultúrharc
Nyíri Erzsébet: Osztrák kísérletek Pétervárad kézrekerítésére 1849 tavaszán
Pölös Andrea: Csongrád régészeti topográfiája
Pusztai Gabriella: Chile külpolitikája 1970-73. között
Salah Mehdi Ibrahim: Az iraki nemzeti felszabadítási mozgalom története 1918-1958
Samu Attila: Az Ovidius Narkisszosz-mítosz
Szabolcs Edit: A katar eretnekség Dél-Franciaországban
Szabó Anita: Emlékiratok az úri középosztály helyzetéről az 1920-as években
Székely Melinda: Sevillai Izidor és a nyugati gótok története
Tapazdi Csilla: A normann hódítás és a fejlődés megváltozása Angliában
Tári Irén: Corippus: „Panegyricus in laudem Justini Augusti minoris” I-II. könyv. Magyar fordítás kommentárral
Tomka Béla: A Pesti Magyar Kereskedelmi Bank története
Ujj Anna Mária: Martinovics Ignác filozófiai művei
Virág Éva: Az alexandriai háború

A pécsi JPTE Tanárképző Karának történeti tanszékein készült dolgozatok:

- Bebesi Éva: A karadjordjevicek politikai fordulatának megítélése a magyar sajtóban
Bögyös Piroska: Annales. Szükség van-e a történettudományra? Válasz az Annales iskola első húsz esztendejének tükrében

Csanádi Beáta: A mohácsi csata a modernkori történetírásban
 Csitkei Adrienn: Balassa Menyhárt „árultatása”
 Erdélyi Zsófia: A barokk tűzijáték kialakulása és fejlődése
 Hamar Edit: Az angol turcika-irodalom a 16-17. században és a 18. század elején
 Haraszi Mariann: Bizánci hatások érvényesülése Dusán cár törvénykönyvében
 Hári Gabriella: Az olasz fasizmus a magyar sajtóban 1920-1922.
 Heizler Erika: A törökkép a XVIII. században
 Iváncsics Cecília: Baranyai nemzetiségi falvak történeti vizsgálata (Kátoly, Máriakéménd, Maráza)
 Kocsis Judit: Balf, egy német nemzetiségű község társadalmi és gazdasági viszonyai
 Kovács Erzsébet: Dombóvár. Egy Tolna megyei község társadalmi és gazdasági viszonyai 1828 és 1940 között
 Kovácsné Nagyváradai Zsuzsanna: Régi magyar ékszervelet
 Krázi Csilla: Kilenc baranyai település helyzetképe az 1926-os és 1938-as szociográfiai felmérés alapján
 Kustán Judit: Architektonikus síremlékek Brigetioban, Aquincumban és Intercisában
 Lendvai László: Jan Sobieski motivációja a bécsi hadjáratban
 Mosolits Erika: Hitler hatalomrajutása a Magyarország c. lap tükrében
 Németh Erika: A XVII. századi élet és háztartás rekonstrukciója hagyatéki leltárak alapján
 Németh Zsuzsanna: Politikai erőviszonyok Győrött a fordulat évében
 Szabó Mária: Fejezetek Véménd történetéből
 Szalai Judit: A római hadsereg fegyverzete és ruházata intercisai és carnuntumi sírkövek alapján
 Tick Vera: Sir Oswald Mosley és a British Union of Fascists
 Takács Laura: Baranya vármegye mezőgazdasága a XIX. század végén
 Varga Katalin: Social and Cultural Aspects of European Influx in the Process of the Building of the Nation in the U.S.A.
 Zalavári Ágota: A horvátországi zadrugák problémái és törvényes szabályozása

A debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem történeti tanszékein készült dolgozatok:

Angi János: II. Katalin 1767-es Utasítása a Törvényelőkészítő Bizottság számára
 Barczai Tünde: Az egri cisztercita rendi gimnázium története a XIX. sz. végéig
 Barna Jenő: A hruscsovi agrárreformok
 Faragó Zsuzsa: A cárizmus válsága az I. világháború éveiben
 Grezsu Katalin: Amerika egy reformkori újság tükrében (Vasárnapi Újság)
 Kiss Csaba: A Soli Deo Gloria rövid története
 Lévai Csaba: Az ipari forradalom Svédországban

Lapunk 1988 novembere óta nem jelent meg. Előfizetőink és minden olvasónk méltán kíváncsi e számunkra is keserves tény mögöttes okaira. Röviden összefoglalva ezeket két tényező emelhető ki: egyrészt a számítógép tréfált meg bennünket, mikoris a majdnem kész szám addigi szövegszerkesztése műszaki hiba folytán kárbaveszett. (A lap anyagának számítógépes szerkesztését ui. a szerkesztők végzik.) Másrészt szerkesztőségünk átforgatóban van. Két munkatársunknak ez volt az utolsó szerkesztői munkája az „AETAS”-ban. Tanulmányaik végén vannak és az ezzel járó feladatok fokozatosan megterhelték őket. Ezuton köszönjük meg *Pikó András* és *Pribelszki János* szerkesztőtársainknak munkájukat azzal a reménnyel, hogy továbbra is lapunk barátai és támogatói maradnak. Előfizetőinknek és olvasóinknak pedig szives elnézésüket és megértésüket kérjük!

Ebben az évben (április 29 - május 6) tartotta meg szokásos éves hetét a magyar emigráció rangos szervezete, az **Európai Magyar Protestáns Szabadegyetem**. A viták középponti témája a Kádár-korszak értékelése és a határainkon kívül élő magyar kisebbségek sorsának alakulása volt. A hatodik napon került sor arra a kerekasztal beszélgetésre, amelynek keretében emigráns és hazai diáklapok mutatkoztak be: *EF-lapok*, *Harmadkor*, *Motolla*, *Századvég* és az „AETAS”. A vitát a Müncheni Magyar Intézet munkatársa, *Szász Judit* vezette. Szerkesztőségünket *Bellavics István* képviselte.

Megjelent a JATE Közművelődési Titkárság irodalmi-kritikai kiadványa, a **Harmadkor** 9-es száma. A lapban többek között Fernando Pessoa verseinek fordítása és Mikola Gyöngyi Nyikolaj Bergyajev alkotásfilozófiájáról írt esszéje olvasható. A szerkesztőség címe: JATE BTK 6722 Szeged, Egyetem u. 2-6. I.sz. Irodalomtörténeti Tanszék.

A szegedi egyetem öntevékeny csoportjai által létrehozott Bibó István Emlékbizottság május 12-14. között rendezett **Nemzet és demokrácia** címmel konferenciát. Az eseményre több mint 150 vendég érkezett, köztük számos neves magyar emigráns is. A három nap során négy témakör keretében tizenkét előadás hangzott el. *Körösenyi András* és *Molnár Gusztáv* a nyolcvanas évek magyar politikai tagoltságát motiváló ideológiai tényezőkről tartottak előadásokat, *Bíró Zoltán*, *Borbándi Gyula*, *Kende Péter* és *Szabó Miklós* a harmadik út problémakörét vizsgálták. *Bilecz Endre*, *Dénes Iván Zoltán* és *Szalai Pál* az 1948 utáni magyar fejlődés ellentmondásait, buktatóit vázolták föl. Az utolsó napon *Juhász Pál*, *Pető Iván* és *Szalai Júlia* a jelen Magyarország polgárosodásának esélyeit taglalták. A konferencia keretében került sor a JATE központi épületében Bibó István domborművének felavatására. Az emlékbizottság képviselője ezt az alkalmat használta fel arra, hogy bejelentse a **Bibó István Alapítvány szándéknyilatkozatát**. Az alapítvány tervezi, hogy évente egy vagy két fiatal társadalomtudományi szakembert ösztöndíjban részesít. B.Szabó Péter a Svájci Magyar Irodalmi és Képzőművészeti Kör főtitkára bejelentette, hogy az általa képviselt szervezet nagyobb pénzüsszeggel járul hozzá az Alapítvány alapjához. A Bibó István Emlékbizottság hamarosan kidolgozza az Alapítvány részletes működési szabályzatát és a pályázás feltételeit, amelyet a sajtó útján közzétesz. Az Alapítvány *számlaszáma*, amelyre a kezdeményezők várják a rokonszenvezők anyagi hozzájárulását: OTP körzeti fiókja Szeged, Aradi vértanúk

tere 3. 289-98022/10564 Bibó István Emlékbizottság. Érdeklődni lehet: 62/24-022/48-as mellék.

Megjelent a JATE Galiba Köre társadalomtudományi kiadványának, a *Küzdőtérnek* a második száma. A tematikus szám a kör tagjai által a dunántúli Dudar községben gyűjtött anyag egyrészét teszi közzé. A címe: *Magyarok a szovjet gulágban*. A pótolhatatlan értékű interjúkat és dokumentumokat, a szerkesztő, *Szente Zoltán* háttér tanulmányai egészítik ki. A szerkesztőség címe: *JATE Galiba Kör 6720 Szeged Pf.647*.

Az MTA Irodalomtudományi Intézetének Reneszánsz Kutató Csoportja a négy tudományegyetem Régi Magyar Irodalomtörténeti Tanszékeinek bevonásával vitautilést rendezett május 19-20-án Szegeden. A következő szegedi szakemberek tartottak előadásokat: Csernus Sándor, Ötvös Péter, Farkas Gábor, Hajnóczy Gábor, Hubert Gabriella, Jankovics József, Monok István, Németh S. Katalin, Szigeti Csaba, Szilasi László, Szőnyi György Endre, Vadai István.

1989 első félévében jelent meg az ELTE ÁJTK Bibó István Szakkollégiuma társadalomelméleti folyóiratának, a *Századvégnek* a 6-7-es és az 1989/1-2-es számai. A két kötet számos neves társadalomtudós tollából közöl tanulmányokat. A 6-7-es számból kiemelkedik *Nagy Imre: A magyar nép védelmében* címmel írt tanulmánya, amely Magyarországon most jelenik meg először. Ezt a számot *Ignótyus Pál politikai tartalmú esszéinek válogatása* zárja. Az 1989/1-2-es szám zömében 1956-tal foglalkozik, amelyben *Kende Péter* párizsi politológus írt arcképvázlatot *Gimes Miklósról*. Az Élő Múlt rovatban a *Petőfi Párt 1956-57-es dokumentumaiból* található válogatás.

A Századvég Füzetek sorozatban eddig megjelentek: Jászi Oszkár: A kommunizmus kilátástalansága és a szocializmus reformációja (tanulmányok), Az igazság Nagy Imre perben (hasonmás kiadás), A forradalom hangja (az 56-os rádióadások szövege). *Előkészületben*: José Ortega: A tömegek lázadása, Nyikoláj Bergyajev: Az orosz kommunizmus eszméi és gyökerei, Vajda Mihály: Orosz szocializmus Közép-Európában, Bojtár Endre (szerk.): Mi a szocializmus? A szerkesztőség címe: 1118 Bp. Ménesi út 12. T.: 669-902

MUNKATÁRSAINK

- ANDERS ALEXANDRA** – 1966-ban született. A szegedi JATE harmadéves történelem – régész szakos hallgatója.
- BELLAVICS ISTVÁN** – 1961-ben született. A szegedi JATE-n dokumentátor.
- BARTA ZSOLT** – 1962-ben született. A kecskeméti kertészeti főiskolán tanársegéd.
- BEREND NÓRA** – 1966-ban született. Az ELTE ötödéves történelem – japán szakos hallgatója.
- DÁVID TAMÁS** – 1966-ban született. A szegedi JATE harmadéves történelem – latin szakos hallgatója.
- FARKAS GÁBOR** – 1966-ban született. A szegedi JATE harmadéves magyar – történelem – régi magyar szakos hallgatója.
- LÖFFLER TIBOR** – 1963-ban született. Tanársegéd a szegedi JATE-n.
- NÉMETH GABRIELLA** – 1965-ben született. A szegedi JATE-n végzett történelem-német szakon. Jelenleg a NSZK-beli Duisburgban él.
- NÉMETH NOÉMI** – 1967-ben született. A szegedi JATE harmadéves magyar – történelem szakos hallgatója.
- PIKÓ ANDRÁS** – 1964-ben született. A szegedi JATE ötödéves történelem – Kelet-Európa speciál szakos hallgatója.
- PONGRÁCZ TIBOR** – 1964-ben született. Az ELTE ötödéves magyar – esztétika szakos hallgatója.
- SZABÓ P. CSABA** – 1964-ben született. A szegedi JATE ötödéves magyar – történelem szakos hallgatója.
- TELEK JÁNOS** – 1958-ban született. A JATE-n tanársegéd.
- TIRTS TAMÁS** – 1961-ben született. A Somogyország budapesti tudósítója.
- VAJDA ZOLTÁN** – 1967-ben született. A szegedi JATE harmadéves történelem – angol szakos hallgatója.



„AETAS” – MELLÉKLET

II.



**NYIKOLAJ BERGYAJEV :
AZ EMBER RABSÁGÁRÓL ÉS
SZABADSÁGÁRÓL**

(részletek)

A tanulmányokat válogatta és fordította:

FARKAS ZOLTÁN

és

MIKOLA GYÖNGYI

A bevezetőt írta:

MIKOLA GYÖNGYI

A fordítás alapjául Nyikolaj Bergyajev: O robsztvoe i szvobode cseloveka c. munkájának a párizsi YMCA-PRESS-nél 1972-ben megjelent kiadása szolgált. Ez a kiadás az 1939-es fakszimiléje.

Az itt szereplő részletek az említett kiadás II. fejezetének 4-5. alfejezete [87-110.p.] és a IV. fejezete 1-2. alfejezete [205-222.p.]

A fordításban zárójelben közöltük az eredeti fejezetbeosztást. A II. fejezet 4-5-ös alfejezetét Farkas Zoltán, a IV. fejezetet Mikola Gyöngyi fordította.

A fordítást az eredetivel összevetette : Szőke Kata

A SZEMÉLY PARADOXONA (Bevezető)

Hegedűs Zoltánnak

Ha egy társaságban manapság a vallás kérdéseire terelődik a szó, és az egybegyűlteket között vannak olyanok is, akik Isten létét nem fogadják el, és a gyengébb idegzetű emberek valóságpótlékának vagy a sivár realitás előli menekülési kísérletének tartják, előbb-utóbb biztosan akad valaki, aki az Istenről való beszéd értelmességét ilyesféle kérdésekkel véli megcáfolni: „Tud-e Isten olyan követ teremteni, amit maga sem bír felemelni?” A tekintete ilyenkor a kártyajátékosé, aki a játszma sorsát eldöntő adut éppen kivágja. Holott feltehetően csak annyit bizonyított, hogy a formális logikából kiindulva el lehet jutni olyan kérdésekig, amelyekre a logika, a racionalitás felől nincs válasz. Legfeljebb a logika csődjét ismerte el, ha nem is ismerte fel abban a pillanatban.

A vallásos gondolkodás éppen az ilyen logikailag abszolút eldönthetetlen kérdéseknél kezdődik. Elutasítja a módszert, a rendszert, legalábbis azt, amely a dialektikára és a diszkurzív logikára épül. Helyette az intuíción, az ihletre hagyatkozik, gondolkodásának alapját pedig paradox axiómák és revelációszerű kijelentések képezik. A vallásos vagy vallásosan gondolkodó ember ezért közeli kapcsolatban van a zsenivel vagy a szerelmes emberrel. Az eredeti vallásos filozófia sohasem régi dogmák skolasztikus magyarázatából áll, hanem – miként Bergyajev filozófiája is – majdnem művészet, vagy egészen az, de a művész itt nem metaforákból vagy történetekből építi föl a maga kozmoszát, hanem filozófiai kategóriákból. Ha pedig a tudományokkal vetjük össze, azt látjuk, hogy bár „tárgyában” és „módszerében” más (nem tárgy van, hanem cél, és nem módszer, hanem a célhoz vezető út), de egzaktága nem kisebb fokú, mint a tudományoké. A paradox fogalom ugyan végtelen szabadságot ad az értelmezésnek, hiszen nincs definíció, amely minden esetre megszabná a fogalom érvényességi körét, viszont a vallásos gondolkodásmód is képes kontrollálni az értelmezés helyességét, a különbség az, hogy a próbát nem a logikai törvények, hanem a fogalommal jelzett dolgok konkrét átélésének, megtapasztalásának illetékességi körébe utalja. Ugyanaz a dolog végtelenül sokféleképpen élhető át, és az átélés során mindig az egyesben realizálódik megismételhetetlenül és csak rá jellemzően: az azonosság és a különbség egyszerre szabály; míg a logikai, és nem kis részben a tudományos „igazságok” esetében az egyes létezők különbségei a bennükazonossal szemben a szabály szempontjából egyáltalán nem relevánsak.

Természetesen a kétféle gondolkodásmódot nem lehet, és nem is kell mereven elválasztani egymástól, és amikor mégis ezt teszem, voltaképpen magam is Bergyajev dualisztikus fogalom- és gondolatpárjait követem. Bergyajev dualizmusa azonban alapvetően „kettős” dualizmus: egyrészt az emberi gondolkodás racionális dimenziójával való állandó párbeszédben, szüntelen szembeállításban, különbségtévesztésben, ill. az azzal való párhuzamok felfedezésében nyilvánul meg, mert az nyelvtelen (fogalmilag) leginkább a paradoxonban, vagyis az egymást kizárni látszó ellentétek elválaszthatatlan egységében ragadható meg. Ezért van az, hogy Bergyajev *Az ember rabságáról és szabadságáról* című művének előszavát a következő címmel látja el: „Gondolkodásom ellentmondásairól”. Az ellentmondás az ő értelmezésében egy filozófiának nem hibája, hanem természete, ahogy az embernek alapvető tulajdonsága a szabadságvágy. Az ellentmondásokat kiküszöbölni igyekvő „tisztá” és „tökéletes” rendszereknek ugyanis szerinte megvan az a veszélye, hogy benne a fogalmak (univerzálják) elvesztik a kapcsolatukat a konkrét létezőkkel, vagy ilyen kapcsolattal a minél teljesebb elvonatkoztatás érdekében eleve nem is rendelkeznek, viszont úgy kezdenek működni, mintha maguk is léteznének, „élnének”. Ez pedig hamis tudati illúziókat eredményez, és az emberi értelem magát igázza le velük. Bergyajev ilyen, realitással nem rendelkező univerzálják közé sorolja – többek között – a lét ontológiai kategóriáját is, és szembeállítja vele „kedves macskáját”, amely konkrét létezőként sokkal nagyobb realitásokkal bír, mint a legtökéletesebb elvonatkoztatás. A filozófia Bergyajev számára nem az univerzálják tégláiból biztonságosan építhető rendszer, hanem harc és küzdelem a titokért és a titokkal, amely csak a személyes átélésben értelmet nyerő paradoxonokban ragadható meg vagy rajtuk keresztül közvetíthető. Amiről a vallásos filozófia gondolkodik – Isten –, eleve el-nemgondolható, és sohasem azonos a róla alkotott vagy potenciálisan alkotható fogalommal, kijelentéssel. Legelső és legnagyobb tudásunk is abban a szóban sűrűsödik össze, hogy *van*, és még abban, hogy *legyen*. Az Istenről mondható szóban tapasztalat és intenció elválaszthatatlanul összekapcsolódik. Bergyajev számára mindez még csak nem is hitkérdés. Vallásos filozófus létére a hit kategóriája alig játszik szerepet a gondolkodásában. A hit fogalma implicit formában azonosul a személy, Isten és a szellem mélyen összefüggő realitásával. A hit alapja a *van* tapasztalata, ami pedig a hitet élővé, dinamikussá és kreatívá teszi: a *legyen* intenciója.

Az is kétségtelen azonban, hogy a világban másféle tapasztalat és másféle intenció is létezik, nem csak az, ami az isteniből ered, és az istenire irányul. Ezen a ponton az isteni keletkezés nem kis mértékben ellentmondásos problémájával találjuk szembe magunkat, amely elvezet a kiinduló kérdésünk által kétségbevonott isteni mindenhatóság értelmezéséhez. Az itt közölt részletben Bergyajev Hegellel polemizálva azt állítja, hogy Isten nem keletkezik, Isten nem valamilyen világfolyamat terméke. Ezt az adott szövegkörnyezetben úgy kell értelmeznünk, hogy Isten nem sorolható be a világ többi dolga közé, Istent nem előzi meg semmi, pontosabban: Istent a Semmi előzi meg. A Semmi (paradox) kategóriája a bergyajevi filozófiába Jacob Böhme 17. századi német misztikustól ered, akire Bergyajev más vonatkozásban is (elsősorban az üdvtörténet értelmezésekor) sokszor hivatkozik, és akit e könyv előszavában is azok között említ, akik meghatározó hatással voltak gondolkodására. A böhmei Semmi, ez Ungrund feneketlen szakadék, amiből Isten és a gonosz kiáramlik. A tüzet úgy ismerjük, mint ami fényes és meleg, de képzeljük el a tüzet hidegnek és sötétnek. A hideg és sötét, a mindent felemésztő tűz a gonosz, a démoni elv a világban. A fényes, meleg, élő tűz – Isten. De mindegyik: tűz. Ezek Böhme paradox képei. A bergyajevi gondolkodásban a tűz böhmei metaforájának vagy ösképeének a jelentése a szabadság filozófiai kategóriájának kettős értelmezésében nyilvánul meg. A bergyajevi filozófia különbséget tesz isteni és démoni szabadság között. De mindegyik: szabadság. Az isteni szabadság a jó szabadsága, a teremtés szava: a *legyen*. A démoni szabadság pedig a jó és a rossz közötti választás szabadsága, vagyis az, hogy a rosszat is választhatom, mondhatom azt, hogy: *ne-legyen*. Minden meg van engedve. A démoni szabadság fölött Istennek nincs hatalma, mivel az még az Ungrund idejéből való, és megelőzi őt. Nincs fölötte hatalma azért sem, mert az isteni *legyen* és a démoni *ne-legyen* között nincs párbeszéd, egyiknek a másikkal nincs kapcsolata – legalábbis kezdetben. Az ember megjelenése az idő, amikor ez a kapcsolat mégis létrejön. Az ember a két elv találkozásának világhelye, „a két világ metszéspontja”, ahogy Bergyajev fogalmaz. Az ember a teremtés legjobb szava, Isten legfőbb állítása a gonosszal szemben. És mégis a leggyengébb láncszem: rajta keresztül, pontosabban elve adott, és nem megszüntethető szabadságán keresztül tör be a démoni elv a teremtés rendjébe. Ez a bűnbeesés pillanata. A bűn oka éppen a szabadság, amellyel a kiskorú ember még nem tud élni, és azt a jó és a rossz közötti választás szabadságaként értelmezi. A bűne révén pedig elrontja a teremtést is, melynek ura volt: a bűn következményeként a teremtés rendjéből részekre szakadt, kaotikus természet lett, az isteni materiából anyag, a személyből egyed, az androgynból férfi és nő, a szakrális időből, az örökkévalóságból matematizált kozmikus és történelmi idő (melyben csak pillanatokra tör föl az eredeti minőség ideje, az egzisztenciális idő); az önmagától elidegenedett szellem pedig objektivációként, szükségszerűségként kezdett működni és rabságot idézett elő. A teremtés világában szükségszerűségként és objektivációként megjelenő démoni elv fölött Istennek nincs hatalma, vagy ha van, csak annyi, amennyivel az *igen* több, mint a *nem*, a *legyen* több, mint a *ne-legyen*. Az üdvtörténet és minden személyes emberi történet célja és értelme Bergyajev szerint végső soron az, hogy az eredeti állapot helyreálljon, és ennél több: a teremtés művének betetőzése. De sem a kezdeti alap, sem pedig a végső cél nem valósulhat meg az ember alkotó részvétele nélkül. Maga a bergyajevi filozófia is arra tesz kísérletet, hogy az embert a gondolkodás kreatív és személyes ereje révén felszabadítsa az objektiváció rabságában tartó illúzióinak hatalma alól. (Elvégre nem lehet realitás, csak illúzió, aminek az a szava, hogy: *nincs*.)

Az eredeti teljességre törvő ember, aki Isten hívó szavát megérti, és vele együtt folytatja a teremtés művét, a személy. Az *ember rabságáról és szabadságáról* című mű fundamentuma a személy kategóriája. A mű első fejezete teljes egészében e kategória leírása, és mint ilyen, a mű summázatának is fölfogható: a többi fejezet az ebben csak érintett problémákat fejti ki részletesebben, vagy világítja meg más oldalról.

Bergyajev a személyt sem önmagában határozza meg, hanem egy „objektív” fogalomtól, az individuumból való különállásában. Ezt nemcsak gondolkodásának dualizmusa magyarázza, hanem az is, hogy Bergyajev úgy véli, a kettő összetévesztése tragikus folyamatokat idéz elő, hiszen a rabságból kitörni akaró ember leggyakrabban éppen az individuummá levés csapdáján bukik vissza az objektiváció börtönébe. Az individuum magát valamilyen nagyobb egység (faj, nemzet, állam, egyház, család) részének tekintti, vagy organikus részének, vagy mechanikusan az atomjának, és ezzel együtt valamilyen fölötte álló cél vagy idea eszközének. Az individuum, bármilyen pontján álljon is a társadalmi hierarchiának (akár úr, akár szolga), mindenképpen rab, mert nem a saját reális belső erői alapján él, hanem a társadalmi egész mechanizmusai szabják meg cselekedeteinek irányát és ütemét, kényszerpályára állítják, és tőle idegen célok felé lökik. Az individuum legfőbb jellemzője a hatalom akarása vagy birtoklása: a rész a hatalom révén kíván eljutni az egészig. A hatalom megszerzése, de az ellenc való szabadságharc is csak erőszak útján lehetséges, lévén maga is erőszak. Bergyajev a fizikai erőszaknál sokkal pusztítóbbnak ítéli a pszichikai erőszakot, például a nevelést. Az erőszak jelenléte a világban Bergyajevet arra a következtetésre juttatja, hogy a hatalmi vágyat nem is csak az egész birtoklásának dicsősége illúziója táplálja, hanem sokkal inkább a félelem: az egésznek kiszolgáltatott rész félelme a fenyegetően föléje magasodó idegen totalitástól. Az objektiváció világában a félelem a rabság érzetének legerősebb és egyben legpusztítóbb megnyilvánulása is.

Mindezekkel szemben a személy szellemi eredetű, független a természettől, a társadalomtól, az államtól; nem a faj processzusában születik, hanem Istentől származik, ellenáll az automatizmusoknak, ha

nem is lázad ellenük. Önmagában teljes univerzum, belső egységgel rendelkezik. Míg az individuum a démoni szabadság jegyében áll, a személyt a jó szabadsága jellemzi. A személy fölött nincs nagyobb hierarchikus egység vagy elv. Isten sem az. Isten nem fölötté áll az embernek, hanem benne él. Az objektíváció hatalma alól az embernek magának kell felszabadítania saját magát és a világot, és ez a benne élő isteni – a személyes elv révén lehetséges. Bergyajev ezen a ponton elmosza a teremtő és a teremtmény közti különbséget. A paradoxonnak azonban ez csak az egyik vonatkozása. A másik oldal az, hogy Bergyajev ugyanakkor személyfölötti értékekről is beszél. Ezek olyan transzcendens értékek, amelyek a személylé válás minőségi „ugrását” lehetővé teszik. A személylé válás utolsó stádiuma, az Istennel való egyesülés megvalósulásának pillanata az ember életében a halál, illetve azok a ritka egzisztenciális pillanatok, amelyekben a transzcendens megélt tapasztalattá válik. A halál nem a személy életének megszűnése, hanem a világ (az objektíváció) megszűnése, mivel a személynek a halhatatlanság is attribútuma; csak az individuum halandó a világban, a személy nem. A világ megszűnésének átélése azonban mégis katasztrófaélmény, mert az embernek szembesülnie kell a *nincs*-csel; és ezzel egyidejűleg minőségi „ugrás” is, az örökkévalóságba való átlépés eseménye. Az örökkévalóságba való átlépésnek, az örök idő „feltörésének” az evilági életben történő átéléséről, tapasztalatáról művének utolsó, itt is közölt fejezetében ír, sajátos időfilozófiájának kifejtése során.

A halál paradoxona nem is annyira magának a halálnak az értelmezésében nyilvánul meg, hanem inkább a halhatatlanság problémájában. A halhatatlanság (és erre Bergyajev nyomatékosan felhívja a figyelmet) nemcsak azoknak adatik meg, akik tudatosan hisznek Istenben, hanem *mindenkinek*, azoknak is, akik nem hisznek. Isten egyetlen teremtményét sem „hagyja le”. Mindez mélyen összefügg Ivan Karamazov kételyével, amely a világharmóniába való belépés lehetőségét kérdőjelezi meg. Mindegyik (a halhatatlanság és a világharmóniába való belépés is) a hit paradoxonához vezetne, amiről viszont Bergyajev nem beszél. Valószínűleg azért nem, mert az már túlmegy a fogalmi kifejezhetőség határán. Némi támpontot mégis adhat az a felismerés, amely Dosztojevszkij alkotói tapasztalatából került át a bergyajevi filozófiába. Eszerint az ember sohasem tud úgy elaljasodni, hogy az isteni lét szikrája ne maradjon meg benne. E szikra pedig a minden bűne ellenére kérés nélkül kapott szeretet, és a szeretetre való olthatatlan igény és kiölhetetlen képesség. A szeretet adománya teszi képessé az embert a jó szabadságára, végső soron a hitre. Ezért a hit sem és a személylé válás sem parancs, hanem *mindenkinek* adott lehetőség, sőt realitás. Aki a lehetőséggel nem él, aki nem fogadja el élőnek az élet, reálisnak a realitást – a hit talán ennyi –, azt nem Isten bünteti meg, hiszen Isten nem vonja meg a szeretetét senkitől, hanem a démoni elv, az objektíváció igázza le.

Ha most visszatérünk kiinduló kérdésünkhöz, immár a válaszadás igényével, és feltételezzük a korreláció lehetőségét a kétféle gondolkodásmód között, akkor arra a kérdésre, hogy „Tud-e Isten olyan követ teremteni, amit maga sem bír felemelni?”, azt a választ adhatjuk, hogy igen, az ember az a kő. Az az ember, aki Isten hívó szavát nem érti, akit a szeretet nem érint meg, aki a démoni szabadság foglya. Ilyen ember persze nincs, pontosabban *egyszerre* van és nincs. Ha pedig a képletes beszédétől eltekintünk, azt kell mondanunk, hogy amennyiben a kérdést személytelenül, mint logikai problémát vetjük föl, abban az esetben kérdésünk nem vonatkozik semmire, mert Isten ugyan lehet paradox a ráció számára, de semmi esetre sem lehet értelmetlen. Istenről (de még a hiányáról is) csak személyes alapon beszélhetünk, különben nem róla beszélünk. A kérdésnek nem az a hibája, hogy profán, „földhözragadt” vagy szentségtörő, hanem az, hogy személytelen, és ez egyenértékű azzal, hogy értelmetlen.

Ha nem lenne igaz, hogy az ember a két világ metszéspontja, és hogy mindenkiben a két világelv csatái dúlnak különböző szinteken, ha nem lenne mindenki akaratától és gondolkodásmódjától függetlenül *egyszerre* kettős, akkor nemesak a kommunikációra nem lenne esélyünk, de az élet szűnne meg a Földön. A tét, amely az emberi társadalmak világméretű játszmáiban kockán forog, Bergyajev szerint azzal a képességünkkel nyerhető vagy menthető meg, amiben leginkább Istenre hasonlítunk: az alkotással, a személy megalkotásával. Mert ha nem akarjuk, hogy műveink visszaüssenek ránk és leigázzanak bennünket, akkor az alkotás célját oda kell visszahelyeznünk, ahonnan az származik: Istenbe.

Bergyajev paradoxonai ezért nem misztikus álmok, hanem a *személyes értelem* megnyilatkozási formái. Isten – a személyes tapasztalata bennünk, és a személyre való feladhatatlan igényünk.

TÁRSADALOM ES SZABADSÁG. SZOCIÁLIS IGEZET ES AZ EMBER, MINT A TÁRSADALOM RABJA.

[II. fejezet 4.]

Az ember legfontosabb függőségi viszonya a társadalomtól való rabsága. Az ember a civilizáció hosszú évezredei alatt szocializált lény. Az emberről szóló szociológiai tanítás arról akar meggyőzni bennünket, hogy maga a szocializáció egyben meg is teremtette az embert. Az ember úgyszólván szociális

hipnózisban él. Nehéz vele szembesíteni sorsát, amely a társadalom despotikus igényei által befolyásolt, és a különböző szociológiai irányzatok hipnózis-szerűen győzik meg arról, hogy tulajdonképpeni szabadságát kizárólag a társadalomtól kapta. Mintha így szólna az emberhez a társadalom: általam vagy, minden, ami benned a legtökéletesebb, az általam adott, és ezért az enyém vagy, köteles vagy önmagad teljesen átadni nekem. Herzen világlátását az jellemezte, hogy bár a társadalomnak alávetette magát, de ugyanakkor kritikával viszonyult önmagához, mivel erős személyiségtudattal rendelkezett. Ezt bizonyítja a következő megjegyzése: „a személyiség alárendelése a társadalomnak, népek, emberiségnek, eszmének – magának az embernek a feláldozása.” Ez a szintiszta igazság. Ha elfogadjuk az individuum és a személyiség közti különbségtételt, akkor azt mondhatjuk, hogy csak az individuum a része, az alárendeltje a társadalomnak, a személyiség nem – sőt ellenkezőleg, a társadalom része a személyiségnek. Az ember mikrokozmosz és mikroteosz, ebből az következik, hogy a társadalom, mint ahogy az állam is, a személyiség alkotóeleme. A társadalom exteriorizációja, a társadalmi viszonyok objektívációja rabbá teszi az embert. Az ősközösségi társadalomban a személyiséget teljesen magába olvasztotta a közösség. Helyesen állapítja meg Levy-Bruhl¹, hogy az ősközösségi ember tudatában az individuum megjelenése a csoport-tudattól függ. Am nem ez az emberre vonatkozó végső igazság. A társadalom egyedi realitás, a valóság egy foka. Az „én” a „te”-vel való összefüggésben más realitás, mint az „én” a „mi”-ben. A társadalom nem organizmus, nem élőlény, és nem személyiség. A társadalom realitása nem a személyiségek kölcsönhatása, hanem maguk a személyiségek, a „mi”, amely nem absztrakció, hanem konkrét létező. A társadalom realitása nem az egyedi „én”, hanem a „mi”. Az „én” és a többiek kapcsolata a „mi”-ből ered. Ez a „mi” az „én” minőségi tartalma, annak szociális transzcendenssé tétele. Az „én” nemcsak a „te”-vel, tehát a személyiség a személyiséggel van kapcsolatban, hanem a „mi”-vel is, azaz a társadalommal. Valójában az „én” beletartozik a „mi”-be, vagyis a társadalomba, mint rész az egészbe, szerv a szervezetbe, de mint individuum, eredeti emberi minőségben. Viszont az „én” mint személyiség sohasem tartozik bele a társadalomba, mint rész az egészben, szerv a szervezetben. A „mi” nem kollektív szubjektum vagy szubsztancia. A „mi” egzisztenciális jelentéssel bír, de nem egzisztenciális centrum: az „én”-nek a „te”-hez és a „mi”-hez való viszonyában bír jelentéssel. Az egzisztenciális, szociális valóság forrása az „én”-nek nemcsak a „te”-hez, hanem egyben a „mi”-hez való viszonya is. Az emberi lét objektívációja és kívül-vetett volta teremti meg a „társadalmat”, amely igényt tart arra, hogy elsődlegesebb valóság legyen, mint az egyén, mint a személyiség. A „mi” objektívációja a társadalom, amely az „én”-nek a társadalomhoz való viszonyán, valamint az „én” és „te” viszonyán kívül semmilyen realitással, semmilyen léttel nem rendelkezik. A „mi” egzisztencialitásban nem más, mint közösség, kapcsolat, kommuna (communauté), és nem társadalom. A társadalom a sokaság egysége. (Sz. Frank²) Ez a sokaság-egység létezhet a „mi” az „én” és a „te”, valamint az „én” és a „mi” egzisztenciális viszonyaként. Ebben rejlik az ember társadalomtól való rabsága. A társadalomban létező realist nemcsak a személyiségek egymáshoz való viszonya határozza meg, hanem a személyiségeknek a társadalomban való egyesülése is. A társadalomnak az emberi személyiség feletti elnyomó hatalma az objektíváció illúziójának eredménye. A valódi „mi”, azaz az emberek közössége, kapcsolatuk a szabadságban, a szeretetben és a könyörületben sohasem nyomta el az embert, éppen ellenkezőleg, ez a személyiség létének kiteljesítése, annak a „másik mi”-hez viszonyított transzcendálása. Simmel³ „Szociológia”-jában közelebb jár az igazsághoz, mint az organikus társadalomelmélet hívei, amikor a társadalomban az akaratok spontán kereszteződését, az elkülönült egyének törekvéseit taglalja. Néha azonban a „mi” mintha nem rendelkezne semmiféle egzisztenciális realitással. Nyomon követi ugyan az ember társadalmasításának folyamatát, de elméletéből nem derül ki, honnan származik maga a társadalmasító erő. Az ember társadalom általi rabsága az organikus társadalom-elméletben fejeződik ki.

Az organikus társadalom értelmezése tágabb, mint a társadalomról, mint szó szerinti értelemben vett organizmusról való tanítás. Az organikus társadalomértelmezés nyíltan naturalisztikus és metafizikaellenes lehet, mint például Spencernél⁴, Schäffle⁵-nél stb. A XIX. században Oroszországban e teóriák ellen lépett fel N. Mihajlovszkij⁶, aki helyesen mérte fel, hogy az individuum számára veszély rejlik a társadalomról, mint organizmusról szóló tanításokban. Az organikus társadalomértelmezés azonban spiritualisztikus is lehet, amennyiben azt hirdeti, hogy a társadalomban és társadalmi kollektívákban felfedezhető a szellem megtestesülése, mint ahogy ezt már a romantika is megfogalmazta. A társadalom és a társadalmi folyamatok hegeli értelmezése szintén organikusnak tekinthető. A szociológusok közül Spann⁷ az univerzalizmus fő képviselője. Az organikus társadalomértelmezés mindig és minden megjelenési formájában személyiségellenes, mert szükségszerűen elismeri a társadalom lesőbbiségét a személyiséggel szemben, így a személyiséget a társadalmi organizmus részének tekinti. Ezt az univerzalizmust az objektíváció hozta létre, és ezért a kívül vetettség állapotában van. Az organikus társadalomértelmezés mindig hierarchikus. Ezen alapon csak hierarchikus perszonalizmus lehetséges, amelyet én tévesnek és saját lényegével ellentétesnek tartok. A személyiség hierarchikus rendjében a társadalom mintha magasabb helyet foglalna el, mint maga az emberi személyiség. Ugyanakkor ez teszi rabbá az embert. A társadalom organikuságának spirituális értelmezése a társadalmi élet törvényszerű voltát, mint a társadalom szellemi alapját eszményíti. A törvényszerűség normatív jellegű szabályozó. Az az eszme, amely azt hirdeti, hogy a társadalom az elsődleges a személyiséggel szemben – forradalmi és ellenforradalmi eredetű gondolat is egyben, De Maistre⁸ és de Bonald⁹ nevéhez kapcsolódik. Ezt vette át A. Comte¹⁰ s rajtuk kívül még

ösztönzője volt Ch. Maurras¹¹. Azok a szociológusok, akik a társadalomnak a személyiséggel szembeni elsődlegességét bizonyítják, akik azt tanítják, hogy a személyiséget a társadalom formálja, lényegében reakciók. Ez a reakciós jelleg megfigyelhető Marxnál is, habár ő nem tekintette a társadalmat organizmusnak. A reakciós konzervatív irányzatok a történelmi múlt formálását mindig organikusként tekintették. Így a történelem szilárdságából eredő szükségszerűséget pozitív és szellemi értéknek ismerik el. Ezért megítélésük szempontja nem a személyiségből, hanem a személyiség feletti társadalmi organizmusból fakad. A konzervativizmus azon alapul, hogy az egyes egyén nem képes a jót úgy értelmezni, hogy felülemelkedjék az organikus tradícióra, azaz az összes előző nemzedék tapasztalatán. Teljes mértékben hibás az a feltételezés, hogy ezzel ellentétes az individualizmus. A perszonalizmus az értékelés kritériumát a személyiségben, a lélek mélyében látja, és azt tételezi, hogy itt tárul fel teljességében a jó és a rossz közötti különbség, tehát organikusnak tűnő tradíció. A megkülönböztető és ítélő lelkiismeret viszont, amely a személyiség mélyében rejlik, sohasem jelenti az izolációt, a személyiség bezárkózását, hanem épp ellenkezőleg annak az univerzális tartalomig való kitarulkozását és kapcsolatát más személyiségekkel, nemcsak az élőkkel, de a holtakkal is. A szabadság a tradícióval szemben elsődleges, de ugyanakkor szabadon felhasználható mindaz, ami a tradícióban valós volt. A társadalom életét meghatározza a nemzedékek közötti viszony, a holtak és élők kapcsolata, de nem ez a személyiségekhez kötött, nem a felettük álló hierarchikus organikuság, hanem a személyiség bennséjében rejlő univerzalizmus, a személyiség kibővített immanens tapasztalata. A személyiség nem válik részévé egy pillanatra sem semmilyen organizmusnak vagy hierarchikus egésznek. Semmiféle szervezés, teljesség, totalitás sem létezik a társadalomban, hiszen ez mindig részleges, és így a teljes szervezés társadalmi megteremtésének tételezése a relatív dolgok hazug szakralizációja. A társadalmi organikuság az objektiváció illúziója. Nemcsak a totális állam, hanem a totális társadalom is elnyomást jelentő hazugság. Ahogy a természet, úgy a társadalom is tagolt. Nem a társadalom, hanem az ember az organizmus. A társadalom organizációja alapján a teljes ember, és nem a teljes társadalom eszméjének meghatározására lenne szükség. Az organikus társadalomeszme elnyomást jelentő hazugság, szociális ígézet, hasonló a kozmikus ígézethez. A társadalom egyáltalán nem organizmus, hanem kooperáció. A társadalom organikusága a rabságot hozó tudat illúziója, az exteriorizáció terméke. Nem a kozmosz, hanem a szellem mintájára kell megteremtetni a nem rab, hanem a szabad egyének társadalmát, azaz nem a hierarchizmus, hanem a perszonalizmus, nem a determináció, hanem a szabadság, nem az erő és erők uralma, hanem a szolidaritás és könyörület mintájára. Csak az ilyen társadalom lehetne szabad. Az emberi szabadság forrása nem a társadalom, hanem az emberi lélek. Minden, ami a társadalomból ered – rabságot, minden, ami a lélekből ered – felszabadulást jelent. A helyes sorrend: a személyiségnek a társadalom feletti, majd a társadalomnak az állam feletti elsődlegessége, és ezt követi a szellem primátusa a világ felett. Az organikus társadalomfelfogás mindig a kozmosz elsődlegességét jelenti a szellem felett, a szellem naturalizációja, a rabság és a szükségszerűség szentesítése, s a társadalomfilozófiában mindig naturalizmus és kozmikuság von maga után. Az „organikus” idealizációja elleni harc maga a perszonalisztikus filozófia.

Közismert a Tönnies¹²-féle „Gemeinschaft” és „Gesellschaft”, fogalma közötti különbségtétel. A „Gemeinschaft” valós és organikus egyesülés, mint például a rend, a falu, a nép, a vallási közösség esetében. A „Gesellschaft” „ideális” és egyben mechanikus egyesülés. A Gemeinschaft a közelség, a Gesellschaft az idegenség érzetét kelti. Tönnies szerint a Gemeinschaft ősnagy eredetű, ezért elmélete naturalisztikus. Így a Gemeinschaft erősen naturalisztikus jellegű fogalom. Ez a megkülönböztetés elsősorban az organikus társadalomról szóló tanítás szempontjából érdekes. Tönniesnél minden organikus elem a Gemeinschaft ismérvével rendelkezik, és így nála az organikuság naturalisztikus jellege mutatkozik meg. Ez a vonás, mely az elsődleges szociális valóságát alkotja. Az organikus – lényegét tekintve – elveti a társadalmat, mivel az mesterséges alkotás, kitaláció. Tönnies organikus társadalomelmélete a szokásosnál sokkalta kidolgozottabb, ennek ellenére mégiscsak az organikus idealizálásán alapul. Bár a társadalomban vannak organikus képződmények, de maga a társadalom nem organikus. A társadalomban mind a szerves, mind az organikus képződmények megtalálhatók, de nem jut hely a lelki közösségnek, amely se nem organikus, se nem mechanikus. Az emberi szociálisnak három fajtája különíthető el: organikus közösségek, mechanikus társadalmak, lelki közösségek. A lelki közösségek sajátossága a lélek szabadsága, amely nem tűri meg a determinációt. A nemzeti, vérségi köteléken alapuló Gemeinschaft és a mechanikus, atomisztikus társadalom – ha eltérő módon is – de az objektivált világ elemei, és a determinizmus befolyása alatt állnak. A lelki perszonalisztikus közösség miután a determináció kereteit áttörte egy másfajta rend felé tart. Így például az egyház lelki közösség ugyan, de ugyanakkor nemzeti, organikus Gemeinschaftot és organizált mechanikus társadalmat is alkot. Ez teszi bonyolulttá az egyház kérdését. Csupán a lelki közösség képes felszabadítani az embert, ezzel szemben az organikus, nemzeti közösség, valamint a mechanikus, organizált társadalom az embert függőségbe vonja. A társadalom organizáció és nem organizmus, viszont amikor szükséges, felveszi az organizmus alakját. Az egyéni tudat objektiváló és hiposztázáló mozzanataiban, a szakralizáció folyamatában önmaga teremti meg önmaga rabságát. Az egyén számára a rabság szempontjából az „organikus” nagyobb veszélyt jelent, mint a „mechanikus”, mert ez utóbbi nem lép fel a szentség igényével. A leginkább organikus társadalom a

patriarchális társadalom volt, amely emberileg pozitív vonásokkal is rendelkezett, a mechanikus polgári társadalomnál így lényegesen pozitívabbnak tekinthető, csakhogy benne az egyén még félvegetatív életet élt, és az organikus rabság álmából még nem ébredt fel. Németországban a romantikusok, Oroszországban a szlavofilek túlságosan is visszaéltek az „organikus” fogalmával, ami szerintük azt jelentette, amit ők helyesnek tartottak, ami elnyerte tetszésüket. „Organikus” – fogalmuk a tradíciók örökségeként és a megvilágosodás hosszú évszázadai alatt formálódott ki. Valójában a fogalom egykor az emberi harc és emberi organizáció eredményeként született meg, mint ahogy manapság is harcok során jön létre, és ma is az organikuság jellegének hiányával vádolják. Kijelenthetjük, hogy minden organikus nem-organikus jellegű, hiszen mindazon jelenségek háttérben, amelyek ma organikusnak tetszenek, évszázados véres kegyetlenségei, az organikus múlt tagadása és a leginkább mechanikus organizációk húzódnak meg. Meg kell szabadulnunk az „organikus” – fogalom romantikus illúziójától. A forradalmak megtörik az organikus folyamat folytonosságát, de egyben újabb és újabb organizmusokat teremtenek, amelyekkel szemben új forradalmak néznek szembe. Az emberi társadalmak keletkezése nem idillikus jelenség, hanem a polarizált erők szenvedélyes és véres küzdelme. A matriarchátus és patriarchátus harca is befejeződött – ezzel kapcsolatban Bachoffen³ eredeti gondolatokat fogalmaz meg. Az emberi társadalmak keletkezése nem képvisel szakrális jelleget; a társadalmak történetében ilyennek csak az egyezményes szimbolika mutatkozott, amely viszont nem más, mint az objektiváció uralma, a lélek elidegenülése, idegen erőtől való meghatározottsága.

Helyesen állapítja meg Sz. Frank, hogy a társadalmi jelenség érzékszervekkel nem fogható fel, transzpszichikus, és időbelisége is más, mint az egyénéké. Az emberek halandók, a társadalmat alkotó egyének meghalnak, a társadalom azonban továbbra is fennmarad. A platónikus Sz. Frank a társadalom jelenségét ideaként értelmezi. Meg kell vallani, hogy a társadalomfilozófia materialista magyarázata teljesen értelmetlen, és nem következetes. A társadalom semmiféle materiális jelleget nem hordoz. Kifejezhetjük ezt úgy is, hogy a társadalom nem idea, nem is lélek, hanem az idea és a lélek objektivációja. A társadalmi jelenségek objektivitása – amely az emberi létet felülmúlja – nem egyéb, mint az emberi természet objektivációja és elidegenülése. Ennek következtében az egyének egymás közötti társadalmi viszonyai az egyéneken kívüli és azok feletti realitásokban jelentkeznek. Ezt a kérdést Marx részletesen tárgyalja az árúk fetiszizmusáról szóló tanításában. A társadalomban az egyén szociális lényként, azaz mint más lényekkel kapcsolatban álló személy van jelen. A társadalom azonban nem létezhet olyan organikus valóságként, amelyet az emberek feletti primátus határoz meg. A társadalom azonban nem ilyen egyénekből áll, s fennmarad akkor is, amikor ezek az egyének már nem léteznek. A társadalom viszont az egyének kapcsolatát teremtő emlékezetben, és nem az egyéneken kívül marad fenn. A társadalom nemcsak az emlékezetben létezhet, hanem az utánpótlásban is. Az egyéneket közös dolgok fűzik össze, amelyek az egyének viszonylataiban vannak jelen, nem pedig rajtuk kívül vagy felettük. A nem egyazon időben élő nemzedékek között is van kapcsolat, ami azonban nem általtal marad fenn, hogy ők a társadalmi organizmus elemei, részei, hanem amiatt, mert az egzisztenciális közösség átép az idősíkokon, s a társadalom objektiv formát ölt. A realitás szempontjából nem ez a közös, hanem az emberi lét közössége. A múlt mindig tovább él és hat, és ez pozitív és negatív jelentőséggel is bírhat. A középkorban az emberiséget egységes misztikus testként kezelték, mint ahogy az egyházat Krisztus misztikus testének tekintették. Az emberiség azonban nem misztikus test, mint ahogy a társadalom sem organizmus. Az ember az organizmus, a társadalom pedig ennek szerve, és nem fordítva. Látszólag éppen az ellenkezője igaz, mert az ember exteriorizálja saját természetét, és aláveti magát az objektiváció illúziójának. Téves az a képzet, mely szerint csak „objektív” társadalom létezik, hiszen van „szubjektív” társadalom is. Csak a szubjektivitás mutatja az eredendő kapcsolatot, az egyének közösségét. A szubjektivitásnak ez az értelmezése egyáltalán nem individualizmus, ahogy általában gondolják. A társadalom realitása az egyéni lét értéke, amely az univerzalizmusig képes bővülni, és arra ösztönöz, hogy a társadalmat organizmusként hierarchikus rendként szemléljük. A társadalom hierarchikus szerkezete mindig jelen van, megvolt az ősközösségi formációban is, és a kommunista társadalomban is megjelenik majd. A szociális és lelki hierarchizmus között viszont semmiféle kölcsönhatás nem mutatható ki. Gyakran kerülnek egymással szembe, gyakran megy végbe közöttük konfliktus. A társadalmi hierarchizmust sokszor és sokféleképp tekintették szentnek, de valójában semmiféle szentséget nem képviselt, az erő és az érdekek egyáltalán nem szakrális küzdelemből születtek. A társadalmi hierarchizmus csak mint az analógiák játéka tekinthető organizmusnak, a valóságban ugyanúgy szerveződött, mint a mechanikusnak tartott társadalom. Az organikus társadalomelmélet a biológiai analógiák játéka. Ha a tudományos jellegű törvényeket a társadalmi életben abszolútizálják, akkor azok a mechanikus analógiák játékvá válnak. A determinizmust úgy erőként fogják fel, a szociális életet despotikus módon irányítva hiposztózálják. A szükségyszerűséget igyekeztek spiritualizálni, mivel a szociális rossz és igazságtalanság igazolását akarták adni. Ez azonban nem fedi a valóságot, s csak az ember rabságát hivatott kifejezni. A szociális élet szükségessége csupán saját automatizmusa, melyben a determinizmus fontos szerepet kap.

Az örök élethelek ideája kettős jellegű. Pozitív akkor, ha örök elvként a szabadságot, az igazságot, az emberek testvériségét, az emberi személyiség magas értékét ismeri el, mindazt, amit nem szabad eszközzé tenni. Negatív akkor, ha ilyen elvként viszonylagos történelmi, szociális és politikai formációkat fogadnak

el, ha ezek abszolutizálódnak, ha a történelmi alakzatokat „organikusnak” tekintik, és igazolják azt, ahogy például a monarchia vagy a tulajdon ismert formátuma esetén történik. Másként ezt úgy fejezhetjük ki, hogy a társadalmi élet örök elvei a szubjektív lélekben realizálódó értékek, ellentétben az alakzatokkal, amelyek az objektív történelemben realizálódnak. Az organikus társadalomelmélet konzervatív irányzata, amely kitart a történelmi alakzatok szent jellege mellett, szembekerül a kereszténység lényegével, mert nemcsak a perszonalizmusnak mond ellent, hanem a keresztény eszkatologizmusnak is. Az objektívált történelmi világ nélkülözi a szent momentumát, amellyel átléphetne az örök életbe, s nincs is semmi hozzá méltó benne. Ez pedig a világ végétét, a legfelsőbb bíró ítéletét jelzi. Az organikus társadalomelméletek eszkatológia-ellenesek, hazug, reakciós optimizmust rejtenek. Amikor a szellem a múltra emlékezik, akkor küzd le a történelmi időt. Ez azonban nem konzerváló, hanem alkotó-formáló emlékezet, mely az örök életbe nem holtat, hanem a múltban élőt, nem nyugalmi állapotot, hanem a múlt dimenzióját kívánja behelyezni. Ez a szellem-emlékezet a történelmi idő rabjává vált embert arra emlékezteti, hogy a múlt jelentős változásokon ment keresztül, így örökkévalóvá lesz, és emlékeztet arra, hogy a múltban konkrét lények, eleven személyiségek éltek, akikkel az egzisztenciális idő révén ugyanolyan kapcsolatban kell állnunk, mint az élőkkel. A társadalomba mindenkor ugyanúgy beletartoznak a holtak is, ahogyan az élők. A holtak emlékezete, amelyet a fejlődés-teóriája kiölt – egyáltalán nem konzervatív, statikus emlékezés, hanem alkotó – dinamikus. A végső szó a feltámadást és nem a halált jelenti. A feltámadás azonban nem a múlt visszaállítása önmaga gonoszságában és igazságtalanságában, hanem átformálás. Az alkotó-formáló múlttal állunk kapcsolatban, és ez nem lehet a rabságot képviselő determináció nyűge. A múlttal és a múlt emberi viszonyaival együtt egy másik, átformált rendbe, az egzisztenciális rendbe szeretnénk átlépni. A történelmi társadalmat bírálva L. Tolsztoj és Ibsen örökökérvényű igazságot fogalmaz meg. Helyes következtetésre jut Doktor Strekman, amikor fellázad az önmagát fogvatartó társadalom, a társadalmi vélemény zsarnoksága, a hazugság, az utánzás és rabság ellen. Az efajta lázadásban mindig egy transzcendens világ hangja szólal meg. A személyiség autonómiája a környezettel és a hazugsággá vált társadalommal való kapcsolatában nem mint tényállapot, hanem mint legmagasabb minőségi eredmény van jelen. A lélek szabadsága nem azonos az igazság elvont kinyilvánításával, hanem az a legmagasabb rendű állapot, amelyet az embernek el kell érni. A rabságból kitörni szociális úton lehet, de ez még nem teljes szabadság, ugyanis a rabság felett aratott győzelem szintere a lélek. A szociális és lelki szabadságot együtt kell megvalósítani. A zseni sohasem avatlozik bele a társadalom ügyeibe, mindig túlhaladja azt, alkotó cselekedeteit pedig egy másik rend irányítja. Egyfajta elnyomó jelleget minden társadalom hordoz magában. Nemcsak a zseni, hanem az összes többi ember is felette áll a társadalomnak, és az államnak, a tiszta emberi érdekek felülmúlja a társadalom, illetve az állam érdekeit. A totalitás rendje a személyiség és nem önmaga számára adatott, és nem is azért, mert a teljesség jelentené a legnagyobb értéket. Ha az értékeket így módon vizsgáljuk felül, akkor a világban lezajló felszabadító forradalomhoz kell eljutnunk. Ez pedig egyet jelent a társadalom keresztény megítélésével. A társadalmat a hit és nem az erő tartja fenn. Amikor ugyanis a társadalom az erő jóvoltából áll fenn, akkor jön el a vég, a felbomlás. A társadalmat egyaránt összetarthatja igaz és hazug hit is. Hazugok az állam és a társadalom elsődlegességéről szóló hiedelmek, amelyek szentnek és személyiségeftelnek látszanak. Az ilyen hiedelmek válsága a társadalmi létben is krízist és törést okoz. A társadalom alapját szociális mítoszok és szimbólumok alkotják, ezek nélkül az egyes népek képtelenek létezni. Amikor az ósdi mítoszok és szimbólumok elhalnak, a társadalom is bomlásnak indul. Forradalmak robbannak ki, melyek új szimbólumokat és új mítoszokat teremtenek, mint amilyen pl. a közös akaratot büntelennel tartó népszuverenitás mítosza (Rousseau), vagy a proletariátusnak mint messiás-osztálynak, az emberiség felszabadítójának mítosza (Marx), valamint az állam, a rossz stb. mítosza. A szimbólumok és mítoszok az átlagegyénre méretezettek. A társadalom vezetőit hitvány és ostobaságon alapuló kapcsolat fűzi az átlagemberhez. Az igazi szabadság záloga a mítoszoktól és a szimbólumoktól való felszabadulás, valamint az eredeti emberi valóság elérése. Valójában mit értünk konkrét, reális egyénen?

G. De Maistre szerint az egyén nem általánosságban létezik, hanem mint, francia, angol, német vagy orosz. Ezzel azt akarja kifejezni, hogy a konkrét egyén nemzeti, partikuláris vonásokat hordoz, az egyén esetében ettől nem lehet elvonatkoztatni. Marx sem beszél általánosságban létező egyénről, hanem csak nemestről, polgárról, parasztról, kispolgárról, munkásról, azaz a konkrét egyént, annak szociális-rendi és osztályjellegét nem lépi túl. Ezt úgy is megfogalmazhatjuk, hogy általában vett egyén nem létezik, csak mérnök, orvos, ügyvéd, hivatalnok, professzor, író, stb., azaz a konkrét egyén az emberi foglalkozásokat foglalja magában. Sőt, konkrét egyénnek tekinthetünk minden embert, akinek van személyneve, amely kifejezésre juttatja az egyén nemzeti, szociális, foglalkozásbeli és egyéb ismertetőjegyeit. Többek között ezen az úton is eljuthatunk a konkrét, amelyben az összes egyedi minőségek is benne foglaltatnak. A konkrét egyénhez más út is elvezethet, mely szerint az egyes egyén mennyiben képes leginkább meghaladni a partikularizmust, illetve elérni az univerzalist. A leginkább konkrétnek nem a részleges, hanem az univerzális tűnik. A tömegesen jelentkező partikuláris jegyek nem a gazdagság, hanem a szegénység, az elvonság kifejezői. Az az egyén, akinek a legfőbb tulajdonsága az, hogy francia, angol, német vagy orosz, illetve az, hogy nemes, polgár, professzor, hivatalnok, az egyáltalán nem sokoldalú és legfőképp nem konkrét. A konkrét nem a partikuláris jegyek összessége, hanem az önmagában lévő totalitás. Az az egyén

univerzális, aki mentes minden rendkívülitől, izoláltságtól, nemzeti, szociális és foglalkozásbeli ismérvek determináló voltától, aki a konkrétság kritériumainak maradéktalanul eleget tesz. De konkrét egyén univerzalizmusa tartalmazza rendkívüliségének minden partikuláris jegyét. Orosz filozófusnak lenni hasznos dolog, de a partikuláris rendkívüliség a filozófus elhivatottsága szempontjából káros sajátosság, mivel konkrétségében és teljességében korlátozza az egyént. Az univerzális a teljesség birtoklója. A konkrét egyén szociális, és ettől nem szabad elvonatkoztatni. Az egyént pusztán szocialitása, illetve ennek megvonása absztrakt lényvé változtatja. Az embert mint kizárólag szociális lényt vizsgálni annyit, mint rabságba dönteni. Az emberi természet objektívációja az egyént szociális, nemzeti, foglalkozásbeli sajátosságává, teljességet igénylővé alakítja. Ettől azonban még nem válik konkréttá az egyén, hiszen a konkrétség nem más, mint az univerzális aktualizálása. A konkrét egyén hajlamos arra, hogy társadalmi csoportját, pártját, foglalkozását felülmúlja, de ez éppen személytelen és nem személyes felülemelkedés.

A társadalom az egyént erkölcsstelen módon hozza függő helyzetbe, amit az egyén önmaga teremt meg úgy, hogy hiposztazálja a társadalmat, és megteremti annak mítoszait. A társadalom befolyását és hatásait a vallási hiedelmek, az erkölcsi s maga az emberi tudás torzítja. De van a társadalomnál mélyebb realitás – az egyének közötti kapcsolat-fokok, illetve az egyének társadalmiságának realitása. Az ismeret erősen függ az emberi kapcsolatok szintjétől, és ez a megismerés szociológiáját nélkülözhetetlenné teszi. Ezzel a kérdéssel más írásaiban már foglalkoztam, s most csak a téma szempontjából nélkülözhetetlen gondolatokat vetem papírra. Az ember nem izolált, hanem társadalmi lényként szerzi ismereteit. Mivel az ismeret társadalmi feltételhez kötött, így függ az egyének közötti kapcsolatformáktól, illetve a közösségek szervezési módjától. A megismerésben a szociális oldalt az általános érvényű logika képviseli. Ez a közölhetőség problematikája. Azt, hogy az egyének szociális viszonyai miként befolyásolják a megismerést, azt az egyes egyének lelkiállapota határozza meg. A megismerést determináló szociális viszonyok kifejezik az egyének lelki elkülönültségének, illetve összetartozásának mértékét. A megismerés determinációja – főként a tudományos jellegű megismerés esetén – az egyént a törvényszerűség és szükségszerűség birodalmába vezeti, az elkülönültséget, azaz az egyének lelki összetartozásának legalsó fokát fejezi ki. Az általános érvényű megismerés itt az elszigetelt egyének között teremt kapcsolatot, és ez viszonyértékűvé válik. Nem a pozitív jellegű megismerés a hiba forrása, hanem az egyén, a világ lelkiállapota, magának a létnek szétagoltsága, vszállya. A megismerésben ugyanis a kapcsolatot teremtő logosz táruul fel, de csak fokozatosan, a lelkiállapot és lelki közösség függvényeként. Az objektív logosz szocializált. A paradoxon abban rejlik, hogy a matematika és fizika tudományaiban érvényesül a megismerés általános jellege, s ez a megismerés kevésbé függ az egyének lelkiállapotától és közösségétől, mivel ugyanolyan tényként szolgál a különböző osztályokhoz tartozó, az eltérő vallású és nemzetiségű egyének számára. Másrészt: a megismerés a történelem, a társadalomtudományokban, a lélekkel és értékekkel foglalkozó tudományban, azaz a filozófiában kevésbé általános érvényű, ugyanis a legnagyobb lelki közösséget követeli meg. A legkevésbé általános érvényű igazságok a vallás keretén belül élnek, mivel tökéletes lelki közösséget feltételeznek. A vallási közösségen belül ezek az igazságok kötelezőek, de a külső szemlélő számára a legkevésbé szigorúságot mutatják, s a „legobjektívebbnek” és „legszubjektívebbnek” mutatkoznak. Mindez arról tanúskodik, hogy a megismerés csak relatív módon autonóm, hogy a megismerés nem különíthető el az egységes emberi lénytől, lelki életétől, azaz az integráns egyéntől. A megismerés tehát az egyéntől függ, s az egyének egymásközi viszonyától. Akkor bizonyul a legerősebbnek ez a függőség, amikor a lélek, az értelem és az emberi lét értékeit akarjuk elsajátítani. Ezek pedig az objektíváció különböző fokozatai. A legobjektívbbek a matematikai ismeretek, melyek egyben a legáltalánosabbak is, hiszen kiterjednek az egész civilizált emberiségre. Az efajta ismeret van a legtávolabb az emberi létől, az emberi lét értékeinek és az értelemnek a megismerésétől. Az emberi léthez a legkevésbé objektívált, a legkevésbé általános érvényű megismerés közelebb áll. Az objektív és általános érvényű megismerés nyilvánul a szó szoros értelmében a „legobjektívbbnek”. A legkevésbé objektívált és általános érvényt tükröző megismerés a „szubjektívált” második szférájába tartozik, amely a legkevésbé képes az igazság megpróbáltatásait kiállni. Ez az objektívált és az igazságosság hazug azonosításán alapul. Valójában az igazságosság kritériuma nem az objektumból, hanem a szubjektumból ered, azaz az objektum a szubjektum terméke. A megismerés idealista elméletét vallók gyakran adtak hangot azon véleményüknek, hogy az objektum a szubjektum számára adott. Ez azonban illúzió. Az objektumot az objektíváció hozza létre, ezt pedig a szubjektum. Az objektum és az objektíváció éppen nem a szubjektum számára adottak, ellenkezőleg, a szubjektum szabadságát idézik elő. A szubjektum az objektum révén önmagát dönti rabságba, s ezzel megteremti a determinizmus uralmát. A szubjektum részese lesz az általa teremtett exteriorizációnak. Ezen alapul az egyén társadalom általi rabsága, amely pedig objektív létként teremődik meg. Ha tévesen azonosítjuk az objektívált és az igazsággal, akkor helytelen a realitással való egybevetés is. Az őszereális eredetű a szubjektíváltban és nem az objektíváltban nyeri. Az objektíváltban csak visszatükröződött, másodlagos, szimbolizált realitás van jelen, és ezekkel a szimbolizált realitásokkal érintkezik az egyén. Az egyén rabságát nem a realitások, hanem épp a szimbólumok okozzák. Az ember társadalmi rabságát a szociális szimbólumoktól való rabsága jelenti. Maga a társadalom nem őszereális, hanem szimbólum. Az objektívált ismeret determinált jellege szintén szimbolikus értelmű. Az egyén nem képes individuális módon kiküszöbölni a világ objektíváltját, csak arra képes, hogy ettől a világtól mentes

belső szabadságát megteremtse. Az objektiváció világát felszámolni társadalmi és történelmi tett, ami azt jelenti, hogy az egyének legfőbb lelki közösségének elérésekor a világ más jelleget öltene, és a megismerés lehetősége is más lenne. A teljes igazság pedig nem lehet az objektivált világ organizációjának kiszolgálója. Feltételezhetjük, hogy a eszkatológikus távlat saját gnoszológikus és társadalom magyarázattal rendelkezik. Az objektiváció végleges megszüntetése jelenti e világnak a végét, valamint az objektivitás és a társadalom (mint az objektivitás egyik formája) hatalmának kiküszöbölése. Ez a vég még figyelmeztetheti világunkat arra, hogy adott a lehetőség, hogy a vég beteljesüljön.

CIVILIZÁCIÓ ÉS SZABADSÁG. AZ EMBERI RABSÁG ÉS A CIVILIZÁCIÓ ÉS A KULTURÉRTÉKEK IGÉZETE.

[5.]

Az embert nemcsak a természet és a társadalom, hanem a civilizáció is rabságban tartja. Jelen esetben a civilizáció kifejezést a köznapi értelemben használom, mint az ember szocializációs folyamatának kifejeződését. A kultúrértékekről ezt követően lesz szó. A civilizációt azért hozta létre az ember, hogy megszabaduljon a természet elemi erőinek hatalmától. Az ember olyan eszközöket talált ki, amelyeket maga és a természet közé helyezhetett, majd vég nélkül tökéletesítette azokat. Legtökéletesebb eszköze az intellektus volt, melynek nagyfokú kiművelését vitte véghez. Az ösztönök gyengülése volt a folyamat kísérője, az emberi szervezet degradálódott, ezért e küzdelemben az alkati eszközöket a technikaiak váltották fel. A „civilizált” egyén a különböző korokban azért győtrődött, mert eltávolodva a természettől elvesztette teljességét, őseréjét, széttagoltta vált. Ezen kívül megkérdőjelezte a civilizáció jelentőségét. Az emberek szövetkeztek egymással, hogy harcot folytassanak életükért a természet elemi erőivel szemben, hogy a civilizált társadalmat megszervezzék. De rövid időn belül elkezdődött egymás leigázása e cél érdekében, és megjelent az úr és a szolga viszony. Robinson Pénteket próbálta alávetni magának. A civilizáció fejlődése az emberek hatalmas tömegeinek és a dolgozók sokaságának elnyomásával és kizsákmányolásával járt együtt, és ezt az elnyomást a civilizáció objektív értékeivel igazolták. A civilizáció minden bizonnal képtelen volt másként feltűnni és fejlődni, mint a félelmetes szociális egyenlőtlenség és elnyomás által, hiszen bűnben fogant. Ez a kérdés túl egyszerűnek tűnik ahhoz, hogy foglalkozzam vele. A civilizáció ellen léptek fel olyan személyiségek, mint például J. J. Rousseau, L. Tolsztoj, az ő lázadásuk már sokkal mélyebb problémát vet fel. Jellemző vonása az orosz gondolkodóknak, hogy kételkedtek a civilizáció helyességében; és ez nemcsak a szociális egyenlőtlenség és kizsákmányolás problémájával függ össze. A civilizáció gonoszságot és igazságtalanságot foglal magában, rabbá teszi az embert, és megakadályozza ezt az élet egységének és teljességének elérésében. Nem a civilizáció a végső célja az emberi létnek. Az ember felszabadítását ígéri, és feltétlenül eszközt is kínál hozzá. De a civilizáció is az emberi lét objektivációinak egyik formája, mert rabság jár vele együtt, az ember a civilizáció rabjává lesz. A civilizáció nemcsak rabság által keletkezett, és nemcsak az általa való rabságot szülte. Nem az a probléma, hogy a civilizációval valamiféle életrevaló, szent barbárság, valamilyen természeti ember vagy jószág vadember áll szemben. Ez az adott kérdés naturalisztikus beállítása, amely olyannyira idejétmúlt, hogy nem is érdemes szót ejteni róla. A civilizáció gonoszságával és rabságával nem lehet szembeállítani a természet helyességét és szabadságát. A civilizáció felett ítélni csak a lélek képes, a természet nem. A civilizált emberrel, annak hibáival együtt nem a természeti embert kell szembeállítani, hanem a lélek emberét. A civilizáció a természet és a társadalom között elhelyezkedő közbenső birodalom. A probléma nem az, hogy a civilizációtól a természetig jussunk el, hanem az, hogy a civilizációtól a szabadsághoz érjünk el. A természet, amelyhez a romantikusok vissza akartak térni, amelyre J. J. Rousseau és L. Tolsztoj irányította a figyelmet, hogy megmeneküljünk a civilizáció hazugságaitól, egyáltalán nem determinizmus és törvényesség fennhatósága alá tartozó természet. Ez más, már átalakult természet, amely nagyon közelít a szabadság birodalmához, ez nem „objektív” természet, hanem „szubjektív”. Világos, hogy L. Tolsztoj esetében a „természet”, amely isteni jelleget ölt, nem a létért folytatott könyörtelen harc, kölcsönös pusztítás, az erős uralma a gyengébb felett, a mechanikus törvényszerűségek stb. természete, hanem az átalakult természet, maga Isten. L. Tolsztoj ezt a természetet a földdel, a földműveléssel és az elemi eszközökkel végzett fizikai munkával kapcsolta össze, azaz a paraszti egyszerűség és a primitív állapothoz való visszatérés jellegével ruházta fel. A valóságban a materialista életet akarta elementárisra tenni, hogy az ember visszatérhessen a lelki élet gyakorlásához, melyben a civilizáció megakadályozta. A civilizáció és technikájának tagadása következetes, valami mindig megmarad belőlük, de leegyszerűsödött elementáris formában. Ez voltaképpen az akarat szándéka, a világ sokaságának a hatalomtól való megszabadulásra, az Eggyel való egyesülésre, az Egyben való felszabadulásra. Ez a kíváncsi a széttagoltságból a teljességbe való átmenetre irányul. A „természetihez”, a „szerveshez” való vonzódás mögött a civilizáció sokaság-világa széttagoltságától való elszakadás szükségessége, az isteni élet egységbe és teljességbe való átmenet szükségessége rejlik. Az ember a civilizált világ elviselhetetlen széttagoltságától, sokaságától és

feltételeességétől eltiportnak érzi magát. Tulajdon eszközei uralkodnak felette. Mindenki tudja, hogy hogyan teszi rabbá az embert, és hogyan nehezíti meg mindennapi életét az őt körülvevő tárgyak sokasága, és hogy milyen nehezen tud megszabadulni ezek hatásától. A bonyolult civilizáció ezt teszi az emberrel, akit magának a civilizációnak feltételei és normái vertek vasra. Egész léte a civilizáció által objektívváldott, azaz kívül-vetett, exteriorizált. Nemcsak a természet tiporta és nyomta el az embert, hanem a civilizáció is. A civilizáció általi rabsága a társadalom általi rabságának másik oldala. Nincs banálisabb és együgyűbb dolog, mint ahogy a burzsoá osztályok védik a civilizáció jótéteményeit. Ezek az osztályok szeretik magukat a civilizáció hordozóinak feltüntetni, és szívesen helyezik magukat szembe a belső barbárokkal, akiket állandóan a munkásosztályt értik. Félnék a proletároktól, akiket megfosztottak a civilizáció jótéteményeitől, a kultúra minden értékétől, akitől – Marx gondolata szerint – elidegenült saját emberi lényegük. De ki a felelős e nyomorult lények megjelenéséért? Azok az uralkodó osztályok, amelyek saját érdekeik védelmében lépnek fel a belső barbárok ellen, és amelyek a civilizáció fenyegettségét hangoztatják. Nincs ellenszenvesebb, mint a civilizáció burzsoá védelmezése. A probléma sokkal bonyolultabb. Létezik ugyanis civilizált barbárság, amely mögött nem a természetet, hanem a gépet, a mechanizmust kell érteni. Az ipari-technikai civilizáció egyre növekvő civilizált barbárságot és minőségromlást eredményez. De ez a civilizált barbárság egyáltalán nem kíván „visszatérni” a természetbe. A civilizált emberben olykor feltámad a vadember, de a civilizáció hatására megváltozott, azaz romlott formában. Az ember civilizációja nem különösebben mélyreható folyamat, ezért könnyen kerül ki a hatása alól, és ezután tovább használja a civilizáció összes eszközét. Carlylenek¹⁴ pontos megfigyelései voltak a ruházkodással kapcsolatban, melyet mint látszat és eredetiség közötti viszonyt értelmezett. A primitívizmus és a civilizáció közti viszony nagyon bonyolult és összetett. A primitívizmus továbbá a civilizációban, amely táplálja; azonban elveszti elsődlegességét, naivitását és eredetiségét. A technikai civilizáció jellegéből következik, hogy azt a barbár éppúgy képes használni, mint a magas kultúrájú ember. A széles tömegeknek a kultúrába és a történelemben való behatolásának problémája ezzel kapcsolatos, és ez a folyamat mindig arisztokratikus jellegű volt. Ortega¹⁵ „A tömegek lázadása” kifejezést használja. A tömegek növekedése és a nagy számok uralma megváltoztatja a kultúra jellegét, és újjáteremti magát a lelki életet. A legnagyobb elfogultság lenne azt állítani, hogy a népességnövekedés mindig előnyös. Lehet, hogy éppen fordítva van. Ki kell küszöbölni azt a félreértést, hogy a tömeg azonos a munkásosztállyal, vagy a néppel. A tömeg mennyiségi kategória és nem a legmagasabb minőség és érték határozza meg. A tömeg osztályeredetét tekintve sem egységes: van burzsoá tömeg is, és ez a legrosszabb. A kispolgárok, a kishivatalnokok, az összes osztály proletarizált elemei hatalmas tömegeket képeznek, és belőlük verbuválódnak a fasiszta hordák. A tömeget inkább pszichológiai, mint szociális jegyek határozzák meg. A személyiség áll a tömeggel szemben és nem valamely osztály. A tömeggyén legfőbb ismérvei a személyiség, a személyes eredetiség hiánya, az adott pillanatban a tömeg erejével való egyesülés képessége, a megkettőződésre való hajlam, az utánzás és ismétlődés. Az ilyen tulajdonságokkal rendelkező ember tömeggyén, függetlenül attól, hogy melyik osztályhoz tartozik. Igaza van Le Bonnak¹⁶, amikor azt állítja, hogy a tömeg nagyobb és áldozatkészebb, mint az egyén, de ugyanakkor kegyetlenebb és kíméletlenebb is. Ezt mutatják a felkelések, tüntetések, a forradalmak és ellenforradalmak, a vallási mozgalmak. A tömegek ingerlékenyebbek, de inkább konzervatívabbak, mint forradalmiak. A „nép” nem „tömeg”, a nép minőségi kategória, amely munkájában, hitében, létének plasztikus formában fejeződik ki. A tömegmegmozdulás nem egyéb, mint az egyének fellépése nagy mennyiségben. Ezeknek az egyéneknek nincs kifejezett személyiségük, nincs minőségi meghatározottságuk, ugyanakkor ingerlékenyek és pszichikai készséget mutatnak a rabságra. Ez okozza a civilizáció válságát. A tömeg elsajátítja a technikai civilizációt, és szívesen is él vele, a szellemi kultúrát viszont csak nagy nehézség árán képes elsajátítani. A népi tömeg a múltban rendelkezett szellemi kultúrával, amely vallásos hiten alapult; a tömegek viszont híján vannak mindenfajta szellemi kultúrának. Csak azokat a szimbólumokat és mítoszokat becsülik meg, amelyeket ők sugalmaztak; csak nemzeti és szociális mítoszokat, szimbólumokat, rasszokat, nemzeteket, államokat, osztályokat stb. Ez mindig bálványimádáshoz vezet. Az értékek rendkívül könnyen válnak bálványokká. Hiszen maga a civilizáció is mint állam, nemzet, rassz, proletariátus, vagy mint ez vagy az a szociális réteg idollá válhat. Talán csak terminológiailag van különbség a civilizáció és a kultúra között?

Spengler¹⁷ óta a kultúra és a civilizáció elkülönítése népszerűvé vált, de ez nem az ő érdeme. A terminológia itt egyezményes. A franciák például előnyben részesítik a civilizáció kifejezést, kultúrát érve ezalatt, a németek szívesebben használják a kultúra szót. Az oroszok korábban a civilizáció kifejezést helyezték alóttérbe, de a XX. század elejétől a kultúra terminus nyert tért. Bár a szlavofilek, K. Leontyev¹⁸, Dosztojevskij stb. már helyesen különítették el egymástól a kultúrát és a civilizációt. Spengler abban tévedett, hogy e kifejezéseknek tisztán kronológikus értelmezését adta, s az egyes korok változásának tekintette őket. A civilizáció és kultúra mindig jelen van, de mivel a civilizáció bizonyos értelemben ősi, elsődlegesebb a kultúránál, ezért ez csak később alakul ki. Akkortól beszélhetünk civilizációról, amikor a primitív ember használni kezdi a technikai eszközöket, a legelemibb szerszámokat, mivel a civilizáció minden mozzanata szocializációs folyamat. Maga a latin kifejezés is a folyamat szociális jellegére hívja fel a figyelmet. A civilizáció szociális jellegű, közösségi, míg a kultúra mélyreható individuális folyamatokat jelöl. Azt például mondják, hogy magas kultúrájú egyén, de azt nem, hogy magas civilizációjú. Illetve

használhatjuk a szellemi kultúra kifejezést, de a szellemi civilizáció szókapcsolatot már nem. A civilizáció az objektiváció és szocializáció magasabb fokát jelenti, a kultúra pedig inkább a lélekkel és személyiséggel hozható összefüggésbe. A kultúra az anyagnak szellemi aktus során történő átalakítása, azaz a forma győzelme az anyag felett. Ezáltal a kultúra az emberi alkotó szférához áll közelebb. A civilizáció hegemoniája alapján azt a kort tekinthetjük a civilizáció korának, amelyben a tömegek és a technika domináns szerephez jutnak. Egyesek véleménye szerint ez korszakunkra is jellemző. A civilizáció korában is jelen van azonban a kultúra, mint ahogy a kultúrában is helyet kap a civilizáció. Az egész életet behálózó technika pusztítóan hat a kultúrára, és jellegtelenné változtatja. De az ilyen korszakban is található olyan momentumok, melyek a technikai civilizáció diadalmenetével szembe fordulnak. Ez a szerepük a romantikusoknak, és a kultúra táborába tartoznak az alkotó zsenik is. A civilizáció, a kultúr-hagyomány és a kultúrlétkör is az utánzást veszi alapul. Valamely stílust képviselő kultúremler szinte mindig átlagos, önállóan, tömegvéleményt hangoztat, még akkor is, ha ez az utánzás-önállótlanúság egy tartalmas szelektált csoport kultúr-elitjén alapul is. A kultúr- forma mindig utánzás, a tradíciók átvétele, és így csak szociális oldalról tekinthető eredetinek, individuális szempont szerint nem. A zseni sohasem tudott teljes egészében behelyezkedni a kultúrába, amely pedig mindig is arra törekedett, hogy ezt a vadállatot domesztikálja. A szocializáció a barbárt és az alkotó zsenit egyaránt maga alá gyűri. Az alkotó tevékenység – melynek része a vadság és barbárság is – objektiválódik és kultúrává alakul. A kultúra szilárdan áll a természet és a technika között, de a két erő gyakran megbontja a kultúra egységét. Az objektivált világ sohasem lehet teljes és harmonikus. Örök konfliktus feszül a kultúrértékek, az állam és társadalom között. Voltaképp az állam és a társadalom mindig a totalitás elérésén fáradozik, ezért a kultúra alkotóit megrendelésekkel látták el, és szolgáltatásokat követeltek tőlük. A kultúra teremtői mindig is nagy nehézségek árán tudták megőrizni autonómiájukat. A szabadság fenntartása számukra egyszerűbb volt egy kevésbé egységes, mint egy jól differenciált társadalomban. Az alsóbb rendi értékek, mint például az állam, arra törekedtek, hogy elnyomják és alárendeljék a felsőbb rend – például a szellemi élet, az ismeret és művészet értékeit. M. Scheler¹⁰ kísérletet tett az értékhierarchia felállítására: a nemeslelkűség értékei magasabbak, mint az élvezetie, a szellemé magasabb a vitális értékeknél, a szentségé a szelleménél. Kétségtelen tény azonban, hogy a szentség és szellem értékei kisebb vonzerőt gyakorolnak, mint az élvezetie, vagyis a vitális értékek, melyek képesek zsarnoki módon hatni. Így néz ki az objektivált világ. Alapvető jelentőségű, hogy a kultúrán belüli, az arisztokratikus és a demokratikus jelleg közötti viszonyt tisztázzuk.

A kultúra minőségi szelekciós képessége miatt arisztokratikus, és minden szférában tökéletes alkotásra és a legmagasabb minőség elérésére törekszik. Fennáll ez a megismerés, a művészet terén, a szellemi tökély kiművelésekor, s az emberi érzésvilágban is. Az igazság, a szépség, a valóság, a szeretet – minőségi és nem mennyiségi viszonyok. A szelekciós arisztokratikus elve kultúr-elit, szellemi arisztokráciát szül. A kultúr-elit azonban képtelen izoláltan, önmagába zárva fennmaradni, miközben az elhalástól, elfajulástól, alkotástól való kimerülés, az élet forrásainak kiapadása tartja rettegésben. Mindenfajta csoport-arisztokratizmus szükségszerűen vezet az elfajuláshoz és kimerüléshez. Annak ellenére, hogy a kultúrértékek nem terjednek ki azonnal a minőség nélküli tömegekre, a kultúra demokratizálódása még szükségszerű folyamat. Az igazság arisztokratikusnak számít abban az értelemben, hogy a minőségi és tökéletes ismeret elérhető a mennyiségtől, a tömegek véleményétől és követelésétől függetlenül. Ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy az igazság egy kiválasztott kisebbség, egy arisztokratikus csoport előjoga, hiszen az igazság megadott az egész emberiségnek, azaz minden ember hivatott rá. Nincs gyalázatosabb, mint amikor a zárt elit büszkén és megvetéssel viselkedik a többiekkel szemben. A zseni sohasem viseltetnek a felsőbbrendűség tudatával. Ráadásul az élet tartalmát és lényegét nélkülöző kulturálisan kifinomult egyénekből álló kasztok is hazugnak bizonyulnak. A magukat kultúr-elithez tartozóknak vélték egyedülálló hamis, de mégiscsak a nyáj magányossága, még akkor is, ha ez a nyáj csak egy kis csoport. Ez nem a zsenik és a próféták magánya. A zseni az őszrealitáshoz, az eredeti léthez áll közel, a kultúr-elit pedig az objektiváció és a szocializáció törvényei kerítették hatalmukba. Kialakul benne a kultúra imádata, amely nem más, mint bálványimádás, az emberi rabság egyik formája. Az eredeti szellemi arisztokratizmus nem kiváltságos helyzetének, hanem kiszolgáltatottságának tudatával kapcsolatos. Az eredeti értelemben vett arisztokratizmus nem más, mint a környező világtól mentes, mindenfajta tömegektől független szellemi szabadság, amely a belső, az Isten és a lelkiismeret hangjának észlelésére képes. Az arisztokratizmus a változást, a konformizmust, a végtelen világtól való rabságot el nem fogadó személyiség jellemzője. Az egyén világát nem ez a fajta arisztokratizmus hatja át, hanem a szocializáció teremtette izoláltság, a büszkeség, a megvetés viszonyainak arisztokratizmusa. Kultúrán belül arisztokratikus és demokratikus értékeket különíthetünk el. Ennek alapján a vallási és szociális értékeket demokratikusnak kell elfogadni; a filozófiával, művészettel, misztikával, émociókkal kapcsolatosakat pedig arisztokratikusoknak. Tarde-nál²⁰ érdekes gondolatok fűződnek a társalgáshoz, mint a kapcsolat egyik formájához. A társalgás a magas kultúra szülőtte. Rituális, egyezményes, gyakorlati és intellektuális, hiábavaló és őszinte beszédet különböztethetünk meg. A második típus a magas kultúra mutatója. A kultúra tragédiáját az jelenti, hogy minden minőségi magas kultúra nélkülözi a végtelen fejlődés perspektíváját. A kultúra virágzását a hanyatlás követi. A kultúrhagyomány kialakulásának alapfeltétele egy

magasfokú kultúra, melynek kialakulásakor nemcsak a kultúra alkotói, hanem maga a kultúrkörnyezet is felszínre kerül. A túl merev és törvényesített kultúrhagyományok a kultúrtevékenység meggyengülésének mutatói. A kultúra sorsa mindig a hanyatlás, s ez jelenti a végétét. A nem alkotó, hanem fogyasztó jellegű kultúr-elit énközpontúsága és izoláltsága ahhoz vezetett, hogy az irodalom felváltotta a valóságos létet. Az irodalom mesterséges atmoszférája az egyént az illuzórikus lét kódéba burkolja. A kultúregyének az irodalom és művészet végkövetkeztetéseinek rabságába esnek, miközben az esztétikai értékek nem személyes, hanem elit-csoport jellegű öltönek. A kultúrát és a kultúrértéket az emberi alkotótevékenység hozza létre, és ez fejezi ki az emberi természet zsenialitását. Bár az ember rendkívüli képességeit állította a kultúra szolgálatába, de ugyanakkor ez okozza az emberi alkotás tragédiáját is. Jelentős az eltérés az alkotótevékenység, az eszme, és ezek színtere között. Az alkotás tűz, a kultúra pedig a tűz kihunyása. Az alkotótevékenység szárnyalás, az objektívált világ terhe és a determinizmus felett aratot győzelem, a kultúrában viszont az alkotás már lefelé húz, lefelé süllyed. Az alkotótevékenység a szubjektivitás, a kultúra pedig az objektivitás kereteibe tartozik. A kultúra helyet kínál mind az emberi természet exteriorizációja, mind az elidegenedés számára. Emiatt kerül az ember a kultúrtermékek és a kultúrértékek rabságába. A kultúra önmagában nem jelenti az élet megváltozását, új ember születését, sőt ellenkezőleg az emberi alkotás visszaesik abba az objektívált világba, amelyből ki akart törni. Ez az objektívált világ azonban gazdagabb színben tetszeleg. A kiemelkedő zsenik alkotásaik révén mindig az objektívált, a determinált világ kereteit törték szét, ezt műveik bizonyítják. Ez foglalkoztatja a nagy hatású XIX. századi orosz irodalmat, amely mindig túllépte az irodalom és a művészet adta kereteket. Ez a témája a klasszicista és romantikus stílus esetében is. A klasszicizmus azt állítja, hogy az alkotó terméknek az alkotótól való teljes exteriorizációjakor az objektívált világ alkotó terméke eléri a lehetséges legtökéletesebb fokot. A klasszicizmus nem veszi figyelembe az alkotó egzisztencialitását, és nem is kíváncsi műve egzisztencialitására sem. Ezért lép fel a klasszicizmus az alkotás létrehozásakor a lezártság igényével, ezért tekinti alkotását a tökéletesség végső jegyeként, ezenkívül fél a végtelentől, amely egzisztenciális téren táruul fel, s amely az objektívált világban nem fejezheti ki a forma tökéletességét. Klasszicizmus tiszta formában még sohasem létezett, a nagy alkotók sohasem voltak tisztán klasszikusok. Vajon mondhatjuk-e, hogy a görög tragédiák, Plátón dialógusai, Dante, Cervantes, Shakespeare, Goethe, Lev Tolsztoj és Dosztojevskij, Michelangelo, Rembrandt, Beethoven a tiszta klasszikus típus képviselői? Természetesen nem. A romantika nem hisz az alkotó termék tökéletességének lehetőségében, az objektívált világban; forrása a szubjektivizmus és nagyobb jelentőséget tulajdonít az egzisztenciális, alkotó lendületnek és ihlettségnek, mint az objektivált terméknek. Ugyan tiszta romantika sem létezett sohasem, de a romantika szelleme tágabb, mint a tulajdonképpeni értelemben vett romantikus iskola. A romantika sok rossz és erőtlen elemet foglal magában, de örök igazsága nyer kifejezést a hazug objektiváció deformációjában, az alkotó termék és ihlettség közötti eltérés ismeretében. Egyértelműen tisztázni kell, hogy mit jelent a kultúrértékek viszonylatában az alkotás objektivációja, valamint azt is, hogy milyen módzatai vannak. Ez gyakran vezethet félreértésekhez. Az alkotótevékenység nemcsak felfelé irányuló mozgást végez, hanem a világ, az emberek felé is közelít. A filozófusnak könyvekben, a tudósnak szakmai publikációkban, a költőnek versben, a zeneszerzőnek szimfóniákban, a művésznek képekben, a társadalmi reformereknek szociális reformokban kell kifejezniük önmagukat. Az alkotó cselekedet kiút híján kimerül az alkotásban. Ennek ellenére helytelen egyenlőséget tenni az alkotó cselekedet megvalósítása és az objektiváció közé. Az objektívált világ csak annak a világnak az állapotát fejezi ki, amelyben az alkotó él. Az alkotótevékenység mindenfajta kifejezőmódja ennek uralma alá rendeli. Fel kell, hogy ismerjük az alkotó tragikus helyzetét és alkotása által okozott tragédiáját. Az objektívált világ elnyomó hatalma és az Alkotás tűzének kihunyása elleni küzdelem egyáltalán nem abban fejeződik ki, hogy az alkotó felhagy az alkotásbeli önkifejezéssel, hiszen ez értelmetlen követelés lenne. A küzdelemben az alkotótevékenység kitör az objektiváció zárt keretei közül, s így az alkotó műveinek maximális egzisztencialitása valósul meg, illetve a teljes szubjektivitás képes betörni az objektivitás világába. Az alkotás értelme a világ megváltoztatására készítő figyelmeztetésben rejlik, nem pedig a világ objektivált tökéletességében történő megerősítésében. Az alkotás a világ objektivitása, az anyag és szükségyszerűség elleni küzdelem, amely a kultúra jelentős mozzanataiban követhető nyomon. A kultúra azonban az egyént az evilágisághoz akarja kötni, ezért megígéri őt értékével és immanens tökéletességével. A kultúra homlokterében fellobbanó alkotói tűz transzcendálás, mégpedig fokozatos transzcendálás volt. A probléma az, hogy miként tud a kultúra az objektiváció helyett a transzcendálást újjára lépni. A civilizáció és kultúra teremtője maga az ember, aki nem alá, hanem fölérendelt lényként vetnek rabságba.

Ostobaság lenne a kultúra pusztá tagadása, s így főként a kultúra előtti állapotra hivatkozni, minthogy értelmetlen dolog tagadni a történelmet és a társadalmat is. De meg kell, hogy értsük a kultúra és a történelem és társadalom feletti ítékezés közötti ellentmondást. Ez nem a kultúrával és alkotással kapcsolatos aszketikus viszony, hanem eszkatalógikus – úgy mondanám forradalmi – eszkatalógikus. Az alkotó kitérés még magán a kultúrán belül is teret nyernek. A legideálisabb művészet, a zene is győzelmet arat a gondolkodás és a megismerés szféráiban. Még magán a társadalom keretein belül is lehetőség nyílik a szabadság és szerelem megragadására, még az objektiváció világa is lehet színtere

transzcendensnek, még a történelemben is van lehetőség a metatörténelem feltűnésére, még az idő is szolgálhat keretül az örökkévalóság momentumának megragadására. A történelem tömegjellegűt öltő folyamataiban a kultúra megmerevedett hagyományában, a társadalmi szervezetek létrejöttében az objektiváció arat gyűzelmet, és az embert a fel nem ismert rabság igézi meg, mert ezt, mint gyönyört éli át. Az embert a művészetek és tudományok követelményei, elvárásai döntik rabságba, ennek eszköze pedig az akadémizmus. Ez voltaképp az alkotói tűz szisztematikus és szervezett kioltása. Ezen felül azt követelik, hogy az alkotó személyiség a társadalmi csoportoknak teljes mértékben alárendelt legyen. Az „objektivitás” kritériuma egyáltalán nem az igazság követelése, hanem a szocializáció, az átlagember, a hétköznapiságnak való alávetettség. Az egyént a civilizáció racionalitása ejti rabul. Ez a racionalitás nem az Isteni Logosz, hanem annak az átlag-normál, szocializált felfogásnak az értelme, amely az átlag egyén szellemi színvonala, és egyben az emberi közösség legalsó foka is. Így válik leigázzottá az emberi személyiség, és így akadályozza az értelem feletti erők mozgását. Ugyanígy nyomja el a civilizáció pozitív oldala is, amely pozitív törvényszerűség alakját öltve szolgálja ki a szociális köznapiságot. Az ember az eszményi kultúrértékek rabságába kerül azáltal, hogy az ember a művészeteket, a tudomány és kultúra összes válfaját bálványá alakítja, és ezek okozzák rabságát. A kultúra szcientizmusa, esztétizmusa és racionalizmusa az emberi rabság módzatai. Létezésükkor az eszményi értékek háttérben proféták, zsenik, alkotói ihlet és tűz szerepeltek. Amikor azonban a profétáknak és zseniknek szobrot állítanak, utcákat neveznek el róluk, akkor már csak lanya és közepes kultúra formálódik, amely már nem tűr új profétaságot és új zsenialitást. Állandó jelleggel erősödik a törvényesség, a kultúra képmutatása, és elkerülhetetlenné válik a profétaszellem lázadása. A kultúra rendkívüli adomány, az emberi lét pályája, azért megengedhetetlen, hogy a barbárok alutasítsák. A kultúra azonban nem kerülheti el a legfelsőbb ítélezkést, mert a kultúra apokaliptikus jellegét is hordoz. A kultúrát, mint ahogy az egész földet új életté kell átformálni, mert nem képes örökkön saját középszerűségében és elhidegülttségében létezni. Erről szól az utolsó fejezet. A civilizáció és a kultúra állandó hazugságra készítet. Poulain²¹ helyesen ismerte fel, hogy ez a hazugság szisztematizált leplezett viszály, a felszínen ugyanakkor egység uralkodik. A hazugságot még akkor is szembesíteni kell az igazsággal, ha az veszélyesnek pusztító erejűnek tűnik is. A célok és eszközök felcserélődésével a hazugságok egyre halmozódnak. Az eszközök oly régen változtak át célokká, hogy a célokat elérni már lehetetlenség. A civilizáció mint eszköz keletkezett, de céljá alakult át, és despotikusan irányítja az embert. A kultúra minden értékével együtt eszköznek mutatkozik a szellemi élet, az egyén szellemi felemelkedése számára, de idővel az egyén alkotói szabadságát gátló öncéllá alakult át. Ez az objektiváció elkerülhetetlen következménye, amely az eszközöket és célokat egymástól elszakítja. A civilizáció aktualizmusa egyre fokozódó aktivitást követel az embertől, de ezzel a követelésével az aktualizmus elnyomja és gépezetté alakítja az egyént. Az egyént nem az emberi aktuális folyamat, hanem a technika és az anyagi eszközök formálják. Az aktualizmus eredménye egyáltalán nem az embert szolgálja, hanem az ember szolgálja az aktualizmus eredményét. Az ilyen aktualizmus elleni szellemi reakció éppen az elmélkedéshez való jog követelése, vagyis a feleszmélés, annak pillanatnak a megragadása, amelyben az egyén az idő síkján kijut a rabságból. Az előző korok kultúrájában az önmagáért való elmélkedés döntő szerepet játszott. A kizárólagos elmélkedés kultúrája azonban az egyén passzivitásához, a világban betöltött aktív szerep tagadásához vezet. Ezért szükséges az elmélkedés és aktivitás párhuzamba állítása. A legfontosabb mégiscsak az, hogy a kultúrával és technikával kapcsolatban az elmélkedés az úr és ne a szolgál szerepét töltsse be. Amikor pedig az erő elve proklamálódik, és az igazság az értékek fölé helyeződik, a civilizáció végét és halálát jelenti. Ekkor ki kell várnai az új, győzedelmes, az embert magával ragadó hitet, az új szellemi felemelkedést, amely képes arra, hogy legyőzze a durva erőt.

AZ EMBER SZELLEMI FELSZABADULÁSA. GYŐZELEM A FÉLELEM ÉS A HALÁL FÖLÖTT.

[IV. fejezet.]

Az ember rabságban él, gyakran nem is veszi észre saját rabságát és szereti azt. Az ember azonban a felszabadulásra is törekszik. Hiba lenne azt gondolni, hogy az átlagember szereti a szabadságot. Még nagyobb hiba lenne azt gondolni, hogy a szabadság könnyű dolog. A szabadság nehéz dolog, rabságban maradni könnyebb. A szabadság szeretete a felszabadulásra való törekvés már az ember bizonyos fokú nagyságát mutatja, arról tanúskodik, hogy az ember bensőleg megszűnt rab lenni. Az ember szellemi eredettel rendelkezik, és ez nem függ a világtól, és nem determinálja a világ. Az ember felszabadulása nem a természet, az ész vagy a társadalom követelménye, mint azt sokan gondolják, hanem a szellemé. Az ember nemcsak szellem, hanem bonyolult egység, állat is, az anyagi világ jelensége is, de szellem is. A szellem a szabadság, és a szabadság a szellem győzelme. Hiba lenne azonban azt gondolni, hogy az ember rabsága mindig az ember állati-anyagi természetéből eredt. Az ember szellemiségében is adódhatnak

súlyos betegségek, lehetséges a kettéhasadás, lehetséges a szellem exteriorizációja és elidegenedése önmagától, lehetséges a szellem fogsága. Ebben áll az emberi szabadság és rabság problémájának bonyolultsága. A szellem exteriorizálódik, felszínre vetődik, és szükségességként hat az emberre, majd visszatér önmagához, belülré, azaz a szabadsághoz. E folyamat egyik aspektusát értette meg Hegel, de nem értette az egészet, könnyen lehet, hogy ami a leglényesebb, azt nem tudta értelmezni. Az embernek nem az objektivizálódott világ periferiáján kell szabadnak éreznie magát, hanem a szellemi világ centrumában. A felszabadulás a centrumban tartózkodás és nem a periférián, a reális szubjektivitásban való lét, nem pedig az ideális objektivitásban. A szellemi koncentráció állapota, amelynek elérésére irányul a szellemi életről szóló tanítások többsége, eredményeit tekintve kettős lehet. Az embert gyöttrő sokféleség ellenében lelkierőt és függetlenséget biztosít. De szűkítheti a tudatot, és az egyetlen eszmétől való megszállottságot idézheti elő. Ilyenkor az elbűvöltség és a rabság új formája lép a szellemi felszabadulás helyébe. Jól tudják ezt azok, akik szellemi utakat járnak. Soha nem jelent felszabadulást az, ha az ember egyszerűen elmenekül a realitás elől vagy megtagadja a realitást. A szellemi felszabadulás harc. A szellem nem elvont eszme, hanem univerzális. Nemcsak az ember, hanem a kutya, a macska, a bogár is egzisztenciálisabb érték, mint az általános-univerzális elvont eszme. A szellemi felszabadulás nem az absztrakcióba, hanem a konkrétumba való átmenetet eredményezi. Ezt bizonyítja az Evangélium. Ebben rejlik az Evangélium perszonalizmusa. A szellemi felszabadulás az idegenség hatalma felett aratott győzelem. Ez a szeretet értelme. Az ember azonban könnyen rabbá válik, anélkül, hogy észrevenné. És azért szabadul fel, mert szellemi ereddettel rendelkezik, azzal a képességgel, hogy ne determinálódjék külső hatásra. Az emberi természet azonban olyan bonyolult, létezése olyan homályos, hogy egyik rabságból a másikba eshet, az absztrakt szellemiségbe, az általános eszme determináló hatalmába kerülhet. A szellem egy, teljes, és minden megnyilvánulásában jelen van. Az ember azonban nem szellem, csak birtokolja a szellemet, és ezért van az, hogy a szellem az ember legszemélyesebb megnyilvánulásaiban is szétredezhető, elvonttá válhat és elkorcsosulhat. Végső felszabadulás csak akkor valósulhat meg, ha az emberi szellem kapcsolatba kerül az Isteni Szellemmel. A szellemi felszabadulás mindig az ember szellemi eredeténél nagyobb mélység felé történő fordulást jelent: Isten felé fordulást. Azonban az Istenhez történő fordulást is legyőzheti a betegség, és bálványimádássá változtathatja. Ezért állandó megtisztulásra van szükség. Isten csak a szabadságért, a szabadságban és a szabadság által tud hatni. Nem hat a szükségességért, a szükségességben és a szükségesség által. Nem hat a természet és az állam törvényei által. Ezért felül kell vizsgálni a Gondviselésről és a kegyelemről szóló tanításokat, a tradicionális tanok elfogadhatatlank.

A szellemi felszabadulásban realizálódik az ember személyisége. Így érhető el a teljesség. És ez egyúttal fáradhatatlan harc is. A személyiség realizációjának alapkérdése nem azonos a determináló anyag legyőzésének kérdésével. Ez csak az egyik aspektus. Az alapkérdés a rabság teljes legyőzésével kapcsolatos. A világ nem azért rossz, mert benne anyag van, hanem azért, mert leigázott és nem szabad. Az anyag súlya a szellem hamis irányulásából adódott. Az alapelletent nem a szellem és az anyag ellentéte, hanem a szabadság és a rabság. Nemcsak az ember elementáris anyagi függőségének legyőzése révén valósul meg a szellem győzelme. Sokkal nehezebb legyőzni azokat a megtévesztő illúziókat, amelyek az embert a legkevésbé fölismerhető rabságba taszítják. A gonosz nemcsak nyílt formájában jelenik meg az emberi létezésben, hanem a jó megtévesztő alakjában. A bálványok, amelyeket az ember imád, a jó megtévesztő alakját öltik. Az Antikrisztus csalárdul Krisztus alakjában kísérthet. A keresztény világban pontosan ez történik. Az univerzális-általános, elvont eszmék sokasága mind-mind a gonosz magasztosult formái. Könyvemben mindvégig erről van szó. Nem elég azt mondani, hogy a bűntől meg kell szabadulni. A bűn nemcsak primitív formában létezik és csábít, hanem lehetséges a bűnös eszméitől való megszállottság, és a bűn elleni harc hazug csábítása is, és ez az életben mindenütt tapasztalható. Az embert nemcsak a valóságos bűn igázza le, hanem az is, ha az egész életet felfaló, bűnös eszmék kerítik hatalmukba. Ez ugyancsak az élet meghamisításának egyik esete. Az a rabság, amelyet az ember kívülről jövő erőszakként érzékel és gyűlöl, kevésbé félelmetes, mint az, amely kísérti őt, és amit megkíván. Démoni jellegűt ölt minden viszonylagos, ami abszolútnak tünteti fel magát, minden véges, ami végtelennek látszik, minden profán, ami szakralizálódott, minden emberi, ami az isteni álarcát ölti magára. Démonikus az embernek az államhoz, a civilizációhoz, sőt az egyházhoz való viszonya is. Az egyház egzisztenciális értelemben úgy is létezik mint kommunalitás, és úgy is, mint objektiváció, mint szociális intézmény. Amikor ez egyház mint objektiváció és szociális intézmény szentnek és büntetlennek tünteti föl magát, akkor kezdődik a bálványalkotás és az ember rabsága. Így válik hamissá a vallási élet, így nyer teret benne a démoni elem. A kigondolt, felnagyított, egzaltált vallási, nacionalista, szociális szenvedélyek és lealacsonyított félelmek megbénítják az emberi életet. Ez az oka az ember rabságba hullásának. Az ember képes arra, hogy az Isten és a legmagasabb eszme iránti szeretetet a legszörnyűbb rabsággá változtassa.

A szellem győzelme a rabság felett mindenekelőtt az élettől és a haláltól való félelem legyőzését jelenti. Kierkegaard a félelemben és a reszketésben látja az alapvető vallási fenomént és a belső élet jelentőségének ismérvét. A Biblia azt mondja, hogy az istenfélelem a bölcsesség eredete. Ugyanakkor pedig a félelem rabság. Miképpen lehet ezt összeegyeztetni? Ebben a világban az ember az élet félelmét is és a halál félelmét is átéli. A mindennapiság birodalmában a félelem legyöngül és eltompul. A

mindennapiság arra törekszik, hogy létrehozza a biztonságot, bár természetesen az élet és a halál veszélyét nem tudja legyűrni. Mikor azonban a mindennapiság birodalmába merül, és annak érdekei kerítik hatalmukba, az ember eltávolodik a mélységtől, és a mélységgel összefüggő nyugtalanságtól. Jól mondja Heidegger, hogy das Man eltompítja az élet tragikusságát.²² Azonban itt minden ellentmondó, és mindennek két oldala van. A hétköznapiság ugyan eltompítja az élet és a halál mélységével kapcsolatos félelmeket, létrehozza viszont a maga másfajta félelmeit, amelyek mindvégig a hatalmukban tartják az embert: az világ dolgaival kapcsolatos félelmeket. Lényegében a félelem határozza meg a politikai irányzatok legtöbbszörét, és a félelem nyomja rá bélyegét a vallás szociologizált formáira is. A gondozás, amelyet Heidegger a lét struktúrájának részeként értelmezett, elkerülhetetlenül félelemmé válik, hétköznapi félelemmé, és ezt meg kell különböztetnünk a transzcendentális félelemtől. Kétféle félelemről beszélhetünk: arról, ami kívülről jön, és arról, ami felülről. Az élet és a halál félelem eltompul lefelé irányuló, a mindennapisághoz tartó mozgásában, és legyőzetik felfelé irányuló, a transzcendenshez tartó mozgásában. A félelem lehet magasabb létállapot, mint a mindennapiságban való könnyelmű elmerülés. A félelem azonban, bármifajta félelem, mégiscsak az ember rabságát jelenti. A tökéletes szeretet elűzi a félelmet. A félelemnélküliség a legmagasabb létállapot. A rabbá tevő félelem megakadályozza az igazság feltárását. A félelem hazugságot szül. Amikor az ember azt gondolja, hogy hazugsággal védekezhet a veszély ellen, a hazugság jegyében él, és nem az igazságban, a mindennapiság birodalmát építi. S a hazugság teljesen áthatja az objektiváció világát. Az igazság a bátorságnak mutatkozik meg. Az igazság megismerésének az a feltétele, hogy legyőzzük a félelmet, rendelkezünk a bátorság erényével, és ne riadjunk vissza a veszélytől. Így módon a megismerés forrásává válhat a megélt és átlénygített legnagyobb félelem is. A megismerés tehát nem a félelem, hanem a félelem fölött aratott győzelem révén válik lehetővé. A legvégső félelem a halálfélelem. Ez lehet alacsonyrendű, hétköznapi félelem, de lehet magasrendű, transzcendens is. A halálfélelem az ember rabságát jelenti, és ezt a rabságot minden ember ismeri. Az ember a halál rabságában él. A halálfélelem legyőzése tulajdonképpen a félelem fölött aratott legnagyobb győzelem. És lám, az ember viszonya a halálfélelemhez mégis megdöbbenően ellentmondásos. Az ember nemcsak a saját halálától fél, hanem más emberek halálától is. Ugyanakkor viszont az ember aránylag könnyen rászánja magát a gyilkosságra, és mintha kevésbé félné attól a haláltól, amelyet ő maga idézett elő a gyilkosságával. Ez a bűn problémája, mert a bűn, ha aktuálisan nem is, potenciálisan mindig gyilkosság. A bűn a gyilkossággal áll kapcsolatban, a gyilkosság a halállal. Gyilkosságot nemcsak gonosztevők követnek el, szervezetten, hatalmas méretekben gyilkol az állam, azok az emberek, akik a hatalmat birtokolják, vagy éppen hogy magukhoz ragadták. Ezekben a gyilkosságokban a halál viszonyata eltompul, sőt csaknem megszűnik, mintha a halál viszonyata kétarcú jelenség lenne: a halál viszonyata általában, és a halál viszonyata mint az elkövetett gyilkosság eredménye. Ma már sem a halálbüntetést, sem a háborúban elcsesett halálát nem úgy értelmezik mint gyilkosságot, sőt még csak halálnak, előidéztet viszonyatnak sem tekintik. Ez az emberi létezés objektivizálódásának következménye. Az objektivizálódott világban minden érték hamis lett. Az ember ahelyett, hogy megmentené az életet, és legyőzné a halált, a halál megvetőjévé, gyilkossá vált. Azért ő, hogy olyan életet teremtsen, amelyben kevesebb a félelem. Az ember félelmében ő, a félelemből és a rabságból ered minden gyilkosság, az egyéné is és az államé is. A félelem és a rabság mindig végzetes következményekkel járnak. Az ember nem ölt volna többé, ha le tudta volna győzni a rabbá tevő félelmet. Az ember a haláltól való félelmében halált vet, a rabság érzése miatt uralkodni akar. A hatalom mindig gyilkolni kényszerül. Az állam állandó félelemben él, ezért gyilkolni kényszerül. Nem akar harcolni a halál ellen. A hatalom emberei nagyon hasonlítanak a gengszterekre.

Nem ismerek senkit, aki magasabbrendű erkölcsiséggel viszonyult volna a halálhoz, mint Ny. Fjodorov.²³ Ny. Fjodorovot minden egyes létező halála bánattal tölt el, és azt követeli, hogy az ember váljék feltámasztóvá. Az ő halál miatt érzett bánata aktív erővé válik, és ez már nem halálfélelem. A feltámasztó legyőzi a halálfélelmet. A perszonalizmus nem egészen úgy teszi fel a kérdést a halálról és a halhatatlanságról, ahogy Ny. Fjodorov. Ny. Fjodorovnak igaza van abban, hogy a halál elleni harc nemcsak magánügy, hanem „közös ügy” is. Nemcsak a saját halálom, hanem bárkinek a halála feladat elé állít engem. Ahhoz, hogy a személy realizálódhasson, nem elég a halálfélelem legyőzése, le kell győzni magát a halált is. A személy realizációja nem lehetséges a végesben, feltételezi a végtelent, mégpedig nem a kvantitatív, hanem a kvalitatív végtelent, azaz az örökkévalóságot. Az individuum meghal, mert a faj processzusában születik, de a személy nem hal meg, mert nem a faj processzusa hozza létre. A halálfélelem úgy győzhető le, hogy a szellemi eredetű személy legyőzi a biológiai eredetű individuumot. Ez a folyamat azonban nem pusztán a halhatatlan szellemi és a halandó emberi eredet elkülönülését eredményezi, hanem a teljes ember átalakulását is. Ez nem evolúció, azaz nem naturális értelemben vett fejlődés. A fejlődést az állandó hiány, a teljesség el nem érése eredményezi, a fejlődés az idő törvényei szerint zajló folyamat, időbe állítottóság, nem pedig alkotás, nem az idő legyőzése. A szegénység, a hiány, az elégedetlenség, a többre való törekvés kétarcú jelenség, az ember alacsonyabb és magasabb létállapota is megnyilvánulhat benne. A gazdagságból a hamis teljesség, a rabságtól való hamis megszabadulás valósulhat meg. A hiányból a teljességbe, a szegénységből a gazdagságba való átmenet jelenthet evolúciót, és kívülről evolúciónak is látszik. De mögötte egy mély folyamat húzódik meg, az alkotásnak és a szabadságnak a determináción átúto folyamata. A halál legyőzése nem lehet evolúció, nem lehet a szükségszerűség

eredménye; a halál felett aratott győzelem az alkotás, ember és Isten közös alkotása, a szabadság eredménye. Az élet feszültsége és szenvedélyessége a halálba húz, és a halállal kapcsolatos. Az élet és a halál elválaszthatatlanok egymástól a természeti világ körforgásában. „És a sír bejáratánál ifjú élet játsszon.” Az életszenvedély feszültsége önmagában is a halálba húz, mert a végesbe záródott, és a végtelen örökkévalóságba nem lép ki. Az örök élet nem az életszenvedély megfűkezésével és megsemmisítésével érhető el, hanem az életszenvedély szellemi átlényegítésével, a szellem alkotó, aktív energiáinak az életszenvedély által történő mozgásba hozásával. A halhatatlanság tagadása az aktivitásról való lemondást és enerváltságot eredményez.

Az alkotás a rabságtól való megszabadulás folyamata. Az ember szabadabbá válik, amikor az alkotói emelkedettség állapotába kerül. Az alkotás a pillanat ekstázisába vezet. Az alkotás produktumai az időben állnak, az alkotás aktusok viszont az időn kívül helyezkedik el. Ehhez hasonlóan az időn kívülre vezet bármilyen heroikus aktus is. Lehetséges, hogy a heroikus aktusnak nincs semmilyen célja, és csakis a pillanat ekstázisáért jön létre. A tiszta heroizmus azonban gögös és önhitt kísértéssé válhat. Így értelmezte a tiszta heroizmust Nietzsche. Így értelmezte Malaroux is. Az ember a felszabadító ekstázis különböző formáit élheti át. Lehetséges a harc ekstázisa, az erotikus ekstázis, sőt lehetséges a harag ekstázisa is, amikor az ember képesnek érzi magát arra, hogy lerombolja a világot. Van ekstázis, amely áldozatos szolgálatot vállal magára, ez a kereszt ekstázisa. Ez a keresztény ekstázis. Az ekstázisban az ember mindig kilép a megkötöttség és a leigázottság állapotából, és belép a függetlenség pillanatába. Az ekstázis azonban csak képzelt felszabadulást hoz, hogy utána még jobban leigázza az embert. Van olyan ekstázis, amely áttöri a személy határait, és a személyt a személytelen kozmikus őselembe süllyeszti. A szellemi ekstázist az jelenti, hogy benne a személy nem lerombolódik, hanem megerősödik. A személynek az ekstázisban ki kell lépnie önmagából, de önmagából kilépve is önmagával azonosnak kell maradnia. Ugyanaz a rabság nyilvánul meg abban is, ha az ember önmagába zárkózik, és abban is, ha a világ személytelen őselemének kitér. Az egyik rabság az individualizmus kísértése, a másik pedig a kozmikus és a szociális kollektívizmus csábítása, és ezek ellentétben állnak egymással. Az ember szellemi felszabadulását az jellemzi, hogy az ember léte a szabadságra, az igazságra és a szeretetre irányul. A szabadság nem lehet tárgyaltalan és üres. Ismerjétek meg az igazságot, és az igazság szabadabbá tesz benneteket. Az igazság megismerése viszont már feltételezi a szabadságot. Túl azon, hogy értéket nem képvisel, az igazság megismerése a szabadság hiányában lehetetlen is. A szabadság pedig feltételezi az igazságot, az értelem, Isten létezését. Az igazság és az értelem felszabadítanak. A felszabadulás az igazsághoz és az értelemhez vezet. A szabadságnak szeretetteljesnek kell lennie, a szeretetnek pedig szabadnak. A szabadság és a szeretet csakis együttesen realizálja a szabad és alkotó személyt. Mindig torzuláshoz vezet, ha az egyik eredet a másik rovására érvényesül, egymástól elszakítva mindegyik eredet a kísértés és a rabság forrásává válhat, és megsértheti az ember személyiségét. Az objektivációban a magasabb szellem lezuhan és alkalmazzkodik; az alkotói megtestesülésben viszont az alacsonyabb szellem, a világ anyaga felemelkedik, és a világ valósága átalakul.

Az emberi tudat illúziókat táplál annak értelmezésében, hogy ez a világ, amelyben az ember leigázottnak érzi magát, milyen viszonyban áll a másik világgal, amelytől a szabadulását várja. Az ember a két világ metszéspontja. Az egyik illúzió abban rejlik, hogy a két világ különbségét, mint szubsztanciák különbségét értelmezik. Valójában a létezés modulusainak különbségéről van itt szó. Az ember átlép a rabságból a szabadságba, a széttöredezettségből a teljességbe, a személytelenből a személyesbe, a passzivitásból az alkotásba, azaz eljut a szellemiséghez. Ez a világ az objektiváció, a determinizmus, az elidegenedés, a gyűlölködés és a törvény világa. A másik világ a szellemiség, a szabadság, a szeretet, a rokonság világa. A másik illúzió abban rejlik, hogy a két világ egymásra vonatkozását úgy értelmezik mint abszolút objektivizált transzcendenciát. Ennek értelmében az egyik világból a másikba való átjutást az ember passzívan várja, és aktivitása nem játszik szerepet benne. Valójában a másik világot, a szellemiség világát, Isten országát nemcsak várja az ember, hanem az alkotás révén teremti is. Isten országa nem más mint az objektiváció betegségének kitett világ alkotó átlényegítése. Ez a szellem forradalma. A másik világ nem teremthető kizárólag emberi erővel, de nem teremthető az ember alkotó aktivitása nélkül sem. Ez az eszkatalógia problémájához vezet bennünket, a történelem végének problémájához, vagyis ahhoz a kérdéshez, hogy miképp szabadulhat meg az ember a történelem rabságából.

A TÖRTÉNELEM KÍSÉRTÉSE ÉS RABSÁGA A TÖRTÉNELEM VÉGÉNEK KETTŐS ÉRTELMEZÉSE AKTÍV, ALKOTÓ ESZKATALOGIZMUS

[2.]

Az emberre leselkedő legnagyobb kísértés és rabság a történelemben rejlik. Az embernek elképesztően imponál a történelem áthatolhatatlan tömege és a történelmi folyamatok látszólagos monumentalitása, pedig az embert szétzúzza a történelem, mert beleegyezik abba, hogy a történelmi megvalósulás eszköze legyen, és a ravasz észet szolgálja (Hegel List der Vernunft-ja).²⁴ Már beszéltünk a személy és a történelem konfliktusáról, és arról, hogy e konfliktus a történelem keretei között megoldhatatlan. Most az eszkatológia perspektívájából vizsgáljuk meg ezt a témát. A történelemben nagy szerepük van az ún. történelmi személyiségeknek, holott lényegében a történelem nem törődik a személyiséggel, és annak individuális megismételhetetlenségével, egyszerűségével és behelyettesíthetetlenségével. A történelmet csak az „általános” érdekli, még akkor is, ha az individuális felé fordul. A történelem az átlagemberért és a tömegért van, a történelem számára azonban az átlagember elvont egység marad, nem válik konkrét létezővé. Az átlagos emberiség, hogy céljait elérje, minden egyes átlagembert eszközzé változtat. Bár az ember cselekszik benne, mégis úgy tűnik, mintha a történelem nem is emberi célokat követne; a történelem a rész és az individuális fölött uralkodó átlagos és univerzális jegyében áll. Az ember kénytelen magára venni a történelem terhét, nem képes kilépni a történelemből, vagy kivetni azt magából, mert a történelemben valósul meg a sorsa. Az emberiség történelme nem a természeti világ történetének része, ellenkezőleg: a természeti világ története képezi részét az emberiség történelmének. A világlelet értelme a történelemben rejlik, nem pedig a természetben. A történelemben éles összeütközésbe kerül egymással a szabadság és a szükségszerűség, a szubjektum és az objektum. A szabadság végzetté válik a történelemben. A kereszténység mélyen történelmi; Isten kinyilatkoztatása a történelemben. Isten belép a történelembé, és értelmet ad neki. A metatörténelem betör a történelembé, és a történelemben e metatörténelmi betöréssel függ össze minden jelentős dolog. A metatörténelmi a történelmihez kapcsolódik, és abban mutatkozik meg. A történelem Isten és ember találkozása és dialogikus harca. Ugyanakkor pedig a történelem semmiség, nemlét, hamis nagyság, amiben csak ritkán tör föl az eredendő lét. A Szellem betör a történelembé, és működik benne, de történelmi objektivációjában el is idegenedik önmagától, kimerül, és valami hozzá-nem-hasonlóba megy át. A történelem ellentmondásosan jelenik meg az emberi tudat számára, és kétféle viszonyulást vált ki belőle. Az ember magára veszi a történelem terhét, harcol vele, megvalósítja benne saját sorsát, ugyanakkor azonban arra is hajlamos, hogy bálványozza a történelmet, és szakralizálja a benne zajló folyamatokat. Itt kezdődik a historizmus kísértése és rabsága. Az ember készségesen behódol a történelmi szükségszerűségnek, a történelmi végzetnek, mert Isten hatását véli látni benne. A történelmi szükségszerűséget teszi meg az értékelés kritériumának, és a szabadsággal azonosítja a szükségszerűség tudatát. A történelem kísértése az objektiváció kísértése. A történelem szellemét és génuszát szinte megtestesíti Hegel filozófiája. E filozófia szerint a történelem nem más, mint a szellem szabadsághoz vezető diadalútja. Annak ellenére, hogy a szabadság kategóriája alapvető jelentőségű volt számára, Hegel mégis úgy határozta meg a történelem szellemét, mint a szabadságot, és így filozófiája következetes és radikális logikai determinizmusba torkollott. (A logikai determinizmus nem kevésbé teszi rabbá az embert, mint a naturalista determinizmus.) Hegel azt próbálta sugalmazni az embernek, hogy a szabadság a történelmi rabsággal egyenlő. Hegel történelemimádatának óriási hatása volt, a marxizmust is jelentős mértékben meghatározta, amely ugyancsak a történelmi szükségszerűség csapdájába került. Hegel nemcsak az embert, hanem Isten is a történelem alá rendelte azáltal, hogy azt mondta, Isten a történelem teremtménye, Isten is keletkezik. Ebből az is következik, hogy mindenkinek fejet kell hajtania a történelem győzteseire előtt, el kell ismernie a győzők elsőbbségét. A historizmus mint filozófiai világszemlélet oda vezet, hogy az ember összeütközésbe kerül az abszolút értékekkel, és óhatatlanul is relativizmust hirdet: a jó és az igazság relativizmusát. A történelmi ész ravaszága minden érték fölött uralkodik, és ez mérgezi meg a marxizmus etikáját is. Az ember a számára fontos értékekkel együtt a történelem anyagává, a történelem logoszatát képező történelmi szükségszerűséggé válik. Arra van kárhoztatva, hogy a történelmi teljességben éljen, belőle merítse létezésének értelmét, amely a mindennapiság fölé emeli őt; még akkor is, ha létezését összetöri ez a történelmi teljesség. A magasabb igazság azonban az, hogy a történelmi teljességgel az embernek kell rendelkeznie. Az ész ravaszága a történelemben többnyire hatalmas hazugság, amelyen megfeszítetik az igazságot. A történelem „nagy” eseményeinek alapján ott rejlik a bűn, és e bűn kínozza az embert, ami arra utal, hogy a történelemnek véget kell érnie, és csak e vég révén valósulhat meg bármilyen igazság. A történelemben lévő értelmetlenség azt jelenti, hogy a történelemnek értelme csak saját határain kívül lehet. Ezt az értelmetlenséget gyakran a történelem rációjának nevezik. Nálunk Belinszkij lépett föl pályájának egy szakaszában a történelem univerzális szelleme ellen, de föllépett Dosztojevskij is, föllépett

Kierkegaard is, és föl kell lépnie a personalizmus minden szövetségének. A történelem univerzális szellemének fogságába esett a kereszténység is, mivel alkalmazkodott a történelmi szükségserűséghez, és ezt az alkalmazkodást isteni igazságként hirdette. Ezért a kereszténység eszkatologizmus legyöngült és eltoppult. A keresztény eszkatologizmust „illetlen” és „tapintatlan” figyelmeztetésnek tekintették, amely lehetetlent követel, és ezzel megsérti a rációt. Mindez az eszkatológia és a történelem viszonyának kérdését nagyon kielezi. A történelemfilozófia problémája mindenekelőtt időprobléma. A történelem bálványozása a történelmi idő bálványozását jelenti.

Az idő problémája a modern filozófia középpontjában áll, elég ha Bergsonra és Heideggerre utalunk. Ez a probléma különösen az egzisztenciálfilozófiákban kap nagy hangsúlyt. A történelemfilozófia mindenekelőtt időfilozófia. A történelem kapcsolatban áll az idővel. Ha az időről beszélünk, egyáltalán nem biztos, hogy egy és ugyanazt dologra gondolunk. Az időnek többféle értelmezése lehetséges, úgy mint kozmikus idő, történelmi idő, egzisztenciális idő. Minden ember az idő e három formájában él. A kozmikus idő körrel szimbolizálható, és a Föld Nap körüli mozgásával, a napok, hónapok, évek számlálásával, a naptárral és az órákkal áll összefüggésben. E körmozgásban állandó visszatérés zajlik, beköszönt a reggel, az este, a tavasz és az ősz. Ez a természet ideje, és mint természeti lények, mi is ebben az időben élünk. A görögök elsősorban a kozmikus időt érzékelték, a kozmosz esztétikai szemlélete volt számukra a meghatározó, a történelmi időt szinte észre sem vették. A világ és az ember létezését magába foglaló idő egyáltalán nem valamilyen örök és kristályosan merev forma. Nemcsak időbeli változásról beszélhetünk, hanem az időnek mint olyanról változásáról is. Lehetséges, hogy az idő megforduljon, sőt az is, hogy véget érjen, és többé ne legyen. Az idő a létezés modusza, és a létezés jellege határozza meg. A mozgás és a változás nem azért megy végbe, mert idő van, hanem attól van idő, hogy mozgás és változás megy végbe. Az idő minőségét a változás minősége szüli. Az objektivizált-természeti világban végbemenő változások egyik terméke a kozmikus idő. A kozmikus idő objektivizálódott idő, matematikailag számítható, a számnak, az osztásnak és az összeadásnak rendelődik alá. Az órák és a napok percekre és másodpercekre oszthatók, és évekbe hónapokba adhatók össze. A kozmikus idő (matematikai idő) másodpercei a szét tört idő darabjai. A kozmikus idő ritmikus. Mindezekon kívül pedig ez az idő múltra, jelenre és jövőre szakad. Az objektivizálódott világ idősfített világ. A múltra, jelenre és jövőre szakadó idő beteg idő, és megsérti az emberi létezés épségét. Az idő betegségével áll összefüggésben a halál. Az idő elkerülhetetlenül a halálba húz, halálos betegség. A természeti, kozmikus élet a természeti, kozmikus időben a születés és a halál váltakozásán alapul, a periodikus tavaszi újjászületés mindig megvalósul ugyan, de ez az újjászületés már nem azokért történeik, akiket elragadott a halál, hanem újabbakért. A kozmikus időben nem lehet legyőzni a halált. A jelen érzékelhetetlen, hiszen múltra és jövőre esik szét, megszünteti a múltat, hogy őt majd a jövő szüntesse meg. A kozmikus időben az élet birodalma a halálnak rendelődik alá, jöjjönhet a szülő élet ereje kimeríthetetlen. A kozmikus idő halállal terhes, de nem a faj, hanem a személy szempontjából; a kozmikus idő nem akar tudomást venni a személyről, és nem érdekli annak sorsa sem. Az ember azonban olyan lény, hogy több idődimenzióban, a létezés több szintjén él egyszerre. Az ember nem pusztán kozmikus, természeti lény, akit a körbeforgó kozmikus idő tart hatalmában. Az ember történelmi lény is. A történelmi élet egy más, a természetitől különböző rend valósága. Bár természetesen a történelem is alárendelődik a kozmikus időnek, évtizedek és évszázadok alapján történő időszámítást használ, de saját idővel is rendelkezik. A történelem másfajta mozgások és változások hatására születik, mint amilyenek a kozmikus körforgásban végbemennek. A történelmi idő szimbóluma nem a kör, hanem az előre törő egyenes. A történelmi idő legfőbb sajátossága éppen az, hogy az eljövendő felé törekszik, és az eljövendőtől várja az értelem föltárlását. A történelmi idő mindig újat hoz magából, benne a nem-volt elmúltá válik. Igaz, hogy visszatérés és ismétlődés a történelmi időben is végbemegy, és sok hasonlóság fedezhető fel a történelmi időben és a kozmikus időben zajló folyamatok között. De a történelmi idő minden eseménye individuálisan különös, minden évtized és évszázad új életet hoz. Sőt a harc, amely a történelmi idő, a történelem kísértése és rabsága ellen folyik, sem a kozmikus, hanem a történelmi időben megy végbe. A történelmi idő sokkal inkább függ az emberi aktivitástól, mint a kozmikus idő. A történelmi idő hatására azonban a személy új módon sérül meg és válik rabbá, és előfordul, hogy úgy próbál szabadulni a történelmi idő fogságából, hogy a kozmikus idő szintjére igyekszik átlépni. A kozmoszban jobban tükröződik az istenség, mint a történelemben, de abban a kozmoszban, ahova az objektivizálódott természetesen keresztül az ember áttörni igyekszik, maga az idő is objektivizálódott. A történelmi idő is objektivizálódott idő, de benne az emberi létezés mélyebb rétege tör elő. A történelmi idő az eljövendő felé törekszik. Létrejöttének ez az egyik eredője. De van egy másik eredő is. A történelmi idő is kapcsolódik az időkapcsolatok állandóságát biztosító múlthoz és tradícióhoz. Enélkül az emlékezet nélkül, és enélkül a tradíció nélkül a szó mélyebb értelmében nincs történelem. Az emlékezet és a tradíció révén konstituálódik a „történelmi”. A történelmi idő egyszerre konzervatív és forradalmi, de mindez nem érinti a létezés legmélyebb réteget, mert az nem része a történelmi időnek. A történelmi idő egyfelől a jó, az eredeti, a tökéletes múltba helyezésének illúzióját kelti (ez a konzervativizmus illúziója), másfelől pedig a teljes tökéletesség, az értelem jövőbeli kiteljesedésének illúzióját (ez a progresszió illúziója). A történelmi idő szétszakított idő, nem ismer teljességet semmiféle jelenben (múlt és jövő mindig van, és csak mellesleg

létezik valamiféle jelen). Az ember nem érzi az idő teljességét a jelenben, hanem a múltban vagy a jövőben keresi azt, különösen a történelem átmeneti és szenvedésekkel teli periódusaiban. Ebben áll a történelem kísérő illúziója. Az a jelen, amely teljességgel és tökéletességgel rendelkezik, már nem az idő része, hanem kilépés az időből; nem az idő atomja, hanem az örökkévalóságé, ahogy Kierkegaard mondja. Az, amit az ember ezen egzisztenciális pillanat mélyén átél, megmarad, az ezt követő pillanatok kihullanak, az idő sodrába kerülnek, és egy kevésbé mély realitást képviselnek. Az objektivizálódott és a szám uralma alá került kozmikus és történelmi időn kívül beszélhetünk egzisztenciális, mély időről is. Az egzisztenciális időt nem úgy kell elképzelnünk, hogy az teljesen elkülönül a kozmikus és a történelmi időtől, lehetséges az egyik időből a másikba való áttörés. A kairos²⁵, amelyről oly szívesen beszélt Tillich²⁶, nem más, mint az örökkévalóság behatolása az időbe, a megszakító pillanata a kozmikus és történelmi időben, az idő kiegészülése és kiteljesedése. Ezzel kapcsolatos az a messianisztikus-prófétikus tudat amely, ha történelemről beszél, az egzisztenciális idő mélyéből meríti a szavait.

Az egzisztenciális idő szimbóluma nem a kör, és nem az egyenes, hanem a pont. Ez azt is jelenti, hogy az egzisztenciális idő ábrázolható a legkevésbé a térben. Ez belső idő, nem exteriorizálódik a térben, nem objektivizálódik. Ez a szubjektivitás világának ideje, nem pedig az objektivitásé. Nem számítható matematikailag, nem rakható össze és nem bontható szét. Végtelensége minőségi és nem mennyiségi végtelenség. Az egzisztenciális idő pillanata nem rendelődik alá a számnak, nem törtrésze az időnek az objektivizálódott idősorban. Az egzisztenciális idő pillanatában megvalósul az örökkévalóságba történő kilépés. Helytelen volna azt állítani, hogy az egzisztenciális idő azonos az örökkévalósággal, de azt mondhatjuk, hogy némely pillanata része annak. Mindenki tudja a maga tapasztalatából, hogy vannak olyan pillanataink, amikor az örökkévalóság részeseivé válunk. Semmi összefüggés nincs az egzisztenciális idő tartama, és az objektivizálódott kozmikus, valamint történelmi idő tartama között. Az egzisztenciális idő tartama attól a feszültségtől függ, ahogy az ember az élményeit belsőleg megéli. Objektíve rövid percek örökkévalóságnak tűnnek, és magát az örökkévalóságot is két ellentétben lehet megélni: a szenvedésben és a boldogságban, lelkesültségben. Az objektivizálódott matematikai időszámításból az eksztázis bármilyen állapota kivezet bennünket, és az egzisztenciális minőségi végtelenséghez juttat el. Az egyik pillanat az örökkévalóságé lehet, a másik pedig az értelmetlen végtelenségé. Az, hogy a boldog ember nem veszi észre az órák múlását, azt jelenti, hogy megfelelkezik az órákról és a naptárról. Az emberek életének nagy része boldogtalan, és a matematikai idő láncolja magához azt. A szenvedés az egzisztenciális rend jelensége, de a matematikai időben objektivizálódik, és a szó mennyiségi értelmében végtelenségnek tűnik. A szenvedés egzisztenciális tapasztalatában gyökerezik, és az egzisztenciális idő, valamint az objektivizálódott és matematikailag számítható idő összekeveredésének eredményeként jött létre a végeérhetetlen pokoli kínokról szóló szörnyűséges és ostoba tanítás. A pokol kínjait az ember örökkétartóknak hiszi, és akként is éli meg, ez a nagyon erős gyötrelmem ismérve. Ennek az illuzorikus végtelenségnek azonban semmi köze az örökkévalósághoz, épp ellenkezőleg: azt jelenti, hogy az ember az értelmetlen időben tartózkodik, és nem tud kilépni az örökkévalóságba. A gyötrelmes szubjektivitás az ontologikus objektivitás formáját ölti. Minden, ami az egzisztenciális időben játszódik, vertikális és nem horizontális vonal mentén történik. A horizontális vonalon az egzisztenciális idő csak egy pont, ahol a mélyből való felszínre törés végbemegy. Az egzisztenciális idő eseményei a horizontális síkban úgy alkothatnak egyenest, hogy a mélyből való feltörés pontjai előre mozognak. Ez annak az exteriorizációja, ami nem tartozik az exteriorizációhoz, olyan objektiváció, ami nem fejeződik ki objektumban. Az egzisztenciális időben valósul meg minden alkotó aktus, a történelmi időben csak projektálódik. Az alkotás extázisa és emelkedettsége kívül esik az objektivizálódott matematikai időn, és nem a horizontális, hanem a vertikális kiterjedés irányába megy végbe. Az alkotói aktus eredménye azonban a történelem időfolyamában exteriorizálódik. Az egzisztenciális a történelemben vetődik, a történelmi pedig visszahat az egzisztenciálisra. Minden, ami jelentős és nagy a történelemben, minden, ami eredeti és új, egyúttal feltörést jelent az egzisztenciális síkban, az alkotó szubjektivitásban is. Ezért a történelem az ezekből a feltörésekből adódó megszakító sorozata, nem pedig tömör, folytonos folyamat. A történelemben benne rejlik a metatörténelmi, ami nem a történelmi evolúció produktuma. A történelemben jelen van a csoda. Ez a csoda nem magyarázható a történelmi evolúcióval és a történelmi törvényszerűségekkel; ez csoda akkor jön létre, amikor az egzisztenciális idő eseményei áttörnek a történelmi időbe, és ez az áttörés anélkül zajlik le, hogy a kétfajta idő eseményei összekeverednének. Isten kinyilatkoztatása a történelemben az egzisztenciális idő eseményeire is hatással van. Az egzisztenciális időbe áramlottak Krisztus életének jelentéssel teli eseményei, a történelmi időbe csak átvilágítottak az objektiváció súlyos közegén keresztül. A metatörténelmi sohasem keveredik össze a történelmivel, a történelem, azáltal, hogy magához hasonlítja, el is torzítja a metatörténelmit. Ha a metatörténelem végső győzelmet aratna a történelem fölött, és az egzisztenciális idő győzedelmeskedne a történelmi idő fölött, véget érne a történelem. A vallás nyelvén ezt úgy mondhatnánk, hogy Krisztus első eljövetele és második metatörténelmi eljövetele között a történelmi idő feszültsége helyezkedik el, és ez az a közeg, ahol az ember minden kísértés és rabság megpróbáltatásait átéli. A történelmi idő önmagától nem képes véget érni, végnélküliségre törekszik, de a végnélküliség sohasem válhat örökkévalósággá. A történelmi időből kétféleképpen lehet kilépni – két ellentétes irányba –, a kozmikus idő felé és az egzisztenciális idő felé. A naturalizmus a történelmi idő kozmikus időbe

olvasztása révén kínál kiutat, ami misztikus színezetet is kaphat. A történelem visszatér a természethez, belép a kozmikus körforgásba. A másik út a történelmi idő egzisztenciális időbe való olvasztása. Ez az eszkatologizmus kiútja. A történelemfilozófia végső soron vagy naturalista, még ha a szellem kategóriáit használja is, vagy eszkatologikus. A történelmi idő és minden, ami benne megvalósul, értelemmel rendelkezik, de ez az értelem a történelem határain kívül, az eszkatológiai távlatban található. A történelem a szellem kudarca, Isten országa nem valósulhat meg benne. De a kudarc értelmes. Értelmes az ember nagy megpróbáltatása, a kísértés megélt tapasztalata. Nélküle az emberi szabadság nem állhatná ki az összes próbát. A progresszió optimista teóriája nem az egyetlen létező elmélet. A progresszió mély konfliktusban áll a perszonalizmussal. A progresszió teljes egészében a halált hordozó idő hatalmában marad. A filozófia sohasem vetette föl kellő súllyal a történelem végének kérdését, sőt a teológia sem viszonyult hozzá elég komolyan. Ez tulajdonképpen az a kérdés, hogy legyőzhető-e az idő. Csak akkor győzhető le, ha nem objektív forma, ha nem az önmagától elidegenedett létezés terméke. Ebben az esetben a mélység feltérése véget vethet az időnek, és meghaladhatja az objektívációt. De a mélység feltérése nem lehet pusztán emberi ügy, ez Isten ügye is, Isten és ember közös ügye, istenemberi ügy. Ezen a ponton a világban és a világ fölött ható Isteni Gondviselés legnehezebb problémájába ütközünk. Minden titok abban rejlik, hogy Isten nem az objektívizálódott természet determinált soraiban hat, hanem csakis az emberi szabadságban és az emberi szabadság által.

Az apokalipszis az idő paradoxonalitásával áll összefüggésben, és ez okozza értelmezésének szokatlan nehézségét. Igen, és az igazat megvallva az apokalipszis szimbolikájának értelmezés nem sok eredménnyel kecsegtető foglatosság. Nem is áll szándékomban értelmezni az apokalipszist, csupán arra vállalkozom, hogy fölvezessem a történelem végének filozófiai problémáját. Az idő paradoxonalitása abban áll, hogy a történelem végét az időben gondolják el. Ugyanakkor a történelem vége az idő vége is, azaz a történelmi idő vége. A történelem vége az egzisztenciális idő eseménye. Viszont a történelmen kívül nem lehet elgondolni ezt az eseményt. A történelem vége, amely az egzisztenciális időben valósul meg, megvalósul „erről az oldalról” is, és „arról az oldalról” is. A történelem vége nem objektívizálódhat, és ezért nehéz értelmezni és magyarázni. Minden jelentős dolog, ami az egzisztenciális időben megvalósul, a történelmi időben paradoxonná válik. Az apokalipszisznek két felfogása van: a passzív és az aktív felfogás. A keresztény tudat történetében mindig az első dominált. A világvégét passzívan sejtik és várják, és azt kizárólag Isten határozza el, és csak Isten lehet bíró a világ fölött. Vagy pedig a világ végét az ember készíti elő aktívan és alkotó módon, az aktivitástól függ, azaz istenemberi ügy lesz. A vég passzív várását az iszonyat érzése kíséri. A végre való aktív felkészülés harc, és a győzelem érzésével jár együtt. Az apokaliptikus tudat lehet konzervatív és reakciós, gyakran ilyen is volt, és lehet forradalmi és alkotó, ilyennek kell lennie. A világvége apokaliptikus előérzetével súlyosan visszaéltek. Minden végéhez közeledő történelmi korszak, minden végét érző társadalmi osztály összefüggésbe hozza saját pusztulását az eljövendő világvégével. Ilyen apokaliptikus hangulat kísérte a cári Oroszország pusztulását is, amit sokan előre sejtettek. VI. Szolovjov, K. Leontyev a passzív apokaliptikus tudat képviselői, Ny. Fjodorov pedig az aktív apokaliptikus tudat. Ny. Fjodorov aktív apokalipszis-értelmezése zseniálisan merész, annak ellenére, hogy filozófiája egyébként nem kielégítő. A konzervatív apokaliptikus tudatot iszonyattal tölti el mindannak a pusztulása, amit a történelmi szentségek képviselnek. A forradalmian apokaliptikus tudat viszont aktívan, alkotó módon irányul az emberi személyiségre, és egy személyiség-princípiumon nyugvó társadalomhoz. A történelem végéhez olyan feltételek mellett lehet aktívan viszonyulni, hogy több-kevesebb idő alatt megváltozik a tudat struktúrája, még a történelmi időben végbemegy egy szellemi és társadalmi forradalom, amely nem valósulhat meg az emberi erők részvétele nélkül sem, azaz a világot megváltoztató Szellemi Kiáramlás passzív várásával, hiszen szellemi aktivitással az ember is rendelkezik. Az emberi aktivitás, amelyre Ny. Fjodorov felszólít, a keresztény tudat szempontjából hatalmas lépést jelent előre. Ny. Fjodorov filozófiájában azonban a tudat struktúrája nem változik, Fjodorovot nem foglalkoztatja a szubjektumnak az objektívációhoz való viszonya. A véget előkészítő szellemi forradalom jelentős csapást mérhet a tudat illúzióira. Az aktív eszkatologizmus az emberi alkotás igazolása. Az ember felszabadul az őt rabbá tevő objektíváció hatalma alól. És akkor a történelem végének problémája új megvilágításban vetődik majd föl. A történelmi idő vége az egzisztenciális idő győzelme a történelmi idő fölött, az alkotó szubjektivitás győzelme az objektíváción, a személy győzelme az univerzális-átlagos fölött, az egzisztenciális társadalom győzelme az objektívizálódott társadalom fölött.

Az objektíváció mindig alárendeli az embert a végességnek, leigazza a végességgel, és a mennyiségi, matematikai végtelenség perspektívájába taszítja. A történelem vége a véges hatalma alóli felszabadulás pillanata, a minőségi végtelenség perspektívájának megnyílása, vagyis az örökkévalóság. Az aktív eszkatologizmus az objektíváció és a megtestesülés objektívációval való hazug azonosítása ellen irányul. A kereszténység lényegéből adódóan eszkatologikus, de forradalmian eszkatologikus, nem pedig aszketikus. A kereszténység eszkatológiai jellegének tagadása mindig az objektívizálódott világ körülményeihez való alkalmazkodást és a történelmi idő előtti kapitulációt jelentette. Az objektíváció a tudat illúzióinak egész sorát szüli, hol konzervatívakat és reakciókat, hol pedig forradalmi-utópistákat.

Ilyen módon a tudat illúziója a világharmónia jövőbe projektálódása is, ami a vallásban progresszióként jelenik meg. A történelmi idő egy szeletében (jövő) elgondolódik az, hogy gondolni csak az egzisztenciális jövőben lehet (az idő vége, történelmi idő). Innen származik Ivan Karamazov – Belinszkij által is megsejtett – zseniális dialektikája arról, hogy a világharmóniába való belépéskor vissza kell adnunk Istennek a belépőjegyet.²⁷ Ez tiltakozás az objektiváció ellen. Az objektivizálódott tudat illúziója az is, hogy az egyházat Isten országával, az egyház történelmi eszméjét pedig Isten országának Szent Augustinustól származó eszkatológiai eszméjével azonosítják. Ennek következménye nemcsak a szakralizáció volt, hanem a történelmi objektivációk egész sorának – az egyháznak mint szociális intézménynek, a teokratikus államnak, a mindennapi lét megszontosodott formáinak – istenítése is. Elvetették az igazi chiliazmust,²⁸ vagyis azt a reményt, hogy Isten országa nemcsak az égben, hanem itt a földön is megvalósul, de tovább uralkodott a hazug chiliazmus, amely a kizárólag a történelmi időbe tartozó, túlságosan is földi és túlságosan is emberi dolgokat szentesítette.

Az egzisztenciális idő aktív, alkotó eseményei azonban nemcsak az égben, hanem a földön is meghozzák a maguk gyümölcsseit; megfordítják a történelmet. Azok az illúziók, amelyek az ún. „objektív világ” alapul, legyőzhetőek. Az ember alkotó tevékenysége, amely a tudati struktúra megváltoztatására irányul, nemcsak ezt a világot erősíti meg, bemszakítja a kultúrát szabadítja föl, hanem a világot is, előkészíti a történelem végét, azaz létrehozza Isten országát, és ezt nem szimbolikus értelemben teszi, hanem valóságosan. Isten Országának eljövetele nemcsak a bűn levelezését, és az eredendő tisztasághoz visszatérést jelenti, hanem egy új világ megalkotását is. És ebben az ember, és a felszabadítás minden eredeti aktusa részt vesz. Ez nem egyszerűen a másik világ, hanem az átlényegített világ. Ez a természet kiszabadítása a rabságból, az állatvilág felszabadítása is, mert az ember az állatokért is felelősséggel tartozik. És mindez most kezdődik, ebben a pillanatban. A szellemiség elérése, az igazság és a felszabadulás akarása már a másik világ kezdete. Itt nem idegenedik el egymástól az alkotás aktusa és az alkotás produktuma, mert az alkotás aktusa már magában foglalja az alkotás produktumát is, az alkotás nem exteriorizálódik, az alkotás maga a megtestesülés. A személyiség fellázad az átlagos-univerzális, az objektív rabságra, és az objektiváció alkotta hamis szentségek ellen, ugyanakkor azonban mindenért vállalja a felelősséget: a természetért, minden élőlényért, minden szenvedőért és kiszolgáltatottért, az egész népért és minden népért. A személy a világ egész történelmét a saját történelmeként éli át. A történelem rabsága elleni lázadásnak azonban nem az öncélúság illúziójának buvóletében kell végbemennie, hanem úgy, hogy az ember a történelmet a maga végtelen szubjektivitásában fogadja el, és úgy tekintse azt, mint amiben a világ az ember része. A perszonalizmus meggondoltan és következetesen követeli a világ és a történelem végét, de az embertől nem azt, hogy a véget passzívan várja, és félelemmel és iszonyattal töltse el annak bekövetkezése, hanem azt, hogy a véget aktívan, alkotó módon készítse elő. Ezzel a tudat irányát radikálisan megváltoztatja, és megszabadítja azt az objektív realitások formáját öltő illúzióktól. Éppen a magukat realizmusnak föltüntető illúziók és a szimbolizmus fölött aratott győzelem jelenti a realizmus győzelmét. E győzelem révén érhető el a pokol örök kínjainak lidérces, az embert rabbá tevő illúzióitól való megszabadulás, és a pokol hazug objektivációjának, a pokol és a paradicsom teljes egészében az objektivizálódott időbe tartozó hamis dualizmusának meghaladása. Az ember útja szenvedés, kereset és halál, de ez az út a feltámadáshoz vezet. Csak minden élőknek és minden holtaknak a feltámadása békíthet meg bennünket a világfolyamattal. A feltámadás az idő fölött aratott győzelem, és nemcsak a jövő, hanem a múlt megváltozása is. A kozmikus és a történelmi időben ez nem lehetséges, de lehetséges az egzisztenciális időben. Ebben rejlik a Vezeklő és Feltámadó jelenségének értelme. E nagy kegyelem lehetetlenné teszi az ember számára, hogy megbékéljen az oszlással és a halállal, a saját és bármilyen létező végleges eltűnésével a múltban, a jelenben és a jövőben. Semmit sem lehet átörökíteni, ami önmagában nem örök; ha nem örök, az élet minden értéke elveszíti értékességét. A kozmikus és a történelmi időben, a természetben és a történelemben azonban minden elmúlik, minden eltűnik. Ezért az időnek véget kell érnie. Idő többé nem lesz. Megszűnik az ember időtől, szükségszerűségtől, haláltól és a tudat illúzióitól való függése. Minden átmegy az eredendő realitásba és a szellemiségbe, az isteni, vagy helyesebben az istenemberi létbe. De szenvedést és áldozatokat követelő kemény harc áll előttünk. Más út nincs. Isten Országa pusztán a szemlélet révén nem érhető el. Az eltűnt idő problémáját megszenvedvén Proust a művész alkotó emlékezete révén, és a passzív esztétikai szemlélet segítségével próbálta megfordítani az időt, feltámasztani a múltat. Ez illúzió volt, bár érintette a téma mélységét. Ny. Fjodorov az aktív feltámasztás „közös ügyének” eszközével akarta legyőzni a halált, megfordítani az időt, megváltoztatni a múltat. Ez nagy és keresztényi eszme, de nem kapcsolódik eléggé a személynek, a szabadságnak és az objektiváció tudati legyőzésének problémájához. Az ember rabsága az ember bűnbeestségének tényéből is ered. Az ember létét a bűnbeesetség tudati struktúrája is meghatározza, ami nemcsak megbánással és vezekléssel győzhető le, hanem az ember összes alkotó energiájának aktivizálásával is. csak akkor következik be Krisztus második eljövetele, csak akkor lesz új ég és új föld, csak akkor jön el a szabadság birodalma, amikor az ember végbeviszi azt, amire rendeltetett.

Jegyzetek

1. Lévy-Bruhl, Lucien (1857-1939) francia szociológus és etnológus.
2. Frank, Sy. L. (1877-1950): jog- és szociálfilozófus. Georg Simmel tanítványként végzi a berlini egyetemet. 1921-ben a „Szellemi Kultúra Akadémiájának” tagjaként dolgozik. 1922-ben hagyja el a Szovjetuniót.
3. Simmel, Georg (1858-1918): német filozófus és szociológus. Dilthey életfilozófiájának továbbfejlesztője. Kantból indul ki, de már pszichológiai módon értelmezi, és már James előtt pragmatikus eszméket hirdet. Gondolkodásában a pozitívizmus, a szubjektívizmus, a reletívizmus, valamint Schopenhauer és Nietzsche hatása tükröződik.
4. Spencer, Herbert (1820-1903): angol pozitívista szociológus. A társadalmat élő szervezethez hasonlította, és tanulmányozásában a biológiai fejlődéstani gondolat alkalmazását követelte. Evolúció-felfogása szolgálat alapul szociológiai nézeteinek – az ún. organikus társadalomelméletnek.
5. Schäffle, Albert (1831-1903): német pozitívista szociológus. A társadalmat élő szervezetnek fogta fel.
6. Mihajlovskij, Nyikolaj Konsztantinovics (1842-1904): orosz szociológus, publicista. A 70-es évek végén kapcsolatban állt a Narodnaja Volja (Népakarát) nevű narodnyik szervezettel. A szubjektívizmus híveként lép fel, a „hősök” aktív szerepét szembeállította a „tömegek” állítólagos passzivitásával.
7. Spann, Othmar (1878-1950): osztrák közgazdász és szociológus. Az univerzalizmus fő képviselője. Szerinte a társadalmi gazdálkodás feladata a szükséges anyagi eszközök biztosítása a társadalom magasabb rendű céljai (a tudomány, művészet, vallás, stb.) számára.
8. Maistre, Joseph Marie de (1753-1821): konzervatív államférfi és filozófus a Nagy Francia Forradalom idején. A pápaság szellemi vezetése alatt álló középkori államformához való visszatérést hirdelve élesen támadta a korszak felvilágosult gondolkodóit. A restauráció egyik elméleti megalapozója.
9. Bonald, Louis Gabriel Ambrosie, vicomte de (1754-1840): francia konzervatív politikus, filozófus. A forradalom idején emigrált, majd a restauráció időszakában visszatért; írásában az egyházat és az abszolút monarchiát védelmezte a XVIII. századi felvilágosodással és az alkotmányos parlamentáris rendszerrel szemben.
10. Comte, Auguste (1798-1857): francia filozófus, a filozófiai pozitívizmus létrehozója.
11. Maurras, Charles (1868-1952): francia író, költő, szélsőségesen nacionalista politikus, a fajelmélet képviselője.
12. Tönnies, Ferdinand (1855-1936): német szociológus. A „Közösség és társadalom” című művében fejti ki a társadalom szerveződéséről vallott nézetét.
13. Bachofen, Johann Jakob (1885-1887): svájci jog- és történettudós. Fő műve (Das Mutterrecht) a társadalmi fejlődés kezdetleges fokán álló népeknek megtalálható anyajogot (matriarchátus) vizsgálja.
14. Carlyle, Thomas (1795-1881): skót származású angol történétíró és irodalomtörténész. Lebecsülte a néptömegek történelmi szerepét, és a hőskultusz hirdetésével iskolát teremtett.
15. Ortega y Gasset, José (1883-1955): spanyol filozófus, az egzisztencializmus neves képviselője. A tömegekről szóló elmélete (A tömegek lázadása, Bp. 1938) tette világhírűvé.
16. Le Bon, Gustave (1841-1931): orvos, antropológus és szociológus. „A tömegek lélektana” című műve tette ismertté, amely a tömegek alkotóerejével és itélőképességével foglalkozik.
17. Spengler, Oswald (1880-1936): német irracionalista filozófus és publicista. Az életfilozófia képviselője az I. világháború utáni időszakban. Nézeteire különösen Nietzsche és Simmel filozófiája hatott. Felfogásának középpontjában a kultúra és a civilizáció ellentéte állt.
18. Leontjev, Konsztantin Nyikolajevics (1831-1891): író, filozófus. Arisztokratizmus és a tömeg iránti úton-útfélen bangoztatott megvetése miatt orosz Nietzsche-nek nevezték. Az orosz vallásos gondolkodók közül ő bírálta legerősebben a Nyugatot annak ateizmusa, demokráziája és nacionalizmusa miatt, és ezekben az orosz gondolkodás és életforma ellentétét és a történelmi hanyatlás jeleit vélte felfedezni.
19. Scheler, Max (1874-1928): német idealista filozófus és szociológus, az ún. tudásszociológia képviselője.
20. Tarde, Gabriel (1843-1904): szociológus. A szociológiai jelenségeket az utánzás tényéből vezette le. (Ezzel a pszichológikus módszerrel szemben a szociológia önállóságát védelmezte E. Durkheim.)
21. Poulain, A.: Neotomista filozófus. Lélektani módszerrel vizsgálta a misztikus élmények természetét.
22. das Man: heideggeri kategória – Az-ember, a mindennapiság (hétköznapiság) embere, aki a mindennapiság szabályait meghatározza.
23. Fjodorov, Nyikolaj Fjodorovics (1828-1903), orosz utópista gondolkodó. Fjodorov az ember szempontjából a lehető legnagyobb rosszat a halálban mint a természet vak erejében látta. Ennek legyőzésére ajánlotta a tudomány és a technika eredményeinek felhasználásával létrehozott természetfilozófia eszméjét. A cél: az ősök („apák”) feltámasztása –biológiai értelemben is – a természet birtokbavételének, az emberi szervezet átalakításának, a kozmosz és a kozmikus folyamatok meghódításának segítségével. A feltámasztás és a halhatatlanság elérését Fjodorov az emberiség „közös ügyének” (obszecsje gyelo) nevezte, amely általános tesztvériséget és rokonságot eredményez a földön, és megszüntet minden ellenségeskedést. Fjodorov életében semmit sem publikált, mivel bűnnek tartott minden tulajdont, még az eszmék és a könyvek szerzői tulajdonát is. Válogatott töredékeinek és cikkeinek gyűjteményét tanítványai adták ki „A közös ügy filozófiája” (Filozofija obszecsje gyelo) címmel 1906-ban. Fjodorov filozófiája nagyon nagy hatással volt kora szellemi életére. Dosztojevszkij, Tolstoj és Szolovjov is nagy érdeklődést tanúsítottak iránta, Ciolkovszkij tudományos és filozófiai elgondolásai több ponton is köitődnek hozzá. Az irodalomban különösen Platonov és Zabolockij műveiben köszönnék vissza a feltámasztás és a kozmosz meghódításának eszméi.
24. List der Vernunft: az ész ravaszsága
25. Kairos: a görög mitológiában az alkalom istene és a döntő pillanat génusza
26. Paul Tillich (1886-1965) német filozófus és teológus, 1933-ban a fasiszta rezsim elől az Egyesült Államokba emigrált. Tillich a keresztény egyház nagy hatású apokriféja volt. A keresztény egyház sajátos feladatának sajátos interpretációját adta oly módon, hogy a bibliai hit problémáját a klasszikus és a modern filozófia – elsősorban a miszticizmus, az idealizmus és az egzisztencializmus – kiemelt kérdéseivel hozta összefüggésbe. Az első világháború, melyben káplánként vett részt, valamint az 1918-as fegyverszünet utáni kaotikus németországi állapotok arra a meggyőződésre juttatták, hogy a XIX. századi humanizmus csődbe jutott, és a nyugati civilizáció egy korszak végéhez ért. E krízisre adott feleletként csatlakozott a keresztény-szocialista mozgalomhoz, melynek hívei úgy gondolták, hogy a várható kulturális hanyatlás egy pillanatnyi kedvező alkalmat jelent a társadalom kreatív újjáépítéséhez. Ezt az időszakot jellemezte Tillich a kairos fogalmával. A kairos ebben az értelemben olyan történelmi pillanatot jelöl, amelyben az örökkévalóság feltör, és e feltörés megváltoztatja a világ létállapotát.
27. „Ivan Karamazov zseniális dialektikája...”: Ivan a hit paradoxonáról beszél Ajosának, amikor azt fejegeti, hogy a gyerekek (tehát az artatlanok) szenvedéseit és erőszakos halálát senkinek nincs joga megbocsátani. Márpedig a „világharmóniába” való belépés feltétele éppen a tökéletes szeretet, azaz a tökéletes megbocsátás: „Nem akarok harmóniát: az emberiség iránti szeretetből nem akarom. Inkább akarok itt maradni –megbocsátatlan szenvedésekkel. (...) Meg aztán túl drágára, egyáltalán nem a mi

zsebünkhez szabták a harmónia árát, nem tudunk mi olyan nagy belépődíjat fizetni. Ezért hát a magam belépőjegyét sietek visszaadni (...) Nem az Istent nem fogadom én el, Aljosa, csak a belépőjegyet adom vissza neki teljes tiszteletel." (Makai Imre fordítása)

28. Chiliazmus: a kereszténység első századában elterjedt tanítás, amely Isten országát nem szellemi értelemben hirdeti. A chiliazmus szerint Krisztus második eljövetelekor földi országot fog alapítani, amely ezer évig fog fennállni, a „világ végéig”. Alapjául a Jelenések Könyve 20. fejezetének 4. verse szolgál.

Cs & Co.

Csapó és társai Informatikai kft.

H-6720 Szeged, Arany János u. 9.

Tel.: (36)-62/13-703

SZÖVEGSZERKESZTÉS SZÁMÍTÓGÉPPEL

A Csapó és társai Informatikai kft.

szövegszerkesztést, nyomdai előkészítést vállal IBM PC – Hewlett Packard lézernyomtató rendszerén.

Igényes szerkesztési megoldásokra (többhasábos tördelés, élőfej, bonyolult képletek, táblázatok) is vállalkozunk. Latin- és cirill betűs szövegek szerkesztését is vállaljuk.

BETŰTÍPUSAINK

Times (normál, *italic*, bold 6 pontól **30 pont** méretig)

Helvetica (normál, *italic*, bold 6 pontól **30 pont** méretig)

Garamond (normál, *italic*, bold 6 pontól **30 pont** méretig)

(Humanist, Century Schoolbook ékezetesítése folyamatban)

LÉZERNYOMTATÓK BEÜZEMELÉSE

keleteurópai karakterkészletekkel!

Hagyományos **FÉNYSZEDŐ** RENDSZEREK bővítése

IBM PC terminálokkal, laserprinterrel.

F.k.: Bellavics István főszerkesztő

Készült a DÉLÉP Sokszorosító Üzemében
Példányszám: 700 Méret: B/5
F.V.: Paragi Miklós



„AETAS” – KÖNYVEK

(az „AETAS” Szerkesztőség kiadványsorozata)

Megjelent:

KARÁCSONYI JÁNOS: HAMIS ÉS HIBÁS OKLEVELEK JEGYZÉKE
(pótlásokkal kiegészítve) Á.: 80 Ft.

CSÉCSY IMRE: RADIKALIZMUS ÉS DEMOKRÁCIA
(Válogatott írások) Á.:125 Ft.

Előkészületben

VÁLOGATÁS AZ ANNALES – ISKOLA KÉPVISELŐINEK MUNKÁIBÓL
(Várható megjelenés: 1989 második féléve)

JÁSZI OSZKÁR – JOHN LEWIS: A ZSARNOKSÁG ELLEN
(Jászi eddig még magyarra nem fordított 1955-ben írt könyve)
(Várható megjelenés: 1990 első féléve)

BÁRTFA SZABAD KIRÁLYI VÁROS OKMÁNYTÁRA II.
(Várható megjelenés: 1990. második féléve)

MAGYAR KISEBBSÉG ROMÁNIÁBAN (1918 – 1940)
(Dokumentumválogatás és kronológia)
(Várható megjelenés: 1990. második féléve)

A kiadványok megrendelhetők a szerkesztőség címén



„AETAS” – KÖNYVEK **(az „AETAS” Szerkesztőség kiadványsorozata)**

Megjelent:

KARÁCSONYI JÁNOS: HAMIS ÉS HIBÁS OKLEVELEK JEGYZÉKE
(pótlásokkal kiegészítve) Á.: 80.Ft.

CSÉCSY IMRE: RADIKALIZMUS ÉS DEMOKRÁCIA
(Válogatott írások) Á.:125 Ft.

Előkészületben

VÁLOGATÁS AZ ANNALES – ISKOLA KÉPVISELŐINEK MUNKÁIBÓL
(Várható megjelenés: 1989 második féléve)

JÁSZI OSZKÁR – JOHN LEWIS: A ZSARNOKSÁG ELLEN
(Jászi eddig még magyarra nem fordított 1955-ben írt könyve)
(Várható megjelenés: 1990 első féléve)

BÁRTFA SZABAD KIRÁLYI VÁROS OKMÁNYTÁRA II.
(Várható megjelenés: 1990. második féléve)

MAGYAR KISEBBSÉG ROMÁNIÁBAN (1918 – 1940)
(Dokumentumválogatás és kronológia)
(Várható megjelenés: 1990. második féléve)

A kiadványok megrendelhetők a szerkesztőség címén

HIBAJAVÍTÓ

A Fábián Ernővel készített interjúban sajnálatos módon több névelírás történt.

62. oldal szerkesztői megjegyzés 3.sorában Kolozsvár helyett Kovászna

63. oldal 8. bekezdés 2. sor Jordéley Lajos helyett Jordáky Lajos

10. bekezdés 2. sor Szahédi László helyett Szabédi László

67. oldal 5. bekezdés 2. sor Beke László helyett Beke György

69. oldal 8. bekezdés 9. sor Eugen Laninescu helyett Eugen Lovinescu

70. oldal első sor Gabriel Luceanu helyett Gabriel Luceanu
