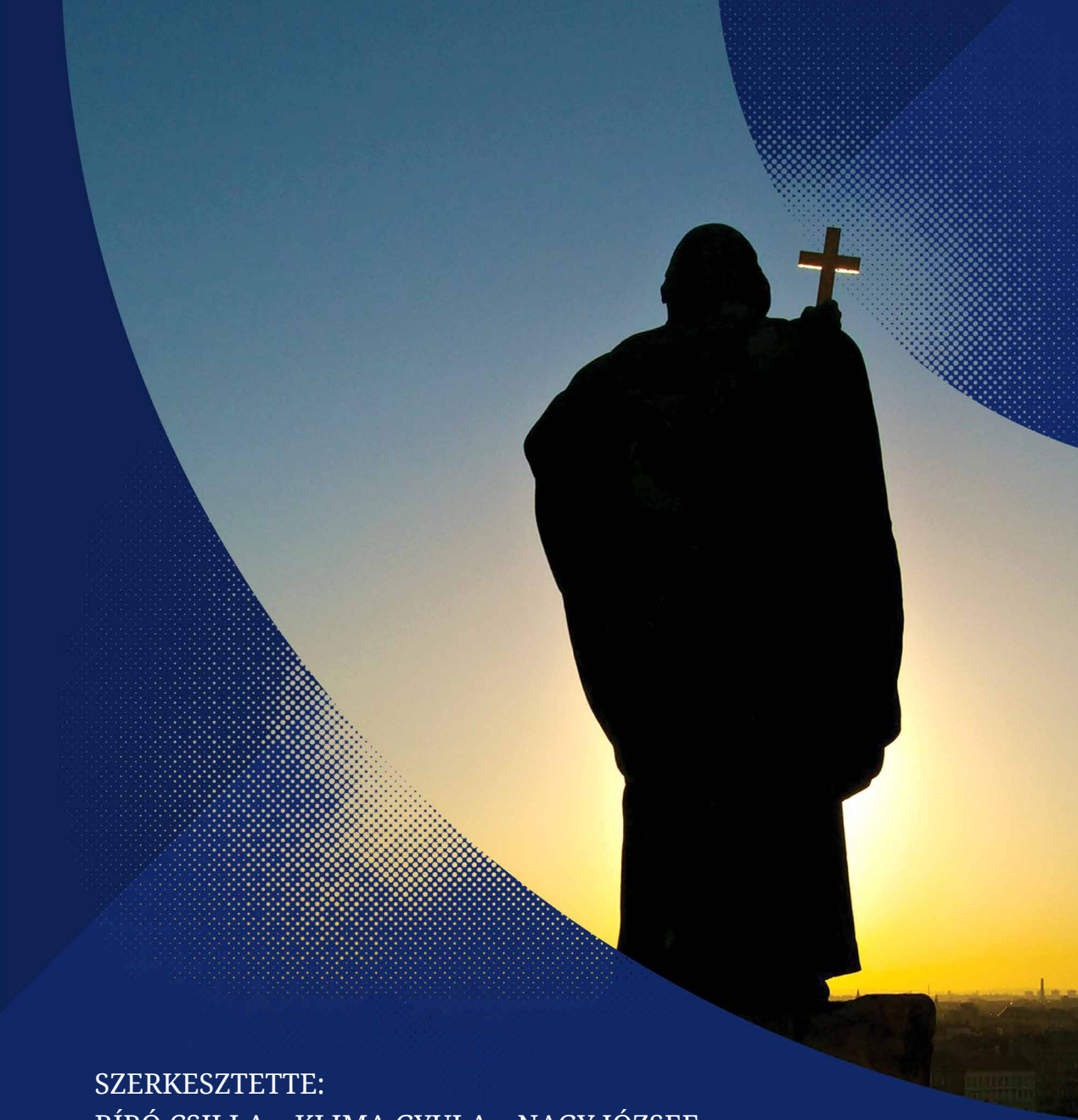




SZERKESZTETTE:

BÍRÓ CSILLA – KLIMA GYULA – NAGY JÓZSEF

Magyar keresztény gondolkodók az Árpád-kortól napjainkig

**Magyar keresztény gondolkodók
az Árpád-kortól napjainkig**

A Magyarságkutató Intézet Kiadványai 63.

MAGYAR KERESZTÉNY GONDOLKODÓK AZ ÁRPÁD-KORTÓL NAPJAINKIG

SZERKESZTETTE:

BÍRÓ CSILLA – KLIMA GYULA – NAGY JÓZSEF



Magyarságkutató Intézet
Budapest, 2024

A tanulmányokat lektorálta: Petneházi Gábor
Magyar nyelvi lektor: Bíró Csilla, Karácsony Fanni
Angol nyelvi lektor: Szabó Zsuzsa

Az MKI szerkesztőbizottsága: Kásler Miklós (elnök), Balogh Andrea Johanna,
Bíró Csilla, B. Szabó János, Csornay Boldizsár, Fazakas Zoltán József, Fehér Bence,
Hoppál Mihály, Nagy Dóra, Pomozi Péter, Szabados György

A kötet megjelenését támogatta a



KULTURÁLIS ÉS INNOVÁCIÓS
MINISZTERIUM

A borítóképet készítette: James Walsh, a kép forrása: <https://www.flickr.com/photos/jcbwalsh/8002750680>

© Szerzők, Szerkesztők, 2024

Magyar keresztény gondolkodók az Árpád-kortól napjainkig

Szerk.: Bíró Csilla – Klima Gyula – Nagy József

<https://doi.org/10.53644/MKI.MKGAKN.2024>

ISBN 978-615-6117-75-5

ISSN 2677-0261 (A Magyarságkutató Intézet Kiadványai)

TARTALOM

Gárdonyi Máté: Előszó	7
I. TEOLÓGIA ÉS FILOZÓFIA A MAGYAR ÁLLAMALAPÍTÁSTÓL	
A KORA ÚJKORIG	9
Nemerkényi Előd: Szent Gellért és Petrus Damiani.....	11
Bíró Csilla: Andreas Pannonius és az Énekek énekéhez írt kommentárja.....	65
Simon József: Eredendő bűn vagy theodicea? A nem-létezés antropológiai dilemmái Bethlen Miklósnál (1708.....	91
II. A MAGYARORSZÁGI TERMÉSZETJOGI ÉS TEOLÓGIAI-FILOZÓFIAI	
GONDOLKODÁS A XVII. SZÁZADTÓL A XIX. SZÁZADIG	117
Gángó Gábor: A természetjog oktatása a Debreceni Református Kollégiumban.....	119
Smrcz Ádám: Ancilla Politicae Ecclesiasticae? Felekezeti és egyházpolitikai szempontok a neosztoicizmus magyarországi recepciótörténetében. Laskai János Lipsius- fordításáról.....	141
Klima Gyula: Az ördög incselkedései, avagy az ember tragédiája: Ágoston és Madách történelemfilozófiája	163
III. A XX. SZÁZAD VALLÁSFILOZÓFIAI ÉS VALLÁSSZOCIOLÓGIAI	
GONDOLKODÁSA	177
Hoppál Bulcsú: Pauler Ákos és a katolicizmus szellemisége	179
Frenyó Zoltán: Mihelics Vid vallásfilozófiai-vallásszociológiai eszméi és művei. Keresztény szellemi tájékozódás a XX. században.....	195
Nyirkos Tamás: Analóg, ál, pót és negatív. Schütz Antal a világi vallásokról.....	245
Boros Gábor: Vető Miklós megújító metafizikai szeretetfogalma	263
Hörcher Ferenc: Eliot, Mannheim, Polányi. Második világháborús angliai eszmecsere a keresztény elit szerepéről.....	281
Érszegi Márk Aurél: A magyar katolicizmus hozzájárulása a világegyház küldetéséhez.....	301
A kötet szerzői	334

ELŐSZÓ

A magyarságot már a honfoglalás előtt érték keresztény hatások, majd a királyság megalapításával ez a kapcsolat intézményessé vált. A betagozódás a keresztény népek közé nemcsak az állam működését és a vallásosságot alakította át, hanem a kultúrának is új keretet adott. Szent István korától kezdve egészen a mi korunkig mindig is voltak olyan művelt honfitársaink, akiknek gondolkodására megtermékenyítően hatott a keresztény hit és kultúra, s akiknek munkássága a keresztény világfelfogást tükrözi. A Magyarságkutató Intézet Eszmetörténeti Kutatóközpontjának *Magyar keresztény gondolkodók az Árpád-kortól napjainkig* című konferenciája azzal a szándékkal szerveződött, hogy megrajolja az elmúlt ezer esztendő magyar és keresztény szellemiségű filozófiai teljesítményének ívét, kijelölve egyúttal a súlypontokat is ezen a téren. Kronológiailag ez az ív Szent Gellért csanádi püspöktől éppenséggel a konferencián felszólaló filozófusokig terjed, tematikailag pedig felöleli a teológia és a filozófia összefüggésének vizsgálata mellett a theodicea, a természetjog, a társadalomfilozófia, a vallásfilozófia és a vallásszociológia szakterületeit. De a konferencián nem csupán a keresztény teológia felől érkező impulzusok hazai befogadása került szóba, hanem az a kérdés is, hogy a keresztény alapelvek interpretálásának és aktualizálásának lehet-e sajátosan magyar karaktere. A magyar keresztény gondolkodás egyik jellegzetessége minden bizonnyal az, hogy egy olyan multikonfesszionális közegben formálódott, mint amilyen Magyarország a középkorban is volt, s amilyen még inkább lett az újkorban. E kötet egyes szerzői katolikus-protestáns relációban hasznos példákkal szolgálnak arra nézve, hogy előnyös a túltekintés a felekezeti határokon, míg mások azt világítják meg, hogy a marxista filozófia hazai egyeduralmának évtizedeiben miként folytatódott külföldön a magyar keresztény gondolkodás története. A konferencián elhangzott előadásokból szerkesztett kötet minden bizonnyal segíteni fogja az olvasót abban, hogy a keresztény tradíció és a magyar filozófiai munkálkodás kapcsolatáról új ismeretekhez jusson.

I.

TEOLÓGIA ÉS FILOZÓFIA
A MAGYAR ÁLLAMALAPÍTÁSTÓL
A KORA ÚJKORIG

NEMERKÉNYI ELŐD

SZENT GELLÉRT ÉS PETRUS DAMIANI

KIVONAT: *Philosophia est ancilla theologiae* – a filozófia és teológia kapcsolatára vonatkozó közkeletű megállapítás forrása egyesek szerint két középkori latin szerző is lehet: az itáliai származású Szent Gellért (†1046) vagy a szintén itáliai Petrus Damiani (†1072). Bár egyikük sem tekinthető a megállapítás közvetlen forrásának, illetve a két szerző eltérő életkörülményei műveik utóéletét is nagyban befolyásolták, a szakirodalom mindkettejüket az úgynevezett antidialektikus iskola képviselőjének tartja. A középkori latin és a klasszikus hagyomány középkori továbbélésének filológiai vizsgálata alapján jelen áttekintés a két szerző vonatkozó nézetei közötti kapcsolatot elemzi Szent Gellért *Deliberatio* és Petrus Damiani *De sancta simplicitate* című munkájában tartalmi (szentírási, liturgikus, patrisztikus források) és nyelvi (szókincs, stílus) szempontból.¹

KULCSSZAVAK: Szent Gellért: *Deliberatio*, Petrus Damiani: *De sancta simplicitate*, középkori latin, klasszikus hagyomány a középkorban, antidialektikus iskola

¹ A kiindulópont Nemerkenyi 2004, amelynek megállapításait jelentősen kiegészíti a két munka kiemelt fontosságú részleteinek összehasonlítása (erre ismereteink szerint korábban nem volt példa) – Petrus Damiani 1853. Rövidítések: CCCM: *Corpus Christianorum: Continuatio mediaevalis*, CCSL: *Corpus Christianorum: Series Latina*, CSEL: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, GL: *Grammatici Latini*, LLMAH: *Lexicon Latinitatis medii aevi Hungariae*, MGH: *Monumenta Germaniae historica*, PL: *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, SRH: *Scriptores rerum Hungaricarum*. A tanulmányban szereplő latin nyelvű idézetek magyar fordítása a szerző munkája.

ELŐD NEMERKÉNYI Saint Gerard and Petrus Damiani

ABSTRACT: *Philosophia est ancilla theologiae* - the source of the common statement on the connection between philosophy and theology is considered by some to be two medieval Latin authors: the Italian-born St. Gerard of Csanád (†1046) or Petrus Damiani (†1072), also from Italy. Although neither of them can be considered the direct source of the statement, and the different backgrounds of the two authors greatly influenced the afterlife of their works, both of them are regarded as representatives of the so-called antidialectical school in literature. On the basis of a philological analysis of the continuation of the medieval Latin and classical tradition in the Middle Ages, the present review analyses the relationship between the respective views of St Gerard in his *Deliberatio* and of Petrus Damiani in his *De sancta simplicitate* from the point of view of content (scriptural, liturgical, patristic sources) and language (vocabulary, style).

KEYWORDS: Saint Gerard: *Deliberatio*, Petrus Damiani: *De sancta simplicitate*, Medieval Latin, classical tradition in the Middle Ages, antidialectical school

Tanulmányutak

A Szent Gellért püspökről szóló XIV. századi *Legenda maior* a következőket közli a szerző tanulmányútjáról:

[K]iválasztották Gellértet és Sirdianust, akiket a szükséges anyagiakkal ellátva Bolognába küldtek, ahol jelesen és kiválóan művelődtek a nyelvtan, a filozófia, a zene, az egyházjog és minden szabad tudomány művészetében, majd az ötödik évben visszahívták őket, az említett tudományok könyveit pedig magukkal hozták.²

2 „[C]onstituerunt Gerhardum et Sirdianum, quibus datis expensarum necessariis Bononiam transmiserunt, ubi notabiliter egregieque in scientiis gramatice, phylozophie, musice et

Bár a *Legenda maior* közlése részleteiben nem XI. századi körülményeket tükröz, a tanulmányutak, illetve általában a földrajzi ismeretek jelentőségét maga a *Deliberatio* is mutatja az eretnek tanítások elterjedésének bemutatásakor:

Itália nem szokott eretnekségeket táplálni, jelenleg mégis azt hallani, hogy némely részeiben eretnekségek terjedésében bővelkedik. Gallia viszont szerencsés, mert ezektől mentesnek tartják. Görögország szerencsétlen, mert ezek nélkül sosem akart élni. Verona, Itália városainak legnemesebbike, ezektől terhes. Ravenna fénylő és Velence boldog, mert soha nem tűrték Isten ellenségeit.

E földrajzi nevek hasonló megfogalmazásban szerepelnek már Nagy Szent Leó („Felix es, Gallia, quae tantos ac tales meruisti suscipere sacerdotēs” – Szerencsés vagy, Gallia, aki kiérdemelted, hogy annyi kiváló papot teremjél) és Walafrid Strabo műveiben („Felix Gallia fortibus tropaeis” – Szerencsés Gallia hatalmas emlékművekkel), valamint később a hildesheimi évkönyvekben (1117: „Verona, ciuitas Italiae nobilissima” – Verona, Itália legnemesebb városa), sőt Petrus Damiani művében is („sed praecipue tu felix es et nimium beata, Venetia” – de különösen te vagy szerencsés és leginkább boldog, Velenec).³ Ezek alapján talán kevésbé meglepő, hogy a *Deliberatio* földrajzi nevet oktatási központként is használhat: „in Platone quippe disputationes quondam apud Galliam constitutus quasdam de Deo Hebraeorum confidenter fateor me legisse” (Platónnal kapcsolatban pedig biztosan állíthatom, hogy egykor Galliában tartózkodván olvastam néhány értekezést a zsidók Istenéről).⁴ Ezt erősíti Szent Gellért későbbi kirohanása is: „Dicat mihi, qui uult, quia multa legi,

decreti omniumque liberalium scientiarum artibus instructi quinto tandem anno reuocati sunt, ipsarum scientiarum libros secum apportantes.” *Legenda* 1938, 483. Lásd Schmale 1957.

3 „Italia non consuevit haereses nutrire, ad praesens in quibusdam partibus haeresium fomentis abundare auditur. Gallia uero felix, quae his munda perhibetur. Graecia infelix, sine quibus nunquam uiuere uoluit. Verona, urbium Italiae nobilissima, his grauida redditur. Illustris Rauenna, et beata Venetia, quia nunquam inimicos Dei passae sunt ferre.” Szent Gellért 1978, 51.; Nagy Szent Leó 1846, 1150.; Walafrid Strabo 1852b, 1085.; Annales 1878, 64.; Petrus Damiani 1983, 82.

4 Szent Gellért 1978, 41.

multa cucurri. In Spania fui doctus, in Britannia eruditus, in Scotia detritus, in Hybernia studui, omnes liberales disciplinas commendavi memoriae, ideo nil lectionis me effugere potest” (Mondja nekem, aki akarja, hogy/mert sokat olvastam, sokat utaztam. Hispániában tanultam, Britanniában művelődtem, Skóciában csiszolódtam, Hiberniában kutattam, minden szabad tudományt megtanultam, ezért az olvasmány semelyik része nem kerülheti el a figyelmet). A biblikus latin quia idézetet bevezető használata azt az értelmezést is lehetővé teszi, hogy a legi [...] cucurri felsorolás szójáték, amely igeragozási példákön keresztül nyelvtani tanulmányokra vonatkozik – hasonló példákat hoz korábban Boethius („Tempus secum trahunt, ut est curro et lego, uel cucurri et legi, et quaecunque sunt uerba” – Igeidőt vonzanak magukkal, mint a „futok” és az „olvasok” vagy a „futottam” és az „olvastam”, és valamennyi ige) és Priscianus is („lego legi” [...] „curro cucurri”).⁵ Az említett XIV. századi *Legenda maior* is szerepelteti a nyelvtant a tantárgyak között a csanádi székesegyházi iskola megszervezésénél Henrik és Walter mester érkezésekor (lectura, cantus, grammatica, musica, computus) – bár továbbra sem feltétlen a XI. századi magyarországi körülményeket tükrözve.⁶

A Deliberatio és a hymnus trium puerorum

Mindenesetre ebben a környezetben születhetett meg Szent Gellért teljes terjedelmében fennmaradt műve, a *Deliberatio*, melynek szövege egyetlen kéziratból ismert: München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 6211. A kódex csak a *Deliberatio* szövegét tartalmazza, karoling minuszcula írása a XI. század második feléből való, lapszámozása XIX. századi. Ami a provenienciát illeti, Gabriel Silagi szerint admonti vagy salzburgi *exemplar* alapján másolták, Ellenhard püspök idején (1053–1078) pedig már Freising könyvtárában volt.

5 Szent Gellért 1978, 152.; Plater–White 1926, 119–120.; Blaise 1994, 92–95.; Boethius 1847, 302.; Priscianus 1855–1859, 459.

6 *Legenda* 1938, 492–496. Lásd Riché 1989–1990, 415–416.

A fol. 1r tetején található possessorbejegyzésben szerepel a freisingi egyházmegye védőszentje, Szent Corbinianus: „liber iste est sancte marie sanctique corbiniani frisingensis” (ez a könyv a freisingi Szűz Mária és Szent Corbinianus tulajdona).⁷ (A kézirat 167 fóliót tartalmaz oldalanként átlagosan 25 sorral, ami XI. század elején készült kéziratok alapján végzett számítások szerint mintegy 70 napos másolási időt feltételez.)⁸ Karl Meichelbeck fedezte fel a kéziratot a freisingi káptalani könyvtárban 1724-ben; mivel a jezsuita Pray György nem adta ki, Giuseppe Garampi bíboros bécsi apostoli követ előbb elküldte a csanádi püspöknek, aki szintén nem adta ki, majd Batthyány Ignác erdélyi püspöknek, aki átíratta és kinyomtatta 1790-ben.⁹

A *Deliberatio supra hymnum trium puerorum ad Isingrimum liberalem* egy misztikus exegetikai értekezésnek is nevezett elmélkedés a liturgia részévé váló ószövetségi szakasról: Dániel próféta három barátja Nabukodonozor parancsa ellenére nem imádja az aranyasztrot, hanem tüzes kemencébe dobva sértetlenül dicséri Istent (Dán 3.52–90).¹⁰ A *hymnus trium puerorum* jelentős szerepet játszott a patrisztikus, Meroving- és Karoling-kori szerzőknél, akik közül kiemelkedik Veronai Zénó („Igitur cum audio tres pueros incensos, prius uehementer horresco, mox deinde eorum particeps optauerim fieri, cum cognosco inter flammis rosculentos hymnum deo cecinisse securos; Ecce pueri sacramento muniti tres numero, sed una uirtute, anhelantibus flammis, camino rugiente non laeduntur. Incensi hymnum canunt; Mors refugiens mutat officium: incensores cremantur, incensis hymnum canentibus flamma blanditur. Deus a creatura uniuersa benedicitur. In tribus una mens, una uirtus, unus triumphus exsultat” – Tehát amikor a három megégett ifjút hallgatom, először szörnyen elborzadok, majd azután szeretnék közéjük tartozni, amint rájövök, hogy a lángnyelvek között sértetlenül énekeltek himnuszt Istennek; Íme, a szentséggel megerősített ifjak szám szerint hárman, de erényben egyként a lobogó lángok között a zúgó kemencében nem sérülnek meg. Megégve himnuszt

7 Lásd Glauche 2000, 16–17. Lásd még Halm–Thomas–Meyer 1873, 73.; Karácsonyi 1894; Dürig 1954, 168.; Silagi 1967, 17.; Vizkelety 1985, 82.; Csapodi 1995, 42.

8 Lásd Gullick 1995. Lásd még Skeat 1956.

9 Lásd Juhász 1930, 21–25.; Vanysacker 1995, 143–227.

10 Lásd Stegmüller 1950, 338.

énekelnek; A megforduló halál megváltoztatja a parancsot: az égetők elégnek, a himnuszt megégve éneklőknek a láng enyhülést ad. Istent áldja minden teremtmény. Hármukban egy lelkület, egy erény, egy diadal ujjong), Szent Jeromos („hymnum trium puerorum”), Szent Ágoston („et benedicant in hymno trium puerorum frigus et aestus Dominum” – és a hideg és a meleg áldja az Urat a három ifjú himnuszában), Sedulius („Namque trium puerorum in camino canentium ab omni creatura per ordinem benedicendum Dominum generalis hymnus exclamat” – Mert a kemencében éneklő három ifjú hatalmas himnusza zengi, hogy minden teremtménynek sorban áldania kell az Urat), Fulgentius („Sed etiam in hymno trium puerorum nihilominus legitur” – Mindazonáltal a három ifjú himnuszában is olvasható), a toledói zsinat (633: „Hymnum quoque trium puerorum, in quo uniuersa coeli terraeque creatura Deum collaudat et quem ecclesia catholica per totum orbem diffusa celebrat, quidam sacerdotes in missa dominicorum dierum et in solemnitatibus martyrum canere negligunt: proinde hoc sanctum concilium instituit, ut per omnes ecclesias Hispaniae uel Galliae in omnium missarum solemnitate idem hymnus in pulpito decantetur; communionem amissuri qui et antiquam huius hymni consuetudinem nostramque definitionem excesserint” [A három ifjú himnuszát pedig, amiben az ég és föld minden teremtménye dicséri Istent és amit az egész világon elterjedt katolikus egyház használ, némely pap a vasárnapi miséken és a vértanúk ünnepein nem énekel: ezért a jelen szent zsinat elrendeli, hogy Hispánia és Gallia minden egyházában minden mise ünnepén ezen himnuszt az emelvényen énekeljék; akik eme himnuszt régi szokását és a mi rendelésünket megszegik, szentáldozásban nem részesülnek] – idézi Walafrid Strabo: „In eiusdem loci concilio statutum est ut etiam hymnus trium puerorum ad missam omni Dominica in pulpito cantaretur. Quod Romani propter multiplicitatem officiorum non faciunt nisi quatuor per annum diebus, quibus lectionum duodecim numerus adimpletur” [Ugyanezen a zsinaton elrendelték, hogy a három ifjú himnuszát is az emelvényen énekeljék a misén minden vasárnap. Amit a rómaiak a szertartások sokrétűsége miatt nem tesznek, kivéve évente négy napon, amelyeken tizenkét olvasmány szerepel]), a Meroving-kori hagiográfia („Cum autem hiemps uel nox ibi intonarent, beatus Vincencianus hymnum trium puerorum canebat, dicens: »Benedicite glacies et niues Domino, benedicite noctes et dies

Domino» – Amikor pedig az éjszakai vihar odahallatszott, Szent Vincencianus a három ifjú himnuszát énekelte, mondván: „Áldjátok, jég és hó, az Urat, áldjátok, éjek és napok, az Urat”), Saint Mihiel-i Smaragdus (Donatus-kommentárjának nyelvtani példái a névmásra: „Inuenimus tamen, ubi una sine altera in prolixo ponitur sermone, ut est in hymno trium puerorum, ubi frequenter sine pronomine positum inuenitur nomen, ut est: »benedicite omnia opera Domini Domino« et similiter usque in finem. Nam et uno tantum praecedente nomine pronomina posita inueniuntur plurima, ut est: »laudate Dominum de caelis, laudate eum in excelsis,« usque »et aquae, quae super caelos sunt.« Similiter: »laudate Dominum in sanctis eius, laudate eum in firmamento uirtutis eius,« usque in finem psalmi: semper pronomina ponuntur in uice nominis. Iure tamen semper pronomini praeponitur nomen, quoniam sibi semper significacionem retinet plenam, illi uero tribuit semiplenam” – Mégis azt találjuk, ahol az egyik a másik nélkül szerepel egy hosszú mondatban, amint a három ifjú himnuszában van, ahol a főnév gyakran a névmás nélkül helyezkedik el: „dicsérjétek, az Úr minden műve, az Urat” és hasonlóan a végéig. Mert ha csak egy főnév is szerepel korábban, igen sok névmás szerepel utána: „dicsérjétek az Urat a mennyből, dicsérjétek őt a magasságban” addig, hogy „a vizek, amik az ég felett vannak”. Hasonlóan: „dicsérjétek az Urat szentélyében, dicsérjétek őt erősségében” a zsoltár végéig: mindig névmások szerepelnek a főnév helyett. Mégis joggal szerepel a főnév mindig a névmás előtt, mert magának mindig megtartja a teljes jelentést, annak viszont csak részleges jelentést ad), Hrabanus Maurus (részletes magyarázat), Walafrid Strabo („Omnipotentem/ Et benedicant/ Astra polorum/ Solque sororque/ Sic quoque Lymphae,/ Ros pluuiæque,/ Ignis et aestas,/ Frigus et ardor,/ Nix glaciesque,/ Lux tenebraeque,/ Arida montes,/ Flumina, fontes,/ Omnia uiua,/ Quae uehit aer,/ Cuncta hominum gens/ Semper adorent/ Omne per aeuum./ Cuncta chorique,/ Lumina coeli/ Omnipotentem./ Quaeque supernae,/ Spiritus omnis/ Omnipotentem./ Cauma geluque/ Atque pruinae/ Omnipotentem./ Noxque diesque,/ Fulgura, nubes/ Omnipotentem./ Germina, colles,/ Pontus et undae/ Omnipotentem./ Quae uehit aequor/ Terraque nutrit,/ Omnipotentem./ Israel ipse/ Omnipotentem” – A mindenhatót/ és áldják/ a sarkok csillagai,/ a Nap és nővére,/ így a vizek is,/ a harmat és az esők,/ a tűz és a meleg,/ a hideg és a forróság,/ a hó és a jég,/ a fény

és a sötétség,/ a sivár hegyek,/ folyók, források,/ minden élőlény,/ amit a levegő hordoz,/ az emberek összes nemzetsége/ mindig imádjon/ minden korban./ Mindenek és a karok,/ az ég fényei/ a mindenhatót./ Minden égi lény,/ minden lélek/ a mindenhatót./ A hőség és a fagy/ és a dér/ a mindenhatót./ Éjszaka és nappal,/ villámok, felhők/ a mindenhatót./ Rügyek, dombok,/ tenger és hullámok/ a mindenhatót./ Amit a tenger hordoz/ és a föld táplál,/ a mindenhatót./ Maga Izrael/ a mindenhatót) és Halberstadti Haymo („Quod hymnus trium puerorum pleniter declarat, qui in camino ignis ardentis soluti deambulantes, non solum Deum benedicebant, sed etiam creaturam ad eum laudandum prouocabant” – Amit a három ifjú himnusza teljesen megmutat, akik az égő tüzes kemencében szabadon sétálván nem csupán Istent áldották, hanem a teremtményeket is a dicséretére hívták).¹¹ Később Petrus Damiani is említi *De sancta simplicitate* című munkájában: „Sicut de tribus illis pueris dicitur: »Quia dedit illis scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia, Danieli autem dedit intelligentiam omnium visionum et somniorum; ita ut Babyloniorum sapientes ad eorum prudentiam non attingerent, eosque magi, harioli, vel aruspices in mysteriorum coelestium revelationibus non aequarent«” (Amint ama három ifjúról halljuk: „Mert megadta nekik a tudományt és a jártasságot minden könyvben és bölcsességben, Dánielnek pedig megadta, hogy megértsen minden látomást és álmot; olyannyira, hogy a babiloniak bölcsei nem érték fel az ő tudásukkal, és a varázslók, jósok vagy jóvendőmondók nem érték utol őket az égi titkok feltárásában” – Dán 1.17, 20).¹² Szent Gellért mégis úgy véli, hogy a *hymnus trium puerorum* több figyelmet érdemel: „Miror, quor sanctissimi perfectores et ad hoc operam dantes ut queque obscurissima penetrarent, huius himni misterium adgressi non sunt” (Csodálkozom, hogy a legszentebb tanítók és akik azzal foglalkoznak, hogy a leghomályosabb dolgokat megfejtsék, ezen himnusz titkához nem közeledtek).¹³

11 Veronai Zénó 1971, 82., 189., 201.; Szent Jeromos 1982, 70.; Szent Ágoston 1845b, 801.; Sedulius 1885, 222.; Fulgentius 1968, 392.; Concilium 1850, 371.; Walafrid Strabo 1852a, 947.; Pseudo-Hermenbert 1910, 121.; Saint Mihiel-i Smaragdus 1986, 91–92.; Hrabanus 1852b, 1151–1159.; Walafrid Strabo 1852c, 1105.; Haymo 1852, 757–758.

12 Petrus Damiani 1853.

13 Szent Gellért 1978, 38.

Szövegkiadások és kutatástörténet

Bár a fenti előzmények áttekintése nélkül, a Batthyány Ignác-féle *editio princeps* bevezetéséül szolgáló *dissertatio praevia* részletesen ismerteti a szerzőség kérdését, a történeti, irodalmi, filozófiai és teológiai hátteret és a *Deliberatio* szerkezetét; a jegyzetek pedig részletes adalékokkal szolgálnak a szókincs, a bibliai és patrisztikus idézetek, a klasszikus (főleg cicerói) szövegpárhuzamok, illetve a liturgiai és teológiai magyarázatok terén. Batthyány Ignác megfigyelései nyomán a magyar népnyelv hatását is feltételezte, amit később cáfoltak: helyette az olasz anyanyelv hatását valószínűsítették.¹⁴ Batthyány Ignác 1790-es kiadása mindenesetre akkor is megkerülhetetlen, ha időközben megjelent Gabriel Silagi kritikai kiadása a *Corpus Christianorum* sorozatban (1978) – amit *A magyarországi középkori latinság szótára* is használ¹⁵ –, továbbá Karácsonyi Béla és Szegfű László kiadása (1999).¹⁶ A magyar történettudomány sokáig nem vette komolyan a művet, a filológia azonban már az egyébként alig hozzáférhető Batthyány-féle kiadás alapján is figyelmet szentelt Szent Gellért különleges latinságának, stílusának és forráshasználatának annak ellenére, hogy a Jacques-Paul Migne-féle *Patrologia Latina* sorozat a *Deliberatio* szövegét nem tartalmazza (egyben legalább sokszor vitatott kiadási gyakorlatával nem károsítva a szöveget). A nemzetközi kutatás Gabriel Silagi kiadásának megjelenése előtt leginkább csak másodkézből ismerte a művet.¹⁷ Gábrriel Asztrik szerint ugyanakkor az nem más, mint „a XI. századi teológiai irodalom ékköve”, ami egybecseng azon XIX. századi kutatók megállapításával, akik szerint Szent Gellért skolasztikus szerző.¹⁸ Figyelemre méltó, hogy Karácsonyi János első tudományos Szent

14 Batthyány 1790, 1–297.; Sörös 1902, 190.; Hóman 1925, 22.; Guoth 1938, 176–177.; Istványi 1940, 209. Lásd még Meister, 1950, 1–9.

15 Szent Gellért 1978, ismerteti Ward 1980; Klaniczay 1980. Lásd még Boronkai 1987–1991, Vol. 1, xxxvii.

16 Karácsonyi–Szegfű 1999, ismerteti Sulyok 2000; Nemerkenyi 2000; Vajda 2002. Lásd még Karácsonyi 1974; Karácsonyi–Szegfű 1976; V. Kovács 1984, 615–638., 1141–1145.; Constantinescu 1984; Madas 1992, 28–29., 559–560.; Kristó 1999, 188–212.

17 Lásd Ivánka 1942; Bloch 1994, 58–77.

18 Lásd Novák 1865; Mátray 1878a, 25–52.; Mátray 1878b; Békesi 1896; Gábrriel 1962, 14.

Gellért-monográfiájának pozitivista szemléletű ismertetője szerint a *Deliberatio* értéktelen mű, míg mások szerint a „misztikus teológia” képviselője.¹⁹

A Szent Gellért számára hozzáférhető könyvtárak között említhető a velencei kolostori könyvtár, a csanádi székesegyházi könyvtár kezdeti állapotában és a marosvári kolostori könyvtár.²⁰ A Batthyány-féle *editio princeps* bevezetése szerint a *paucitas librorum* helyett már komoly könyvtári kultúra jellemző a XI. századra is.²¹ A velencei kolostori könyvtár korabeli állománya a kevés vonatkozó forrás alapján nehezen meghatározható: Tribuno Memmo dózse alapítólevele a San Giorgio Maggiore részére (982) csak liturgikus könyveket említ (*cum toto edificio, libris, thesauro*); nincs fennmaradt könyvtári katalógus a XI. századból.²² A csanádi székesegyházi könyvtár korabeli állapotára nincs közvetlen forrás. A marosvári kolostori könyvtár rendelkezhetett görög nyelvű kéziratokkal, e feltételezés alapján történt kísérlet arra, hogy összekapcsolják a könyvtárat és a *Deliberatio* hivatkozásait a *Corpus Areopagiticum* szövegére, illetve arra, hogy megállapítsák, a szerző milyen mértékben ismerhette a görög nyelvet. További feltételezések szerint Szent Gellért rendelkezhetett egy magán-könyvtárral is, amely Itáliából Magyarországra hozott és kivonatokat tartalmazó kézikönyvekből állhatott.²³

Déri Balázs szövegelemzése kimutatták, hogy a *Deliberatio* szentírási idézetei liturgikus vagy patrisztikus közvetítéssel nem mindig a Vulgata latin változatát követik, illetve Szent Gellért egyazon szentírási szakaszt több változatban is idéz – talán mert alkalmanként fejből idéz másodlagosan olyan egyházatyán keresztül, aki nem a Vulgata-változatot használja.²⁴ A *Corpus Areopagiticum* Hilduin és Johannes Scottus Eriugena latin fordításában volt ismert, Maximus Confessor kommentárja pedig Anastasius Bibliothecarius latin fordításában.

19 Karácsonyi 1887, 191–258., ismerteti Pauler 1888. Lásd még Hajdu 1902; Morin 1910; Karácsonyi 1925, 107–111.; Ibrányi 1938; Erdélyi 1941, 71; Nemerkenyi 2003.

20 Lásd Békefi 1910, 70–78., 367.

21 Batthyány 1790, xix–xxv.

22 La Cüte 1929, 599., 633.; Lanfranchi 1968, 15–26.; Damerini 1969, 8–16., 239–240.; Ravegnani 1976, 11.; Mazzucco 1983, 47.; Marcon 1995.

23 Lásd Szegfű 1979.

24 Lásd Déri 1991a; Déri 1991b; Török 1995.

Az *essentiatio* szó használata Eriugena és áttételesen Priscianus hatását mutatja.²⁵ Mezey László kodikológiai kutatásai nyomán felvetette, hogy Szent Gellért használhatta Pseudo-Dionysius Areopagita *De caelesti hierarchia* című művének egy részét Johannes Scottus Eriugena latin fordításában egy XI. század közepi kézirat töredék alapján (Budapest, Egyetemi Könyvtár, U.fr.l.m. 9), bár Kapitánffy István szerint a töredék nem volt Magyarországon a középkorban.²⁶ Bodor András óta pedig ismert, hogy a *Deliberatio* egyik legfontosabb forrása Sevillai Izidor *Etymologiae* című munkája.²⁷ Az *Etymologiae* gazdag kézirati hagyománya mutatja, hogy fontos tananyag volt a X. században is. Szent Gellért hivatkozásai származhattak egy adott kéziratból vagy kivonatokat tartalmazó kézikönyvekből is a velencei kolostori könyvtárban, a csanádi székesegyházi könyvtárban vagy a szerző feltételezett magánkönyvtárban.²⁸

Amint Bernhard Bischoff is megállapítja, Sevillai Izidor az ókori tudományok egyik legfontosabb közvetítője volt, különös tekintettel a hét szabad művészetre.²⁹ Szent Gellért már idézett kirohanása is hangsúlyosan említi a szabad művészeteket: „Dicat mihi, qui uult, quia multa legi, multa cucurri. In Spania fui doctus, in Britannia eruditus, in Scotia detritus, in Hybernia studui, omnes liberales disciplinas commendavi memoriae, ideo nil lectionis me effugere potest” (Mondja nekem, aki akarja, hogy/mert sokat olvastam, sokat utaztam. Hispániában tanultam, Britanniában művelődtem, Skóciában csiszolódtam, Hiberniában kutattam, minden szabad tudományt megtanultam, ezért az olvasmány semelyik része nem kerülheti el a figyelmem). Itt a *quia* értelmezésén múlik az, hogy az egyházi fegyelmet védelmező szerző a saját vagy más-

25 Szent Gellért 1978, 100.: *essentiationis*. Lásd Luhtala 2002. Lásd még Lehmann 1923; Grabmann 1926; Weisweiler 1952; Jeaneau 1979; Luscombe 1988.

26 Mezey 1978; Mezey 1979, 117–122. (ismerteti Kapitánffy 1980); Mezey 1983, 36–37.; Mezey 1984; Kapitánffy 1985. Lásd még Ivánka 1959; Glück 1979.

27 Szent Gellért 1978, 6., 9., 14., 17., 18., 19., 20., 21., 22., 23., 24., 25., 28., 33., 34., 36., 40., 42., 43., 49., 50., 61., 63., 67., 77., 81., 82., 83., 87., 88., 91., 92., 93., 94., 95., 96., 99., 109., 112., 114., 115., 116., 128., 129., 137., 141., 144., 158., 166., 170., 171., 174., 176., 177. Lásd Bodor 1943; Benyik 2001.

28 Lásd Szegfű 1979. Lásd még Beeson 1913; Wallach 1955; Bezold 1962, 6–7., 90.; Fontaine 1966; Reydellet 1966; Marshall 1983; Schindel 1988; Contreni 1992.

29 Bischoff 1966.

valaki tanulmányútjairól beszél, ugyanakkor valószínűleg túloz a tudományos képzettség és az ahhoz kapcsolódó hírnév érzékeltetése céljából, amit stilisztikai eszközökkel is alátámaszt: az *-ia* és *-tus* végződéseket gyakran ismétli a kulcsszavakban (egyrészt *Spania*, *Britannia*, *Scotia*, *Hybernia*, másrészt *doctus*, *eruditus*, *detritus*). Egyébként pedig a földrajzi nevek felsorolásának forrása lehet akár Sevillai Izidor is (*Etymologiae* 14.6.1–6), és elképzelhető továbbá, hogy a földrajzi nevek egy adott terület ismert szerzőinek nevét helyettesítik, tehát az *in Spania fui doctus* kitétel utalhat Sevillai Izidor munkájának ismeretére is – Notker Balbulus például így ír Sevillai Izidorról: „Libri Isidori Hispaniensis episcopi, Etymologiarum nomine titulati, omnimoda te perficiunt scientia. Item Sententiarum eius utilissimus liber occurrit” (Izidor hispániai püspök könyvei, amelyek az *Etymologiae* címet viselik, általános tudással látnak el. Hasonlóképpen igen hasznosnak tűnik *Sententiae* című könyve).³⁰ A Szent Gellért által említettekhez hasonló tanulmányutakat sorol fel Petrus Damiani *De sancta simplicitate* című munkájában:

Gualterus mesteremnek, azaz Ivónak, igazi társa volt, aki mintegy harminc éven át úgy kereste a bölcsességet a nyugati végeken, hogy egyik királyságról a másikra járt: és nem csupán a teutonok és a gallok, hanem a szaracénok és a hispánok városait, településeit és tartományait is bejárta; de nemsokára, miután, hogy úgy mondjam, az egész világban összegyűjtötte a tudományokat, a vándoréletet helyhezkööttséggel cserélte fel, és nyugalomban immár megállapodva ifjakat kezdett tanítani, irigyei, azaz valamely másik bölcs barátai vagy segítői, ártatlan sétája közben lesből megölték.³¹

30 Szent Gellért 1978, 152.; Notker Balbulus 1853, 998. Lásd még Díaz y Díaz 1976.

31 „Gualterus plane, magistri mei, scilicet Ivonis, socius fuit, qui per triginta ferme annos ita per occiduos fines sapientiam persecutus est, ut de regnis ad regna contenderet: et non modo Teutonum, Gallorum, sed et Saracenorum quoque Hispaniensium urbes, oppida simul atque provincias penetraret; sed mox ut, studiis toto, ut ita loquar, orbe corrasis, exsilium habitatione mutavit, et iam velut in pace compositus docere pueros coepit, aemuli sui, cuiusdam videlicet alterius sapientis necessarii vel fautores, eum simpliciter gradientem ex insidiis occiderunt.” Petrus Damiani 1853, 699.

A hét szabad művészet

Amikor Szent Gellért a *liberales disciplinas* kifejezést használja, a klasszikus hagyomány patrisztikus és Karoling-kori szerzők közvetítésével jelenik meg nála: Velleius Paterculus (*Historia Romana* 2.59.4), Seneca (*Dialogi* 10.7.3), Quintilianus (*Institutio oratoria* 12.7.8), Suetonius (*Caligula* 53.1), Gellius (*Noctes Atticae* 7.17.1), Ammianus Marcellinus (*Res gestae* 29.1.41), Tertullianus, Lactantius, Szent Ágoston, Sevillai Izidor (*Etymologiae* 4.13.1), Hrabanus Maurus, Johannes Scottus Eriugena. A Szent Gellért-legendák vonatkozó szakaszai szintén ebben az összefüggésben értelmezhetők (*Legenda minor*: „regis amici liberalibus artibus imbuti” [a király szabad művészetekben jártas barátai] – *Legenda maior*: „in scientiis liberalibus [...] omniumque liberalium scientiarum artibus instructi; pro adipiscendo fructu scientie artis liberalis; amici regis, liberalibus studiis eruditi” [a szabad tudományokban... és minden szabad tudomány művészetében képzettek; a szabad művészet tudományának gyümölcsét megszerzendő; a király barátai, szabad tudományokban képzettek]).³²

A hét szabad művészet klasszikus hagyománya azonban sajátos szintet kap Szent Gellértnél, aki írástudás és írástudatlanság kérdését érinti akkor, amikor Krisztus tanítványairól, az írástudatlan halászekről ír: „omnem praecesserunt philosophiam inliterate doctissimi sine litteris” (minden filozófiát felülmúltak írástudatlanul a könyvek nélkül is legtudósabbak). Hasonló megállapításai a következők:

Végül is közülük inkább halászekről olvasunk, mint írástudókról. Ő pedig, aki megkapta a mennyország hatalmát és az uralmat az egész világon Isten után, hogy úgy mondjam, inkább értett a halfogás eszközeihez, mint az olvasáshoz; Ő előbb hajóban könyvek nélkül, majd a legbölcsebbek között értekezett Isten titkairól; Jöjjön pedig a prófétákhoz, akik nem írástudók, hanem jámbor egyszerűek voltak. Értekezzék Péterrel és övéivel, akik nem szónokok, hanem halászok voltak.

32 Tertullianus 1954, 834.; Lactantius 1890, 79.; Szent Ágoston 1962, 74.; Hrabanus Maurus 1979, 235.; Scottus 1975, 16.; Legenda 1938, 477., 483., 494., 500.

Az ellentétpárok (*piscator/rusticus* – *litteratus/orator*) használata római eredetű, Quintilianus már alkalmazza (*Institutio oratoria* 2.21.16: „*rusticus inlitteratusque*”, 7.1.42: „*petit rusticus partem bonorum, orator totum uindicat sibi*” – az egyszerű a javak egy részét kéri, a szónok mindet magának követeli), de Szent Jeromos kereszteli meg („*piscatores et illitterati mittuntur ad praedicandum, ne fides credentium non uirtute Dei, sed eloquentia atque doctrina fieri putaretur*” [halászok és írástudatlanok küldetnek prédikálásra, nehogy azt gondolják, hogy a hívők hite nem Isten erejéből, hanem ékeszszólásból és tudományból fakad] – idézi Beda Venerabilis), középkori elterjedésére példa Segni Bruno („*Sapientiores sunt piscatores et rustici Deum timentes, quam episcopi et sacerdotes ualde litterati, salutem negligentes*” – Bölcsőbbek a halászok és az Istent félő egyszerűek, mint a túlművelt püspökök és papok, akik az üdvösséget elhanyagolják).³³ Petrus Damiani *De sancta simplicitate* című munkájában a halászok követését fontosabbnak tartja a szabad művészetek tanulmányozásánál:

[E]lőbb kerested az igaz fény útját, mint hogy megismerted volna a filozófusok vak bölcsességét: előbb vonultál remeteségbe a halászok nyomdokán járva, mint hogy megizzadtál volna a szabad művészetek nem is tudományaiban, hanem ostobaságaiban.³⁴

Krisztus filozófusok és szónokok helyett együgyűeket és halászokat küldött: „*non miserit philosophos et oratores, sed simplices potius et piscatores.*”³⁵ Mivel

33 „Denique piscatores ex illis legimus potius quam litteratos. Ille autem, qui accepit potestatem celi et dominationem in omni saeculo post Deum, potius, ut ita dicam sapiebat instrumenta pisces capiendi quam legere; Iste nuper in naui sine litteris, nunc inter doctissimos disputabat de interioribus Dei; Veniat uero ad prophetas, qui non litterati sed dominici rustici fuerunt. Disputet cum Petro et suis, qui non oratores sed piscatores extiterunt.” Szent Gellért 1978, 12., 47., 123., 152.; Szent Jeromos 1845b, 33.; Beda 1960b, 446.; Segni 1854, 1047. Lásd Grundmann 1958.

34 „[A]nte veri luminis aditum requisisti quam caecam philosophorum sapientiam disceres: ante ad eremum pervolasti, sequens vestigia piscatorum, quam liberalium artium non dicam studiis sed stultitiis insudares.” Petrus Damiani 1853, 695.

35 Petrus Damiani 1853, 697.

a tudományok a bölcsességből származnak, az igazi bölcs nem szorul a tudományokra és az iskolai képzés különböző szakaszaira:

Mivel az írás az értelemből születik, nem az értelem származik az írásból, akinek értelme sértetlen, nem szorul az írásra. Az írásoktatásban ugyanis, ahol az ifjak az érthető beszéd első betűit elsajátítják, egyesek bizony az abecedarius, mások a syllabarius, megint mások a nominarius, némelyek pedig a calculator nevet kapják; és amikor ezeket a neveket halljuk, belőlük azonnal megtudjuk, hogy az ifjak hol tartanak az előmenetelben.³⁶

Petrus Damiani ezzel vigasztalja munkájának címzettjét, aki a tudományok művelőihez képest műveletlennek tartja magát:

Hiszen az ő tegezükből kerül elő eme szándék kétségkívül mérgezett nyila, hogy a könyvek tanulmányozását a világban maradó kortársaidtól megirigyeld, és ezért őket okosnak és tájékozottnak, magadat pedig becsapottnak és balgának hidd.³⁷

Ebben a gondolatkörben használja Szent Gellért a *uerba, licet rusticana* (bár egyszerű szavak) kifejezést, amelynek klasszikus és patrisztikus előképei között szerepel Tibullus (*Elegiae* 2.1.52: „Cantauit certo rustica uerba pede” [biztos lábbal énekelte az egyszerű szavakat], 2.3.4: „Verbaque aratoris rustica discit Amor” [és a földműves egyszerű szavait tanulja Amor]), Fronto (*Ad M. Caesarem et inuicem* 4.3.2: „in uerbis rusticanis” [egyszerű szavakban]) és Szent

36 „Nam cum litterae oriantur ex sensu, non sensus procedat ex litteris, cui sensus incolumis est litteras non requirit. In litterario quippe ludo, ubi pueri prima articulatae vocis elementa suscipiunt, alii quidem abecedarii, alii syllabarii, quidam vero nominarii, nonnulli etiam calculatores appellantur; et haec nomina cum audimus, ex ipsis continuo quis sit in pueris profectus agnoscimus.” Petrus Damiani 1853, 698.

37 „Ex eorum quippe pharetra procul dubio toxicata cogitationis huius sagitta depromitur, ut litterarum studia remanentibus in saeculo coaevis tuis invidias, et in hoc eos cautos et providos, te vero deceptum et fatuum credas.” Petrus Damiani 1853, 702.

Jeromos („Venerationi mihi semper fuit non uerbosa rusticitas, sed sancta simplicitas” – A bőbeszédű egyszerűség helyett mindig a szent együgyűséget tiszteltem).³⁸

A szentírási könyvek szerzői, Jeremiás próféta, Szent János, Szent Pál képviselik az igazi filozófusokat Szent Gellértnél:

[U]num celestium philosophorum (a mennyei filozófusok egyikét – a Jelenések könyve szerzője); Paulus, praeclarissimus orbis doctor; sapienter disputabat Paulus, fons et manatio doctrinarum; Hieremias, diuinus per omnia uir, refutauit Platonem et sua; omnem deliberationem mortalium philosophorum transcenderunt, omnibus acutiores atque disertiores inuenti sunt; Paulus et omnes, qui sue scole fuerunt (Pál, a világ legragyogóbb tanítója; bölcsen értekezett Pál, a tanítások forrása és kiáradása; Jeremiás, a mindenben isteni férfiú, megcáfolta Platont és tanításait; a halandó filozófusok minden megfontolását felülmúlták, mindenben okosabbnak és ékesszólóbbnak mutatkoztak; Pál és mindenki, aki az iskolájához tartozott).

A *caelestis philosophia* mint kulcsfogalom szerepel a középkor népszerű szerzőinél: Cassiodorus („Paulus igitur in Ariopagi medio constitutus caelestis philosophiae mella fundebat; caelestis philosophiae uerus ordo” – Pál tehát az Areopágusz közepén megállván a mennyei filozófia mézét ontotta; a mennyei filozófia igaz rendje), Beda Venerabilis („optimam partem philosophiae caelestis” – a mennyei filozófia legjobb részét) és Hrabanus Maurus (*caelestis philosophiae doctrina* – a mennyei filozófia tanítása).³⁹ Hasonló szókincs jellemzi Petrus Damiani *De sancta simplicitate* című munkáját is: „Discumbis, frater, ad mensam Dei, sufficient tibi dapes coelestis eloquii” (telepedj, testvér, az Isten asztalához, legyenek neked elegendők a mennyei ékesszólás táplálékai).⁴⁰

38 Szent Gellért 1978, 132.; Szent Jeromos 1910–1918 (vol. 54), 525.

39 Szent Gellért 1978, 20., 23., 35., 41., 48., 62.; Cassiodorus 1847, 1396.; Cassiodorus 1958, 55.; Beda 1960a, 231.; Hrabanus 1852c, 1307.

40 Petrus Damiani 1853, 704.

A pogány elődök

Szent Gellért gyakrabban említi a pogány szerzőket és a világi tanítókat, mint az egyházatyákat; az ókori filozófusokat és XI. századi követőiket pedig azonos módon jellemzi:

Tehát sokan sok mindent tudván, bár beavatottak, tudatlanná válnak, mint az ostoba bölcsek, akik száma a Szentlélek szerint végtelen; Teljesen Isten ellen lázad egyedül az emberben bízva, amint az ostoba, úgy a bölcs, amint a tanulatlan, úgy az írástudó, amint a szegény, úgy a gazdag, amint a szolgáló, úgy a gazda.

A *stultus/sapiens* ellentétpár szentírási források (Péld 10.1, 10.8, Préd 1.15: „et stultorum infinitus est numerus”, Préd 2.19, Róm 1.22, 1Kor 1.20, 1Kor 3.18) mellett klasszikus és patrisztikus előképekkel is rendelkezik – Cicero (*De oratore* 1.51.221): „neque uult ita sapiens inter stultos uideri” (és így nem akar az ostobák közt bölcsnek látszani), Quintilianus (*Institutio oratoria* 5.10.74): „qui est sapiens, stultus non est” (aki bölcs, nem ostoba), Martianus Capella (*De nuptiis Philologiae et Mercurii* 4.385): „siquidem stultitia sapientiae ita contraria est, ut non eiusdem sapientiae stultitia sit, aut ad illam sit stultitia” (mivel az ostobaság annyira ellentétes a bölcsességgel, hogy nem ugyanazon bölcsességhez tartozó ostobaság és nem is ahhoz képest ostobaság), Szent Ágoston: *stulti sapientes* (ostoba bölcsek).⁴¹ Nem előzmények nélküli Szent Gellért *stulti philosophi* (ostoba filozófusok) kifejezése sem: „magis adherent stultorum neniis philosophorum dictisque gentiliū, quam eloquiis prophetarum et euangelistarum” (inkább ragaszkodnak az ostoba filozófusok énekeihez és a pogányok mondásaihoz, mint a próféták és az evangélisták ékesszólásához) – használja már Szent Jeromos („non secundum stultos

41 „Ergo multi multa scientes quanquam participantes inscii facti sunt, ut stulti sapientes, quorum numerus a Spiritu sancto perhibetur infinitus; Omnis contra Deum insurgit solius confidens in homine, ut stultus, sic sapiens, ut indoctus, sic litteratus, ut pauper, sic diues, ut seruus, sic dominus.” Szent Gellért 1978, 28., 119; Szent Ágoston 1841, 1936.

philosophos et quosdam hereticos” – nem az ostoba filozófusok és némely eretnekek szerint), Beda Venerabilis („nulla philosophiae saecularis secta, quae ab aliis aequae stultae philosophiae sectis mendacii redarguatur” – nincs a világi filozófiának olyan irányzata, amelyet a hasonlóan ostoba filozófia más hazug irányzatai megcáfolnának) és Szent Jeromos nyomán Hrabanus Maurus is („non secundum stultos philosophos et quosdam haereticos” – nem az ostoba filozófusok és némely eretnekek szerint).⁴² Petrus Damiani *De sancta simplicitate* című munkájában ugyanezen kifejezések szerepelnek például akkor, amikor leírja, hogy Szent Benedek miként tért vissza az iskolai tanulmányoktól a krisztusi egyszerűséghez:

De a régieket mellőzve forduljunk újra az újabbakhoz! Szent Benedeket irodalmi tanulmányokra bírják, de hamarosan visszatér Krisztus bölcs egyszerűségéhez; és mivel az iskolát felcserélte a jámbor együgyűséggel, ezt az írást hagyta egy asszony rostáján, amit a világ bölcsei maguktól nem tudnak megfejteni a geometria vagy az asztronómia tudományának asztalánál.⁴³

A *stulto sapienti* kifejezés használatán túl⁴⁴ Petrus Damiani említ egy bizonyos Leót, aki a zsoldárokon kívül semmit nem tanult meg, szentírási és lelki ismeretekben mégis felülmúlta a világi filozófusokat:

Mivel említettük az ostobán képzettet, tegyük hozzá a bölcsen tanulatlant. Itt bizony Leó (mivel a zsoldárokon vagy ki tudja, milyen teljesen jelentéktelen és felesleges dolgon kívül) írást nem tanult, mégis bármely grammatikust és világi filozófust felülmúl az Írások ismeretében és a lelki útmutatások alaposágában.⁴⁵

42 Szent Gellért 1978, 66.; Szent Jeromos 1969, 81.; Beda 1850, 130.; Hrabanus 1851, 912.

43 „Sed et, veteribus omissis, ad modernos iterum veniamus. Beatus Benedictus ad litterarum studia mittitur, sed mox ad sapientem Christi stultitiam revocatur; et, quia scholam pia rusticitate mutavit, hoc descriptum reliquit in capisterio mulierculae, quod de se mundi sapientes exprimere nequeunt in mensa geometricae vel astronomicae disciplinae.” Petrus Damiani 1853, 699.

44 Petrus Damiani 1853, 700.

45 „Posuimus enim stulte peritum, apponamus sapienter indoctum. Hic plane Leo (cum praeter psalmos, aut nescio quid tenuissimum et extremum) litteras non didicerit,

Ebben az értelemben az igazi bölcs az, aki a világot a világi filozófia eszközeivel múlja felül: „Hic itaque prudens, hic vere dicendus est sapiens, qui, dum mundum calcibus abiicit, ipsum mundi principem philosophando deludit” (Tehát értelmesnek, igazán bölcsnek azt nevezhetjük, aki míg a világot elutasítja, magát a világ fejedelmét a bölcselkedésben bolonddá teszi).⁴⁶ Azt kérdezi munkája címettjétől, vajon ki gyújt lámpát ahhoz, hogy lássa a Napot:

Ezért, legkedvesebb fiam, ne keresd az olyan bölcsességet, amely téged a méltatlanokhoz és pogányokhoz sorol! Ugyan ki gyújt lámpást ahhoz, hogy lássa a Napot? Ki használ fáklyákat ahhoz, hogy a ragyogó csillagok fényét lássa? Így aki Istent vagy szentjeit tiszta szándékkal keresi, nem szorul idegen fényre ahhoz, hogy meglássa a valódi fényt. Hiszen a valódi bölcsesség felfedi magát az őt keresőknek, és a csalóka helyett az ártatlan fény segítségével villámlásként mutatja meg magát.⁴⁷

Isten az igazi bölcsesség: „In Deo igitur, qui vera est sapientia, quaerendi et intelligendi finem constitue: hunc assiduus meditare, in eo iugiter requiesce” (Tehát Istenben, aki a valódi bölcsesség, határozd meg a kutatás és a megértés célját: őt tanulmányozd szorgalmasan, őbenne nyugodj meg véglegesen).⁴⁸

A XI. századi történetíró, Rodulfus Glaber *Historiae* című munkájában beszámol arról, hogy az eretnek grammatikus Ravennai Vilgard a szabad művé-

grammaticos quoslibet ac mundi philosophos in Scripturarum notitia et consiliorum spiritualium profunditate praecellit.” Petrus Damiani 1853, 701.

46 Petrus Damiani 1853, 701.

47 „Quocirca, dilectissime fili, noli huiusmodi sapientiam quaerere, quae tibi simul cum reprobis et gentilibus valeat convenire. Quis enim accendit lucernam, ut videat solem? Quis scolacibus utitur ut stellarum micantium videat claritatem? Ita qui Deum vel sanctos eius sincero quaerit intuitu, non indiget peregrina luce ut veram conspiciat lucem. Ipsa quippe vera sapientia se quaerentibus aperit, et sine adulterinae lucis auxilio innociduae se fulgor ostendit.” Petrus Damiani 1853, 701–702.

48 Petrus Damiani 1853, 702.

szetek közül itáliai szokás szerint csak a grammatika iránt vonzódott, ezért egy éjjel Vergilius, Horatius és Juvenalis szelleme elragadta:

Tehát egy Vilgard nevű ember, a grammatika művészetének tanulmányozásában inkább szorgalmas, mint tehetséges, ahogyan az itáliaiak körében mindig szokás volt a többi művészet elhanyagolása, csak a grammatikát bújta. Őt pedig, miután a művészetének tudományából fakadó magabiztossággal felfuvalkodva kezdett egyre ostobábbnak tűnni, egy éjjel a költő Vergilius, Horatius és Juvenalis alakjában démonok szállták meg, és megjelenvén hazug köszönetet mondtak neki, amiért könyveik tartalmával olyan odaadóan foglalkozik, és amiért utóéletük sikeres hírnöke; ráadásul megígérték neki, hogy ezután részese lesz a dicsőségüknek.⁴⁹

Az itáliai grammatikus jellemzésére szolgáló újszövetségi kifejezést (*ex scientia [...] inflatus*) alkalmazza Petrus Damiani is, munkájának teljes címe ráadásul *De sancta simplicitate scientiae inflanti anteponeunda: et cum scientiam, quae inflat, immoderatus flagitas, charitatem, quae aedificat* (1Kor 8.1), *insipienter offendas* (és amíg a tudást, ami felfuvalkodottá tesz, túlzottan keresed, a szeretedet, ami épít, oktanul megsérted).⁵⁰ Petrus Damiani továbbá szintén említ egy rómain, aki nem csupán Cicero és Vergilius iránt vonzódik, de a tudományok minden ágában már-már túlságosan is képzett:

Manapság pedig Róma városában él egy testvér, aki Gallia egy igen előkelő családjából származik, és akinek nevét elhallgatom, mert a testvér rossz híre elborzaszt. Nem tudom, bármely hasznos tulajdonságnak híján van-e.

49 „Quidam igitur Vilgardus dictus, studio artis grammatice magis assiduus quam frequens, sicut Italicis mos semper fuit artes negligere ceteras, illam sectari. Is enim cum ex scientia sue artis cepisset inflatus superbia stultior apparere, quadam nocte assumpsere demones poetarum species Virgilii et Oratii atque Iuuenalis, apparentesque illi fallaces retulerunt grates quoniam suorum dicta uoluminum carius amplectens exerceret, seque illorum posteritatis felicem esse preconem; promiserunt ei insuper sue glorie postmodum fore participem.” France 1989, 92. Lásd még Ward 1988; Landes 2000.

50 Petrus Damiani 1853, 698.

Ugyanis a külső erények megannyi virágában ragyog: nemes, mint egy császár; ránézésre jóképű; úgy szónokol, mint Tullius; úgy versel, mint Vergilius; a templomban erős harsona; körültekintő és éles eszű a kánonjogban; tudományosan értekezik, mintha könyvből olvasná a szavakat; népnyelven szólva a római kifinomultság szabályát nem szegi meg.⁵¹

A hét szabad művészet már említett klasszikus hagyományának eredeti forrása a latin középkor számára természetesen az ókori Róma: Cicero (*De officiis* 1.42.150: „Inliberales autem et sordidi quaestus mercennariorum omnium, quorum operae, non quorum artes emuntur” [Szabad emberhez pedig nem méltó és alávaló a foglalkozása minden napszámosnak, akiknek a munkáját és nem a művészetét veszik meg]; *De oratore* 3.32.127: „nec solum has artis, quibus liberales doctrinae atque ingenuae containerentur, geometriam, musicam, litterarum cognitionem et poetarum” [és nem csupán azon művészeteket, amik a szabad emberhez méltó és nemes tudományokat tartalmazzák, a geometriát, a zenét, az irodalom és a költők ismeretét]) és Seneca (*Epistulae morales ad Lucilium* 88.23: „hae artes, quas *enkuklious* Graeci, nostri autem *liberales* uocant” [ezek a művészetek, amiket a görögök *enkyklios*nak, a mieink pedig *liberalis*nak hívnak]).⁵² A *liberalis* kifejezés azonban hosszú utat tett meg addig, amíg megjelent Szent Gellért munkájának teljes címében: *Deliberatio Gerardi Moresenae aecclesiae episcopi Supra Hymnum Trium puerorum Ad Isingrimum Liberalem* (kiemelve a fol. 1r tetején vörös kapitális betűkkel). Az ajánlás a szabad művészetekben jártas valós vagy képzelt hallgatóságra enged következtetni, ugyanakkor tükrözi Seneca egyik ajánlását is (*De beneficiis*): *ad Aebutium liberalem de beneficiis*. Szent Gellért nem a klasszikus, késő ókori és kora középkori

51 „Hodie certe in Romana urbe frater advivit, ortus de summis proceribus Galliarum, cuius nomen taceo, quia fratris ignominiam perhorresco. Cui nescio an aliquid utilitatis desit. Tot siquidem exteriorum bonorum floribus enitescit: nobilis ut imperator; pulcher aspectu quodammodo; sicut Tullius loquitur; ut Virgilius poetatur; tuba vehemens in Ecclesia; perspicax et acutus est lege divina; scholastice disputans, quasi descripta libri verba percurrit; vulgariter loquens, Romanae urbanitatis regulam non offendit.” Petrus Damiani 1853, 700.

52 Lásd Baebler 1885, 29. Lásd még Meier 1886–1887; Parker 1890; Abelson 1906; Lutz 1956; De Rijk 1965; Gibson 1993; Cristante 1997; Hadot 1997.

értekezések tudományos alaposságával dolgozik, mégis tanúságot tesz az ókori görög és római tekintélyek korabeli áttételes ismeretéről, például felsorolja a görög filozófiai iskolákat: akadémius, peripatetikus, platonikus, sztoikus, gümnoszofista.⁵³ Petrus Damiani *De sancta simplicitate* című munkájának ajánlása szintén a *liberalis* kifejezést állítja középpontba, bár Szent Gellért munkájának ajánlásával éppen ellentétes értelemben (*Argumentum*): „Consolatur Aripriandum monachum, qui ingenium liberalibus disciplinis in saeculo non excoluerit” (Vigasztalja Aripriandus szerzetest, aki elméjét nem művelte ki a szabad művészetek területén a világban).⁵⁴ Tehát amíg Szent Gellért címzettje, Isingrimus *liberalis*, Petrus Damiani címzettje, Aripriandus *inliberalis*. Ebben az összefüggésben a Szent Gellért munkája címadásának elején szereplő *deliberatio* és a végén szereplő *liberalis* kifejezések együttes megjelentetése akár szándékos szójátéknak is tekinthető.

Szent Gellért a pogány filozófiát evangéliumi alapon cáfolja: „quibus dictis (Mt 15.19) Plato philosophus comprobatur stultissimus dicens humana cogitata non de corde sed de cerebro manare” (e szavak bizonyítják, hogy a filozófus Platón a legnagyobb bolond, amikor azt mondja, hogy az emberi gondolatok nem a szívből, hanem a fejből származnak). A szóhasználat Szent Jeromos („adducetur et cum suis stultus Plato discipulis” – meggyőzi az ostoba Platón is a tanítványaival együtt) és Beda Venerabilis műveit idézi („quia stultum profecto est iuxta Platonem et Diogenem et quosdam alios philosophos” – mert valóban ostoba dolog Platón, Diogenész és némely más filozófus mellett).⁵⁵ Szent Gellért a *recusatio* irodalmi eszközával kéri olvasóját, hogy nézze el neki a dialektika stílusának kerülését: „Quaeso autem, ne dicas offendere stilum dialecticorum auditum, neque rusticam rationem magnum oratorem” (Kérlek pedig, ne mondd, hogy megsértem a dialektikusok ismert írásmódját, sem hogy az egyszerű gondolatmenet megsérti a nagy szónokot). A máshol is használt ellentétpárokhhoz hasonlóan állítja szembe egymással a művelteket és

53 Szent Gellért 1978, 49. Lásd Jeuneau 1975.

54 Petrus Damiani 1853, 695.

55 Szent Gellért 1978, 96.; Szent Jeromos 1910–1918 (vol. 54), 61.; Beda 1955, 88. Lásd Marenbon 2002, 69., 71.

a halászokat, a dialektikusokat és az együgyűeket: „non eruditos, sed piscatores; non dialecticos, sed simplices” (nem művelteket, hanem halászokat; nem dialektikusokat, hanem egyszerűeket). Ezeket az ellentétpárokat tekintélyes szerzők használták korábban is: Szent Ambrus („Non creditur philosophis, creditur piscatoribus, non creditur dialecticis, creditur publicanis” – Nem hisznek a filozófusoknak, hisznek a halászoknak, nem hisznek a dialektikusoknak, hisznek az adóbérlőknek), Szent Jeromos („Oro te ut, philosophorum argumentatione deposita, Christiana mecum simplicitate loquaris, si tamen non dialecticos sequaris, sed piscatores; rusticani homines et uel rhetoricae uel dialecticae artis ignari” – Kérlek téged, hogy a filozófusok okoskodását elhagyva keresztény egyszerűséggel beszélj velem, már ha nem a dialektikusokat követnéd, hanem a halászokat; egyszerű emberek és a szónoklattanban és a dialektikában egyaránt járatlanok), Cassianus („Qui simplicem piscatorum fidem corde simplici retinentes non eam syllogismis dialecticis et Tulliana facundia spiritu concepere mundano” – Akik a halászok egyszerű hitét egyszerű szívvel megőrizve nem dialektikus következtetésekkel, tulliusi ékesszólással és e világi lelkesedéssel értették meg azt), Nagy Szent Gergely („Prius namque collegit indoctos, et postmodum philosophos; et non per oratores docuit piscatores, sed mira potentia per piscatores subegit oratores” – Ugyanis előbb gyűjtötte össze a tanulatlanokat és utána a filozófusokat; és nem a szónokok által tanította a halászokat, hanem csodálatos hatalommal a halászok által képezte a szónokokat), Ambrosius Autpertus („Nihil mihi Plato, nihil Cicero, nihil Omerus, nihil Virgilius, nihil Donatus, nihil Pompeius, nihil Seruius, nihil Sergius, nihil Priscianus contulit, sed si quid fortasse habere uideor, hoc de horreo dominicae praedicationis a Christo accepisse me fateor, non quo mihi et eorum scientia fuerit denegata, sed quo plus delectatus sim uerbis humillimi piscatoris quam superbissimi oratoris, plus diuinis intenderim quam humanis eloquiis” – Semmit nem adott nekem Platón, semmit Cicero, semmit Homérosz, semmit Vergilius, semmit Donatus, semmit Pompeius, semmit Servius, semmit Sergius, semmit Priscianus, ha tehát úgy látszik, hogy bármim is van, bevallom, hogy azt az isteni tanítás élestárából kaptam Krisztustól, nem azért, mert az ő tudományuk el volt zárva tőlem, hanem mert jobban gyönyörködtettek a legjelentéktlenebb halász, mint a legkiemelkedőbb szónok szavai, jobban vonzódtam az isteni, mint az embe-

ri ékesszóláshoz). E tekintélyes szerzők Szent Gellért mellett Petrus Damiani fogalmazására is hatottak: „Piscatorum namque sumus discipuli, non oratorum, ut ex ore Christiani non Latinitas Tullii, sed simplicitas resonet Christi” (Ugyanis halászok tanítványai vagyunk, nem szónokoké, hogy a keresztény szájából ne Tullius latinsága, hanem Krisztus egyszerűsége hangozzék).⁵⁶

Szent Gellért hasonlóan űz gúnyt a dialektikából: „Vide miraculum dialectice, hoc autem uiso erubescere ad philosophiam piscatoris, et discere melius scire a rustico reciatore quam a perito Aristarco et philosopho Ponsuphoclete” (Nézd a dialektika csodáját, azt látván pedig szégyelld magad a halász filozófiája láttán, és tanulj meg inkább tájékozódni az egyszerű hálövetőtől, mint a tudós Arisztarkhosztól és a filozófus Szophoklésztől). A gúnyos felszólítás megfogalmazása szintén előfordul korábbi és közel kortárs szerzőknél: Szent Ambrus („Denique uerba philosophorum excludit simplex ueritas piscatorum” – Végül is a filozófusok szavait kizárja a halászok egyszerű igazsága), Szent Jeromos („Legimus et litteras saeculares, legimus Platonem, legimus ceteros philosophos. Piscator noster inuenit quod philosophus non inuenit” – Olvastuk a világi könyveket is, olvastuk Platónt, olvastuk a többi filozófust. A mi halászsunk rájött arra, amire a filozófus nem jött rá), Arnobius („quia non philosophi et rhetores, sed rustici et piscatores” – mert nem filozófusok és szónokok, hanem egyszerűek és halászok), Tours-i Gergely („Sed quid timeo rusticitatem meam, cum dominus Redemptor et deus noster ad destruendam mundanae sapientiae uanitatem non oratores sed piscatores, nec philosophos sed rusticos praelegit?” – De mit félek az egyszerűségetől, amikor Megváltó urunk és Istenünk az e világi bölcsesség hiábavalóságának lebontására nem szónokokat, hanem halászokat, és nem filozófusokat, hanem egyszerűeket választott?), Hrabanus Maurus („Non elegit reges aut senatores, aut philosophos, aut oratores. Imo uero elegit plebeios, pauperes, indoctos, piscatores” – Nem választott királyokat vagy szenátorokat, vagy filozófusokat vagy szónokokat. Éppen ellenkezőleg választott plebejusokat, szegénye-

56 Szent Gellért 1978, 12., 47.; Szent Ambrus 1962, 37.; Szent Jeromos 1845a, 167.; Szent Jeromos 1910–1918 (vol. 54), 367.; Cassianus 1888, 220.; Nagy Szent Gergely 1979–1985 (vol. 143B), 1705.; Ambrosius 1975, 636.; Reindel 1983–1993 (vol. 4.3), 452.

ket, tanulatlanokat, halászsokat), Petrus Damiani („cum idem ipsi nobiscum non philosophorum sed discipuli sint utique piscatorum” – amikor ők maguk velünk együtt nem filozófusok, hanem mintegy halászok tanítványai), Szent Emmeram-i Otloh („Habeant amatores sapientiae secularis Tullium; nos imperiti et ignobiles, despecti et contemptibiles sequamur Christum, qui non philosophos, sed piscatores elegit discipulos” – Hagyjuk meg a világi bölcsesség kedvelőinek Tullium; mi tudatlanul és ismeretlenül, lenézve és megvetve kövessük Krisztust, aki nem filozófusokat, hanem halászsokat választott tanítványoknak). A görög szerzők említése Szent Gellértnél („quam a perito Aristarco et philosopho Ponsuphoclete” – mint a tudós Arisztarkhosztól és a filozófus Szophoklésztől) talán egy zavaros átvétel Sevillai Izidortól („Aristarcus etiam et Aristophanes atque Sofocles tragoediarum scriptores” – Arisztarkhosz is és Arisztophanész, valamint Szophoklész, a tragédiaírók).⁵⁷ Ebben az összefüggésben említi egyébként a kortárs Onulf, a speyeri székesegyház mestere, Szent Jeromos híres álmát: „Perpende Jheronimum diuinae scripturae scientissimum, fidei catholicae doctorem constantissimum; perpende quid ei cum acerrime cederetur, sit dictum: Ciceronianus es, non Christianus” (Fontold meg Jeromost, a szentírás legjobb ismerőjét, a katolikus hit legállhatatosabb tanítóját; fontold meg, mit mondtak neki, amikor a legvadabbul kínozták: Cicero-hívó vagy, nem Krisztus-hívó).⁵⁸ Szent Jeromos álmát idézi fel Petrus Damiani *De sancta simplicitate* című munkájában Szent János evangélista és Nagy Szent Gergely pápa példája után:

János evangélista a világban szinte semmit nem tanult, de a szónokok és dialektikusok fortélyait megvetve Jézus egyszerű oktalanságához csatlakozott fiatalon. Itt pedig amíg könyve elején a legfőbb fény titka félelmetesen mennydörög, legott a filozófusok homályos szörszálhasogatása saját tudományaik sötét mélységében botorkál. Azután Szent Gergely

57 Szent Gellért 1978, 166.; Szent Ambrus 1964, 268.; Szent Jeromos 1958, 519.; Arnobius 1990, 58.; Tours-i Gergely 1885, 586.; Hrabanus 1852a, 20.; Reindel 1983–1993 (vol. 4.2), 63.; Szent Emmeram-i Otloh 1905, 112.; Sevillai Izidor 2003, 89.

58 Schauwecker 1963, 196–197. Lásd Wallach 1950; Evans 1977; Resnick 1986, 165–178.; Resnick 1987; Munk Olsen 1996; Gäbe 1999, 97–110.

pápa a grammatika művészetének tudományát addig-addig emlegeti leveleiben, hogy végül megtiltja használatát a keresztényeknek. Jeromost félelmetes emelvényhez hurcolják, szörnyű korbácsokkal verik: ráadásul nem más bűnnel vádolják, mint hogy Cicero-hívó.⁵⁹

Az antidialektikus iskola

A hét szabad művészet Sevillai Izidor nyomán való bemutatása ellenére Szent Gellért nem az izidori tudományfelfogás követője: a világi tudományok elleni állásfoglalása más megvilágításba helyezi a művészeti ágakat. A szakirodalom ezért az úgynevezett antidialektikus iskola képviselőjének tartja – Josef Anton Endres és mások éppen ezért együtt említik Szent Gellért, Szent Emmeram-i Otloh és Petrus Damiani munkáit mint a pogány filozófia és általában a klasszikus hagyomány ellenpontjait. Max Manitius középkori latin irodalomtörténetében megerősíti velük kapcsolatban az antidialektikus jelzőt, ami ezáltal szakirodalmi közhely lesz.⁶⁰ Ebben az összefüggésben van jelentősége a filozófia és teológia kapcsolatára vonatkozó közkeletű megállapításnak: „Philosophia est ancilla theologiae” (A filozófia a teológia szolgálóleánya). Bár az elképzelés megvan az említett szerzőknél is, a megállapítást helytelenül tulajdonítják nekik: a megfogalmazás nem szerepel Szent Gellértnél, sőt egyik úgynevezett antidialektikus középkori szerzőnél sem. Franciscus Iacobus Clemens találta talán a legközelebbi változatot, ami egy körülírás Petrus Damianinál:

59 „Ioannes evangelista apud saeculum pene nil didicit, sed, spretis oratorum dialecticorumque versutiis, ad simplicem Iesu stultitiam puerulus commigravit. Hic tamen dum per libri sui principium summae lucis mysterium terribiliter intonat, illico philosophorum caeca subtilitas in tenebrosa studiorum suorum profunditate caligat. Praeterea beatus papa Gregorius artis grammaticae disciplinam eatenus in suis laudat epistolis, ut eam congruere denegat Christianis. Hieronymus ad tribunalia tremenda pertrahitur, flagris atrocioribus verberatur: cui tamen non aliud quam Ciceroniani nominis crimen impingitur.” Petrus Damiani 1853, 703.

60 Lásd Endres 1906; Grabmann 1909, 215–224.; Endres 1910; Endres 1913a; Endres 1913b; Endres 1915, 50–113.; Fenczik 1918, 59–70.; Manitius 1923, 74–81.; Kühár 1927; Geyer 1928, 186–187.; MacDonald 1933, 95–99.; Curtius 1939, 171.

Ezek pedig, amik a dialektikusok vagy szónokok érveiből fakadnak, nem könnyen hozhatók összhangba az isteni erény titkaival, és amik arra lettek kitalálva, hogy a következtetések eszközei vagy a beszédek szakaszai legyenek, nem fordulhatnak makacsul szembe a szent törvényekkel, és nem állíthatják következtetésük eredményeit az isteni erény útjába. Az emberi művészet ezen képessége tehát, ha olykor a szent írások tárgyalásához alkalmazzák is, nem bitorolhatja elbizakodva a tanítás előjogát, hanem mint a szolgálóéálynak, engedelmeskednie kell úrnőjének egyfajta alárendelt szolgálatban, hogy előremenve ne tévedjen el, és a külső szavak következtetéseit keresve ne tévessze szem elől a legbensőbb erény fényét és az igazság helyes ösvényét.⁶¹

Szent Gellért és Petrus Damiani életének jelentős része szerzetesi, sőt remete környezetben telt, ami indokolhatja az úgynevezett antidialektikus szemléletet. A kutatás ugyanakkor egyre többször tesz kísérletet a XI. századi latin irodalom pogány eredetű és keresztény elemeinek megbékítésére.⁶² Már Csóka J. Lajos hangsúlyozta, hogy a patrisztikus hagyomány mellett a pogány filozófia és különösen a hét szabad művészet is hatott Szent Gellért gondolkodására – hozzá-téve, hogy a *Deliberatio* különleges latinsága nem járult hozzá a munka közép-kori népszerűségéhez.⁶³ Jean Leclercq szövegelemzései kimutatták, hogy Petrus Damiani munkáival ellentétben Szent Gellért szókinccse nem tükröz bencés szellemiséget, nem mutat párhuzamokat Szent Benedek Regulájával; általában

- 61 „Haec plane, quae ex dialecticorum uel rhetorum prodeunt argumentis, non facile diuinae uirtutis sunt aptanda mysteriis, et quae ad hoc inuenta sunt, ut in sillogismorum instrumenta proficiant uel clausulas dictionum, absit, ut sacris se legibus pertinaciter inferant et diuinae uirtutis conclusionis suae necessitates opponant. Quae tamen artis humanae peritia, si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet ius magisterii sibimet arroganter arripere, sed uelut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subseruire, ne si praecedit, oberret, et dum exteriorum uerborum sequitur consequentias, intimae uirtutis lumen et rectum ueritatis tramitem perdat.” Reindel 1983–1993 (vol. 4.3), 354. Lásd Clemens 1856, 15. Lásd még Gábel 1954, 25–33.; Leff 1958, 96.; Copleston 1959, 146.; Newald 1960, 201., 207.; Gábel, 1962, 13–14.; Lhotsky 1970, 336.; Györfy 1977, 367–369.; Bertényi 1998, 108.
- 62 Lásd Viscardi 1938; Ghellinck 1948, 70., 93–96., 104.; Capitani, 1965; Resnick 1990; Resnick 1996. Lásd még Stock 1990; Jaeger 1992; Hartmann 1997, 73–95.
- 63 Csóka 1967; Csóka 1980, 48–51. Lásd még Szennay 1980; Szovák 2001.

pedig a monasztikus értékrend hiánya arra utal, hogy nem érdemes a kelletténél jobban hangsúlyozni az egyébként valóban befolyásos bencés szerzetesség szerepét a XI. századi latin irodalomban. Szent Benedek Regulája nélkül is éltek különböző remeteközösségek vagy vándorló remeték Nyugaton, például éppen Ravenna vagy Velence környékén, ahonnan Szent Gellért érkezett Magyarországra, ahol pedig úgy lett remete, majd püspök, hogy közvetlen bencés kapcsolata nem mutatható ki.⁶⁴

Párhuzamos életrajzuk hozzájárulhatott ahhoz, hogy Szent Gellért és Petrus Damiani hasonlóan viszonyult a világi tudományokhoz. Bár Petrus Damiani munkái magasabb szintű iskolázásról és tájékozottságról árulkodnak (amihez hozzájárult Fonte Avellana kolostori könyvtára is), Szent Gellért szintén rendelkezett a latin klasszikusok és az ókori filozófia bizonyos szintű ismeretével, még ha legtöbbször csak patrisztikus közvetítéssel is – különben nem bírálhatták azt, amit nem ismertek.⁶⁵ Amint az egyházi és világi tudományok látszólagos ellentmondásának feloldásakor Karl F. Morrison megállapította: „Damiani felkarolta a szabad művészeteket abban a pillanatban, amint úgy érvelt, hogy szerzetesek ne tanulják őket.”⁶⁶ Az úgynevezett dialektikus és antidialektikus iskola ellentéte, illetve a *ratio* és *auctoritas* XI. századi látszólagos ellentmondása a források helyett sokszor inkább csak a szakirodalomból olvasható ki, amely népszerű és meggyökeresedett félreértések vagy félreértelmezések alapján sokszor leegyszerűsítő. A hét szabad művészet ismerete és a világi tudományok egyidejű bírálata jobban érthető akkor, ha a hangsúly az állítólagos ellentmondás felől a kölcsönösség felé tolódik el. A hét szabad művészet és a klasszikus hagyomány szoros középkori kapcsolata ellenére Szent Gellért ettől még nem klasszikusan képzett tudós, és nem rendelkezik például egy Gerbert d'Aurillac klasszikus műveltségével.⁶⁷ Nem is tartozik a XI. század legjelentősebb szerzői közé, de pontosan ezért fontos mint a korban Nyugaton átlagos, Magyaror-

64 Leclercq 1971. Lásd még Labande 1973; Leonardi 1993.

65 Lásd Blum 1947, 58–64., 129–134., 204–205.; Dressler 1954, 62–63., 175–212.; Gonsette 1956; Leclercq 1960, 168–176.; Cantin 1975; Cantin 1997; Resnick 1992; Holopainen 1996, 6–43. Lásd még Mohrmann 1958, 276.

66 Morrison 1983, 37. Lásd még Meersseman 1958.

67 Lásd Reimsi Richer 2000, 193–194. Lásd még Wagner 1983; Gasc 1986; Lindgren 2001.

szágon viszont akkor kivételes műveltség képviselője. A klasszikus hagyomány egyidejű felhasználása és megvetése pedig nála sem képmutatás, hanem irodalmi eszköz az iskolázottság és a hithűség igazolására.⁶⁸

Szónoklattan és nyelvtan

Szent Gellért így zárja a *Deliberatio* nyolcadik és egyben utolsó könyvét: „ideo octaua istiusmodi operis scedula consuetum epilogum flagitat: Sit nomen Domini benedictum, ex hoc nunc, et usque in saeculum. Amen” (ezért jelen munka nyolcadik könyve a szokásos befejezésért kiált: Legyen áldott az Úr neve most és mindörökké. Ámen). Mind a nyolc könyv zárása ez a rímes imádság a Zsoltárok (112.2: „Sit nomen Domini benedictum ex hoc nunc et usque in saeculum”) és Dániel alapján (2.20: „Sit nomen Dei benedictum a saeculo et usque in saeculum”), közelebbi forrása a szentmise liturgiája és a szerzetesi *officium* válaszos formája („Versus: Sit nomen Domini benedictum. Responsio: Ex hoc nunc et usque in saeculum”). Horváth János ezt stilisztikai díszítésnek tartja, amihez hozzátéhető, hogy egyidejűleg visszatérés a klasszikus szónoklattan *grandiloquum genus* stílusszintjére minden könyv végén. (Liturgikus jelentősége természetesen elsődleges, a Zsolt 112.2 gyakran szerepel ebben az összefüggésben – például Cassiodorus magyarázatában.⁶⁹) Ez a szerepe Petrus Damiani *De sancta simplicitate* című munkájában is: *Sit nomen Domini benedictum*.⁷⁰

A klasszikus szónoklattan és a keresztény imádság (mindkettő *oratio*) összehasonlításakor Szent Gellért bírálja a világi tanítókat, akik szabad művészetekben való jártasságukkal kérkednek: „Veniat uero ad prophetas, qui non litterati sed dominici rustici fuerunt. Disputet cum Petro et suis, qui non oratores sed piscatores extiterunt” (Jöjjön pedig a prófétákhoz, akik nem írástudók, hanem jámbor egyszerűek voltak. Értekezzék Péterrel és övéivel, akik nem szónokok, hanem ha-

68 Lásd Nemerkenyi 2001.

69 Szent Gellért 1978, 179.; Cassiodorus 1958 (vol. 98), 1025. Lásd Horváth 1954, 115. Lásd még Caplan 1933; McKeon 1942; Quadlbauer 1962, 15–17., 57–63.; Murphy 1967; Dickey 1968; Ward 1978; Prill 1987.

70 Petrus Damiani 1853, 704.

lászok voltak).⁷¹ A latin ékesszólás mestere, Cicero a szónoklattan jelképe pozitív és negatív értelemben egyaránt; ez a kettősség jelenik meg a *Deliberatio* első könyvében, ahol Cicero hírneve és a szerző célja ütközik: „In hoc quoque nobis aderis, nisi brachiis Ciceronis astringaris” (Ebben is mellettünk lennél, ha Cicero karjai nem tartanának fogva).⁷² A pogány ékesszólásnál fontosabb a keresztény ékesszólás, Cicerónál és minden e világi szónoknál fontosabb Szent Pál (a középfokú melléknevek halmozásán túl lényeges a *humanis* melléknév használata, mert a legelső *orator* Krisztus): „Non dubites Cephana Aristotile profundior, non Paulum cunctis humanis oratoribus eloquentior, non Iohannem omni celo altior, non Iacobum tuo Plotio expeditior” (Ne kételkedj abban, hogy Képhas alaposabb Arisztotelésznél, hogy Pál ékesszólóbb az összes emberi szónoknál, hogy János magasabb minden égboltnál, hogy Jakab haladóbb Plótinoszodnál). Az összehasonlítások patrisztikus előzményei között szerepel Szent Jeromos: „Quid Aristoteli et Paulo? Quid Platoni et Petro?” (Mi köze Arisztotelésznek Pálhoz? Mi köze Platónnak Péterhez?)⁷³ Ilyen összehasonlítás szerepel Petrus Damiani *De sancta simplicitate* című munkájában is: „Iulianus Caesar et Donatus martyr uno tempore didicerunt. Et ille quidem permansit in studiis, hic secutus est vestigia veritatis” (Iulianus császár és Donatus vértanú ugyanabban az időben tanultak. Amaz viszont megmaradt a tudományoknál, emez az igazság nyomait kereste).⁷⁴

Szent Gellért szónoklattani felkészültsége legfeljebb felületesnek mondható, mégsem jelentéktelen, mert a *Deliberatio* elsődleges célja az elmélkedés. A szónoklattan megjelenése nem véletlen, de nem is feltétlenül szándékos állásfoglalás eredménye, hanem inkább annak a jellegzetes kettősségnek a nyoma, ami a XI. századra már hagyományossá vált. Alcuin életrajza például beszámol arról, hogy egyaránt hatott rá Vergilius és a zsoltárok költészete: „corde dicebat imo: [...] si [...] plusque ultra Virgilium quam psalmodum modulationem amauero” (legbelül mondogatta: [...] ha [...] inkább kedveltem Vergiliust, mint a zsoltárok énekét). A latin klasszikusokat ugyanis nem csupán a tartalom mi-

71 Szent Gellért 1978, 152.

72 Szent Gellért 1978, 5.

73 Szent Gellért 1978, 12.; Szent Jeromos 1990, 18.

74 Petrus Damiani 1853, 702.

att, hanem a tartalom mellett vagy éppen annak ellenére a nyelv miatt is tanulmányozták annak érdekében, hogy a keresztény irodalom nyelve szabályos legyen.⁷⁵ Ez a hagyomány erős volt a XI. században is – amint Robert Black megállapította Petrus Damiani kapcsán: „úgy beszélt, mint aki ismeri az el-
lenséget: kora egyik legkiemelkedőbb latinistája volt [...]”.⁷⁶ Szent Gellért nem olyan latinista, mint Petrus Damiani, de közvetve elismeri az ókori szónoklat-
tan jelentőségét akkor, amikor a keresztény tanítást a görög és római szerzők fi-
lozófia megállapításai elé helyezi. Ebben az értelemben Petrus Damiani mellett
párhuzam lehet Novarai Gunzo a X. század közepéről, aki megvédi a szabad
művészeteket a csaló grammatikustól egy Reichenau szerzeteseinek írt levelé-
ben (Sankt Gallen szerzeteseinek vádjai ellen, akik szerint nem jól tud latinul):

Ezeket futólag említettem meg, nem azért, hogy a művészetek legfonto-
sabbjait kiemeljem, hanem hogy a tanulatlan szerzetes ostabaságát elítéljem,
mivel hiányzott belőle a szabad művészetek ismerete, inkább akart csalással
grammatikusnak látszani, mint a művészetek ismeretét legalább külsőleg el-
sajátítani. Van ugyanis belső és külső művészet is. Szerencsétlen, mivel bel-
sőleg nem tudta, miért nem szerezte meg a művészeteket legalább külsőleg?⁷⁷

Éppen a nyelvtani ismeretek nélkülözhetetlenségének elfogadása nyomán java-
solhatja Petrus Damiani a *De sancta simplicitate* című munkájában azt, hogy a
Deus szó többes számban is ragozható: „Ecce, frater, vis grammaticam discere?
Disce Deum pluraliter declinare. Artifex enim doctor, dum artem obedientiae
noviter condit, ad colendos etiam plurimos deos inauditam mundo declinatio-
nis regulam introducit” (Íme, testvér, akarsz nyelvtant tanulni? Tanuld meg az

75 Alcuin 1851, 92. Lásd Thompson 1948; Wieland 1992; Holtz 1997; Farrell 2001, 14–16.

76 Black 2001, 181.

77 „Haec strictim commemoravi, non quo artium prima ponerem, sed ut stultitiam indocti
monachi reprehenderem, cui cum scientia abesset artium liberalium, maluit fraude
grammaticus uideri, quam scientiam artium saltem extrinsecus adipisci. Est enim ars
intrinsicus, est et extrinsecus. Infelix, quia intrinsicus fortasse artes non potuit, quare non
saltem extrinsecus acquisiuit?” Novarai Gunzo 1853, 1300. Lásd Manitius 1911, 531–536.;
Foligno 1929, 94.

Istent többes számban ragozni. Az alkotó mester ugyanis, amikor az engedelmisség intézményét újólag létrehozza, igen sok isten tiszteletére szolgáló, sehol nem hallott ragozási szabályt is bevezet).⁷⁸ A nyelvtani szabályok ugyanakkor emberi használatra vannak, a mindenható Isten nem szorul rájuk: „Nec enim Deus omnipotens nostra grammatica indiget” (Ugyanis a mindenható Isten a nyelvtanunkra sem szorul rá).⁷⁹ Mégis tartózkodni kell a világi tudományok túlzott alkalmazásától olyannyira, hogy a műveletlenek elől el is kell zárni őket: „Si ergo is qui terrenum illud dogma didicerat, ab eius compescitur usu, quanto magis qui necdum expertus est, ab eius prohibetur accessu?” (Ha tehát az, aki ama e világi tételt megtanulta, el van zárva annak alkalmazásától, mennyivel inkább megtiltják a hozzáférést annak, aki még nem is tapasztalt?)⁸⁰

A *Deliberatio* egyes könyveinek végén Szent Gellért az írás tevékenységének fáradságos voltára hivatkozva zárja a gondolatmenetet a következő fordulatokkal:

[A]z íróvessző elfáradván; Mivel már valóban fáraszt minket az írás és közeleg az éhség csillapításának ideje; mielőtt asztalhoz ülnénk [...] bármennyire is sürges az idő és fáraszt már minket az írás; mivel fáraszt minket az írás, az idő múlása pedig sürgeti a befejezést; mivel fáraszt már minket az írás.

A külső körülményekre (éhség, idő múlása) való hivatkozások között a fáradtság említése egy-egy munka végén nem csupán az író vagy előadó, de az olvasó vagy hallgató türelmének határait is jelzi; gyakori előfordulása mutatja, hogy irodalmi közhelyről lehet szó – él vele Petrus Damiani is: „His igitur paucis rationem me uobis reddidisse sufficit, ne longior stilus fatigare uos nimia prolixitate compellat” (Legyen hát elegendő, ha ilyen röviden számolok be nektek, nehogy a hosszabb írás túlzott terjedelmével kifáraszon benneteket).⁸¹

78 Petrus Damiani 1853, 695.

79 Petrus Damiani 1853, 697.

80 Petrus Damiani 1853, 704.

81 „[F]atigato stilo; Quia uero iam nos stilus fatigat tempusque iminet reficiendi esuries; antequam ad mensam tendamus [...] quamlibet tempus instet et nos iam stilus fatiget;

Ami végül a klasszikus hagyomány középkori tovább élésében szereplő szófordulatokat illeti, Szent Gellért és Petrus Damiani hasonló forrásokból merít. A *Deliberatio* ötödik könyvében szerepel az „O ceca cupiditas” (Ó, vak vágyakozás) felkiáltás (amit a fol. 63v lapszéli jegyzete külön kiemel: *De ceca cupiditate* – A vak vágyakozásról) – klasszikus és középkori előzményei között szerepel Lucretius (*De rerum natura* 3.59: „caeca cupido” [vak vágy], 4.1153: „cupidine caeci” [vágytól vakok]), Cicero (*De inuentione* 1.2.2: „caeca ac temeraria dominatrix animi cupiditas” [a lélek vak és meggondolatlan úrnője, a vágyakozás], *Pro Sulla* 32.91: „o caecam cupiditatem” [ó, vak vágyakozás]), Sallustius (*De bello Iugurthino* 25.7: „cupidine caecus” [vágytól vak]), Ovidius (*Metamorphoses* 3.620: „caeca cupido” [vak vágy]), Seneca (*Epistulae morales ad Lucilium* 15.9: „caeca cupiditas” [vak vágyakozás]), Lucanus (*Bellum ciuile* 1.87: „cupidine caeci” [vágytól vakok]), Statius (*Thebais* 2.116: „caecumque cupidine” [és a vágytól vakot]) és Alcuin („caeca et temeraria cupiditas” [vak és meggondolatlan vágyakozás]). Petrus Damiani a következő fordulatot használja: „quia mentis eius oculum furiosa cupiditas caecat” (mivel lelkének szemét az őrjöngő vágyakozás elvakítja).⁸² A *Deliberatio* nyolcadik könyvében szerepel a „tumiditates et inflaciones” (dagadások és felfúvások) kifejezés – klasszikus és patrisztikus előzményei között szerepel Vergilius (*Aeneis* 3.357: „uela uocant tumidoque inflatur carbasus Austro” – rendelik a vitorlákat és a vásznat fújja a dagadó déli szél), Horatius (*Sermones* 2.5.98: „crescentem tumidis infla sermonibus utrem” – a feszülő tömlőt fújd fel dagályos beszéddel), Szent Jeromos (*de Hermagorae tumiditate* – Hermagorasz dagályosságáról) és Szent Ágoston („in corde uestro tumido et inflato” – duzzogó és felfuvalkodott szívetekben). Petrus Damiani a következő fordulatot használja: „tumor inflauerat” (a daganat felfújta).⁸³

stilo nos fatigante, calce uero hore terminum exposcente; cum nos iam stilus fatiget.” Szent Gellért 1978, 73., 78., 105., 134., 178.; Reindel 1983–1993 (vol. 4.3), 535.

82 Szent Gellért 1978, 68.; Alcuin 1851, 921.; Reindel 1983–1993 (vol. 4.3), 94.

83 Szent Gellért 1978, 142.; Szent Jeromos 1910–1918 (vol. 54), 464.; Szent Ágoston 1845a, 981.; Reindel 1983–1993 (vol. 4.1), 198.

HIVATKOZOTT IRODALOM

Források

- Alcuin 1851.** Alcuin: *Dialogus de rhetorica et virtutibus*. In *PL* (ed. Jacques-Paul Migne), vol. 101. Migne, Paris, 1851. 919–950.
- Ambrosius 1975.** Ambrosius Autpertus: *Expositio in Apocalypsin*. In *CCCM* (ed. Robert Weber), vol. 27–27A. Brepols, Turnhout, 1975.
- Annales 1878.** *Annales Hildesheimenses*. In *MGH: Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum* (ed. Georg Waitz), vol. 8. Hahn, Hannover, 1878.
- Arnobius 1990.** Arnobius: *Commentarii in Psalmos*. In *CCSL* (ed. Klaus-D. Daur), vol. 25. Brepols, Turnhout, 1990.
- Batthyány 1790.** Batthyány Ignác (ed.): *Sancti Gerardi episcopi Chanadiensis scripta et acta hactenus inedita cum serie episcoporum Chanadiensium*. Typis Episcopalibus, Karlsburg, 1790.
- Beda 1850.** Beda Venerabilis: *Hexaameron*. In *PL* (ed. Jacques-Paul Migne), vol. 91. Migne, Paris, 1850. 9–190.
- Beda 1955.** Beda Venerabilis: *Homeliarum evangelii libri II*. In *CCSL* (ed. David Hurst), vol. 122. Brepols, Turnhout, 1955. 1–378.
- Beda 1960a.** Beda Venerabilis: *In Lucae evangelium expositio*. In *CCSL* (ed. David Hurst), vol. 120. Brepols, Turnhout, 1960. 1–425.
- Beda 1960b.** Beda Venerabilis: *In Marci evangelium expositio*. In *CCSL* (ed. David Hurst), vol. 120. Brepols, Turnhout, 1960. 427–648.
- Boethius 1847.** Boethius: *In librum Aristotelis de interpretatione editio prima*. In *PL* (ed. Jacques-Paul Migne), vol. 64. Migne, Paris, 1847. 293–392.
- Cassianus 1888.** Cassianus. *De institutis coenobiorum et de octo principalium uitiorum remediis*. In *CSEL* (ed. Michael Petschenig), vol. 17. Tempsky, Prag–Wien; Freytag, Leipzig, 1888. 1–231.
- Cassiodorus 1847.** Cassiodorus: *Complexiones in Actus apostolorum*. In *PL* (ed. Jacques-Paul Migne), vol. 70. Migne, Paris, 1847. 1381–1406.
- Cassiodorus 1958.** Cassiodorus: *Expositio Psalmorum*. In *CCSL* (ed. Marcus Adriaen), vol. 97–98. Brepols, Turnhout, 1958.
- Concilium 1850.** *Concilium Toletanum IV*. In *PL* (ed. Jacques-Paul Migne), vol. 84. Migne, Paris, 1850. 363–390.

- Constantinescu 1984.** Constantinescu, Radu (ed.): *Gerard din Cenad: Armonia lumii sau tâlmăcire a cântării celor trei coconi către Isingrim dascălul.* Meridiane, București, 1984.
- Flaccus Albinus Alcuinus 1851.** *Beati Flacci Alcuini vita.* In *PL* (ed. Jacques-Paul Migne), vol. 100. Migne, Paris, 1851. 89–106.
- France 1989.** France, John (ed.): *Rodulfi Glabri Historiarum libri quinque.* Clarendon Press, Oxford, 1989.
- Fulgentius 1968.** Fulgentius: *Epistula XIV ad Ferrandum.* In *CCSL* (ed. Iohannes Fraipont), vol. 91. Brepols, Turnhout, 1968. 383–444.
- Haymo 1852.** Halberstadt Haymo: *Homiliae de sanctis.* In *PL* (ed. Jacques-Paul Migne), vol. 118. Migne, Paris, 1852. 747–804.
- Hrabanus 1851.** Hrabanus Maurus: *Commentaria in Matthaëum.* In *PL* (ed. Jacques-Paul Migne), vol. 107. Migne, Paris, 1851. 727–1156.
- Hrabanus 1852a.** Hrabanus Maurus: *Enarrationes in epistolas Pauli.* In *PL* (ed. Jacques-Paul Migne), vol. 112. Migne, Paris, 1852. 9–848.
- Hrabanus 1852b.** Hrabanus Maurus: *Commentaria ad cantica quae ad matutinas laudes dicuntur.* In *PL* (ed. Jacques-Paul Migne), vol. 112. Migne, Paris, 1852. 1089–1166.
- Hrabanus 1852c.** Hrabanus Maurus: *De videndo Deum, de puritate cordis et modo poenitentiae.* In *PL* (ed. Jacques-Paul Migne), vol. 112. Migne, Paris, 1852. 1261–1332.
- Hrabanus 1979.** Hrabanus Maurus: *De computo.* In *CCCM* (ed. Wesley M. Stevens), vol. 44. Brepols, Turnhout, 1979. 163–331.
- Karácsonyi–Szegefű 1976.** Karácsonyi Béla – Szegefű László: *Szemelvények Gellért Deliberatio-jából.* In *Világosság* 17/2 (1976): 97–99.
- Karácsonyi–Szegefű 1999.** Karácsonyi Béla – Szegefű László (ed.): *Deliberatio Gerardi Moresanae aecclesiae episcopi supra hymnum trium puerorum.* Scriptum, Szeged, 1999.
- Kristó 1999.** Kristó Gyula (ed.): *Az államalapítás korának írott forrásai.* Szege-di Középkorász Műhely, Szeged, 1999.
- Lactantius 1890.** Lactantius: *Diuinae institutiones.* In *CSEL* (ed. Samuel Brandt), vol. 19. Tempsky, Prag–Wien; Freytag, Leipzig, 1890.
- Lanfranchi 1968.** Lanfranchi, Luigi (ed.): *Benedettini in S. Giorgio Maggiore.*

- Vol. 2. *Documenti 982–1159*. Comitato per la Pubblicazione delle Fonti Relative alla Storia di Venezia, Venezia, 1968.
- Legenda 1938.** *Legenda sancti Gerhardi episcopi*. In SRH (ed. Madzsar Imre), vol. 2. Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest, 1938. 461–506.
- Madas 1992.** Madas Edit (ed.): *Szöveggyűjtemény a régi magyar irodalom történetéhez: Középkor (1000–1530)*. Tankönyvkiadó, Budapest, 1992.
- Nagy Szent Gergely 1979–1985.** Nagy Szent Gergely: *Moralia in Iob*. In CCSL (ed. Marcus Adriaen), vol. 143–143A–143B. Brepols, Turnhout, 1979–1985.
- Nagy Szent Leó 1846.** Nagy Szent Leó: *Sermones inediti*. In PL (ed. Jacques-Paul Migne), vol. 56. Migne, Paris, 1846. 1131–1154.
- Notker Balbulus 1853.** Notker Balbulus: *De interpretibus divinarum scripturarum*. In PL (ed. Jacques-Paul Migne), vol. 131. Migne, Paris, 1853. 993–1004.
- Novarai Gunzo 1853.** Novarai Gunzo: *Epistola ad Augienses fratres*. In PL (ed. Jacques-Paul Migne), vol. 136. Migne, Paris, 1853. 1279–1302.
- Petrus Damiani 1853.** Petrus Damiani: *De sancta simplicitate scientiae inflanti anteponenda*. In PL (ed. Jacques-Paul Migne), vol. 145. Migne, Paris, 1853. 695–704.
- Petrus Damiani 1983.** Petrus Damiani: *Sermones*. In CCCM (ed. Ioannes Lucchesi), vol. 57. Brepols, Turnhout, 1983.
- Priscianus 1855–1859.** Priscianus: *Institutionum grammaticarum libri XVIII*. In GL (ed. Martin Hertz), vol. 2–3. Teubner, Leipzig, 1855–1859.
- Pseudo-Hermenbert 1910.** Pseudo-Hermenbert: *Vita Vincentiani confessoris Avolcensis*. In MGH: *Scriptores rerum Merovingicarum* (ed. Bruno Krusch – Wilhelm Levison), vol. 5. Hahn, Hannover–Leipzig, 1910, 112–128.
- Reimsi Richer 2000.** Reimsi Richer: *Historiae*. In MGH: *Scriptores* (ed. Hartmut Hoffmann), vol. 38. Hahn, Hannover, 2000.
- Reindel 1983–1993.** Reindel, Kurt (ed.): MGH: *Die Briefe der deutschen Kaiserzeit*. Vol. 4.1–4. *Die Briefe des Petrus Damiani*. MGH, München, 1983–1993.
- Saint Mihiel-i Smaragdus 1986.** Saint Mihiel-i Smaragdus: *Liber in partibus Donati*. In CCCM (ed. Bengt Löfstedt – Louis Holtz – Adele Kibre), vol. 68. Brepols, Turnhout, 1986.
- Scottus 1975.** Johannes Scottus Eriugena: *Expositiones in Ierarchiam coelestem*. In CCCM (ed. J. Barbet), vol. 31. Brepols, Turnhout, 1975.

- Sedulius 1885.** Sedulius: *Paschale opus*. In *CSEL* (ed. Iohannes Huemer), vol. 10. Gerold, Wien, 1885. 175–303.
- Segni 1854.** Segni Bruno: *Sententiae*. In *PL* (ed. Jacques-Paul Migne), vol. 165. Migne, Paris, 1854. 875–1078.
- Sevillai Izidor 2003.** Sevillai Izidor: *Chronica*. In *CCSL* (ed. Jose Carlos Martin), vol. 112. Brepols, Turnhout, 2003.
- Szent Ambrus 1962.** Szent Ambrus: *De fide*. In *CSEL* (ed. Otto Faller), vol. 78. Hoelder-Pichler-Tempsky, Wien, 1962.
- Szent Ambrus 1964.** Szent Ambrus: *De incarnationis dominicae sacramento*. In *CSEL* (ed. Otto Faller), vol. 79. Hoelder-Pichler-Tempsky, Wien, 1964. 223–281.
- Szent Ágoston 1841.** Szent Ágoston: *In Ioannis evangelium tractatus*. In *PL* (ed. Jacques-Paul Migne), vol. 35. Migne, Paris, 1841. 1379–1976.
- Szent Ágoston 1845a.** Szent Ágoston: *Sermones*. In *PL* (ed. Jacques-Paul Migne), vol. 38. Migne, Paris, 1845.
- Szent Ágoston 1845b.** Szent Ágoston: *Contra Julianum*. In *PL* (ed. Jacques-Paul Migne), vol. 44. Migne, Paris, 1845. 641–874.
- Szent Ágoston 1962.** Szent Ágoston: *De doctrina Christiana*. In *CCSL* (ed. Josephus Martin), vol. 32. Brepols, Turnhout, 1962.
- Szent Emmeram-i Otloh 1905.** Szent Emmeram-i Otloh: *Vita Bonifatii*. In *MGH: Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum* (ed. Wilhelm Levison), vol. 57. Hahn, Hannover–Leipzig, 1905. 111–217.
- Szent Gellért 1978.** Szent Gellért: *Deliberatio supra hymnum trium puerorum*. In *CCCM* (ed. Gabriel Silagi), vol. 49. Brepols, Turnhout, 1978.
- Szent Jeromos 1845a.** Szent Jeromos: *Dialogus contra Luciferianos*. In *PL* (ed. Jacques-Paul Migne), vol. 23. Vrayet, Paris, 1845. 155–82.
- Szent Jeromos 1845b.** Szent Jeromos: *Commentaria in evangelium Matthaei*. In *PL* (ed. Jacques-Paul Migne), vol. 26. Migne, Paris, 1845. 15–218.
- Szent Jeromos 1910–1918.** Szent Jeromos: *Epistulae*. In *CSEL* (ed. Isidorus Hilberg), vol. 54–56. F. Tempsky, Wien; Freytag, Leipzig, 1910–1918.
- Szent Jeromos 1958.** Szent Jeromos: *Homilia in Iohannem euangelistam*. In *CCSL* (ed. Germain Morin), vol. 78. Brepols, Turnhout, 1958. 517–523.

- Szent Jeromos 1969.** Szent Jeromos: *Commentariorum in Matheum libri IV.* In CCSL (ed. David Hurst – Marcus Adriaen), vol. 77. Brepols, Turnhout, 1969.
- Szent Jeromos 1982.** Szent Jeromos: *Contra Rufinum.* In CCSL (ed. P. Lardet), vol. 79. Brepols, Turnhout, 1982.
- Szent Jeromos 1990.** Szent Jeromos: *Dialogus adversus Pelagianos.* In CCSL (ed. C. Moreschini), vol. 80. Brepols, Turnhout, 1990.
- Tertullianus 1954.** Tertullianus: *De anima.* In CCSL (ed. J. H. Wasznik), vol. 2. Brepols, Turnhout, 1954. 779–869.
- Tours-i Gergely 1885.** Tours-i Gergely: *De virtutibus sancti Martini.* In MGH: *Scriptores rerum Merovingicarum* (ed. Bruno Krusch), vol. 1. Hahn, Hannover, 1885. 584–661.
- V. Kovács 1984.** V. Kovács Sándor (ed.): *A magyar középkor irodalma.* Szépirodalmi, Budapest, 1984.
- Veronai Zénó 1971.** Veronai Zénó: *Tractatus.* In CCSL (ed. Bengt Löfstedt), vol. 22. Brepols, Turnhout, 1971.
- Walafrid Strabo 1852a.** Walafrid Strabo: *De rebus ecclesiasticis.* In PL (ed. Jacques-Paul Migne), vol. 114. Migne, Paris, 1852. 919–966.
- Walafrid Strabo 1852b.** Walafrid Strabo: *Hymnus de Agaunensibus martyribus.* In PL (ed. Jacques-Paul Migne), vol. 114. Migne, Paris, 1852. 1085–1090.
- Walafrid Strabo 1852c.** Walafrid Strabo: *De hymno trium puerorum.* In PL (ed. Jacques-Paul Migne), vol. 114. Migne, Paris, 1852. 1105.

Szakirodalom

- Abelson 1906.** Abelson, Paul: *The Seven Liberal Arts: A Study in Mediaeval Culture.* Columbia University, New York, 1906.
- Baebler 1885.** Baebler, Johann: *Ars, artes liberales, vox, littera, octo partes.* In *Beiträge zu einer Geschichte der lateinischen Grammatik im Mittelalter.* Waisenhaus, Halle, 1885. 28–66.
- Beeson 1913.** Beeson, Charles Henry: *Die ausserspanische Isidorüberlieferung bis zur Mitte des IX. Jahrhunderts.* In *Isidor-Studien.* Beck, München, 1913. 1–131.

- Békefi 1910.** Békefi Remig: *A káptalani iskolák története Magyarországon 1540-ig*. MTA, Budapest, 1910.
- Békesi 1896.** Békesi Emil: Magyar írók az Árpádházi királyok korában, 1. *Katholikus Szemle*, 10. (1896), 3. 364–399.
- Benyik 2001.** Benyik György: Pannónia se hallgasson: Szent Gellért püspök *Deliberatio* című művének forrásai. *Pannonhalmi Szemle*, 9. (2001), 3. 121–126.
- Bertényi 1998.** Bertényi Iván: A középkori művelődés. In Kósa László (szerk.): *Magyar művelődéstörténet*. Osiris, Budapest, 1998. 54–135.
- Bezold 1962.** Bezold, Friedrich von: *Das Fortleben der antiken Götter im mittelalterlichen Humanismus*. Zeller, Aalen, 1962.
- Bischoff 1966.** Bischoff, Bernhard: Die europäische Verbreitung der Werke Isidors von Sevilla. In *Mittelalterliche Studien: Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte*. Vol. 1. Hiersemann, Stuttgart, 1966. 171–194.
- Black 2001.** Black, Robert: *Humanism and Education in Medieval and Renaissance Italy: Tradition and Innovation in Latin Schools from the Twelfth to the Fifteenth Century*. Cambridge University Press, Cambridge, 2001. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511496684>
- Blaise 1994.** Blaise, Albert: *A Handbook of Christian Latin: Style, Morphology, and Syntax*. Georgetown University Press, Washington, 1994.
- Bloch 1994.** Bloch, R. Howard: *God's Plagiarist: Being an Account of the Fabulous Industry and Irregular Commerce of the Abbé Migne*. University of Chicago Press, Chicago–London, 1994.
- Blum 1947.** Blum, Owen J.: *St. Peter Damian: His Teaching on the Spiritual Life*. Catholic University of America Press, Washington, 1947.
- Bodor 1943.** Bodor András: Szent Gellért *Deliberatio*-jának főforrása. *Századok*, 77. (1943), 4–6. 173–227.
- Boronkai 1987–1991.** Boronkai Iván (ed.): *LLMAH*. Vol. 1–2. Akadémiai, Budapest, 1987–1991.
- Cantin 1975.** Cantin, André: *Les sciences séculières et la foi: Les deux voies de la science au jugement de S. Pierre Damien (1007–1072)*. CISAM, Spoleto, 1975.

- Cantin 1997.** Cantin, André: *Foi et dialectique au XIe siècle*. Cerf, Paris, 1997.
- Capitani 1965.** Capitani, Ovidio: San Pier Damiani e l'istituto eremitico. In Cinzio Violante – Cosimo Damiano Fonseca (ed.): *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*. Vita e Pensiero, Milano, 1965. 122–163.
- Caplan 1933.** Caplan, Harry: Classical Rhetoric and the Mediaeval Theory of Preaching. *Classical Philology*, 28. (1933), 2. 73–96. <https://doi.org/10.1086/361576>
- Clemens 1856.** Clemens, Franciscus Iacobus: *De scholasticorum sententia philosophiam esse theologiae ancillam commentatio*. Aschendorff, Münster, 1856.
- Contreni 1992.** Contreni, John J: The Tenth Century: The Perspective from the Schools. In *Carolingian Learning, Masters and Manuscripts*. Variorum, Hampshire, 1992, XII. 379–387.
- Copleston 1959.** Copleston, Frederick: *A History of Philosophy*, Vol. 2. *Mediaeval Philosophy: Augustine to Scotus*. Burns Oates & Washbourne, Lodon, 1959.
- Cristante 1997.** Cristante, Lucio: Dal tardoantico al medioevo: Il *De nuptiis Philologiae et Mercurii* di Marziano Capella e la tradizione delle *artes* nella scuola carolingia. In Hermann Schefers (Hrsg.): *Einhard: Studien zu Leben und Werk – Dem Gedenken Helmut Beumann gewidmet*. Hessische Historische Kommission, Darmstadt, 1997. 57–66.
- Curtius 1939.** Curtius, Ernst Robert: Die Musen im Mittelalter, 1. Bis 1100. *Zeitschrift für Romanische Philologie*, 59. (1939), 2. 129–188. <https://doi.org/10.1515/zrph.1939.59.1.129>
- Csapodi 1995.** Csapodi Csaba – Csapodiné Gárdonyi Klára: *Ariadne: A középkori magyarországi irodalom kéziratainak lelőhelykatalógusa*. MTA Könyvtára, Budapest, 1995.
- Csóka 1967.** Csóka J. Lajos: I benedettini e l'inizio dei rapporti letterari italo-ungheresi. In Horányi Mátyás – Klaniczay Tibor (ed.): *Italia ed Ungheria: Dieci secoli dei rapporti letterari*. Akadémiai, Budapest, 1967. 9–27.
- Csóka 1980.** Csóka J. Lajos: *Geschichte des Benediktinischen Mönchtums in Ungarn*. Trofenik, München, 1980.

- Damerini 1969.** Damerini, Gino: *L'Isola e il Cenobio di San Giorgio Maggiore*. Fondazione Giorgio Cini, Venezia, 1969.
- De Rijk 1965.** De Rijk, L. M.: *Enkyklios paideia: A Study of its Original Meaning*. *Vivarium*, 3. (1965), 1. 24–93. <https://doi.org/10.1163/156853465X00025>
- Déri 1991a.** Déri Balázs: Szent Gellért-szövegproblémák. In Bárdos István – Beke Margit (szerk.): *Egyházak a változó világban*. Komárom-Esztergom Megye Önkormányzata, Esztergom, 1991. 387–389.
- Déri 1991b.** Déri Balázs: A *Tekintetes lakodalmas*, az *Isteni nászdal* és a *Nemes ének* – avagy a Szent Gellért-szövegkiadás műhelyéből. *Annales Universitatis Litterarum et Artium Miskolciensis*, 1. (1991), 58–67.
- Díaz y Díaz 1976.** Díaz y Díaz, Manuel C.: Isidoro en la Edad Media hispana. In *De Isidoro al siglo XI: Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*. Albir, Barcelona, 1976. 141–201.
- Dickey 1968.** Dickey, Mary: Some Commentaries on the *De inventione* and *Ad Herennium* of the Eleventh and Early Twelfth Centuries. *Mediaeval and Renaissance Studies*, 6. (1968), 1–41.
- Dressler 1954.** Dressler, Fridolin: *Petrus Damiani: Leben und Werk*. Herder, Roma, 1954.
- Dürig 1954.** Dürig, Walter: Die Bruchstücke einer Sammlung von Benedictiones Gallicanae in Clm 29163. *Revue Bénédictine*, 69. (1954), 168–175. <https://doi.org/10.1484/J.RB.4.04698>
- Endres 1906.** Endres, Josef Anton: Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrhundert. *Philosophisches Jahrbuch*, 19. (1906), 1. 1906. 20–33.
- Endres 1910.** Endres, Josef Anton: *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft*. Aschendorff, Münster, 1910.
- Endres 1913a.** Endres, Josef Anton: Studien zur Geschichte der Früh-scholastik. *Philosophisches Jahrbuch*, 26. (1913), 1. 85–93.
- Endres 1913b.** Endres, Josef Anton: Studien zur Geschichte der Früh-scholastik: Gerard von Czanád. *Philosophisches Jahrbuch*, 26. (1913), 3. 349–359.
- Endres 1915.** Endres, Josef Anton: *Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie*. Aschendorff, Münster, 1915.

- Erdélyi 1941.** Erdélyi László: *Ötven historikus szentistváni emlékművei: Sok tisztázott alapvető probléma.* Szeged Városi Nyomda és Könyvkiadó, Szeged, 1941.
- Evans 1977.** Evans, Gillian R.: *Studium discendi: Otloh of St. Emmeram and the Seven Liberal Arts. Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 44. (1977), 29–54.
- Farrell 2001.** Farrell, Joseph: *Latin Language and Latin Culture from Ancient to Modern Times.* Cambridge University Press, Cambridge, 2001. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511613289>
- Fenczik 1918.** Fenczik István: *Szent Gellért helye a filozófia történelmében.* Magyar Királyi Tudományegyetemi Nyomda, Budapest, 1918.
- Foligno 1929.** Foligno, Cesare: *Latin Thought during the Middle Ages.* Clarendon Press, Oxford, 1929.
- Fontaine 1966.** Fontaine, Jacques: La diffusion carolingienne du *De natura rerum* d’Isidore de Séville d’après les manuscrits conservés en Italie. *Studi Medievali*, 7. (1966), 1. 108–127.
- Gäbe 1999.** Gäbe, Sabine: *Otloh von St. Emmeram: „Liber de temptatione cuiusdam monachi” – Untersuchung, kritische Edition und Übersetzung.* Lang, Bern, 1999.
- Gábríel 1954.** Gábríel Asztrik: *Virágos Pannónia: A magyar szentek élete.* University of Notre Dame, Notre Dame, 1954.
- Gábríel 1962.** Gábríel Asztrik: *The Conversion of Hungary to Christianity.* New York, 1962.
- Gasc 1986.** Gasc, Hélène: Gerbert et la pédagogie des arts libéraux à la fin du dixième siècle. *Journal of Medieval History*, 12. (1986), 2. 111–121. [https://doi.org/10.1016/0304-4181\(86\)90017-5](https://doi.org/10.1016/0304-4181(86)90017-5)
- Geyer 1928.** Geyer, Bernhard (ed.): *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie.* Vol. 2, *Die patristische und scholastische Philosophie.* Mittler, Berlin, 1928.
- Ghellinck 1948.** Ghellinck, Joseph de: *Le mouvement théologique du XIIe siècle.* De Tempel, Bruges; Édition Universelle, Bruxelles; Desclée de Brouwer, Paris, 1948.

- Gibson 1993.** Gibson, Margaret: The *Artes* in the Eleventh Century. In *'Artes' and Bible in the Medieval West*. Variorum, Aldershot, 1993, I. 121–126.
- Glauche 2000.** Glauche, Günter: *Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München: Die Pergamenthandschriften aus dem Domkapitel Freising*. Vol. 1. *Clm.* 6201–6316. Harrassowitz, Wiesbaden, 2000.
- Glück 1979.** Glück Jenő: Une source précieuse de l'histoire de la Roumanie: Le manuscrit *Deliberatio* (XIe siècle). *Revue Roumaine d'Histoire*, 18. (1979), 2. 259–275.
- Gonsette 1956.** Gonsette, Jean: *Pierre Damien et la culture profane*. Publications Universitaires de Louvain, Louvain, 1956.
- Grabmann 1909.** Grabmann, Martin: *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Vol. 1. *Die scholastische Methode von ihren ersten Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts*. Herder, Freiburg, 1909.
- Grabmann 1926.** Grabmann, Martin: Die mittelalterlichen lateinischen Übersetzungen der Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita. In *Mittelalterliches Geistesleben: Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*. Vol. 1. Hueber, München. 1926, 449–468.
- Grundmann 1958.** Grundmann, Herbert: Litteratus – illitteratus: Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter. *Archiv für Kulturgeschichte*, 40. (1958), 1. 1–65. <https://doi.org/10.7788/akg-1958-jg02>
- Gullick 1995.** Gullick, Michael: „How Fast Did Scribes Write?” Evidence from Romanesque Manuscripts. In Linda L. Brownrigg (ed.): *Making the Medieval Book: Techniques of Production*. Anderson and Lovelace, Los Altos Hills; Red Gull Press, London, 1995. 39–58.
- Guoth 1938.** Guoth Kálmán: A magyarországi latinság helye az egyetemes latinságban. In Kumorovitz L. Bernát – Szilágyi Loránd (szerk.): *Emlékkönyv Szentpéter Imre születése hatvanadik évfordulója ünnepére*. Dunántúl Pécsi Egyetemi Könyvkiadó, Budapest, 1938. 169–182.

- Györffy 1977.** Györffy György: *István király és műve*. Gondolat, Budapest, 1977.
- Hadot 1997.** Hadot, Ilsetraut: *Geschichte der Bildung; artes liberales*. In Fritz Graf (ed.): *Einleitung in die lateinische Philologie*. Teubner, Stuttgart–Leipzig, 1997. 17–34. https://doi.org/10.1007/978-3-663-12076-6_2
- Hajdu 1902.** Hajdu Tibor: Sz. Gellért *Deliberatio* cz. művének méltatása. In Erdélyi László (szerk.): *A Pannonhalmi Szent-Benedek-Rend története*. Vol. 1/1. Szent István Társulat, Budapest, 1902. 381–397.
- Halm–Thomas–Meyer 1873.** Halm, Karl – Thomas, Georg – Meyer, Wilhelm: *Catalogus codicum Latinorum Bibliothecae Regiae Monacensis*. Vol. 1.3. Bibliotheca Regia, München, 1873.
- Hartmann 1997.** Hartmann, Wilfried: Rhetorik und Dialektik in der Streitschriftenliteratur des 11./12. Jahrhunderts. In Johannes Fried (Hrsg.): *Dialektik und Rhetorik im früheren und hohen Mittelalter: Rezeption, Überlieferung und gesellschaftliche Wirkung antiker Gelehrsamkeit vornehmlich im 9. und 12. Jahrhundert*. Oldenbourg, München, 1997. 73–95. <https://doi.org/10.1524/9783486594249-006>
- Holopainen 1996.** Holopainen, Toivo J.: *Dialectic and Theology in the Eleventh Century*. Brill, Leiden – New York – Köln, 1996. <https://doi.org/10.1163/9789004451063>
- Holtz 1997.** Holtz, Louis: Alcuin et la réception de Virgile du temps de Charlemagne. In *Einhard: Studien zu Leben und Werk – Dem Gedenken Helmut Beumann gewidmet* (ed. Hermann Schefers). Hessische Historische Kommission, Darmstadt, 1997. 67–80.
- Hóman 1925.** Hóman Bálint: *A forráskutatás és forráskritika története*. Magyar Történelmi Társulat, Budapest, 1925.
- Horváth 1954.** Horváth János: *Árpád-kori latinnyelvű irodalmunk stílusproblémái*. Akadémiai, Budapest, 1954.
- Ibrányi 1938.** Ibrányi Ferenc: Szent Gellért teológiája. In Serédi Jusztinián (szerk.): *Emlékkönyv Szent István király halálának kilencszázadik évfordulóján*. Vol. 1. MTA, Budapest, 1938. 493–556.

- Istványi 1940.** Istványi Géza: Die mittellateinische Philologie in Ungarn. *Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 4. (1940), 1. 206–223.
- Ivánka 1942.** Ivánka Endre: Szent Gellért Deliberatio-ja: Problémák és feladatok. *Századok*, 76. (1942), 9–10. 497–500.
- Ivánka 1959.** Ivánka Endre: Das *Corpus Areopagiticum* bei Gerhard von Csanád (†1046). *Traditio*, 15. (1959), 205–222. <https://doi.org/10.1017/S0362152900008242>
- Jaeger 1992.** Jaeger, C. Stephen: Orpheus in the Eleventh Century. *Mittellateinisches Jahrbuch*, 27. (1992), 141–168.
- Jeauneau 1975.** Jeauneau, Édouard: L'héritage de la philosophie antique durant le haut moyen âge. *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, 22. (1975), 1. 15–54.
- Jeauneau 1979.** Jeauneau, Édouard: Jean Scot Érigène et le grec. *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, 41. (1979), 5–50. <https://doi.org/10.3406/alma.1977.1553>
- Juhász 1930.** Juhász, Kálmán: Gerhard der Heilige Bischof von Marosburg. *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige*, 48. (1930), 1–35.
- Kapitánffy 1980.** Kapitánffy István: Mezey László: Deákság és Európa: Irodalmi műveltségünk alapvetésének vázlata. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 84. (1980), 4. 529–536.
- Kapitánffy 1985.** Kapitánffy István: Pseudo-Dionysios Areopagita latin fordításának töredéke a budapesti Egyetemi Könyvtárban. *Magyar Könyvszemle*, 101. (1985), 2. 133–137.
- Karácsonyi 1887.** Karácsonyi János: *Szent Gellért csanádi püspök élete és művei*. Franklin Társulat, Budapest, 1887.
- Karácsonyi 1894.** Karácsonyi János: Szent Gellért püspök müncheni kódexe. *Magyar Könyvszemle*, 2. (1894), 1. 10–13.
- Karácsonyi 1925.** Karácsonyi János: *Szent Gellért csanádi püspök és vértanú élete*. Szent István Társulat, Budapest, 1925.
- Karácsonyi 1974.** Karácsonyi Béla: Néhány kronológiai probléma középkori elbeszélő forrásaink szövegében. In Horváth János – Székely György (szerk.): *Középkori kútfontok kritikus kérdései*. Akadémiai, Budapest, 1974. 213–228.

- Klaniczay 1980.** Klaniczay Tibor: CCCM. Vol. 49 (ed. Gabriel Silagi). *Irodalomtörténeti Közlemények*, 84. (1980), 4. 544–546.
- Kühár 1927.** Kühár Flóris: Szent Gellért Bakonybélben. *Pannonhalmi Szemle*, 2. (1927), 4. 305–319.
- La Cute 1929.** La Cute, Pietro: Le vicende delle biblioteche monastiche veneziane dopo la soppressione napoleonica. *Rivista di Venezia*, 8. (1929), 10. 597–642.
- Labande 1973.** Labande, Edmond René: Essai sur les hommes de l'an mil. In Vittore Branca (ed.): *Concetto, storia, miti e immagini del medio evo*. Sansoni, Firenze, 1973. 135–182.
- Landes 2000.** Landes, Richard: The Birth of Heresy: A Millennial Phenomenon. *Journal of Religious History*, 24. (2000), 1. 26–43. <https://doi.org/10.1111/1467-9809.00099>
- Leclercq 1960.** Leclercq, Jean: *Saint Pierre Damien ermite et homme d'église*. Storia e Letteratura, Roma, 1960.
- Leclercq 1971.** Leclercq, Jean: Saint Gerard de Csanád et le monachisme. *Studia Monastica*, 13. (1971), 1. 13–30. <https://doi.org/10.1484/J.BPM.3.122>
- Leff 1958.** Leff, Gordon: *Medieval Thought: St Augustine to Ockham*. Penguin, Harmondsworth 1958.
- Lehmann 1923.** Lehmann, Paul: Zur Kenntnis der Schriften des Dionysius Areopagita im Mittelalter. *Revue Bénédictine*, 35. (1923), 1–4. 81–97. <https://doi.org/10.1484/J.RB.4.03019>
- Leonardi 1993.** Leonardi, Claudio: La teologia monastica. In Guglielmo Cavallo – Claudio Leonardi – Enrico Menestò (ed.): *Lo spazio letterario del medioevo*. Vol. 1.2. *La produzione del testo*. Salerno Ed., Roma, 1993. 295–321.
- Lhotsky 1970.** Lhotsky, Alphons: *Europäisches Mittelalter: Das Land Österreich*. Oldenbourg, München, 1970.
- Lindgren 2001.** Lindgren, Uta: Représentant d'un âge obscur ou à l'aube d'un essor? Gerbert et les arts libéraux. In Flavio G. Nuvolone (ed.): *Gerberto d'Aurillac da abate di Bobbio a papa dell'anno 1000*. Archivum Bobiense, Bobbio, 2001. 107–125.

- Luhtala 2002.** Luhtala, Anneli: Time and the Substantial Verb in Eriugena. In James McEvoy – Michael Dunne (eds.): *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and his Time*. Leuven University Press, Leuven, 2002. 77–87.
- Luscombe 1988.** Luscombe, David: Denis the Pseudo-Areopagite in the Middle Ages from Hilduin to Lorenzo Valla. In Horst Fuhrmann (Hrsg.): *Fälschungen im Mittelalter*. Vol. 1. *Kongressdaten und Festvorträge: Literatur und Fälschung*. Hahn, Hannover, 1988. 133–152.
- Lutz 1956.** Lutz, Cora E.: Remigius' Ideas on the Origin of the Seven Liberal Arts. *Medievalia et Humanistica*, 10. (1956), 32–49.
- MacDonald 1933.** MacDonald, A. J.: *Authority and Reason in the Early Middle Ages*. Oxford University Press, Oxford; Milford, London, 1933.
- Manitius 1911.** Manitius, Max: *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*. Vol. 1. *Von Justinian bis zur Mitte des zehnten Jahrhunderts*. Beck, München, 1911.
- Manitius 1923.** Manitius, Max: *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*. Vol. 2. *Von der Mitte des zehnten Jahrhunderts bis zum Ausbruch des Kampfes zwischen Kirche und Staat*. Beck, München, 1923.
- Marcon 1995.** Marcon, Susy: I codici della basilica di San Marco. In Susy Marcon (ed.): *I libri di San Marco: I manoscritti liturgici della basilica marciana*. Cardo, Venezia, 1995. 13–28.
- Marenbon 2002.** Marenbon, John: Platonism – A Doxographic Approach: The Early Middle Ages. In Stephen Gersh – Maarten J. F. M. Hoenen (eds.): *The Platonic Tradition in the Middle Ages: A Doxographic Approach*. De Gruyter, Berlin – New York, 2002. 67–89.
- Marshall 1983.** Marshall, P. K.: Isidore. In L. D. Reynolds (ed.): *Texts and Transmission: A Survey of the Latin Classics*. Clarendon Press, Oxford, 1983. 194–196.
- Mátray 1878a.** Mátray Ernő: *A bölcsészet Magyarországon a scholastica korában*. Kocsi, Budapest, 1878.
- Mátray 1878b.** Mátray Ernő: Gellért, az első magyar scholastikus. *Figyelő*, 4. (1878), 209–223.

- Mazzucco 1983.** Mazzucco, Gabriele (ed.). *Monasteri benedettini nella laguna veneziana*. Arsenale, Venezia, 1983.
- McKeon 1942.** McKeon, Richard: Rhetoric in the Middle Ages. *Speculum*, 17. (1942), 1. 1–32. <https://doi.org/10.2307/2856603>
- Meersseman 1958.** Meersseman, Gilles G.: *In libris gentilium non studeant*: L'étude des classiques interdite aux clercs au moyen âge? *Italia Medioevale e Umanistica*, 1. (1958), 1–13.
- Meier 1886–1887.** Meier, Gabriel: *Die sieben freien Künste im Mittelalter*. Benzinger, Einsiedeln, 1886–1887.
- Meister 1950.** Meister, Richard: Mittellatein als Traditionssprache. In Bernhard Bischoff – Suso Brechter (Hrsg.): *Liber Floridus: Mittellateinische Studien*. Eos, St. Ottilien, 1950. 1–9.
- Mezey 1978.** Mezey László: Fragmenta codicum: Egy új forrásterület feltárása. *Magyar Tudományos Akadémia Nyelv- és Irodalomtudományok Osztályának Közleményei*, 30. (1978), 1–2. 65–90.
- Mezey 1979.** Mezey László: *Deákság és Európa: Irodalmi műveltségünk alapvetésének vázlatja*. Akadémiai, Budapest, 1979.
- Mezey 1983.** Mezey László (szerk.): *Fragmenta Latina codicum in Bibliotheca Universitatis Budapestinensis*. Akadémiai, Budapest, 1983.
- Mezey 1984.** Mezey László: A teológia (patrisztika) és a skolasztika jelentkezése az Árpád-kori Magyarországon. In Székely György (szerk.): *Eszmetörténeti tanulmányok a magyar középkorról*. Akadémiai, Budapest, 1984. 213–225.
- Mohrmann 1958.** Mohrmann, Christine: Le latin médiéval. *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 1. (1958), 3. 265–294. <https://doi.org/10.3406/ccmed.1958.1056>
- Morin 1910.** Morin, Germain: Un théologien ignoré du XIe siècle: L'évêque-martyr Gérard de Csanád, O.S.B. *Revue Bénédictine*, 27. (1910), 1–4. 516–521. <https://doi.org/10.1484/J.RB.4.03249>
- Morrison 1983.** Morrison, Karl F.: Incentives for Studying the Liberal Arts. In David L. Wagner (ed.): *The Seven Liberal Arts in the Middle Ages*. Indiana University Press, Bloomington, 1983. 32–57.

- Munk Olsen 1996.** Munk Olsen, Birger: I classici nei monasteri tra fascino e inquietudine. In Mariano Dell’Omo (ed.): *Virgilio e il Chiostro: Manoscritti di autori classici e civiltà monastica*. Palombi, Roma, 1996. 7–16.
- Murphy 1967.** Murphy, James J.: Cicero’s Rhetoric in the Middle Ages. *Quarterly Journal of Speech*, 53. (1967), 4. 334–341. <https://doi.org/10.1080/00335636709382852>
- Nemerkényi 2000.** Nemerkényi Előd: *Deliberatio Gerardi Moresanae ecclesiae episcopi supra hymnum trium puerorum* (Karácsonyi Béla – Szegfű László szerk.). *Budapesti Könyvszemle*, 12. (2000), 4. 402–405.
- Nemerkényi 2001.** Nemerkényi Előd: The Seven Liberal Arts in the *Deliberatio* of Bishop Gerard of Csanád. *Studi Veneziani*, 42. (2001), 215–223.
- Nemerkényi 2003.** Nemerkényi Előd: Szent Gellért *Deliberatio*jának kutatástörténete. *Fons*, 10. (2003), 1. 3–19.
- Nemerkényi 2004.** Nemerkényi Előd: *Latin Classics in Medieval Hungary: Eleventh Century*. University of Debrecen Department of Classical Philology, Debrecen; Central European University Department of Medieval Studies, Budapest, 2004. <https://doi.org/10.1515/9786155211195>
- Newald 1960.** Newald, Richard: *Nachleben des antiken Geistes im Abendland bis zum Beginn des Humanismus: Eine Überschau*. Niemeyer, Tübingen, 1960. <https://doi.org/10.1515/9783111605203>
- Novák 1865.** Novák Lajos: Szent Gellért csanádi püspök, 2. *Magyar Sion*, 3. (1865), 8. 561–583.
- Parker 1890.** Parker, H.: The Seven Liberal Arts. *English Historical Review*, 19. (1890), 5. 417–461. <https://doi.org/10.1093/ehr/V.XIX.417>
- Pauler 1888.** Pauler Gyula: Karácsonyi János: *Szent Gellért csanádi püspök élete és művei*. *Századok*, 22. (1888), 1. 57–65.
- Plater–White 1926.** Plater, W. E. – White, H. J.: *A Grammar of the Vulgate being an Introduction to the Study of the Latinity of the Vulgate Bible*. Clarendon Press, Oxford, 1926.
- Prill 1987.** Prill, Paul E.: Rhetoric and Poetics in the Early Middle Ages. *Rhetorica*, 5. (1987), 2. 129–147. <https://doi.org/10.1525/rh.1987.5.2.129>

- Quadlbauer 1962.** Quadlbauer, Franz: *Die antike Theorie der genera dicendi im lateinischen Mittelalter*. Böhlau, Graz–Wien–Köln, 1962.
- Ravegnani 1976.** Ravegnani, Giorgio: *Le biblioteche del monastero di San Giorgio Maggiore*. Olschki, Firenze, 1976.
- Resnick 1986.** Resnick, Irven Michael: *Litterati, Spirituales, and Lay Christians according to Otloh of Saint Emmeram*. *Church History*, 55. (1986), 2. 165–178. <https://doi.org/10.2307/3167418>
- Resnick 1987.** Resnick, Irven Michael: *Scientia liberalis, Dialectics, and Otloh of St. Emmeram*. *Revue Bénédictine*, 97. (1987), 3–4. 241–252. <https://doi.org/10.1484/J.RB.4.01187>
- Resnick 1990.** Resnick, Irven Michael: Attitudes towards Philosophy and Dialectic during the Gregorian Reform. *Journal of Religious History*, 16. (1990), 2. 115–125. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9809.1990.tb00654.x>
- Resnick 1992.** Resnick, Irven Michael: *Divine Power and Possibility in St. Peter Damian's De Divina Omnipotentia*. Brill, Leiden – New York – Köln, 1992. <https://doi.org/10.1163/9789004450677>
- Resnick 1996.** Resnick, Irven Michael: Anselm of Besate and Humanism in the Eleventh Century. *Journal of Medieval Latin*, 6. (1996), 1–11. <https://doi.org/10.1484/J.JML.2.304064>
- Reydellet 1966.** Reydellet, Marc: La diffusion des *Origines* d'Isidore de Séville au Haut Moyen Age. *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome*, 78. (1966), 2. 383–437. <https://doi.org/10.3406/mefr.1966.7523>
- Riché 1989–1990.** Riché, Pierre: Les conditions de la production littéraire: Maîtres et écoles. *Mittelateinisches Jahrbuch*, 24–25. (1989–1990), 413–421.
- Schauwecker 1963.** Schauwecker, Helga: Otloh von St. Emmeram: Ein Beitrag zur Bildungs- und Frömmigkeitsgeschichte des 11. Jahrhunderts. *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige*, 74. (1963), 1–4. 3–240.
- Schindel 1988.** Schindel, Ulrich: Zur frühen Überlieferungsgeschichte der Etymologiae Isidors von Sevilla. *Studi Medievali*, 29. (1988), 2. 587–605.

- Schmale 1957.** Schmale, Franz-Josef: Die Bologneser Schule der Ars dictandi. *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 13. (1957), 1. 16–34.
- Silagi 1967.** Silagi, Gabriel: *Untersuchungen zur 'Deliberatio supra hymnum trium puerorum' des Gerhard von Csanád*. Arbeo-Gesellschaft, München, 1967.
- Skeat 1956.** Skeat, T. C.: The Use of Dictation in Ancient Book-Production. *Proceedings of the British Academy*, 42. (1956), 179–208.
- Sörös 1902.** Sörös Pongrácz: Collatio codicis olim Frisingensis, nunc Monacensis cum editione comitis episcopi Batthian. In Erdélyi László (szerk.): *A Pannonhalmi Szent-Benedek-Rend története*. Vol. 1/1. Szent István Társulat, Budapest, 1902. 579–586.
- Stegmüller 1950.** Stegmüller, Fridericus: *Repertorium biblicum medii aevi*. Vol. 2. *Commentaria: Auctores A–G*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto Francisco Suárez, Madrid, 1950.
- Stock 1990.** Stock, Brian: Lecture, interiorité et modèles de comportement dans l'Europe des XIe–XIIe s. *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 33. (1990), 2. 103–112. <https://doi.org/10.3406/ccmed.1990.2462>
- Sulyok 2000.** Sulyok Hedvig: *Deliberatio Gerardi Moresanae aecclesiae episcopi supra hymnum trium puerorum* (ed. Karácsonyi Béla – Szegfű László). *Nuova Corvina*, 7. (2000), 8–12.
- Szegfű 1979.** Szegfű László: Néhány XI. századi liber portabilis nyomában (Gellért püspök kézikönyvei). *Acta Universitatis Szegediensis de Attila József Nominatae: Acta Bibliothecaria*, 8. (1979), 1. 3–60.
- Szennay 1980.** Szennay András: Szent Gellért lelkisége és teológiája. *Vigilia*, 45. (1980), 12. 808–812.
- Szovák 2001.** Szovák Kornél: Monachorum pater ac dux: A bencés szerzetesség korai századai Magyarországon. In Takács Imre (szerk.): *Paradisum plantavit: Bencés monostorok a középkori Magyarországon*. Pannonhalmi Bencés Főapátság, Pannonhalma, 2001. 35–47.
- Thompson 1948.** Thompson, A.: Classical Echoes in Medieval Authors. *History*, 33. (1948), 1. 29–48. <https://doi.org/10.1111/j.1468-229X.1948.tb00200.x>

- Török 1995.** Török József: Gherardus de Venetis auctor et monachus? (Un clerc médiéval et la Bible). In Sante Graciotti – Cesare Vasoli (ed.): *Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del basso medioevo*. Olschki, Firenze, 1995. 203–209.
- Vajda 2002.** Vajda Tamás: Magányos remekmű a XI. századból. *Aetas*, 17. (2002), 4. 176–181.
- Vanysacker 1995.** Vanysacker, Dries: *Cardinal Giuseppe Garampi (1725–1792): An Enlightened Ultramontane*. Institut Historique Belge de Rome, Bruxelles–Roma, 1995.
- Viscardi 1938.** Viscardi, Antonio. La scuola medievale e la tradizione scolastica classica. *Studi Medievali*, 11. (1938), 1–2. 1938. 159–170.
- Vizkelety 1985.** Vizkelety András: Szent Gellért: Fontolgatás a három ifjú énekéről (Deliberatio supra hymnum trium puerorum). In Vizkelety András (szerk.): *Kódexek a középkori Magyarországon: Kiállítás az Országos Széchényi Könyvtárban*. OSzK, Budapest 1985.
- Wagner 1983.** Wagner, David L.: The Seven Liberal Arts and Classical Scholarship. In David L. Wagner (ed.): *The Seven Liberal Arts in the Middle Ages*. Indiana University Press, Bloomington, 1983. 1–31.
- Wallach 1950.** Wallach, Liutpold: Onulf of Speyer: A Humanist of the Eleventh Century. *Medievalia et Humanistica*, 6. (1950), 35–56.
- Wallach 1955.** Wallach, Liutpold: Education and Culture in the Tenth Century. *Medievalia et Humanistica*, 9. (1955), 18–22.
- Ward 1978.** Ward, John O.: From Antiquity to the Renaissance: Glosses and Commentaries on Cicero's *Rhetorica*. In James J. Murphy (ed.): *Medieval Eloquence: Studies in the Theory and Practice of Medieval Rhetoric*. University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 1978. 25–67.
- Ward 1980.** Ward, John O.: CCCM. Vol. 49. (ed. Gabriel Silagi). *Speculum*, 55. (1980), 2. 361–362. <https://doi.org/10.2307/2847309>
- Ward 1988.** Ward, John O.: Magic and Rhetoric from Antiquity to the Renaissance: Some Ruminations. *Rhetorica*, 6. (1988), 1. 57–118. <https://doi.org/10.1525/rh.1988.6.1.57>

- Weisweiler 1952.** Weisweiler, H.: Die Ps.-Dionysiuskommentare *In Coelestem Hierarchiam* des Skotus Eriugena und Hugos von St. Viktor. *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 19. (1952), 26–47.
- Wieland 1992.** Wieland, Gernot: Alcuin's Ambiguous Attitude towards the Classics. *Journal of Medieval Latin*, 2. (1992), 84–95. <https://doi.org/10.1484/J.JML.2.303974>

BÍRÓ CSILLA

ANDREAS PANNONIUS ÉS AZ ÉNEKEK ÉNEKÉHEZ ÍRT KOMMENTÁRJA

KIVONAT: Andreas Pannonius, a XV. századi magyar származású karthauzi szerzetes az 1460-as évek folyamán írta *Énekek éneke*-kommentárját (*Expositio super Cantica canticorum*). A szöveg befejezésére valószínűleg a ferrarai San Cristoforo karthauzi rendházban került sor. A kommentár egyetlen fennmaradt, nem autográf, 1505-ből származó kéziratát az Országos Széchényi Könyvtár Kéziratára őrzi. A 110 fólió terjedelmű kézirat, amelyet a szerző a szeplőtelen fogantatás tanának védelmére alkotott, számos pontján kapcsolódik a misztikus teológiai irodalomhoz. Lényeges elemei például a cselekvő és a szemlélődő életforma összehasonlítása, a passiómisztika körébe tartozó, Krisztus szenvedéseit felidéző *memoria passionis*-részletek megjelenítése vagy a felemelkedési misztika ismert költői képe, a hegy metafora. Az *Énekek éneke*-kommentár bemutatása mellett arra is kitérek, hogy ez az európai viszonylatban is kiemelkedő minőségű munka miért maradhatott visszhang nélkül mind a saját, mind a későbbi korokban.

KULCSSZAVAK: *Énekek éneke*, Andreas Pannonius, karthauzi rend, biblia-kommentár, szeplőtelen fogantatás tana

CSILLA BÍRÓ

Andreas Pannonius and His Commentary on the Song of Songs

ABSTRACT: Andreas Pannonius, a 15th-century Carthusian monk of Hungarian origin, wrote his *Commentary on the Song of Songs* (*Expositio super Can-*

tica canticorum) in the 1460s. The text was probably completed in the Carthusian monastery of San Cristoforo in Ferrara. The only surviving, non-autograph manuscript of the commentary, dating from 1505, is preserved in the Manuscript Archives of the National Széchényi Library. The manuscript of 110 folios, written by the author in defence of the doctrine of the Immaculate Conception, is linked to mystical theological literature at several points. Key elements include, for example, the comparison of active and contemplative forms of life, the portrayal of episodes of the *memoria passionis*, recalling the Passion of Christ, which are part of the passion mysticism, and the well-known poetic image of the mountain metaphor of the mysticism of the Ascension. In addition to presenting the commentary on the *Song of Songs*, I will also discuss why this work, which is of outstanding quality by European standards, has remained unpublished in its own and later periods.

KEYWORDS: *Song of Songs*, Andreas Pannonius, Carthusian Order, Bible commentary, doctrine of the Immaculate Conception

Kutatástörténet

Tanulmányom témája a középkori magyar szerzetesi irodalom egyik kevésbé ismert alakja, a karthauzi Andreas Pannonius. Fennmaradt három latin nyelvű munkája számos kutatási lehetőséget kínál, személye mégsem került be a hazai irodalomkutatás fő áramlatába. Kutatástörténetét kettő, időben egymástól jól elkülöníthető korszakra tagolhatjuk: a XIX. század végének és a XX. század első felének kutatásai: Fraknói Vilmos felfedezi és kiadja Andreas Pannonius királytűkreinek latin szövegét;¹ 1938-ban Magyarországra kerül az *Énekek éneke*-kommentár kódexe, ennek tervezett kiadásában közreműködik Huszti József és ifjabb Horváth János, tanulmányaik is jelennek meg a kommentárral kapcsolatban,² de maga a szövegkiadás nem készül el, kéziratát sem ismerjük. Az 1950-es években Dám Ince fedez fel Andreas Pannoniushoz kapcsolódó okleveleket,

1 Pannonius 1886.

2 Huszti 1939, 97–104.; Horváth 1942, 257–287.

amelyeket publikál is, valamint a szeplőtelen fogantatás magyarországi történetéről szóló monográfiájában egy fejezetet szentel Andreas Pannoniusnak.³

A kutatások második hulláma a XX. század végén, XXI. század elején kezdődött Dellamartina Mária Róza, a Patrona Hungariae Katolikus Iskolaközpont latin–magyar szakos tanárának egyetemi doktori értekezésével, amely Andreas Pannonius és Szent Bernát kapcsolatát vizsgálta.⁴ Időrendben ezt követték Bene Sándor⁵ és a saját kutatásaim,⁶ amelyek immár nemcsak egy-egy résztémát fejtek ki, hanem Andreas Pannonius átfogóbb megismerésére törekedtek. Pócs Dániel a Mátyás-királytükör kódexének miniátorát, Guglielmo Giraldit határozta meg.⁷ Emellett egy-egy tanulmány született Frenyó Zoltántól Andreas Pannonius augusztinizmusával kapcsolatban,⁸ illetve Kiss Bélától, aki Andreas Pannonius királytükreinek forrásait vizsgálta.⁹ Jelenleg egy adatom van arra, hogy Andreas Pannonius az egyetemi oktatás részét képezte: Ungvári Zrínyi Imre, a Babeş–Bolyai Tudományegyetem docensének filozófiaóráin kötelező olvasmány volt a Mátyás királyhoz írt királytükre, amelynek van magyar fordítása.

Az eddigi kutatások legismertebb darabjai elsősorban nem Andreas Pannonius szerzetes mivoltát hangsúlyozták, inkább humanista oldalát kívánták kidomborítani. Emellett aránytalanul kevés figyelem jutott a „karthauzi Andreas Pannoniusnak”.

A karthauzi Andreas Pannonius

De mi most törjük meg ezt a tendenciát, foglalkozzunk egy kicsit a karthauzi renddel, és azzal az Andreas Pannoniusszal, aki ennek a rendnek legalább 27 évig a tagja volt! A karthauzi rend 1510-ben Bázelen megjelent szabályzat-

3 Dám 1956, 101–110.; Dám 1955, 39–46.

4 Dellamartina 1996.

5 Legújabban lásd: Bene 2013, 67–86.

6 Legújabban lásd: Bíró 2019, 54–61.

7 Pócs 2008, 486–488.

8 Frenyó 2007, 151–167.

9 Kiss [é. n.]



1. kép. A karthauzi rend megalapításának legendája. Forrás: https://www.e-rara.ch/bau_1/content/zoom/8844158

gyűjteménye¹⁰ tartalmazza azt az egész oldalas fametszetet, amely a karthauzi rend megalapításának legendáját¹¹ meséli el. (1. kép)

A kölni nemesi származású, később Reimsben letelepedő Szent Brúnó, a rend alapítója, különböző stallumok és tanári állás betöltése során egyre inkább a magányos imádkozás lehetőségeit kereste.¹² A legenda szerint Brúnót a metszet felső egységében látható megrázó esemény indította el azon az úton, amely a karthauzi remeteségig vitte: Reimsben elhunyt az egyik híres főiskolai tanár. A dómban ravatalozták fel, s a hívők sokasága három napon át folyamatosan zárandokolt a holttesthez, hogy búcsút vegyen a mestertől.

Brúnó is elment a tanítványaival, hogy lerója tiszteletét. Amikor a halotti zsolozsmában felhangzott ez a sor: *Responde mihi* („Válaszolj nekem”), a halott váratlanul felült a ravatalon, és reszkető hangon kiáltott fel: *Iusto Dei iudicio accusatus sum* („Isten igazságos ítéletével megvádolt”), majd élettelenül hanyatlott vissza. A jelen levő sokaság halálra váltan menekült ki a templomból. A következő napon ismét imádkozták a zsolozsmát, és az említett sornál a halott újra felült, és vérfagyasztó hangon ekképp kiáltott fel: *Iusto Dei iudicio iudicatus sum* („Isten igazságos ítéletével bíraskodott felettem”). A harmadik napon is megismétlődött mindez, és a halott teljes kétségbeeséssel üvöltötte: *Iusto Dei iudicio condemnatus sum* („Isten igazságos ítéletével kárhozatra ítélt”).

A legenda szerint a történetek annyira megrendítették Brúnót, hogy ott hagyta ragyogó tanári pályáját, és elindult a magányba, hogy egészen Isten közelében lehessen.

1081-ben barátaival elhagyta Reims városát, és beléptek a bencés rendbe. Mivel teljes visszavonultságban szerettek volna élni, a bencések Gaisse-Fontain elnevezésű lakatlan birtokán töltöttek néhány évet, ahonnan az aszkézist keresve a vadonba vonultak. A chartreuse-i hegyek közé Keresztelő Szent János ünnepén érkeztek, e napot (1084. június 24-ét) tekintjük a rend születésének. Első monostorukat egy lavina elsodorta, a kevésbé lejjebb épített remeteségük mai napig a rend központja.

10 Guigo 1510.

11 A legendáról lásd: Karthauzi 2021.

12 Életéről részletesebben lásd: Vida 2017, 24–27.

Brúnó nem kívánt rendalapító lenni, nem írt elő regulát, hanem az életvitelét – a lemondást, az aszkézist, a böjtölést és az imát – szánta követendő példának.

A XI. század folyamán egyre többen lettek, akik a *fuga mundi*, azaz a világ elől való menekülés céljából a remeték életmódját kívánták folytatni magukat kiüresítve (*vacare Deo*), hogy Isten tölthesse be teljesen őket. Szent Brúnó halála után az ő összefogásukra egyre több telep alapítására került sor, ami magával hozta egy egységes szabályrendszer kidolgozásának égető szükségét. A Grand Chartreuse ötödik perjele, Guigo állította össze a rend szabályait 1121 és 1127 között *Consuetudines* (Szokások) címen, amelyet később az évszázadok során több fontos okmány is kiegészített, ám azok nem nevezhetők reform jellegű módosításoknak.

A XIII. század vége és a XIV. század a rend felvirágzását hozta magával.¹³ A világtól elzárt helyek mellett a gazdag patrónusoknak köszönhetően egyre gyakoribbá váltak a városok közelében történt kolostoralapítások, amelyeket a városok terjeszkedésével idővel akár körbenőttek a települések. Ez magával hozott olyan feladatköröket, amelyek a félreeső házakra nem voltak jellemzők: például prédikálás, karitatív tevékenységek, harmadrendi közösségek létrehozása. A szerzetesek közvetlen kapcsolata a hívőkkel számos új jelentkezőt eredményezett. Andreas Pannonius is egy ilyen közeggel kerülhetett kapcsolatba, ami elindította őt szerzetesi életútján.

Az első ránézésre csak néhány rendelkezésünkre álló életrajzi adatból mára egy viszonylag áttekinthető életpályát építhetünk fel. Az Andreas Pannoniusra vonatkozó adatokat részben saját műveiből, részben korabeli forrásokból – oklevelekből, a karthauzi rend feljegyzéseiből és két neki ajánlott írás előszavából – ismerjük. 1420 körül született Magyarországon, Pannonius mellékneve és a Mátyás királynak ajánlott királytükreben található magyar kifejezések¹⁴ alapján magyar származásúnak tarthatjuk. Katonaként szolgált Hunyadi János alatt, saját elmondása szerint személyes jó kapcsolat volt közöttük. 1443. február 24-e, Hunyadi

13 A XIII. század végén 63 monostora volt a rendnek, ami a XIV. században még százszal bővült. Vö. Vida 2017, 32.

14 Pannonius 1886: *Nemabarath*: Ajánlólevél; *Nemabarath scerzethe*: XVI; *Michepen meghal a nagij wr, azoncheppen meghal az scegen ember*: XXIX; *lidrez hewnach*: XXXI.

Mátyás születése után Kolozsvárott tartózkodott: részt vett Mátyás keresztlőjén. 1445-ben, nem sokkal a várnai csata után, Velencében belépett a karthauzi rendbe. Életének következő szakaszát Itália különböző karthauzi rendházaiban töltötte: első állomása Velence, a Sant'Andrea del Lido rendház.¹⁵ A velenceiek nagy tiszteletben tartották a kolostort, ezt jól mutatja, hogy a város számos előkelősége itt temetkezett, illetve a karthauzi atyákat lelki vezetőiknek tekinthették. Ezt a feltevést maga Andreas Pannonius erősíti meg a Mátyás királyhoz írt királytükreben: „A jeles Velence városának több nemesembere engem utánozva, ennek a nyomorúságos világnak ingatagságát megvetve, szintén felöltötte a karthauzi rend öltözetét; mint magiszter és lelkiatya voltam az előjárójuk.”¹⁶

Andreas Pannonius következő állomása Bologna: a San Girolamo di Casara rendházba¹⁷ helyezték át 1459-ben. A kolostor alapítása a híres jogtudós, Giovanni d'Andrea nevéhez köthető: 1332-ben egy hóvihár elől a Val di Pesio-beli karthauzi rendházban húzta meg magát, ekkor ismerte meg a karthauziak egyszerű életmódját. Az esemény emlékére 1333. augusztus 22-én alapította meg a bolognai kolostort.

Andreas Pannonius élt Ferrarában, a Borso d'Este által alapított Szent Kristóf-rendházban.¹⁸ A forrásokból kiderül, hogy Andreas Pannonius összeköttetésben állt Borso d'Estével, a karthauziak patrónusával.¹⁹ A Szent Kristóf-rendház a város északi részén helyezkedik el, Borso kolostoralapításakor még a város közelében, a városfalon kívül feküdt. Borso herceg az 1438-as ferrarai zsinat alkalmával ismerkedett meg a karthauzi renddel Niccolò Albergati bíboros személyében, aki egyházi pályáját húszévesen, karthauzi szerzetesként

15 Molin 1904, 422–423.; Tromby 1778, 43., 48., 49., 52., 58., IX., 183.; Le Colteulx 1890, 480–485.; McAndrew 1969, 15–28.; Leoncini 1989, 276–278. Az Isola di Sant'Andrea del Lidót egy 1810. április 23-án kelt napóleoni határozat értelmében katonai célokra használták fel, és a sziget 1968-ig katonai támaszpont volt: ez alatt az időszak alatt a kolostor teljesen megsemmisült.

16 Pannonius 1886, XVII. (ford. Bene Sándor).

17 Molin 1904, 40–47.; Le Colteulx 1890, V.; 1889, 327–331., 339–345.; Tromby 1778, VI. 175., 178., 194–195., 277., 316., VIII., 206.; Raule 1961; Leoncini 1989, vol. I. 45–74.; Pesci 1998.

18 Molin 1904, 459–464.; Tromby 1778, VIII. 205., IX. 2–4., 231–233.; Reggiani 1914; Roda-Sitti 1985; Leoncini 1989, vol. II. 315–347. A szóban forgó kolostor 1798-ig aktív volt, az 1801-es államosítás után a mai napig köztemetőként működik.

19 Dám 1956.

kezdte. Az alapkövetételre 1452. április 23-án került sor, Borso 1461. június 24-én adta át a karthauzi rendnek a kolostort – ekkortól költözhetnek be az első karthauziak. A rendházat Szent Kristóf tiszteletére dedikálták és a karthauzi rend hagyományainak megfelelően a Szűzanyaéra.

Ferrarából Borso d’Este halála után, azaz 1471. augusztus 20-a után a pavai Santa Maria delle Grazie rendházba helyezték át,²⁰ amelyet Gian Galeazzo Visconti alapított 1394-ben. Ez az utolsó adatunk Andrásról. Nem tudjuk, hogy Paviában hunyt-e el, és halálának dátumát sem ismerjük.

Andreas Pannonius műveltségéhez véleményem szerint három úton lehet közelíteni: lakhelyeinek, ismeretségeinek minél részletesebb vizsgálatával; a műveiben található hivatkozott és hivatkozás nélküli források feltárásával; illetve a karthauzi műveltség és a fennmaradt karthauzi könyvtárak, könyvtalálógusok tanulmányozásával. A megtalált forrásokat azonban mindig körültekintően kell kezelni, hiszen nem tudhatjuk, mit ismert eredetiben, s mit vett át summákból, idézetgyűjteményekből. A művekben felbukkanó, akár név szerinti hivatkozások esetében mindig mérlegelendő, hogy valóban ismerhette-e a szerző az adott művet eredetiben.

Bán Imre *A Karthausi Névtelen műveltsége* című monográfiájában részletesen feltárja és azonosítja a Karthausi Névtelen által hivatkozott szerzőket a Névtelen műveltségének megállapítása céljából.²¹ Bán Imre monográfiáját továbbgondolva Bárczi Ildikó már nem konkrét auktorokat, hanem idézetgyűjteményekből származó tömböket keresett Temesvári Pelbárt és Laskai Osvát prédikációiban. Bárczi Ildikó és tanítványai kutatásainak köszönhetően ma már egyre gyanakvóbban szemléljük az egy-egy XV–XVI. századi szerzőnél felbukkanó vendégszövegeket, és ismeretükre a hivatkozáson kívül egyéb bizonyítékokat is keresünk. Andreas Pannonius esetében eleve feltételezhetjük, hogy Itália virágzó városaiban valószínűleg gazdag könyvállomány állt a rendelkezésére.

Bár azoknak a kolostoroknak az inventáriumai, amelyekben Andreas Pannonius élt, az egy pavai kivételével nem maradtak fenn,²² más karthauzi

20 Hogg 1994.

21 Bán 1976; Bartók 2011; Bárczi 2007b; Bárczi 2007a, 616–617.

22 Gargan 1998.

rendházak katalógusainak tanulmányozása alapján a karthauzi rend egyes kolostorainak könyvállományában nem lehettek gyökeres eltérések. A kolostori könyvtárak alapvetően egyházi irodalmat tartalmaztak, de a XV. századtól egyre többször figyelhetők meg humanista és ókori szerzők művei is a könyvek között – ezek például ajándékozás során kerültek a kolostorok birtokába, illetve egy-egy novícius magával hozott könyvei is gyarapíthatták az állományt.

A legnépszerűbb szerzők Szent Ágoston, Clairvaux-i Szent Bernát és Johannes Gerson. A katalógusok mellett kapaszkodót nyújt Gerson műve, a *De libris legendis apud Carthusienses*²³ is egy XV. századi karthauzi szerzetes alapvető olvasmányait illetően. A levél általános tanácsokat tartalmaz a szerzetesek elfoglaltságaival kapcsolatban, valamint a karthauziaknak ajánlott olvasási szokásokat és olvasmányokat mutatja be. A művet egy összegző levél zárja, amelyben arra int Gerson, hogy sok különböző olvasmány helyett inkább kevesebbet ismerjenek a szerzetesek, azokat viszont elmélyülten tanulmányozzák. Témakörtől függetlenül bármelyik könyv lehet hasznos, ha olvasóját az áhítatra indítja. A könyvekről szóló harmadik consideratióban a *Vitae patrum*ot és más kegyes történeteket ajánl a szerzetesek figyelmébe. A negyedik consideratio a keresztény tanokról szóló könyveket veszi sorra: ajánlott Clairvaux-i Szent Bernáttól az *Epistola ad fratres de Monte Dei*, amelyről akkor még nem tudták, hogy valójában nem Bernát műve, hanem Saint-Thierry Vilmosé; szintén Bernáttól a *Sermones super Cantica canticorum*; Nagy Szent Gergelytől a *Moralia in Iob*; Szentviktori Richárdtól a *De duodecim patriarchis* és a *De arca mystica*; valamint Szentviktori Hugótól a *De oratione*.

Az ötödik consideratio Bonaventura két művét, a *Breviloquium*ot és *Itinerarium mentis in Deum*ot ajánlja mint Isten megismerésének két lehetőségét: az előbbi Istentől mint principiumból indul ki, az utóbbi pedig azt mutatja be hat lépcsőfokban, hogy miként juthatunk el a teremtmények megismerésén keresztül a Teremtőhöz.

Bár még folyamatban van Andreas Pannonius műveinek, illetve forrásainak szisztematikus összevetése más karthauzi vagy a karthauziakhoz köthető

23 A mű pontos címét lásd: Gerson 1987.

művekkel, Gerson ajánlott olvasmányáiból származó hosszabb-rövidebb részek szinte kivétel nélkül szerepelnek *Énekek éneke*-kommentárjában, és lettünk olyan szerzők vendégszövegeit sikerült azonosítanom, mint Ludolph de Saxonia karthauzi szerző, vagy maga a karthauziakkal rokonszenvező, körükben nagy népszerűségnek örvendő Johannes Gerson.

Mielőtt rátérnénk Andreas Pannonius *Énekek éneke*-kommentárjának bemutatására, tekintsük át csak a felsorolás szintjén két fennmaradt királytükkrét!

1467-ből származik a *Libellus de virtutibus Matthiae Corvino dedicatus*, Mátyás királynak ajánlott királytükör, amely nyomtatásban is megjelent Fraknói Vilmos kiadásában; valamint magyarul is Boronkai Iván fordításában.²⁴ A pergamenkódexet a Vatikáni Könyvtár őrzi, és a Corvinák között tartjuk nyilván.²⁵

A következő a *Libellus de virtutibus Herculi Estensi dedicatus* – Ercole d’Estének címzett királytükör 1471-ből, amelynek második része a *Libellus super decessu divi Borsii ducis* címet viseli, Fraknói Vilmos kiadásában jelent meg.²⁶ Ercole herceg Borso d’Este féltestvére Ferrara hercegeként a reneszánsz egyik nagy patrónusa. Nincsenek arra vonatkozó ismereteink, hogy létezett-e bármi-féle személyes kapcsolat a herceg és a szerző között, annyi azonban valószínű, hogy Andreas Pannonius számos információval rendelkezett Ercole életéről és műveltségéről, amelyeket figyelembe vett királytükre írása közben.

Az *Expositio super Cantica canticorum*

Andreas Pannonius latin nyelvű *Énekek éneke*-kommentárját, az *Expositio super Cantica canticorum*ot az Országos Széchényi Könyvtár Kézirattárának Cod. Lat. 443-as jelzetű papírkódexe tartotta fenn.²⁷ Ez az egyetlen fennmaradt kézirat nem autográf, a kolofonból megtudjuk, hogy 1505–1506 folyamán másolta

24 Pannonius 1984.

25 Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Lat. 3186.

26 Kézirátának lelőhelye: Modena, Biblioteca Estense Universitaria, ms. a. Q. 9. 12. = lat. 108.

27 A kódex provenienciája is sok érdekes adalékot tartalmaz. 1938-ban ajándékozta Mussolini a magyar államnak Imrédy Béla miniszterelnök bemutatkozó római látogatása alkalmával. Lásd Huszti 1939, 97–104.

a ferrarai Szent Kristóf-kolostorban egy Augustinus nevű karthauzi szerzetes. Az eredeti szöveg még Andreas Pannonius bolognai évei alatt keletkezhetett az 1460-as évek elején, nyomtatásban még nem jelent meg, nem tudunk arról, hogy hatással volt-e, lehetett-e más bibliakommentárokra. A fennmaradt egyetlen példány és annak jó állapota arra enged következtetni, hogy ha használták is, csak szűk körben, a ferrarai Szent Kristóf karthauzi kolostorban, és ritkán. A scriptorén kívül nem találunk a kommentárhoz kapcsolódó, mástól származó bejegyzést, s az első pár használatról piszkosabb kezdőlap és az elvesztett 6. fólión kívül semmilyen nyom nem utal a rendszeres használatra.

Ami a kódex szövegképét illeti, a következő képen két jellegzetes oldal látható: a scriptor a kéziratot két főhasábjában, valamint kiegészítésként a külső lapszéleken egy-egy mellékhasábjában másolta le. A két főhasábjában fut magának a kommentárnak a szövege, ezt helyenként a külső lapszálon elhelyezkedő, keskenyebb és kisebb betűméretű hasáb egészíti ki, amelybe az *Énekek éneke*-irodalom tekintélyeinek, népszerű szerzőinek részletei kerültek. Az elrendezésük, azaz a kéthasájos főszöveg és az ezt körülvevő kommentár jellegzetes példája a bibliakommentárnak. (2. kép)

A kódex díszítését a vörös, zöld és kék tollrajzos, növényi díszítéses fleuronée-iniciálék, az előszónál és az *Énekek éneke* fejezeteinek kezdeténél található arany, kék és vörös díszítésű fedőfestékes iniciálék, növényi ornamentikából és arany pettyekből képzett lapszéldísz és interkolumnális díszítések jelentik. Ezek közül külön figyelmet érdemel az 5^r-n található, szögletes keretbe foglalt, arany háttérű zöld és vörös Q-iniciálé, amelyben a betűtest által körbezárt mezőben karthauzi szerzetes, vélhetően Andreas Pannonius portréja látható. (3. kép)

Az *Énekek éneke* fejezeteihez kapcsolódó szövegmagyarázatok következetesen két kolumna közti pálcával, valamint felső és alsó lapszélre helyezett növényi ornamentikával és aranypettyekkel díszített oldalakon, iniciáléval kezdődnek. (4. kép)

A szöveg egyéb illusztrációját az *Énekek éneke* verskezdeteit jelölő vörös, kék vagy zöld, általában díszítés nélküli iniciálék jelentik. A kiemelés, figyelemfelkeltés eszközeiként a scriptor kék, vörös, zöld és rózsaszín jeleket alkalmazott.

GREGORIUS

Vox dilecti mei
Ac si diceret. Hanc
 uocem dilecti mei
 sponsi esse recognosco
 Hanc ab eius ore au-
 dirc semper desidero
 quia in hoc uideo qtu-
 me diligit. quia me
 ab amplexibus eius
 impediri prohibet.

BERNARD

Vox eius inspiratio-
 ac iusti timoris incu-
 sio. Completa ergo hanc
 uocem sponsa gaudens
 et exultans. uox iqr
 dilecti mei. Amica
 est et gaudia gaudet
 propter uocem sponsi.

Et addit. Ecce si ur-
 mit saliens in montibz
 transgillens colles. Qm
 ex audita uocis dilecti
 presertim inuocantem
 intrinsece bene curiosos
 oculos ad uidentem
 quid audierat. Audire
 dicit ad uocem quia
 fides ex auditu. quia
 corda mundant. ut
 possit uideri deus.

Vnde et ppta Audi
 filius & uide de-

in sancta anima eius gra-
 tiam inmoda affuit. Deus in
 me iuxta inuestigabile sue
 beneplacitum voluntatis pro-
 loco et tempore hoc genus spe-
 culationis et pandebat actiua
 lura. & ad uocem suam
 eam filie favebat et loqui.
 Dei enim est hoc domi et ubi
 operabatur in ea. quando no-
 libat ubi uolebat. quod uole-
 bat. **E**t rat autem uita eius co-
 uersatio. manifestio et omnis in-
 trinitas. habitudo in spiritu
 supra sensum. unitatem exi-
 et uita tam & similitudine
 gerere. **E**t ymaginem et simi-
 litudinem dei in se representas
 clarificatos habens oculos illi
 minime rationis omnino ad
 intellectum suum. et uidebat uer-
 tatem et sublimem dei natura-
 cum personalibus proprietatibus
 et attributis considerans et appa-
 rens. **C**onsiderabat namq. et
 speculabatur deitatis naturam
 ut simplicitatem quendam
 immensam. ut inaccessibilem
 altitudinem et inscrutabilem
 profunditatem. ut in comprehen-
 sibilem latitudinem. et tro-
 num longitudinem. ut silenti-
 et tranquillam caliginem. ut rege-
 eternam sane formam. ut commu-
 fruibilem sui ipsius et omnium
 honoris. & multa alia in hoc
 pelago infinita miranda. ymo
 ineffabilia demonumque specu-
 labatur. **S**ed ad huius pnt-
 et hoc applicari. ut per filias
 iherusalem conualescerent

Gloriose intelliguntur. cuius
 in templo morabatur. quas diu-
 na uox adueat. ne ipsa ce-
 sentent a contemplationis ger-
 ad actum uitam. donec ipsa uide-

VOX DILECTI MEI

Vox enim plenius appre-
 sentis dilecti filii in no-
 cem uerba huius sunt. quibus fi-
 lias iherusalem adiuuauerat. ne
 a somno contemplationis eas
 suscitarent. **V**ox inquit dilecti
 mei quia audio. **S**ed forte
 quis dicat. quibus uox corpo-
 ralis aut spiritalis fuit. **A**u-
 tem Augustinus. **A**d deum uocem
 de terminat. **E**t. hinc obit-
 rioni ita responder. et etiam
 ipse inquit. **Q**uomodo inar-

dictum est. **E**t dominus
 ad hanc uocem. **S**icut ad tantum
 sicut quis loquitur ad amicum.
Et rursus. si inteni orationem
 in conspectu tuo ostendit mihi
 reuerentiam manifeste. **N**one-
 rar unq. q. corporaliter uidebat
 et ueram uisionem dei require-
 bat spiritali. **L**ocutio appo-
 illa. que fuit in uocibus
 sit modificabatur. tamq. et
 amicus loqueretur ad amicum.

Sed deam parem. quis oc-
 ulis corporeis uidet. **E**t spi-
 ritum sapientie. quis huma-
 nis oculis intuetur. **Q**uid
 est autem ostende michi re-
 meritum manifeste. ut uide-
 am te. nisi ostende in substa-
 tiam tuam. **E**t. **E**t dominus
 ad moysen. **N**on poteris uideri
 faciem meam. **E**t uentre

loquitur dominus
 diuersis modis
 et quomodo

facies de quo
 accipiat in se
 scribitur



12. off.
Primus et bea
maria ante
colle habuit

Non enim ualder homo fan-
tm meam et uiuet. Et rursum
ait dominus. Ecce locus penes
me est et stabis supra petram.
statim ut transiit maiestas
mea. & posita est in specula pe-
tri: et ego in manu mea sup-
ra te donec transcam: et auferas
manu mea et tunc uidebis po-
steriora mea. Nam facies
mea non apparebit tibi. Et
c. 17. idem Augustinus. Non
incongruenter de personis do-
minis. Ihu & presignatum solent
intelligi. ut posteriora eius ac-
cipiantur: caro eius in qua de
uergine natus est: et mortuus
et resurrexit. Siue propter pas-
sionem mortificationis posteri-
ora dicta sunt. Iue q. eaz
prope finem seculi hoc est pos-
terius suscipere dignatus est.
Facies autem eius illa diuina
forma in qua non rapinam
arbitratus est equalis deo pri-
Locus aut penes eum in quo
fatur supra petram ipsa cha-
racter ecclesia intelligitur. ubi
salubriter uiget piores: et uel
christianus pascha domini ma-
situm domini. & posteriora
eius: qui credit in resurrectio-
nem eius: et stabis inquit sup-
petra. et c. Et uera est ut ma-
iestas domini in clarificatione
quia ascendit ad patrem nomen
seruit: statim solidatus supra
petram sumus: Et ipse prius
tunc solidatus est: ut cum fuisse
nae predicaret: quem prius
solidatus esset timor dei eius re-

c11

XLI

negauerat. **E**d ad ait aliquis
cur scriptum est dixit dominus
ad moysen. & non potius dixit
angelus ad moysen. Quia cum
uerba iudicis prece prestat
in gestis nequa scribuntur
prece dixit sed ille index sic
etiam loquitur: sancto propheta
et si dicamus propheta dixit
nichil aliud q. domini dixisse
intelligi uolumus. Et si dicam
dominus dixit per prophetam
non subtrahimus. Sed quia per
ipsum dixit admoventur. Et
illa quidem scriptura sepe
aperit angelus domini esse quo
loquente uidentem dicunt. dicit
dixit. **P**rimus tamen homo
non opus habuit antea. Inberi
q. ti deus extrinsecus loqueretur.
Autem etenim cordis habuit
quod uocem dei spiritaliter
audire posset. Quia per opem
uocis gloriæ & in me habuit
altiori modo nemini apertum
per quam uocem dilecti sui
audiebat ipsum q. allegorice

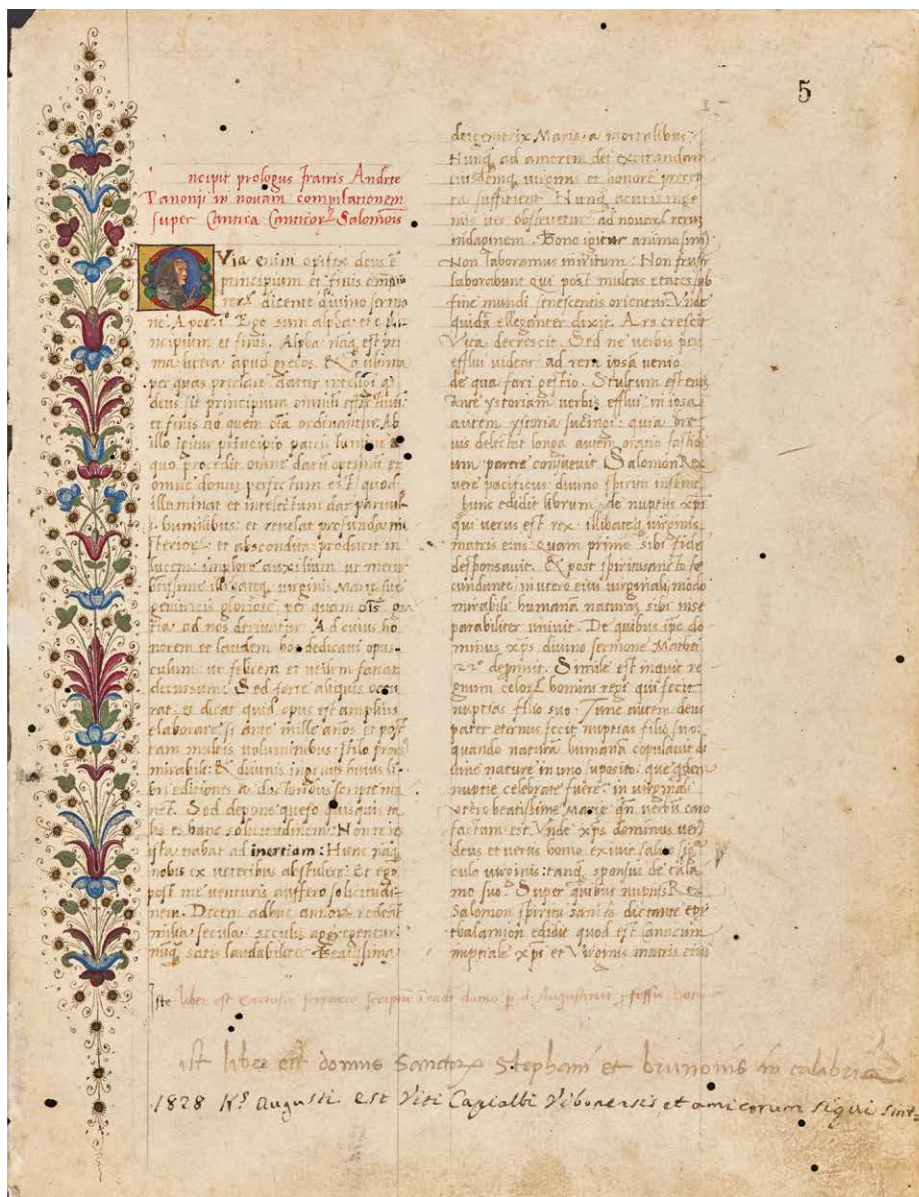
ECCE ISTE VENIT
saluens in montibus
et transiens colles.
Vox uirginis gloriose. quada
admiracione aduenit filii su-
in ueterum suus et ueneris di-
cit enim. Ecce iste uenit et c.
Ecce importat demonstrationem
que ad intellectum ratione deitatis
sic uero nomen demonstrationis quo
ad sententiam ratione humanitatis.
Quasi dicat. Virgo illibata. Ecce
q. admirabilis maiestas. Ecce
q. ineffabilis bonitas. Ecce q.

(BERNARD)

Ecce uenit saluus in
Sponsus alioquit. qui
perfecto tunc in nich-
bus salu. cu missa a
patre ad euangelizandus
pauperibus: angelus in
fuisse non est. deo ge-
ffius. factus mater
consilij angelus: qui
dominus tra. Per se
descendit ad terras qui
alios deliquit consue-
rat. Per se notis feri-
diu saluare cum: po-
se in conspectu geni-
um. reuoluit iustitia
sua. & in p. **D**icit
transiit Gabriel: et
peruenit ad uergine.
Eodem uocabulo dicitur
tam qui ait. Ave.
gratia plenus domini
spiritu. Quia: qui mo-
reliqui in celo: nunc
in terra respicit. Quonia
modo uoluit et proci-
lauri sup petras ueloc-
Victus est o Archangelus
transiit et qui per-
misit et

Nel colles dicit arces
potestatis: que in re-
montes quod minime
tas numerat. pro eo
q. a uirgini et uer-
dine p. superbias de-
fluxerunt. Hic in-
uise ad humilitate ual-
lium: siue ad ualles
humilitatis per penitentie
detruncum. De his
enim illud dicitur
in psalmo. Mentes
sue cora fluxu: apertæ

Hos itaq. cumster ac steriles colles tanq. medios positos inter montes pfectos: et ualles penitentie pen-
dubio transiit qui in montibus salui. Hys q. peruenit et despectis descendit ad ualles: ut ualles habundare bu-
ment. Porro illi eterna regione audiat ac floruit dappnatus: sic habes propter interpretationem
super illos. Nec ros inquit: nec pluuia descendat sup uos. Arg. ut noueris q. ad angelos qui preuocant
sunt sub signa motus: petros ista loquar: ubi inquit ceciderit uulnera multa. Q. multa in his



3. kép. A Cod. Lat. 443 5^r oldala. Forrás: Országos Széchényi Könyvtár, Kézirattár

4. kép. A Cod. Lat. 443 61^r oldala. Forrás: Országos Széchényi Könyvtár, Kézirattár

A középkori *Énekek éneke*-exegézis hagyományába Andreas Pannonius műve könnyen beilleszthető. Talán a legtöbbet kommentált bibliai könyv az *Énekek éneke*. Az *Énekek éneke* keresztény exegézisét Órigenész teremtette meg, kommentárjának fennmaradt részei hagyományt teremtettek az *Énekek éneke*-értelmezés történetében.²⁸ Órigenész határozta meg az *Énekek éneke* szereplőit, a Septuaginta, illetve a Vulgata bibliafordítás is az ő felosztása alapján tagolta az *Énekek énekét*.²⁹ A szereplők órigenészi értelmezése pedig későbbi kommentárokból élt tovább. Interpretációja szerint a vőlegény Krisztus vagy az Ige, a menyasszony az egyház vagy az Istenhez vágyakozó lélek, az ifjak kórusa pedig az angyalok kara.³⁰

Az *Énekek éneke* keresztény egzegézisét három nagy csoportba sorolhatjuk attól függően, hogy az ószövetségi könyv két főszereplőjét hogyan értelmezzük. Az ekkleziológiai értelmezés szerint a menyasszony az egyház, a vőlegény Krisztus. A következő értelmezési típus szerint a menyasszony az Isten felé törekvő lélek, a vőlegény pedig az Isten.

A számunka legérdekesebb értelmezési típus az úgynevezett mariológiai értelmezés, amelynek két csoportját különíthetjük el. A Szűzanya mint az *Énekek éneke*-beli menyasszony már a patrisztikus kor teológiai irodalmában megjelent, de csak abban az értelmezésben, mint az egyház allegóriája, és jellemzően csak egy-egy *Énekek éneke*-szakaszt vonatkoztattak rá, nem pedig az egész szöveget. Erről tanúskodnak Szent Ambrus írásai.³¹ Ambrus *Commentarius in Cantica canticorum* című kommentárja mellett több művében elemezte az *Énekek éneke* hosszabb-rövidebb szakaszait. A *De virginibus* című értekezésében a Szűzanyát állítja a hajadonok példaképéül, mondanivalóját az *Énekek éneke* részleteivel illusztrálja. Ehhez hasonlóan megjelennek az *Énekek éneke* elemei a *De institutione virginis et S. Mariae virginitate ad Eusebium* című művében, ahol az *Énekek énekét* háromféleképpen értelmezi – egyrészt vonatkoztatja az egyházra, másrészt az Istent kereső lélekre, valamint Szűz Máriára. A *De Isaac*

28 Matter 1990, 25.

29 Ohly 1958, 19.

30 Ohly 1958, 20.

31 Ohly 1958, 32–45.

et anima című beszédében pedig az *Énekek énekét* Krisztus és az emberi lélek misztikus egyesüléseként magyarázza.³² A Mária-liturgiának már a IV. századtól fontos szerepe van abban, hogy Szűz Mária alakja összefonódott az *Énekek éneke* egyes verseivel.³³ A Mária-ünnepek liturgiájában és a magánájtatosságokban felbukkanó *Énekek éneke*-részletek jó alapját jelentették a mariológiai kommentároknak.

A mariológiai értelmezések másik típusa, amelynek megteremtője a XI–XII. század fordulóján élt Rupert deutzi bencés apát,³⁴ az egész *Énekek énekét* Máriára vonatkoztatta: a menyasszony Mária mint maga a Szűzanya, nem pedig mint az egyház allegóriája, a vőlegény Krisztus, menyegzőjük pedig Krisztus megtestesülése, az inkarnáció. Rupert újítása meglepő fordulatot jelentett az *Énekek éneke*-exegézis történetében, hiszen előtte nem született olyan írás, amely az *Énekek énekét* teljes egészében Máriára vonatkoztatta volna. A Rupert kommentárját megelőző évszázadokban pedig egyértelműen az *Énekek éneke* ekkléziológiai megközelítése volt az irányadó. Rupert elődeihez képest merőben másképp közelít az *Énekek éneke* szövegéhez. Már maga az alcím (*De incarnatione Domini*) is kifejezi, hogy jelen esetben az *Énekek énekét* Krisztus megtestesüléseként fogja értelmezni, méghozzá az *Énekek éneke* központi eleme, a szeretet segítségével: ez az az erő, amely által az Isten fia Máriában emberré lett. Így kommentárjában a vőlegény Krisztus, a menyasszony Mária, menyegzőjük pedig maga a megtestesülés. Rupert a Lukács-evangélium első két fejezetét állítja párhuzamba az *Énekek éneke* eseményeivel. Értelmezése nyomán számos mariológiai kommentár jött létre, például Honorius Augustodunensis, Alanus de Insulis írásai vagy a *St. Trudperter Hohelied*.³⁵

Andreas Pannonius kommentárja is besorolható ezek közé a mariológiai kommentárok közé, néhány megszorítással: Rupert és Andreas kommentárjainak fő jellegzetességeit megismerve azt látjuk, hogy Andreas Pannonius sem-

32 Heidl 2011, 117–152.

33 Mechler 2003, 53–61.

34 Ohly 1958, 121–134.; De Lubac 1972, 412.; Haacke 1974.

35 Ruh 2006, 25–60.

mit sem vett át szó szerint Ruperttől,³⁶ valójában a két kommentár stílusa és szerkezete is különböző. Andreas Pannonius a Lukács-evangéliumból kifejezetten csak az angyali üdvözlés eseményeit azonosítja az *Énekek éneke* szövegével – nála teljes egészében kimarad Szent József alakja, illetve Mária látogatása Erzsébetnél. Igaz, mindkét kommentár a megtestesülésről szól, de amíg Andreas Pannonius a szeplőtelen fogantatás védelmében írta művét, Rupertnél a kérdés fel sem merül.

Nem véletlen Andreas Pannonius témaválasztása: az *immaculata conceptio* témája aktuális a XV. század második felében. A vita központi kérdése az volt, hogy Szűz Mária fogantatása pillanatában mentesült-e az áteredő bűntől. Az újra és újra fellángoló vitában a ferencesek és a remeterendek, például a karthauziak képviselték a szeplőtelen fogantatás tanát.

A szeplőtelen fogantatást³⁷ a keleti kereszténység már a VII. századtól ünnepelte, a IX. századtól pedig nyugaton is egyre gyakrabban ünnepelték. A szeplőtelen fogantatásról szóló teológiai viták a XI–XII. század fordulójától eredeztethetők: Szent Anzelm tanítványai, Eadmer és Osbert hirdették, hogy Mária minden bűntől, így az eredendő bűntől is mentes volt. Azonban Szent Bernátnak³⁸ köszönhetően, aki óvatosságra int a témával kapcsolatban, az *immaculata conceptio* kérdésköre másfél évszázadra lekerült a napirendről. A XIII. század végén Duns Scotus³⁹ foglalkozott újra a témával, ettől kezdve a vita tárgyát az jelentette, hogy mikor és hogyan szabadította meg Isten Máriát az eredendő bűntől. Két irányzat alakult ki: Duns Scotus és a ferences rend értelmezése szerint Mária egy pillanatig sem volt a bűn átka alatt, személylé válása pillanatában mentesült az eredendő bűntől. A másik irányzat, amelyet a domonkosok képviseltek, Mária megszentelődését csak a személylé válása utánra teszi, hiszen az eredendő bűn egyetemes, Mária sem lehet kivétel.

36 Erre a megállapításra jutott ifj. Horváth János is: Horváth 1942, 264.

37 A szeplőtelen fogantatásról lásd: Török 2007, 7–13.; Kovács 2009, 7–14.; Hetényi 2011, 13–61.

38 Deák 2007, 29–30.

39 Lackner 2007, 18–24.

Az egyház első hivatalos állásfoglalása a bázeli zsinaton⁴⁰ 1439. szeptember 17-én⁴¹ történt. A zsinat cikkelybe foglalta a tant, és a szeplőtelen fogantatás ünnepnapját december 8-ára tűzte ki. A zsinat döntésével kapcsolatban azonban IV. Jenő pápa (1383–1447) nem foglalt állást. Ezt néhány évtizeddel később kihasználva a tan ellenzői a domonkos Vincenzo Bandelli vezetésével újraélesztették a vitát. IV. Sixtus (1414–1484), eredeti nevén Francesco della Rovere, aki ferences szerzetesként kezdte egyházi pályáját, miután 1477 elején nyilvános vitára hívta a két tábor, az *immaculata conceptio* tanával egyetértve 1477. február 27-én jóváhagyta a tant *Cum praeclsa* kezdetű bullájával.

A tan az obszerváns ferenceseknek köszönhetően terjedt el Európa-szerte a XV. század közepén. A ferencesek mellett a premonstreiek, a pálosok, a kart-hauziak és a kamalduliak is támogatták a tant, amelyet végül IX. Piusz emelt dogmává 1854. december 8-án.

Andreas Pannonius a szeplőtelen fogantatásról egy részletes kitérőben, az *Énekek éneke* 2. fejezetének 2. verséhez („Mint a bogáncs között a lilium, olyan a mátkám a lányok között”⁴²) fűzött magyarázataiban értekezik, amelyeknek alapforrása Petrus Aureolus (1280 körül – 1322) ferences teológus traktátusa.

A *Doctor facundus*nak⁴³ nevezett minorita Bolognában, Toulouse-ban és Párizsban tevékenykedett, 1320 körül pedig Aix-en-Provence érsekévé nevezték ki. Két művet írt Mária szeplőtelen fogantatása védelmében: a *Tractatus de immaculata conceptione beatae Mariae Virginis* 1314-ben Toulouse-ban keletkezett, a *Repercussorium editum contra adversarium innocentiae matris Dei* szintén a toulouse-i időszakára tehető.⁴⁴ Mindkét műve több kéziratban hagyományozódott, a *Tractatus de immaculata conceptione* korán megjelent nyomtatásban,⁴⁵ majd több kiadást is megélt. Petrus Aureolus kimagaslik a szeplőtelen fogantatás tanának védelmezői közül, és a témában leginkább rá hivatkoznak mint tekintélyre.

40 Áldásy 1930, 661–668.

41 Dám 1955, 11.

42 „Sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias.” Ct 2,2.

43 „Ékes beszédű mester.”

44 Aureolus 1904, 23–153.

45 Hain 1826–1838, Tom. I. 268. No. 2142.

Andreas Pannonius felhasználja *Tractatus de immaculata conceptione* című írását, és bár nem hivatkozik Petrus Aureolusra, nagyobb szövegtömböket vesz át tőle, és az ő műve alapján építi fel a saját, a szeplőtelen fogantatást taglaló részletét. Aureolus *Tractatusa* egy rövid bevezetésből és hat fejezetből áll, amelyek a következő témaköröket tárgyalják: az első fejezet azokat a meghatározó szöveghelyeket és tekintélyeket mutatja be, amelyek azt támasztják alá, hogy Mária is az áteredő bűnben fogant. Itt bibliai locustól kezdve egyházatyák részletei kapnak helyet. A második fejezet a téma alapvető fogalmait értelmezi: *conceptio* (fogantatás) és *peccatum originale contrahere* (az áteredő bűnben létezni). A harmadik és negyedik fejezet azt mutatja be, hogy Isten hatalmánál fogva megóvta Máriát az áteredő büntől, és ez így is volt illő. Az ötödik fejezet szerint nem hitbéli tévedés, ha valaki vallja a szeplőtelen fogantatás tanát, amit az egyház számos Mária-ünnepe is alátámaszt. A hatodik fejezet visszacsatolás az elsőhöz, a szeplőtelen fogantatást tagadó bibliai helyek és egyházatyáktól származó részletek módszeres cáfolata.

Andreas Pannonius nagymértékben támaszkodik Aureolus *Tractatusára*, amit a részletének szerkezete is mutat. Mindössze Aureolus első fejezete az, amelyből nem vesz át szövegrészeket, a szeplőtelen fogantatást cáfoló tekintélyek bemutatásától eltekint, ezeket a terjedelmes részlet végén sorolja fel, egyúttal Aureolus hatodik fejezete alapján bizonyítja téves voltukat.

Andreas Pannonius az áteredő bűnhöz kapcsolódó fogalommagyarázatokkal kezd, terjedelmes Aureolus-részletekkel értelmezi a *conceptio* módjait és a *peccatum originale* mibenlétét, majd Aureolus harmadik és negyedik fejezete alapján állítja, hogy Isten hatalmánál fogva, és mert így illő, mentesítette Máriát az áteredő büntől fogantatása pillanatában. Egyúttal bevonja a *peccatum actuale* (személyes bűnös tett, amelynek tudatában vagyunk) fogalmát is, és vallja, hogy Mária ilyen módon sem vétkezett soha.

Ezt követően Aureolus vezérfonala mentén tárgyalja, hogy nem hitbéli tévedés a szeplőtelen fogantatás tanának elfogadása, és felsorolja azokat az egyházakat (angol, francia, magyar, lengyel, német) és szerzetesrendeket (karmeliták, karthauziak és legfőképp a ferencesek), ahol ünneplik és vallják a szeplőtelen fogantatást.

Összefoglalás

Tehát sokan, sokféle céllal értelmezték már az *Énekek éneke* völegényét és menyasszonyát. Mivel a kommentárok egy meglehetősen kötött hermeneutikai hagyományból építkeztek, nem kínálkozott arra sok lehetőség egy kommentáron belül, hogy a szerzők kifejezhessék egyéni ötleteiket. A kommentáráírók egy-egy nagy tekintély, például Szent Bernát allegóriáiból meríthettek, így a kommentár típusától függetlenül hasonló motívumokat fedezhetünk fel bennük. Andreas Pannoniusról is elmondható, hogy egy-egy bibliai részlet elemzésénél ritkán vet föl egyéni ötleteket, viszont műve alapkoncepciójával, azaz hogy a mariológiai kommentárt a szeplőtelen fogantatás tanának védelmébe állította, valóban egyénit és újat alkotott. Az *Expositio super Cantica canticorum* kívül nem ismerünk olyan kommentárt, amely a szeplőtelen fogantatással hozta volna összefüggésbe az *Énekek énekét*. A karthauzi rend a szeplőtelen fogantatásról kialakult vitában folyamatosan azt az álláspontot képviselte, hogy Szűz Mária mentes volt az áteredő büntől már fogantatása pillanatában, tehát Andreas Pannonius kommentárja rendje hivatalos álláspontját hűen tükrözi a kérdéssel kapcsolatban. Emellett magyar származása is szerepet játszhatott abban, hogy egy hosszú, az *Énekek éneke*-kommentárok között terjedelmesnek számító műben védje a szeplőtelen fogantatás tanát, hiszen Magyarországon az államalapítástól fogva nagy tisztelet övezte a Szűzanyát: Szent István 1038-ban, halála közeledtével Szűz Mária oltalmába ajánlotta a magyar hazát a Hartvik-legenda tanúsága szerint.⁴⁶ A szeplőtelen fogantatás ünnepét pedig feltehetően a Bizáncban nevelkedett III. Béla honosította meg a XII. század második felében.⁴⁷ Mária kultuszát a magyar származású karthauzi szerző feltehetően a magáénak érezte, így nem jelenthetett nehézséget a számára, hogy azonosuljon a szeplőtelen fogantatás tanával. Mindemellett az is szerepet játszhatott kommentárja megírásában, hogy a karthauzi rend fő védőszentje Szűz Mária.

46 Szent István legendája Hartvik püspöktől. Ford. Kurcz Ágnes. In Érszegi 1983, 34–53.

47 Bálint 2004.

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Áldásy 1930.** Áldásy Antal: Máriaünnepek kérdése a baseli zsinaton. In *Katholikus Szemle*, 44. (1930) 661–668.
- Aureolus 1904.** Fr. *Gulielmi Guarrae, Fr. Ioannis Duns Scoti, Fr. Petri Aureoli quaestiones disputatae de immaculata conceptione beatae Mariae Virginis.* Ad Claras Aquas, prope Florentinam ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, 1904.
- Bálint 2004.** Bálint Sándor: *Ünnepi kalendárium I. A Mária-ünnepek és jelesebb napok hazai és közép-európai hagyományvilágából (december 1. – június 30.).* Neumann Kht., Budapest, 2004. <https://mek.oszk.hu/04600/04656/html/unnepiki0008/unnepiki0008.html> (a letöltés időpontja: 2022. 08. 17.)
- Bán 1976.** Bán Imre: *A Karthausi Névtelen műveltsége.* Akadémiai, Budapest, 1976.
- Bárczi 2007a.** Bárczi Ildikó: *Ars compilandi.* Universitas, Budapest, 2007. (Historia Litteraria 23.)
- Bárczi 2007b.** Bárczi Ildikó: Virtuális könyvtár a késő középkori Magyarországon. In Jankovits László – Orlovsky Géza (szerk.): *A magyar irodalom története I. A kezdetektől 1800-ig.* Gondolat, Budapest, 2007.
- Bartók 2011.** Bartók Zsófia Ágnes: *A karthauziak 15–16. századi könyvei és az Érdy-kódex forrásai.* http://sermones.elte.hu/doc/A_karthauziak_konyvei.pdf (a letöltés időpontja: 2012. 12. 13.)
- Bene 2013.** Bene Sándor: Tamás, Scotus, Petrarca: A humanizmus politikai nyelvei Andreas Pannonius királytükreiben. In Fazakas Gergely Tamás – Miru György – Velkey Ferenc (szerk.): *„Politica philosophiai okoskodás”: Politikai nyelvek és történeti kontextusok a középkortól a 20. századig.* Debreceni Egyetem Történeti Intézet, Debrecen, 2013. 67–86.
- Bíró 2019.** Bíró Csilla: Andreas Pannonius *Énekek éneke* kommentárjának forráscsoportjairól. In Haader Lea et al. (szerk.): *Forráskutatás, forráskiadás, tudománytörténet III.* Magyar Nyelvtudományi Társaság – ELTE Magyar Nyelvtudományi és Finnugor Intézet, Budapest, 2019. 54–61.
- Dám 1955.** Dám Ince O.F.M.: *A szeplőtelen fogantatás védelme Magyarországon a Hunyadiak és a Jagellók korában.* Ars Graf, Róma, 1955.

- Dám 1956.** Dám Ince O.F.M.: Andreas Pannonius ferrarai priorságának viszontagságai. *Civitas Dei*, (1956), 101–110.
- Deák 2007.** Deák Viktória Hedvig: „Mária, aki anyja méhében megtisztult az eredeti bűntől.” Aquinói Szent Tamás Mária eredeti bűntől való mentességéről. In *A Szeplőtelen Fogantatás dogmája*. Vigilia, Budapest, 2007. 25–44.
- Dellamartina 1996.** Dellamartina Mária: *Szent Bernát Canticum-sermóinak hatása Andreas Pannoniusra és Gregorius Caeliusra*. Kézirat, bölcsészdoktori értekezés, Budapest, 1996.
- De Lubac 1972.** De Lubac, Henri: *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*. Edizioni Paoline, Roma, 1972.
- Érszegi 1983.** Szent István legendája Hartvik püspöktől. Ford. Kurcz Ágnes. In Érszegi Géza (szerk.): *Árpád-kori legendák és intelmek*. Szépirodalmi, Budapest, 1983. 34–53.
- Frenyó 2007.** Frenyó Zoltán: Andreas Pannonius augusztinizmusa. A *De civitate Dei* eszméi Andreas Pannonius Libellus de virtutibus című művében. In Ladislaus Havas – Emericus Tegye (szerk.): *Classica–Mediaevalia–Neolatina II.* ed., Societas Neolatina Hungarica, Debrecini, 2007. 151–167.
- Gargan 1998.** Gargan, Luciano: *L'antica biblioteca della Certosa di Pavia*. Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1998.
- Gerson 1987.** Ioannis Gersonii doctoris et cancellarii Parisiensis apologetica sive responsiva ad quemdam monachum domus Carthusiae Maioris quaerentem, utrum licitum foret pro studio lectionis et exercitii spiritualis conventum et prolixitatem Divini Officii dimittere, et qui libri essent fructuosius frequentandi? In Johannes Gerson: *Opera omnia*. Vol. 1–5. Edidit Louis Ellies Du Pin, Georg Olms Verlag, Hildesheim – Zürich – New York, 1987. Vol. II. 704–710.
- Guigo 1510.** Guigo I.: *Statuta ordinis cartusiensis*. Johann Amerbach, Bázél, 1510. https://www.e-rara.ch/bau_1/doi/10.3931/e-rara-27715 (a letöltés időpontja: 2022. 08. 11.)
- Haacke 1974.** Haacke O.S.B., Hrabanus (ed.): *Ruperti Tuitiensis Commentaria in Canticum canticorum*. Brepols, Turnholti, 1974 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 26).
- Hain 1826–1833.** Hain, Ludwig: *Repertorium bibliographicum*. J. G. Cotta, Stuttgart, 1826–1838.

- Heidl 2011.** Heidl György: *Érintés. Szó és kép a korai keresztény misztikában.* Kairosz, Budapest, 2011.
- Hetényi 2011.** Hetényi János: *A magyarok Máriája. Mária-tiszteletünk teológiája és néprajza.* Szent István Társulat, Budapest, 2011.
- Hogg 1994.** Hogg, James: *La Certosa di Pavia (The Charterhouse of Pavia).* Analecta Cartusiana (ed. James Hogg, Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg), 52/1, 1994.
- Horváth 1942.** Ifj. Horváth János: Andreas Pannonius Cantica canticorum kommentárjának forrásai. *Egyetemes Philologiai Közlöny*, 66. (1942), 257–287.
- Huszi 1939.** Huszi József: Andreae Pannonii Expositio super Cantica canticorum. *Magyar Könyvszemle*, (1939) 2. 97–104.
- Fraknoi–Ábel 1886.** *Két magyarországi egyházi író a XV. századból: Andreas Pannonius, Nicolaus de Mirabilibus.* Kiad. Fraknoi Vilmos – Ábel Jenő, MTA, Budapest, 1886 (Irodalomtörténeti Emlékek, 1).
- Karthauzi 2021.** Karthauzi Szent Brúnó. *Magyar Kurír*, 2021. október 6. <https://www.magyardurir.hu/hirek/karthauzi-szent-bruno-aldozopap> (a letöltés időpontja: 2022. 08. 11.)
- Kiss [é. n.].** Kiss Béla: *Lélektfilozófia és politika (Andreas Pannonius forrásaihoz).* http://www.iti.mta.hu/Gyula/TANULMANYOK/Kiss_Bela.pdf (a letöltés időpontja: 2022. 08. 17.)
- Kovács 2009.** Kovács Zoltán: A Szeplőtelen Fogantatás dogmája. In *A Makulátlan. Mária szeplőtelen fogantatásának hite a középkortól napjainkig.* Időszakos kiállítás a Magyarok Nagyasszonya Ferences Rendtartománnyal együttműködve a ferences rend alapításának 800. évében, 2009. szeptember 12 – november 30., Keresztény Múzeum, Esztergom, 2009. 7–14.
- Lackner 2007.** Lackner, Franz: „Egészen szép vagy, Mária!” A gondolkodás szerepe a hit fölfedezésében. In *A Szeplőtelen Fogantatás dogmája.* Vigilia, Budapest, 2007. 18–24.
- Le Colteulx 1890.** Le Colteulx, Charles: *Annales Ordinis Cartusiensis, ab anno 1084 ad annum 1429.* VII. Montreuil-sur-mer, 1890.
- Leoncini 1989.** Leoncini, Giovanni: *Le Certose della „Provincia Tusciae”.* Analecta Cartusiana (ed. James Hogg, Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg), 60/2, 1989.

- Matter 1990.** Matter, E. Ann: *The Voice of My Beloved: The Song of Songs in Western Medieval Christianity*. University of Pennsylvania Press, 1990. <https://doi.org/10.9783/9780812200560>
- McAndrew 1969.** McAndrew, John: Sant'Andrea alla Certosa. *The Art Bulletin*, 51. (1969) 15–28. <https://doi.org/10.1080/00043079.1969.10789191>
- Mechler 2003.** Mechler Anna: A Mária-kultusz összefonódása az Énekek éneke-verseivel. In Dobszay László – Papp Ágnes (szerk.): *Socia exsultatione. A Rajeczky Benjamin születésének 100. évfordulóján tartott tudományos ülésszak előadásai*. MTA – Liszt Ferenc Zeneművészeti Egyetem, Egyházzenei Intézet, Budapest, 2003. 53–61.
- Molin 1904.** Molin, Nicholas: *Historia Cartusiana, ab origine ordinis usque ad tempus auctoris anno 1683 defuncti*. II. Montreuil-sur-mer, Chartreuse de Notre-Dame-des-Prés, 1904.
- Ohly 1958.** Ohly, Friedrich: *Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*. Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1958.
- Pannonius 1886.** Andreas Pannonius: *Libellus de virtutibus Matthiae Corvino dedicatus*. In *Két magyarországi egyházi író a XV. századból: Andreas Pannonius, Nicolaus de Mirabilibus*. Kiad. Fraknói Vilmos – Ábel Jenő, MTA, Budapest, 1886. (Irodalomtörténeti Emlékek, 1).
- Pannonius 1984.** Andreas Pannonius: Könyvecske az erényekről Korvin Mátyásnak ajánlva (1467). Ford. Boronkai Iván. In V. Kovács Sándor (szerk.): *A magyar középkor irodalma*. Szépirodalmi, Budapest, 1984. 371–529.
- Pesci 1998.** Pesci, Giovanna (szerk.): *La Certosa di Bologna – Immortalità della memoria*. Editrice Compositori, Bologna, 1998.
- Pócs 2008.** Pócs Dániel: Andreas Pannonius Mátyás királynak ajánlott királytükre. In Farbaký Péter – Spekner Enikő – Szende Katalin – Végh András (szerk.): *Hunyadi Mátyás, a király: hagyomány és megújulás a királyi udvarban 1458–1490*. Kiállítási katalógus. Budapest Történeti Múzeum, 2008. március 19 – június 30. Budapest, 2008. 486–488.
- Raule 1961.** Raule, Angelo: *La Certosa di Bologna*. Nanni, Bologna, 1961.
- Reggiani 1914.** Reggiani, Giuseppe Giovanni: *La certosa di Ferrara*. Ferrariola, Ferrara, 1914.

- Roda-Sitti 1985.** Roda, Roberto – Sitti, Renato (szerk.): *La Certosa di Ferrara* (Quaderni del Centro etnografico ferrarese), Interbooks, Ferrara, 1985.
- Ruh 2006.** Ruh, Kurt: *A nyugati misztika története II. A 12. és a 13. századi női misztika és az első ferencesek misztikája*. Ford. Görföl Tibor, Akadémiai, Budapest, 2006.
- Török 2007.** Török József: *A Szeplőtelen Fogantatás dogmájának története*. In *A Szeplőtelen Fogantatás dogmája*. Vigilia, Budapest, 2007. 7–13.
- Tromby 1778.** Tromby, Benedetto: *Storia critico-cronologica diplomatica del Patriarca S. Brunone e del suo Ordine Cartusiano*. VIII. V. Orsino, Napoli, 1778.
- Vida 2017.** Vida Beáta: *A karthauzi rend története a középkori Magyar Királyság területén. A néma barátok megtelepedése és berendezkedése*. Doktori értekezés, Szeged, 2017.

SIMON JÓZSEF

EREDENDŐ BŰN VAGY THEODICEA? A NEM-LÉTEZÉS ANTROPOLÓGIAI DILEMMÁI BETHLEN MIKLÓSNÁL (1708)

KIVONAT: Mire Bethlen Miklós *Önéletírásának* Elöljáró beszédében a *nem-létezés* témájának szentelt 10. részhez ér, már igen nagy ívű gondolatmenetet vázolt fel előzetesen az ember társadalmi viselkedése, társadalmi nyelvhasználata és az ennek háttérében meghúzódó elmefilozófiai problémák tárgyalása során. Bethlen individuumá szenvedélyektől vezérelt reflektálatlan nyelvhasználóként próbálja önfenntartását megvalósítani embertársai között, és megfordítva: Bethlen társadalma a psziché reflektálatlan szintjén tárja az egyes ember elé normatív elvárásait és tiltásait. A 10. fejezetben az elmefilozófiai redukcióra hajló Bethlen kísérletet tesz annak a kérdésnek a bemutatására, hogy a nem-létezés, a semmi tekinthető-e antropológiai mozzanatnak. Minthogy Bethlen meggyőződése szerint (1) a semminek nem adható meg a tökéletes létező negációjaként elgondolt metafizikai tartalma, viszont (2) a semmi legfeljebb tartalom nélküli határfogalomként lép elő az elme ama operációjában, melynek során végtelen módon képes osztani bármely mentális egységet, így az antropológiai semmi-fogalom filozófiai szempontból kezelhetetlennek tűnik. Ezzel Bethlen egyfelől eltávolodik a negyedik elmélkedés Descartes-jának platonizáló tendenciájától, másfelől a semmi antropológiai mozzanatát az eredendő bűn teológiai koncepciójában lokalizálja. A tanulmány tézise szerint ez bizonyos feszültséget okoz az Elöljáró beszéd más téziseire vonatkozóan.

KULCSSZAVAK: theodicea, eredendő bűn, szabad akarat, szégyen, nem-létezés

JÓZSEF SIMON

**Original Sin or Theodicea? Anthropological Dilemmas of
Non-existence in the Work of Miklós Bethlen (1708)**

ABSTRACT: By the time Miklós Bethlen reaches the 10th part of the Preface of his Autobiography, devoted to the theme of non-existence, he has already sketched out a very extensive train of thought in his preliminary discussion of man's social behaviour, his use of social language and the underlying problems of philosophy of mind. Bethlen's individuum tries to achieve self-preservation among his fellow human beings as an unreflective user of language driven by passions, and vice versa: Bethlen's society exposes its normative expectations and prohibitions to the individual on the unreflective level of the psyche. In Chapter 10, Bethlen, who is inclined to a reductionist philosophy of mind, attempts to address the question of whether non-existence, nothingness, can be considered an anthropological phenomenon. Since Bethlen is convinced that 1) nothingness cannot be given a metaphysical content conceived as the negation of the perfect being, and 2) nothingness appears at the most as a boundary concept without content in the operation of the mind in which it is able to divide any mental entity in an infinite way, thus the anthropological concept of nothingness seems to be philosophically unmanageable. Thus, on the one hand, Bethlen moves away from the Platonizing tendency of Descartes' Fourth Reflection, and on the other hand, he locates the anthropological moment of nothingness in the theological concept of original sin. According to the thesis of this paper, this creates a certain tension with regard to the other theses of the Preface.

KEYWORDS: theodicy, original sin, free will, shame, non-existence

Bevezetés¹

A karteziánus filozófia XVII. századi erdélyi recepciója a református vallás kulturális peremfeltételei között zajlik. E protestáns kulturális kontextus nem jellemezhető pusztán a filozófia és a teológia közötti konfliktus pozícióival, sőt paradigmatikusan épp az jellemző a korszak jelentős erdélyi gondolkodóira, hogy valamiféleképpen a református teológia és a karteziánus filozófia közötti szimbiózisra törekedtek. Ez természetesen távolról sem tekinthető az erdélyi filozófiatörténet egyfajta kizárólagos sajátosságának. A karteziánus metafizika és a kálvinista teológia összeegyeztetési kísérletei pontosan követik azokat a németalföldi tendenciákat, melyeket egyetemi tanulmányaik során sajátítottak el a leendő erdélyi értelmiségiek.

A Descartes-ellenes felekezeti indíttatású megnyilvánulások egyik fő témája a szabad akarat kérdése: Descartes síkra száll amellett, hogy az ember rendelkezik szabad akaráttal. Francia katolikus kulturális környezetben e kérdés azt a dilemmát vetette fel, hogy milyen viszony jellemzi Descartes filozófiájának e vonását a jezsuita felfogáshoz; míg a németalföldi protestáns kontextusban azt a problémát implikálta, hogy a szabad akaráttal kapcsolatos karteziánus álláspont megfeleltethető-e a remonstráns (és kisebb mértékben a szociniánus) nézetnek. Ráadásul a descartes-i felfogás egy olyan kiterjedt diskurzussal találta szembe magát, mely a szabad akarat kérdését a világ eseményeinek determinizmusáról alkotott – különféle teológiai alapokra helyezett – nézetek kontextusába ágyazta.² Jelen tanulmány célja mégsem az, hogy a kompatibilista és libertariánus szabadságkoncepciók akkori vitáit tárgyalja.³ Ehelyett a tanulmány gondolatmenete az akaratkoncepciók hátterében meghúzódó antropológiai mozzanatokra koncentrál. Az e vizsgálatot lehetővé tevő forrás Bethlen Miklós *Önéletírásának (Élete leírása magától)* 1708-ban papírra vetett Elöljáró

1 A tanulmány elkészítését az 137963. számú NKFIH–OTKA-projekt – *A magyar filozófia története a korai újkorban (1570–1710)* – támogatta.

2 Vö. Schmal 2020, 85–117.

3 Vö. Schmal 2010, 252–264.

beszéde.⁴ Ennek megfelelően nem a karteziánus akarát-metafizikára vonatkozó jezsuita, illetve remonstráns vádatat elemzem,⁵ hanem arra kísérlek meg rámutatni, hogy miként jelentkeznek az e vádak mögött meghúzódó elméleti megfontolások Bethlen antropológiai dilemmáiban.

Bethlen Miklós rövid életrajza⁶

Bethlen Miklós főnemesi családba születik, a Bethlenek bethleni ágán. 1652-től kezdve Gyulafehérvárott a fejedelmi udvarban tanul hozzá hasonlóan magas rangú ifjak – köztük Rákóczi György fejedelem fia – exkluzív társaságában: az ifjak alapfokú tanulmányait Keresztúri Pál felügyeli. Keresztúri egyfajta lullista enciklopédizmust⁷ képviselt, és már korán Bethlen kezébe adta a kor kálvinista kultúrkörének mértékadó filozófiai műveit:⁸ Bartholomäus Keckermann *Logicáját*⁹ és Clemens Timpler *Metaphysicáját*.¹⁰ Keresztúri 1655 decemberében bekövetkezett halála után két évig Isaac Basire (Isaacus Basirius, 1607–1676) folytatja oktatását, aki I. Károly udvari papja volt egészen annak kivégzéséig (1649), majd Londonból Isztambulba menekül, ahonnan egy erdélyi követség hozza Gyulafehérvárra.¹¹ Az *Önéletírás* vonatkozó részlete meglehetősen rossz fényben tünteti fel a francia származású lelkész intellektuális képességeit, és félreérthetetlenül adja az olvasó tudtára, hogy a gyulafehérvári udvartól minden tanulni vágyó ifjú (*a deákoknak java*¹²) vagy Kolozsvárra ment Apáczai Csere Jánoshoz, vagy a sárospataki, illetve a debreceni kollégiumot választotta.

4 Bethlen 1980, 399–981.

5 Ehhez vö. Schmaltz 2016.

6 A késő barokk szépíró és a diplomata reálpolitikus biográfiája részletekbe menően fel van dolgozva, a vonatkozó szakirodalom áttekinthető itt: Tóth 2016.

7 Bethlen 1980, 530–545. Vö. Schmidt-Biggemann 2001, 392–397.

8 Bethlen 1980, 539.

9 Keckermann 1601. Vö. Schmidt-Biggemann 2001, 410–414.

10 Timpler 1607. Vö. Schmidt-Biggemann 2001, 402–406.

11 Endrődi 1937, 71–82.

12 Bethlen 1980, 548.

Bethlen 1658 elején kerül Apáczai környezetébe, az *Önéletírás* kései beszámolója szerint a 16 éves ifjú alig várja, hogy tanulhasson nála. Ekkorra már Apáczai túl volt azon a konfliktuson,¹³ melynek következtében 1656-ban oktatási tevékenységének székhelyét kénytelen volt a gyulafehérvári fejedelmi udvarból Kolozsvárra áthelyezni. Bethlen itt hall először Descartes filozófiájáról, de Regiuséről is, akinek idős kori előadásait (*fizika vagy filozófiára* – sic!) pár év múlva még személyesen is hallgatja Utrechtben. Apáczai bizonyára nem hallgatta el a Regius és Descartes filozófiái között fennálló feszültséget; ám a kortárs filozófiai kérdésfelvetések még klasszikus kálvinista diszciplínákkal egészülnek ki, amennyiben Apáczai oktatásának anyagát Amesius teológiája, Ramus aritmetikája és a jusztinianuszi *Institutiones* jogtudománya képezte.¹⁴

Bethlen 1661-ben kezdi meg külföldi tanulmányait. A XVII. századi magyar politikaelméleti gondolkodás nagy pillanata, amikor Bethlen 1661 augusztusában belép a heidelbergi egyetem egyik előadótermébe, ahol a fiatal Samuel Pufendorf Hugo Grotius *De jure pacis ac belli* (1625) című művét kommentálta előadás formájában.¹⁵ A német természetjogi gondolkodó épp túl volt *Elementa jurisprudentiae* (1660) című műve publikálásán, mely művel megváltja jegyét a kor meghatározó gondolkodói közé. Pufendorf bizonyára már ekkor bevonta fejtegetéseibe Thomas Hobbesnak addig megjelent műveit, mely művek Grotiuséi mellett Pufendorf elméletének másik meghatározó vonatkoztatási pontját jelentették.¹⁶

1662-ben a Rajnán hajózva érkezik meg Bethlen Németalföldre, ahol Utrecht és Leiden egyetemein döntő hatást gyakorol rá Descartes, illetve a kartezianizmus filozófiája. Utrechti tanulmányaiból a Frans Burmannál és Henrik de Roy-nál (Henricus Regius) hallgatott előadásait kell kiemelnünk. A cocceianus teológus Frans Burman egyfelől azonos azzal a személlyel, aki ifjú korában megjegyzéseket fűz Descartes *Elmélkedések az első filozófiáról* című művéhez, másfelől ugyanő fontos

13 Bán 1958, 434–448.

14 Bethlen 1980, 552.

15 Bethlen 1980, 573.

16 Jelen tanulmány keretei között nem vállalkozhatunk sem Pufendorf és a XVII. századi természetjogi gondolkodás, sem annak Bethlenre gyakorolt – meglehetősen összetett – hatásának bemutatására. Az előbbi témához lásd Haakonssen 1999; az utóbbihoz: Simon 2022, 83–128.

szerepet játszik a magyar protestáns gályarabok ügyének felkarolásában is. A Descartes-irodalomban inkább a latin nevén emlegetett Henricus Regius az 1640-es években válik Descartes követőjéből a francia gondolkodó metafizikai nézeteinek kritikusrává: a természetfilozófiájában karteziánus Regius nem fogadja el Descartes filozófiai érveit az elme létezése mellett.¹⁷ Leidenben – a karteziánus filozófia oktatásának németalföldi központjában – Bethlen Johannes de Raey (1622–1702) előadásait látogatja, akinek tevékenysége folytán új szintre lép Descartes németalföldi recepciója. Az *Önéletírásnak* a németalföldi tanulmányokkal kapcsolatos, meglehetősen lakonikus megjegyzéseiből még egy részlet érdemel figyelmet a leideni egyetemre vonatkozóan: „De én itt privatum collegiumot senkinél sem tartottam, hanem csak az astronomiára, Gassendusra Goliusnál.” Bethlen tehát a híres atomista gondolkodó, Pierre Gassendi csillagászati nézeteiről szóló előadásokat hallgatja Jacobus Goliusnál.¹⁸ Golius (Jaco de Gool, 1596–1667) orientalista matematikus volt, érdeklődésének középpontjában a görög tudományos művek arab nyelvről fordításai álltak; 1630 körül maga Descartes is tanítványai közé tartozott.

Bethlen egy rövid londoni kitérő után 1664-ben Párizsba utazik, ahol Turenne marsall, XIV. Lajos minisztere rábízta a francia király Apafi Mihálynak, Erdély fejedelmének címzett levelét. Bethlen különböző forrásokból ismert életrajza inentől kezdve egy igazi *homo politicust* tár elénk. Politikai főműve az 1691-ben Lipót császárnál kieszközölt *Diploma Leopoldinum*, mely Erdély politikai-gazdasági-vallási helyzetét volt hivatott jogi keretek közé helyezni a török uralom alól történő felszabadulás, illetve a Habsburg Birodalomba történő betagozódás után.¹⁹ Az addigra már Erdély kancellárjaként tevékenykedő Bethlent 1704-ben letartóztatják Nagyszebenben, majd 1708-ban a Rákóczi-szabadságharc eseményei közepette átszállítják Bécsbe. Saját beszámolója szerint út közben, az eszéki várban veti papírra terjedelmes *Önéletírásának* Előljáró beszédét.

17 Schmal 2000a, 11–32.; valamint Schmal 2000b, 65–98. Erdélyi egyetemisták generációi nőnek fel Regius természetfilozófiáján, Apáczai már az 1650-es években Regius alapján oktat természetfilozófiát Kolozsvárt, míg Enyedi Sámuel fennmaradt előadásjegyzetei is Regius alapvető hatásáról tanúskodnak a nagyenyedi református kollégiumban. Vö. Hájós 1999, 47–67.; valamint Kiss 2020.

18 Verbeek 2003.

19 Máig alapvető összefoglalás: Trócsányi 1988, 47–64.

Ám a jelen tanulmányt ezúttal nem a politikus, hanem a filozófiai gondolkodó Bethlen Miklós érdekli. Előre kell bocsátanunk, hogy Bethlen teoretikus nézeteinek felvázolása forrásaként csak az 1708-ban keletkezett Elöljáró beszédre támaszkodhatunk. Az egyetemi tanulmányainak befejezésétől (1663) számított majd fél évszázad rendelkezésünkre álló forrásai hallgatnak arról, hogy Bethlen személyében egy kifejezetten filozófiai profillal rendelkező értelmiségit is tiszteljünk a diplomata, valamint az egyház- és oktatásszervező politikus mellett.

A theodicea problémája: a semmi és az eredendő bűn

Amikor Bethlen az Elöljáró beszéd 9. részében éles határt von az immateriális elme és politikai pszichológia jelenségvilága között,²⁰ akkor két irányban futtatja ki érvelését: egyfelől bizonyítani véli az elme halhatatlanságát, másfelől az éles elválasztás a politikai pszichológia területének dinamikus autonómiáját fedi fel. A lélek halhatatlanságának érvében használt – és a lélek vonatkozásában elvetett – semmifogalom szempontjából problémásnak tűnik az, amikor Bethlen az ember lényegét alkotó lélek és a semmi viszonyának tárgyalásába kezd az EB10-ben:

Ugyanis, minthogy a lélek a nincsen vagy semmi és az érzékenység alá jövő testek között mintegy középaránt *gondoltatik lenni és vagyon is*, de nem láttathatik, tapasztaltathatik: hajlandóbb a testi ember arra, hogy vagy nincsennek, vagy igen vékony testecskeinek, párának, lángnak, vagy minek higgye lenni, mivelhogy amíg az életben vagyon, úgy, amint ő kívánná, nem concipíálhatja, fel nem veheti.²¹

Első pillantásra úgy tűnhet, Bethlen az empirikus ismereteinkre alapozott hétköznapi meggyőződéseink karteziánus kritikájának módszertanát alkalmazza, mégpedig kettős lépcsőben. Egyfelől az emberi lélek a semmi és az érzékelhető

20 Vö. Simon 2022, 38–82.

21 Bethlen 1980, 439. (saját kiemeléseim – S. J.).

dolgok határjelenségeként áll elénk, pontosabban: „gondoltatik lenni”. Másfelől a „hajlandóbb a testi ember arra”, hogy a lelket „vagy nincsennek, vagy igen vékony testecskének” „higgye lenni”. A lélekről mint nem-létezőről alkotott nézet e kritikátlan-hétköznapi beállítódás eredménye.

A gondolatmenet azonban megenged egy másik értelmezést is. Lehetséges ugyanis, hogy a két pont közül az elsőre nem is vonatkozik a karteziánus ismeretkritika. Vagyis: azáltal, hogy a lélek „a nincsen vagy semmi és az érzékenység alá jövő testek között mintegy közeparánt gondoltatik lenni”, biztosítva van az, hogy a lélek „vagyon is”. Ha itt az elgondolhatóság alapján igényt jelentünk be valamely dolog létezésére, akkor a lélek a nem-létezés és a testi létezés közötti bizarr ontológiai határvonalon áll fenn. Ama hit, melyet a hétköznapi meggyőződés korlátozott *empirikus* ismeretei alapján alakít ki, miszerint a lélek „vagy nincsen [...], vagy igen vékony testecske [...], vagy mi [...]”, tartalmát tekintve nem sokban különbözik a nem-létezés és a testi létezés között *a priori* elgondolt létmódtól. A két nézőpont *empirikus* vs. *a priori* módszertani különbségét élezi ki a részletet záró tagmondat: az empirikus ismeretekhez ragaszkodó hétköznapi beállítódás empirikus bizonyosságot szeretne kapni a lélek létezéséről, azonban egyfelől empirikusan nem áll rendelkezésére semmiféle ilyen ismeret, másfelől ráadásul a filozófia nem-hétköznapi beállítódásában *a priori* tudjuk, hogy nem is lehetséges ilyen empirikus ismeret. Bármily határozatlan legyen is az a tartalom, ami a semmi és a testi létezés közötti létmód elgondolásakor adódik az elme számára, ez már eleve kizárja, hogy empirikus ismeretet szerezzünk a lélek ama furcsa létezéséről, mely vonatkozásban van a semmivel. Még egyszer: az *elgondolható*, hogy a lélek bizonyos értelemben semmi, de ennek ténye nem ismerhető meg empirikus tapasztalat útján.

Ám egyáltalán nem világos Bethlen válasza arra az e ponton magától értetődő kérdésre, hogy vajon meghaladható-e e helytelen ismeretelméleti beállítódás léthelyzete. Az elmefilozófiai gondolatmenetek nem adnak alapot arra, hogy szigorúan Descartes-ot követve a hétköznapi episztemológiai attitűdöket meghaladva Bethlennél a *res cogitans* erős metafizikáját diagnosztizáljuk. A lélek halhatatlanságának tézise a magyar gondolkodónál nélkülözi azt a metafizikai perspektívát, melyben az ember alapvető léthelyzete Isten, mint a legtökéletesebb létező és a semmi, mint a legtökéletesebb létező negációja kö-

zött adódik²² (ez felmerülhetett esetleg a Golius-féle Gassendi-előadásokon is, ha nem csak asztronómiáról volt szó). Bethlen bármennyire is hangsúlyozza a lélek nem-létező voltáról alkotott vélemény kritikátlan eredetét, az a felfogás, mely szerint a lélek „a semmi és az érzékenység alá jövő testek” között áll fenn valamiféleképpen, semmivel sem esik távolabb intellektuális pozíciójától, mint az értelmi tévedést az elme *Isten és a semmi* közötti pozíciójából levezető Descartes negyedik elmélkedése.

Annak szemléltetésére, hogy Bethlen egészen másként kezeli a nem-létezés témáját, mint Descartes, nézzük e részletet:

Mert aminthogy a tenger egészen víz, úgy abból csak egy csepp is víz. Egy mázsza viaszból csak egy tőhegynyi darabocsksa vagy részecske is ugyan-csak viasz. A *valami*, akármi légyen már az, de ha valami valóság, deákul *ens*, és egész, deákul *totum* nevezeti alatt az *ember elméjébe* adatik: annak akármely legkisebb és in infinitum megfoghatatlan részecskéje is nem vesztheti el azt a *természetet, nevet*, amellyel bír a valami, a totum, mert *a semmit az elme magának gondolatra vagy ideára sohasem veheti, annál inkább discursusra*.

Bethlen számára a nem-létezés problémája a végtelen oszthatóság mentén vetül fel. A végtelen osztás mindenkori instanciájában fellépő minimális egységeket elgondolhatóságuk metafizikai sajátosságaival jellemzi: az „in infinitum megfoghatatlan részecske” mindig csak létezőként gondolható el: a végtelen osztás révén nem juthatunk el a semmi metafizikai fogalmához. Mindazonáltal a semmiről alkotott idea tagadása itt pontosítást nyer: a mentális egységek végtelen osztását végző mentális operáció a semmi bizonyos reflexív fogalmát biztosítja. Úgy tűnik, hogy Bethlen megfogalmazása, miszerint az elme a semmit magának mintegy „discursusra” veheti, arra utal, hogy ama ismeretünk, miszerint az elme végtelenül képes felosztani tartalmait, egyfajta határfogalomként bírja

22 Vö. a negyedik elmélkedés klasszikus tárgyalásával: Descartes 1904, 54–56.; a továbbiakban a szakirodalomban bevett AT rövidítéssel hivatkozom Descartes modern összkiadására. Magyarul: Descartes 1994, 68–70.

a semmi ismeretét. Ám ezen ismeret tartalma pusztán az elme tevékenységeinek származéka, e tartalom az elme önreflexiójában képződik meg a végtelen osztás „discursus”-ában. Bethlen tudatosan lemond a legtökéletesebb létező negációjakét felfogott metafizikai semmi-koncepcióról.

Az eddigieket összefoglalva tehát megállapíthatjuk, hogy Bethlen számára a semmi metafizikai pozíciója sokkal inkább az „érzékenység alá jövő testek” mintegy „alatt” mintegy „jelenik meg”, és egyáltalán nem a legtökéletesebb létező negációjaként. Bethlen szinte átvezetés nélkül tér át a semmi antropológiai vezérfonálként történő metafizikai-teológiai tárgyalására:

Ez teszi az embert az Istenhez háládatlanná, mert minthogy a semmiségét nem tudja, úgy a teremtetőtől néki adatott valóságot nem tudja megbecsülni, és annak becsi, ára, érdeméhez illendőképpen a teremtetőnek megköszönni, meghálálni; mert nem tudja, hogy az egy *teremtésért* mivel tartozik ő a teremtető Istennek, hát hogy tudná, mivel tartozik a *megkegyelmező* Istennek, akit ő elárult volt, de emez maga szerzett néki váltságot a maga fia által, akit amint az atyja, úgy maga is adta magát a keresztfának irtóztató halálára érte, de ennek bővebb tractáját hagyjuk máshuvá.²³

Bethlen e szövegrészlete visszautalással kezd: „Ez...”. Olvasóként kénytelenek vagyunk e visszautalást a helytelen ismeretelméleti beállítódás kritikájára vonatkoztatni. Ekkor azonban paradox módon a lélek semmi volta ellen érvelő filozófiai kritika önmaga ellentétébe fordul át, mert itt már nem a lélek létezéséről való tudást kéri számon a szerző, hanem azt, hogy az ember nincs tisztában önnön semmiségével: „a semmiségét nem tudja”. Az a lélek, amelynek semmiségéről kialakított vélemény *helytelen* ismereten nyugvott az előbb, azonos azzal a lélekkel, mely az ember lényegét alkotja, és amelynek semmiségéről alkotott *helyes* ismeretet itt megköveteljük. E látszólagos önellentmondást az oldja fel, hogy megváltozott a semmi témakezelésének kontextusa. Amikor az ember saját lelkéről – „teremtetőtől néki adatott valóság”-áról – alkotott ismeret-

23 Bethlen 1980, 439. (saját kiemelések – S. J.).

retének feltétele az az önismeret, hogy az ember voltaképpen semmi, akkor úgy tűnik, mintha ez a nem-létezés már a legtökéletesebb entitás metafizikai-teológiai kontextusába vonódna. E ponton merül fel először a semmi metafizikai témája Bethlennél – mindaddig a tér, idő és elme annihilációjának a kérdését a *végtelen osztás* problémája felől közelítette meg.

Az ember lényegét alkotó semmi – és annak fel nem ismerése – a bűn okaként lép fel: „Ez teszi az embert Isten ellen kevélyé, az Isten munkáiban piszkálónak, azok ellen, kivált magának valami kedvetlen állapotjában, zugolódóvá, békétlenné.”²⁴ Valamint: „Egy szóval megmondva, hogy megrövidítsem, ez [értsd: az ember semmi-volta – S. J.] hozta a bűnt, még az angyalokét is a világra.”²⁵ Isten előtti alázat, az isteni akaratnak történő engedelmeskedés és az emberi léthelyzettel való megelégedés: mindezek hiányának oka az emberben a semmi és a bűn összefonódása, és az, hogy az ember „nem tudja valójában, mely semmi légyen a semmi”.²⁶ Bethlen újabb elemmel gazdagítja a semmiről szóló eszmefuttatását:

Az Isten csinált münköt, nem mű magunkat. Semmiből, s még pedig *kétszer*, mert amint először csinált volt tökéletesen [...], mű a bűn által magunkat semmivé, sőt a semminél gonoszabbá, rosszabbá, alábbvalóvá csinálók, mert amint mondják: Non entis nullae affectiones. A teremtés előtt gondoltatott semmi senkinek sem ártott, sem árt ma is.²⁷

A semmi megkettőződik:²⁸ egyfelől a teremtés előtti abszolút semmivé, másfelől az eredetileg tökéletesnek teremtett embert a *lapsus* után jellemző semmivé. Sőt a bűneset utáni semmi bizarr módon mintegy a teremtés előtti semmi ontológiai nulla-pozíciója alá száll. Az antropológiai semmi („mű a bűn által magunkat semmivé, sőt a semminél gonoszabbá, rosszabbá, alábbvalóvá csinálók”) a bűn

24 Bethlen 1980, 439.

25 Bethlen 1980, 439.

26 Bethlen 1980, 439.

27 Bethlen 1980, 439.

28 Az antropológiai semmi megkettőződésének e gondolata feltűnik Pázmány Péter ragyogó retorikájú prédikációjában is, vö. Pázmány 1636, 57–70., különösen 59.: „Ebből tégy ítéletet: mi vagy te Istenhez-képest? Es fel-találd, hogy akár-ki légy, Semminél semmib vagy.”

mozzanata által képes a kozmikus létezés teljes hiányát alulmúltni. A bűn olyan mélyre taszítja az antropológiai semmit, hogy felül lesz írva a nem-létezés ama metafizikai szabálya, miszerint „a nem-létezőnek nincsenek sajátosságai”. Itt a semmi alatti pozícióban az ember egyszerre semmi és „semminél gonoszabb”: a gonoszság a semmi sajátossága. A bűn szerinti semmi kikerül a nem-létezés metafizikailag koherens területéről. E kettősség megfogalmazása a bűn és a semmi hangsúlyainak pontosítását fogja eredményezni:

De a bűn, noha sem test, sem lélek, és így semminek mondathatnék; de nem is az, hanem amint Szent János mondja *első levelében* 3: 4.:²⁹ a törvénynek általhágása, fogyatkozás; és olyan ereje vagyon, úgymint a halál, kárhozát és minden, üdő és örökkévalóság szerint való gonosz, hogy azt az ember nem hogy kimondani, de még csak meggondolni sem tudja [...].³⁰

Jóllehet a semmi mint antropológiai konstitúciós elem vezetett el a bűn problémájához, Bethlen itt már egyértelműen az eredendő bűnt tartja erősebb antropológiai mozzanatként. A „bűn [...] semminek mondathatnék [...], de nem is az”, hanem „minden, üdő és örökkévalóság szerint való gonosz”. E bűn predikálhatatlan és elgondolhatatlan: „azt az ember nem hogy kimondani, de még csak meggondolni sem tudja”.

Nem-létezés és theodicea (Descartes és Leibniz)

A semmi antropológiai mozzanatként történő bevezetése felveti a karteziánus theodicea kérdését. Descartes az *Elmélkedések* negyedik meditációjának az elején³¹ arra a kérdésre próbál választ adni, hogyan lehetséges az, hogy az emberi

29 1Ján 3.4: „Valaki a bűnt cselekszi, az a törvénytelenséget is cselekszi; a bűn pedig a törvénytelenység.”

30 Bethlen 1980, 440.

31 AT VII, 54.

elme bizonyos ítéleteiben téved.³² A kérdés azért fontos, mert az emberi ítéletek tévedésének lehetősége annak ellenére is fennáll, hogy az előző meditációkban sikeresen megcáfolta a csaló istenre vonatkozó hipotézist. Descartes voltaképpen egy augusztiniánus eredetű gondolatmenettel magyarázza azt, hogy miért nem tévedhetetlen az az emberi elme, melyet egy olyan Isten hozott létre, melytől teljesen távol áll a megtévesztés eszméje. A gondolatmenet a semmi fogalmának primér metafizikai bizonyosságán alapul: az emberi léthelyzet a legtökéletesebb entitásként felfogott Isten és a semmi közötti létmóddal jellemezhető, mely köztes létmód szélsőértékeiről elsőrangú metafizikai bizonyossággal bír a meditáló. Ez a köztes létmód azzal a mozzanattal egészül ki, hogy a tévedés nem az intellektus passzív megismerésének, hanem az ítélet aktivitásának területén jelentkezik. Ahogy Ágoston a *Szabad akaratról*³³ című művében a szabad akarat képességét minden tekintetben Isten pozitív adományának tartja, ami által az ember kiemelkedik a semmiből, úgy Descartes is Isten pozitív adományának tartja az akarat azon adottságát, mely az elme mentális tartalmai között operációkat végez. Ahogy Ágostonnál a szabad akarat által elkövetett bűnnek nem oka Isten azáltal, hogy ugyanő oka annak, hogy az ember szabad akarattal rendelkezik, úgy Descartes-nál sem oka Isten az emberi ítéletekben fellépő tévedésnek azáltal, hogy másfelől kifejezetten oka annak, hogy az ember rendelkezik az ítéletben rejlő szabad akaratú aktusnak. Ahogy Ágostonnál a bűn elkövetése mellett döntő szabad akarat esetén az akarat eredeti funkciójától való eltérésről, annak averziójáról van szó,³⁴ úgy a descartes-i tévedés sem más, mint az akarat túlkapása. Descartes Ágostonnal egyetértve úgy véli, hogy a világ jóságához hozzátartozik az, hogy az ember szabad akaratúval rendelkezzen, még ha e szabad akarat néha morálisan rossz döntést hoz (Ágoston) vagy helytelen ítéletet alkot a fogalmak aktív mentális használata során (Descartes). Descartes a tévedés ismeretelméleti kérdését egy olyan theodicea perspektívájába helyezi, mely az embert a semmi és a legtökéletesebb létező közötti pozícióba

32 A következőkre lásd: Menn 1998, 301–336. (*Theodicy and Method*).

33 Szent Ágoston 1989, különösen II. könyv: 102–173.

34 Szent Ágoston 1989, 172.: „Minthogy az az elfordulás, amelyet bűnösnek mondunk, lefelé tartó mozgás, s minden, ami lefelé tart, a *semmiből* ered, akkor figyelj csak meg, hova tart, s biztos leszel benne, hogy nem Isten felé” (kiemelés tőlem, S. J.).

helyezi – összhangban Ágoston keresztény-platonista korszakának felfogásával. Descartes így elkerüli az emberi megismerés sikertelenségének sztenderd teológiai megközelítését, azt, hogy e sikertelenséget mindenekelőtt az ember eredendően bűnös volta által korlátozott képességei által magyarázzuk.

Az antropológiai semmi és az eredendő bűn viszonyát e szempontból élesebben fogalmazza meg Leibniz, aki így fogalmaz 1686-ban írt *Metafizikai értekezésében*:

Mert nem csupán az emberi ártatlanság elvesztése után kerítette hatalmába a lelket az eredendő bűn, hanem már azelőtt is volt valamely eredendő korlátozottság vagy tökéletlenség, amely valamennyi teremtmény természetével együtt jár, és képessé teszi őket arra, hogy vétkezzenek vagy hibázzanak. [...] És erre kell véleményem szerint visszavezetni Szent Ágostonnak és más szerzőknek azt a tanítását, hogy a rossz gyökere a semmiben, vagyis a teremtmények hiányosságaiban, vagy korlátozottságában van [...].³⁵

Leibniz a theodicea eszményét foglalja össze e néhány sorban. E probléma jól ismert kérdését úgy fogalmazhatjuk meg, hogy hogyan egyeztethető össze egyfelől a világban tapasztalható rossz – legyen az akár egy földrengés elszívése, akár egy tudatosan elkövetett bűnös cselekedet –, míg másfelől az, hogy a világot Isten teremtette? A sztenderd keresztény válasz a létezők nagy láncolatának platonista tézisére hívja segítségül. A platonista ontológiai vízió az Istentől különböző dolgokat hierarchikus fokozatokba rendezi, mely fokozatok Istentől mért távolságával egyenes arányban növekszik a rájuk jellemző rossz. E rossz azonban nem pozitív jellemzőjük, hanem a legfőbb jóval azonosított abszolútumtól való távolság következménye: *privatio boni*: a jó hiánya, latin szóval privációja. A világban fellelhető rossz voltaképpen nem létezik: *semmi*. Mivel a létezők hierarchikus fokozatossága teljes mértékben képes számot adni a jelenség szintű rosszról, ezért a rossz pusztán hiány. Ugyanezen érem másik oldala,

35 Leibniz 1986, 45. (saját kiemeléseim – S. J.). Vö. Antognazza 2014, 112–134.

hogy minden Istentől különböző dolog bizonyos értelemben már eleve semmi, minthogy létezésének legfőbb konstituense pontosan az Istentől való *különbség*.

Amikor Descartes és Leibniz az emberi akaratnak a bűn elkövetésére vonatkozó szabadságát az ember eredendő korlátozottságából vezetik le, akkor a nem-létezés antropológiai sajátossága metafizikai szempontból elsődlegesebbnek bizonyul az eredendő bűnnél. Az ember *inkább* azért bűnös, mert ember mivoltának részét alkotja a semmi, a nem-létezés – a világ létezőinek metafizikai skáláján a legtökéletesebb létező és a nem-létezés közötti pozíciót foglalja el –, *semmint* azért volna jellemezhető lényege a semmi metafizikájával, mert eredendően bűnös.

Bethlen dilemmái

Úgy tűnik, hogy a semmi, a nem-létezés megkettőződésének³⁶ lehetőségével számoló Bethlen tökéletesen tudatában volt annak, hogy az emberi léthelyzetnek a semmi metafizikai pozíciójára történő vonatkoztatása egy olyan theodicea jellegű gondolatalkizat irányába tett gesztus, mely ha nem is teljesen összeegyeztethetetlen kálvinista meggyőződésével, legalábbis erős kihívást jelent az utóbbi számára. Ám arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy az Elöljáró beszéd szövege néhol kifejezetten a theodiceai jellegű gondolkodás nyelvét beszéli. Vegyünk szemügyre néhány ilyen részletet!

Az Elöljáró beszéd két szöveghelyén is arról informál bennünket Bethlen, hogy az emberi léthelyzet és megismerőképesség bizonyos mozzanatai mentesülnek az eredendő bűn hatálya alól. A 8. részben így fogalmaz:

36 Érdekes módon a semmi megkettőződésének gondolata megjelenik Malebranche-nál is: „Megérdemli [értsd: a bűnössé vált ember – S. J.], hogy megfosztott a hatalomtól, amelyet egy alacsonyabb rendű természet felett gyakorolt, mivel lázadásával a leginkább megvetendő teremtménnyé tette magát: nem pusztán arra vált méltóvá, hogy egyenlővé legyen a semmivel, hanem hogy olyan állapotba taszítassék, amely számára rosszabb, mint maga a semmi” (Malebranche 2007, 104. [Entretiens 1688, 4, 18.]). A megkettőzött nem-létezés antropológiai vonását Malebranche képes integrálni egy theodiceai jellegű világképbe; vö. Schmal 2006, 195–210.

[A]z Istentől *a természet által az emberbe oltatott qualitas vagy indulat*: hogy amit holta után egyáltalában nem érez, attól mégis életében annyira afficiáltassék, hogy a jóra indíttassék és a gonosztól elrettentessék azáltal. Mert ez annak az Isten hármias zabolájának, melyeket az ördög soha az emberi nemzetség szájából ki nem szakaszthatott, egyike, a másik pedig, hogy higgyen valami Istent, és a harmadik a lelkiismeret.³⁷

A 9. rész releváns helye a következő:

Istentől az embernek először adott tökéletességének az eset után is nála hagyott árnyéka, nyoma, és az Isten s ember lelke lételének hármias bizonyossága, mely szüntelenül mindennek azt mondja: Vagyon Isten, vagyon lélek, vagyon jó, melyen kapni, vagyon gonosz, melyet távoztatni igyekezik minden. Vagyon hát a jónak jutalma, a gonosznak büntetése mindaddig, valamíg annak létele vagy cselekedete tart. Annak a jutalom vagy büntetésnek érzése is lehetetlen, hogy mindaddig ne tartson, valamíg annak értése tart, mert annak értése egyszersmind érzése is. Ez az értés és érzés meg addig meg nem szűnhetik, valamíg az azt értő és érző lélek lenni vagy élni meg nem szűnik. Ezen az ablakon nézhetsz bé mennyországba s pokolba, mert az ebben áll valósággal.³⁸

Tekintsünk el ezúttal attól, hogy a két helyen megfogalmazott három mozzanat talán nem teljesen egyezik meg. Mindenesetre világosan kivehető Bethlen ama meggyőződése, hogy az eredendő bűnnel nem tűnik el az ember képessége az alapvető morális megkülönböztetésre. Annak ellenére, hogy az emberi léthelyzetre súlyos következményeket mért az eredendő bűn, az ember képes a jó és a rossz legalapvetőbb értékeinek felismerésére. E képesség egy bizonyos kontinuitást biztosít az ember számára a bűneset előtti és utáni léthelyzetére vonatkozóan. Ahogy Bethlen fogalmaz az Elöljáró beszéd 9. részének fent idézett helyén: az alapvető morális distinkcióra való képesség az „Istentől az embernek először

37 Bethlen 1980, 427.

38 Bethlen 1980, 432.

adott tökéletességének az eset után is nála hagyott árnyéka, nyoma”, vagy ahogy a 8. rész fenti passzusa állítja, e képesség olyan sajátossága az embernek, melyet „az ördög soha az emberi nemzetség szájából ki nem szakaszthatott”. E gondolat nyilvánvalóan az eredendő bűn antropológiai hatókörének korlátozását jelenti, az alapvető morális distinkcióra való humán képesség érintetlen marad Ádám bűnétől. Ez egyúttal a theodiceai antropológia descartes-i és leibnizi világa felé orientálja Bethlen gondolkodását.

Mindennek ellenére Bethlennél nem arról van szó, hogy az emberi megismerőképesség észszerű része vagy funkciója az, ami a bűneset előtt és után intakt módon biztosítja az erkölcsi megkülönböztetést. A bűneset hatálya alól kivont erkölcsi ismeret alapja kifejezetten affektív jellegű. Bethlen kifejezetten „Istentől a természet által az emberbe oltatott qualitas vagy indulat”-ról beszél, mint minden egyes nemzetre a keresztény kinyilatkoztatástól függetlenül jellemző antropológiai konstansról. Ugyanígy a morális megkülönböztetés affektív jellegét hangsúlyozza a 9. rész fent idézett helye is: „Annak a jutalom vagy büntetésnek érzése is lehetetlen, hogy mindaddig ne tartson, valamíg annak értése tart, mert annak értése egyszersmind érzése is.” Úgy tűnik, hogy a morális megkülönböztetés képességének itt felcsillantott eszkatológiai perspektívájára úgy tekint Bethlen, mint amilyen belül a racionális értékismeret végig párhuzamos az affektív értékorientációval.

A klasszikus karteziánus theodiceai gondolat szerint az ember kognícióra képes lényként képes a helyes ismeretek felismerésére, azonban akarata egy ítéletben vagy eltérítheti a helyes ismeretek affirmációját, vagy nem teljesen bizonyos ismeretekre vonatkozóan gyakorolhat affirmációt: az az emberi léthelyzet pedig, mely a tévedésre vonatkozó eme szabadságban áll, az Isten és a nem-létezés közötti theodiceai pozícióként jellemezhető.³⁹ A bethleni theodicea nem engedi meg az emberi elme olyan tiszta és elkülönített ismereteit, melyre utólagosan vonatkozna az akarat affirmációja. Bethlennél az alapvető – értsd: az eredendő bűn hatálya alól kivont – erkölcsi megkülönböztetés képessége mindig már eleve affektív jellegű. Egyfajta protoszentimentalizmusról van itt szó: az ember mindig eleve *érzi*, hogy mely cselekedetét tekintheti jónak a cselekedet kontextusától függetlenül.

39 Vö. AT VII, 54–56. és AT VIII-1, 16–21. (*Principia Philosophiae* I, XXIX–XLIV).

Bethlen az erkölcsi jó pusztán elme általi kognitív megragadása és a bármiféle szekuláris értékorientációt ellehetetlenítő eredendő bűn szélsőértékei között fogalmazza meg dilemmáit. Számára a theodicea-gondolat túlságosan is idealizálja az embert, amennyiben az ember antropológiai mozzanata a nem-létezés, de pontosan azért lehet az, mert az ember a világ természetes észhasználat által hozzáférhető metafizikai rendjébe illeszkedik – úgy a bűneset előtt, mint ahogy azután is. Bethlen szemében az eredendő bűn következményei ennél nagyobb mértékben erodálják a világ platonista sémáját. Mintha az eredendő bűn kiközentené a racionalitás antropológiai mozzanatát a theodicea nagy világrendjéből. Az eredendő bűn és a theodicea küzdelmében nagyon meggyengül az embernek a nem-létezés által implikált metafizikai pozíciója. Ebből a perspektívából a metafizikai semmi *alá* helyezett, a teológiai bűnkoncepció által megkettőzött semmi uralja az emberi lényeket. A bűn által „a semminél gonoszabbá, rosszabbá, alábbvalóvá csinálók” magunkat. Az ember eredendőbben bűnös, semmint semmi.

És mégis: az *affektív* morális distinkció azonos módon jellemzi az embert a bűneset előtt és után. A theodiceai gondolat meggyengülve bár, de ellenáll valamiféleképp az eredendő bűn eróziójának. Bethlen nagyon következetes akkor, amikor e szűkre szabott theodicea gondolatköréből számúzi a karteziánus optimizmust. Ennek közelebbi vizsgálatához vessünk egy pillantást Bethlennek a társadalomról alkotott nézeteire!

Bethlen társadalomképe: természetes pszichés állapotok és affektív morális distinkció

Bethlen már a karteziánus paradigma felbomlásának gondolkodója. Számos kortársával együtt úgy véli, hogy Descartes-nak az *Értekezés a módszerről* 5. részében beljelentett igénye a nyelvhasználat tudatos transzpareniciájára vonatkozóan túlzó.⁴⁰ Bethlen szerint nemcsak a nyelvhasználat, hanem általában

40 Vö. Descartes, 1902, 56–57. Magyarul: Descartes 1992, 64. Bethlen Descartes-kritikájának elemzését lásd Simon 2017.

az individuumok társadalmi viselkedése is a tudatosság alacsony fokozatát vagy teljes hiányát mutatja. A társadalmi individuumok egyfajta automatizmussal végzik rutinszerű cselekedeteiket. A társadalom voltaképpen individuális pszichés diszpozíciók dinamikus tere, melyről nem képesek számot adni sem a kar-teziánus elme individuális transzparenciája, sem a természetjogi gondolkodás *a priori* struktúrái.

Az individuális pszichés állapotok a társadalmi cselekvők önértékeit fejezik ki.⁴¹ Bethlen a becsület (értsd: becsvágy), a szégyen és az ambíció affekcióinak tulajdonít döntő szerepet a társadalom konstitúciójában. Az ambíció és a szégyen az interszjektív becsvágyra vonatkozó reflektív emóciók; a civil-morális minőségek affektív kiterjesztései, ahol is a mechanikus nyelvi performatív aktusok által létrehozott társadalmi minőségek ugyanilyen mechanikus módon idézik elő a szégyen és az ambíció affektusait. Ez utóbbiak célja a társadalmi megbecsülés egyfajta érzelmi menedzsmentje: egy olyan stratégia kialakítása, mely által a szégyen esetében képes vagyok elkerülni a rám vonatkozó negatív értékítéletet, míg az ambíció esetében képes vagyok kiváltani saját pozitív megítélésemet másokban. Mindazonáltal a szégyen pszichés diszpozíciója nem függ attól, hogy az elkerülendő értékítélet vajon igaz-e, vagy hamis. Ha a társadalomban polgártársaimnak szándékomban álló cselekedetemre vonatkozó *negatív* értékítélete *hamis*, akkor is arra fogok törekedni, hogy ne kivitelezsem azt, vagy ha már megtettem, akkor is azt fogom kívánni, hogy bárcsak ne tettem volna meg azt – *szégyent* fogok érezni. Nincs akkora bizonyossága a saját lelkiismeretem által *helyesen* alkotott önbecsülő ítéletemnek, hogy ne szégyenleném a rólam kialakított rossz véleményt a társadalomban, még ha az történetesen *helytelen* ítélet is. Ugyanígy: ha lelkiismeretem bizonyos abban, hogy hibáztam, és helyes módon elmarasztaló ítéletet alkotok önmagamról; illetve ha ugyanígy helyes módon informál lelkiismeretem a szándékomban álló cselekedet helytelenségéről, akkor is ambiciózusan arra vágyom, hogy a társadalomban jó ítélet alakuljon ki rólam, miközben lelkiismeretem meg van győződve ennek ellentétéről. Polgártársaim rám vonatkozó pozitív, bár helytelen értékítélete ugyanúgy

41 A következő bekezdés részletes kifejtését lásd Simon 2022, 83–151.

táplálni fogja *ambícióm*at már kivitelezett cselekedetemre vonatkozóan, mint ahogy az e megbecsülés elvárása által felkeltett ambícióm is felülírja lelkiismeretem figyelmeztetését a jövőbeli, morálisan kifogásolható cselekedetemmel kapcsolatban.

Bethlen társadalomképének rövid ismertetése előtt azt láttuk, hogy szerint az ember rendelkezik az alapvető erkölcsi értékek megkülönböztetésének affektív képességével. A társadalomkép bemutatása során azzal szembesültünk, hogy Bethlen a társadalmat individuális pszichés állapotok dinamikus aggregátumaként fogja fel, melyben az egyéni cselekvő számára nem adott az önérdek-érvényesítő affektivitás racionalista kritikájának lehetősége. Ne legyen kétségünk affelől, hogy Bethlen a társadalmi jogrendszer számára sem tartja fenn a racionális-természetjogi alapozás lehetőségét. E ponton magától értetődően merül fel az a kérdés, hogy miként viszonyul egymáshoz az affektivitásra helyezett társadalomkép és az alapvető affektív morális distinkció tézise? Idézzünk egy helyet az Elöljáró beszéd 8. részéből!

Már tegyük fel bár, hogy a dícsíret, gyalázat, jutalom, büntetés egészen csak *emberi találmány* a *közönséges békesség* megtartására, [...] De az imádság, esküvés, áldás, átok volna-é, ha az ember az Istent nem hinné, akinek vagy arra ereje s akarata, hogy ha imádkozol, meghallgassa és segítsen; ha hamisan esküszik valaki, megbüntesse; az áldást és az átkot teljesítse? [...] Megpirulna-é, szégyenlene-é az ember ott is, ahol senki sem látja, a hatalmas, aki a büntetéstől nem fél, ha a lélekismereti nem ijesztené. És immár ebből látszik ki, hogy a Mózes írása nem fabula, a köntös nemcsak hideg, meleg, hanem a szégyen ellen való találmánya is Ádámnak.⁴²

A részlet jól kivehetően egyfajta természetjogi távlatot nyit meg a szégyen diszpozíciója számára, ahol is a szégyent már nem a társadalom elvárásával (ami nem más, mint „emberi találmány a közönséges békesség megtartására”) ellentétes cselekedet váltja ki, hanem azok felfüggesztése mellett lép fel. Jelen tanul-

42 Bethlen 1980, 427–428.

mány szempontjából nem az az érdekes, hogy ez mennyiben sztoikus örökség Bethlennél,⁴³ hanem az, hogy mintha itt a szegény affektív természetjogi szempontja összhangba kerülne az alapvető affektív morális megkülönböztetés tézisével. Ezen összhang szempontjából különösen érdekes az idézet zárómondata. Az affektív alapú természetjog és az affektív morális distinkció összekötése tipikus felvilágosodás kori racionalista apologetikaeszménnyel párosul. Nem az igazolja a szegény társadalmon kívüli érzését, hogy a kinyilatkoztatás szerint eredendően bűnösök vagyunk, hanem az igazolja a kinyilatkoztatás igazságát, hogy az abban foglalt szegénynek van természetes interpretációs lehetősége a természetes vallás tézisének belül. Amikor Bethlen azt írja, hogy „immár ebből [értsd: a szegény természetjogi relevanciájából – S. J.] látszik ki, hogy a Mózes írása nem fabula, a köntös nemcsak hideg, meleg, hanem a szegény ellen való találmánya is Ádámnak”, akkor a keresztény vallás magasabbrendűsége már nem tekintély-elven alapul, hanem azon, hogy megfelel a racionalista Biblia-értelmezés kritériumainak. Ez utóbbi azonban Bethlen értelmezésében a szegény szenvedélyének olyan teista perspektíváját nyitja meg, mely független a keresztény – és bármely más szupranaturalisztikus vallás által vallott – kinyilatkoztatástól. Bethlen szerint tehát van „igazsága” a mózesi elbeszélésnek, mely igazságot a vallási szenvedélyek univerzális elmélete nyújtja a kinyilatkoztatás szövegének.

Konklúzió

Voltaképpen a racionális apologetika eszménye az, ami megmarad a theodicea magasztos gondolatéptményéből. Amikor a „hatalmas” a társadalmi pozitív jogi keretek felfüggesztése mellett elpirul, akkor egy olyan szegény affektív értékorientációja alapján teszi ezt, mely egyfelől összhangban van a bibliai Ádám-történettel, másfelől azonban e történet egy olyan szegényt tulajdonít az emberi nem Ádám utáni tagjainak, mely a kinyilatkoztatástól függetlenül értelmezhető. A bűneset bibliai története kizárólag a felvilágosult apologetika

43 Ehhez vö. Simon 2022, 163–167.

talaján igazolható: ekkor azonban ismét felmerül az ember leibnizi, „eredendő korlátozottság”-ának gondolata. Ám Bethlen számára ezen „eredendő korlátozottság” mögött nem a theodicea nagy világrendje húzódik meg, hanem a vallási affektusoknak a természetes észhasználat által történő értelmezési lehetősége. Ez utóbbira azonban nem építhető fel a nem-létezés emberi metafizikája, sőt Bethlen szerint e koncepció talán közelebb áll a nem-létezés alá pozicionált antropológiai semmi teológiai téziséhez. Az ember így teszi önmagát „a semminél gonoszabbá, rosszabbá, alábbvalóvá”.

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Antognazza 2014.** Antognazza, Maria Rosa: Metaphysical Evil Revisited. In Larry M. Jorgensen – Samuel Newlands (eds.): *New Essays on Leibniz's Theodicy*. Oxford University Press, Oxford, 2014. 112–134. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199660032.003.0006>
- Bán 1958.** Bán Imre: *Apáczai Csere János*. Akadémiai, Budapest, 1958.
- Bethlen 1980.** Bethlen Miklós: Élete leírása magától. In *Kemény János és Bethlen Miklós művei*. Sajtó alá rendezte V. Windisch Éva. Szépirodalmi, Budapest, 1980. 399–981.
- Descartes 1902.** Descartes, René: Discours de la méthode. In Charles Adam – Paul Tannery (eds.): *Oeuvre de Descartes*. Vol. VI. Cerf, Paris, 1902.
- Descartes 1904.** Descartes, René: Meditationes de prima philosophia. In Charles Adam – Paul Tannery (eds.): *Oeuvres de Descartes*. Vol. VII. Cerf, Paris, 1904.
- Descartes 1992.** Descartes, René: *Értekezés a módszerről*. Szemere Samu fordítását átdolgozta Boros Gábor, Ikon, Budapest, 1992.
- Descartes 1994.** Descartes, René: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor, Atlantisz, Budapest, 1994.
- Endrődi 1937.** Endrődi Frigyes: Basire Izsák Erdélyben. *Angol Filológiai Tanulmányok/Hungarian Studies in English*, 2. (1937), 71–82.
- Haakonssen 1999.** Haakonssen, Knud (ed.): *Grotius, Pufendorf and Modern Natural Law*. Ashgate, Dartmouth, 1999.
- Hajós 1999.** Hajós József: *Barangolások kolozsvári könyvtárakban*. Kriterion, Bukarest, 1999.
- Keckermann 1601.** Keckermann, Bartholomäus: *Systema Logicae*. Antonius, Hanau, 1601.
- Kiss 2020.** Kiss Farkas Gábor: Bethlen Miklós Apáczai Csere János iskolájában. In Horn Ildikó – Laczházi Gyula (szerk.): *Reformer vagy lázadó? Bethlen Miklós és kora*. L'Harmattan, Budapest, 2020. 297–310.
- Leibniz 1986.** Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Metafizikai értekezés*. Ford. Endreffy Zoltán. In *Leibniz válogatott filozófiai írásai*. Európa, Budapest, 1986. 7–56.
- Malebranche 2007.** Malebranche, Nicolas: *Beszélgetések a metafizikáról és a vallásról*. Ford. Kékedi–Moldvay–Schmal, L'Harmattan, Budapest, 2007.

- Menn 1998.** Menn, Stephen: *Descartes and Augustine*. Cambridge University Press, Cambridge, 1998. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511608995>
- Pázmány 1636.** Pázmány Péter: Mely üdvösséges a magunk ismerése. In Pázmány Péter: *A Római Anyaszentegyház Szokasából minden vasarnapokra [...] Rendelt Evangéliomokrúl, Predikációk*. Typ. Societatis Jesu, Pozsony, 1636. 57–70.
- Schmal 2000a.** Schmal Dániel: A *Megjegyzések* keletkezése és fogadtatása. In Boros Gábor – Schmal Dániel (szerk.): *René Descartes: test és lélek, morál, politika, vallás. Válogatás a kései írásokból*. Osiris, Budapest, 2000. 11–32.
- Schmal 2000b.** Schmal Dániel: Az öszvér, a ló és a Filozófus – Descartes és Regius az emberi elméről. In Boros Gábor – Schmal Dániel (szerk.): *René Descartes: test és lélek, morál, politika, vallás. Válogatás a kései írásokból*. Osiris, Budapest, 2000. 65–98.
- Schmal 2006.** Schmal Dániel: *Természettörvény és gondviselés: egy filozófiai és teológiai kérdés a korai felvilágosodásban*. L'Harmattan, Budapest, 2006.
- Schmal 2010.** Schmal Dániel: Szabadság és indifferencia Descartes-nál és a kései skolasztikában. In Gyenge Zoltán – Laczkó Sándor (szerk.): *A szabadság. Lábjegyzetek Platónhoz*. (8) Státus, Szeged, 2010. 252–264.
- Schmal 2020.** Schmal Dániel: Emberi szabadság és isteni szuverenitás a kései skolasztikában (Molina, Bellarmino, Suarez). *Különbség*, 20. (2020), 1. 85–117.
- Schmaltz 2016.** Schmaltz, Tad M.: *Early Modern Cartesianisms – Dutch and French Constructions*. Oxford University Press, Oxford, 2016. 15–63. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190495220.003.0002>
- Schmidt-Biggemann 2001.** Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Die Schulphilosophie in den reformierten Territorien. In Helmut Holzhey – Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. (Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, Bd. IV, Erster Halbband), Schwabe & Co AG, Basel, 2001. 392–474.
- Simon 2017.** Simon József: Bethlen Miklós és az imádkozó automata. *Magyar Filozófiai Szemle*, 61. (2017) 4. 147–167.
- Simon 2022.** Simon József: *Szégyen és semmi. Politikai pszichológia Bethlen Miklós filozófiájában*. Typotex, Budapest, 2022.

- Szent Ágoston 1989.** Szent Ágoston: *A boldog életről. A szabad akaratról.* Ford. Tar Ibolya, Európa, Budapest, 1989.
- Timpler 1607.** Timpler, Clemens: *Metaphysicae Systema Methodicum, Libris Quinque Per Theoremata Et Problemata selecta concinnatum.* Kezelius, Marburg, 1607.
- Tóth 2016.** Tóth Zsombor: *Bethlen Miklós válogatott bibliográfia.* Reciti, Budapest, 2016.
- Trócsányi 1988.** Trócsányi Zsolt: *Habsburg-politika és Habsburg-kormányzat Erdélyben 1690–1740.* Akadémiai, Budapest, 1988.
- Verbeek 2003.** Verbeek, Theo: Golius, Jacobus, 1569–1667. In Wiep van Bunge – Henri Krop – Bart Leeuwenburgh – Paul Schuurman – Han van Ruler – Michiel Wielema (eds.): *The Dictionary of Seventeenth and Eighteenth Century Dutch Philosophers.* Thoemmes Press, Bristol, 2003. vol. I. 338–339. <https://doi.org/10.5040/9781350053267-0135>

II.

A MAGYARORSZÁGI TERMÉSZETJOGI ÉS TEOLÓGIAI- FILOZÓFIAI GONDOLKODÁS A XVII. SZÁZADTÓL A XIX. SZÁZADIG

G Á N G Ó G Á B O R

A TERMÉSZETJOG OKTATÁSA A DEBRECENI REFORMÁTUS KOLLÉGIUMBAN

K I V O N A T: A tanulmány levéltári és könyvtári alapkutatásokra támaszkodva áttekinti a természetjog oktatását a Debreceni Református Kollégiumban. A tárgy oktatói Sinai Miklós, Lengyel József és Ercsey Dániel voltak. Az ő tevékenységük lefedi az 1760-tól kb. 1840-ig terjedő időszakot, amely alatt a természetjog szerepelt a tanrendben. Az oktatásra vonatkozó források és a használt kézikönyvek áttekintése feltárja, hogy a tananyagot a Tiszántúli Református Egyházkerület konzisztóriuma írta elő, és döntései nem hagytak helyet az egyéni preferenciáknak. Sárospatakkal ellentétben Debrecenben a tananyagnak bele kellett férnie egy szemeszterbe. Az oktatás során sem nyomtatott, sem kéziratos természetjogi művek nem keletkeztek, csupán előadásjegyzetek maradtak fenn. A tanulmány megmutatja, hogy Debrecenben a nemesi szabadságjogok tudatának elmélyítésére esett a hangsúly a természetjog oktatása során.

K U L C S S Z A V A K: protestáns iskolaügy, természetjog, Magyarország, Debrecen

G Á B O R G Á N G Ó

The Teaching of Natural Law at the Reformed College of Debrecen

A B S T A R C T: The study reviews the teaching of natural law in the Reformed College of Debrecen based on archival and library basic research. The teachers of the subject were Miklós Sinai, József Lengyel and Dániel Ercsey. Their activities cover

the period from 1760 to about 1840, during which natural law was included in the curriculum. A review of the educational sources and the handbooks used reveals that the curriculum was prescribed by the Consistory of the Reformed Church's Transtibiscan Diocese, and their decisions left no room for individual preferences. Unlike in Sárospatak, in Debrecen the curriculum had to fit into one semester. No printed or manuscript works on natural law were produced during the teaching, only lecture notes survived. The study shows that in Debrecen the emphasis was on deepening the awareness of the noble liberties in the teaching of natural law.

KEY WORDS: Protestant educational affairs, natural law, Hungary, Debrecen

Bevezetés

A kora újkori filozófiaoktatás intézményi kereteit az akadémiai tagozattal rendelkező felekezeti kollégiumok és líceumok biztosították Magyarországon és Erdélyben. A természetjog felfogását és az annak megfelelő tananyagot tekintve alapvető különbség van a katolikus és a protestáns iskolarendszer között. Míg a katolikus iskolákban a Carl Anton Martini-féle hagyománynak megfelelően a természetjog közjogi tartalmat kapott, addig a protestáns akadémiákon a késő skolasztikus kurrikulumban kapott helyet a természetjog oktatása, amely részben a társadalmi változásokkal egyre kevésbé kompatibilis arisztotelészi politikát váltotta fel, részben pedig integratív, alkalmazott társadalomtudományként szolgált. Ez utóbbi irányzat létesített termékeny párbeszédet a Hugo Grotiustól Samuel Pufendorfon, Christian Thomasiuson és Johann Gottlieb Heinecciuson át Christian Wolffig tartó európai vonulattal. A természetjognak mint akadémiai diszciplínának a Frank Grunert, Knud Haakonssen és Diethelm Klippel által kidolgozott kutatómódszertanát Kelet-Európára, ezen belül Magyarországra és Erdélyre alkalmazva egyelőre a sárospataki, a debreceni és a kolozsvári református kollégiumra, illetve líceumra, valamint a kolozsvári unitárius kollégiumra voltunk tekintettel Balázs Péter kollégámmal.¹ A többek között tantervek-

1 Grunert–Haakonssen–Klippel 2018.

re, előadásjegyzetekre, vizsgatételsorokra, könyvjegyzékekre és a fennmaradt könyvállományra támaszkodó alapkutatás eredményét a jelen tanulmányban Debrecenre tekintve ismertetem.²

Intézményi keretek

A Debreceni Református Kollégiumot 1550-ben alapították. Tanszékeinek száma 1798-ban emelkedett ötre az önálló filozófiai tanszék alapításával.³ A XIX. század fordulójára kb. 2500 hallgatóval rendelkezett, ebből 400 az akadémiai osztályokban, 1350 a gimnáziumban és 700 az elemi oktatásban vett részt.⁴

A természetjog oktatásának fő képviselői Debrecenben Sinai Miklós, Lengyel József és Ercsey Dániel voltak. Tevékenységük lényegében lefedi az egész időszakot, amelynek során a természetjog tanítása kimutatható a tanrendekben 1760 és kb. 1840 között.⁵ A professzorok tevékenységének áttekintése, valamint a használt tankönyvek azt mutatják, hogy a tananyagot a Tiszántúli Református Egyházkerület Konzisztóriumára írta elő, nem hagyva helyet az egyéni preferenciáknak. Az 1778. évi helyzet alapján azt látjuk, hogy két professzor tanított a Nagyteremben – azaz kötelező tárgyként – egyetemes történelmet, fizikát, természetjogot kivonatos formában és feszített időkeretben.⁶

Debrecenben a tanárok és a diákok jegyzetei sokkal inkább vázlatosak, mint Sárospatakon. A tananyagnak bele kellett férnie egyszemeszternyi keretbe, míg Sárospatakon a tananyagot a tanár szabad belátása alakította. Debrecenben nem alkottak nyomtatott (vagy akár kéziratos) műveket a természetjog tárgya-

2 Összefoglalóan: Balázs–Gángó 2023.

3 Balogh 1904, 11. és 16. Átfogó jelleggel lásd Barcza 1988.

4 Balogh 1904, 17.

5 A szakirodalom adatai szerint a természetjog (és vele együtt a jogtudomány) oktatása 1742-ben indult meg Debrecenben Szilágyi Tönkö István kurzusaival (lásd G. Szabó 1996, 86.). Erre a korszakra nézve nem maradt fenn forrás.

6 G. Szabó 1996, 77.

ban. Csupán előadásjegyzetek maradtak fenn, néha a professzor lejegyzésében, rendszerint azonban a diákok leegyszerűsített és pontatlan átírásában, amelyek nem teszik lehetővé a részletekbe menő elemzést. Egy-két kivételtől eltekintve a vizsgák dokumentációja sem maradt fenn.

Johann Gottlieb Heineccius, illetve később Gottfried Achenwall művei álltak az oktatás középpontjában. Az 1781-es *Ordo studiorum* szerint a természetjogot Heineccius alapján volt kötelező oktatni.⁷ Az 1792-es tanrend értelmében a természetjog a filozófia professzorának reszortja volt, akinek Achenwall nyomán kellett tanítania az akadémiái osztály negyedik szemeszterében, a kisebb teremben, ami azt mutatja, hogy nem volt többé kötelező tárgy, hanem csak szabadon választható.⁸ Továbbá azáltal is lefokozták a természetjog oktatásának rangját, hogy visszatették a harmadik filozófiai osztályba. 1795-ben az egyházkerület elrendelte, hogy minden tantárgyat magyar nyelven tanítsanak.⁹ 1798-ban olvashatjuk Lengyel József feladatainak leírása között: „Philosophia Moralis, Jus Naturae & Gentium, & breve Politices compendium”.¹⁰ Az 1807-ben összeállított tanrend a természetjog helyét az erkölcsfilozófiával összekapcsolva jelölte ki.¹¹ Ezt a rendszert újra és újra megerősítették 1817-ben és 1818-ban, konszolidálva a természetjog oktatását a harmadik filozófiai osztályban.¹² 1810-ben Ercsey Dániel a következő

7 „Studiosis Secundae Classis Christiani Volfii Logica tradatur. Pro Praelectionibus Metaphysicis Ethicis Juris Naturae Politicis, et Physicis modo provisorio ordinatur Winclerus. Hejneccii Logica Ethica, Jus Naturae, et Fundamenta Stili cultioris in Auditoriis deponantur, et Loco Fundamentorum Stili assumatur Quintilianus, Proprio autem arbitrio nullum Authorem assumant Dni Professores.” Tiszántúli Református Egyházkerület Levéltára. Főiskolai tanács iratai (a továbbiakban: TtREL I 1. p.), 4. doboz. Idézi: G. Szabó 1996, 363. Vö. 77. és 442–448.

8 „A' 4-dikben reggel a' N. Auditoriumban Physica, dél után Jus Naturae, talám Achenwall szerint, a' kis Auditoriumban” (G. Szabó 1996, 412.); „Jus Naturae ex Achenvallo” (G. Szabó 1996, 491.); vö. Bajkó 1954, 29–54., itt: 49. Achenwall művének egy példánya a Kollégium könyvtárában (amelyet nem használhattak az oktatáshoz, mivel privát possesszora volt 1810-ben: Achenwall 1781; jelzete: N 198).

9 Balogh 1904, 17.

10 TtREL I. 1. p. 4. doboz. Idézi: G. Szabó 1996, 459. Vö. Bajkó 1954, 50. sk.

11 „Philosophiae denique Professor, omnem uno conspectu Philosophiae, tam Theoreticae quam Practicae, campum aperiet, praecipuam Anthropologiae, Philosophiae Morum et Juris Naturae rationem habiturus”. *R.I.* 1807, 12.

12 „Anno Tertio: Philosophia, et quidem Pars ejus Theoretica (cum pleniori Logica) priori: Practica, cum Jure Naturae, Jure item Publico Universali et Gentium, posteriori Semestri

tárgyakat tanította: „Jus Naturale, Psychologiam Empiricam Historiam Philosophiae et Metaphysicam, diebus Mercurii et Saturni”.¹³ Ercsey kurzusainak listája 1819 októberéből szintén tartalmazza a természetjogot („Jus Naturale, Publicum, et Gentium universale”).¹⁴ 1842-ben még mindig tanrendben volt a természetjog, amelyet Vécsey József tanított a harmadik filozófiai osztályban.¹⁵

Sárospatak könyvtárához hasonlóan a Debreceni Kollégium könyvtára is viszonylag rövid idő alatt, a XVIII. század második felében, azaz az oktatás konszolidációja során szerezte be a természetjogi szakirodalmat Grotiustól a XIX. század fordulójáig. Számos példányt őriznek Grotius, Pufendorf, Heineccius és Christian Wolff műveiből. Nem egy esetben e könyveket az akadémiai évfolyam diákjai adományozták a kollégiumnak, talán az orientáció és motiváció jeleként, illetve a könyvtár a diákoktól vásárolta meg a példányokat.¹⁶ Számos példány, amely olvasásnyomokat őriz, több mint egy diák possesszszorral rendelkezett – ezeket a példányokat valószínűleg használták tanulmányaik során.¹⁷ Más példányok bejegyzései mutatják a tanításban betöltött funkciójukat.¹⁸ Debrecenben a természetjogi szerzőket a filozófiatörténet alakjaiként tárgyalták, jelesül a gyakorlati filozófia megújítói (*Novatores philosophiae practicae*) között, Hugo Grotiusszal az élen.¹⁹

explicabitur.” Az egyházkerület által kiküldött bizottság jelentése az álmosdi tanácskozáson született határozatokról a felső tudományok tanításával kapcsolatban, 1817. aug. 10–11.; és Ordo Studiorum, in Consistorio Ven. Superintendentiae Helv. Conf. Trans. Tibiscanae, diebus 19, 20, 21 Julii, a 1818 habito, denuo revisus, et confirmatus (mindkettő: TtREL I. 1. p. 4. doboz).

13 TtREL I. 1. p. 4. doboz.

14 TtREL I. 1. p. 5. doboz.

15 A Debreczeni Reform. Collegiumban taníttatni szokott Felsőbb Tudományok elrendelésének terve, 1842. április 18–21.; Collegiumi tanítás rende, órák és teremek szerént, az 1842/3 iskolai év első felére (mindkettő TtREL I. 1. p. 5. doboz).

16 Például: *D.O.H.C.* 1696 (M 238); Heineccius 1744 (M 232); Wolff 1749 (M 131).

17 Például: Heineccius 1758 (Y 359); Heineccius 1742 (N 741); Heineccius 1761 (Y 280); Wolff 1769 (M 262). Továbbá számos példány maradt fent egy azonosítható diák possesszszorral. Azonosításukhoz lásd: Szabadi 2013a és Szabadi 2013b.

18 Például: Thomasius 1730 (M 94).

19 Amint, például, Sárvári Pál egy előadásjegyzetében az 1783. évből, amely J. G. Heineccius filozófiatörténeti beszámolóján alapul: *Heineccius: Brevis tractatus historiae philosophiae* (Ms. R 84, Fol. 351–363). Sárvári 1782-ben iratkozott be, és helyettes történelemprofesszor lett 1792-ben (Szabadi 2013a, 645.).

A tanítás felolvasás formájában történt, amely lehetővé tette a diákoknak, hogy saját jegyzeteket készítsenek. Kézikönyv nem volt, még kevésbé hozzáférés az eredeti szövegekhez. Amint Szoboszlai Papp István jegyzetei mutatják, a diákok még a fő természetjogi írók neveivel sem találkoztak írott formában.²⁰

Sinai Miklós

A természetjog első professzora, Sinai Miklós (1730–1808), Debrecenben tanult, majd később Bécsben, Oxfordban, Groningenben és Franekerben. A történelem, a görög nyelv és a latin retorika professzora volt 1760 és 1790 között. Sinai kézírásával egy töredékes előadásjegyzet maradt fent Heineccius *Elementa iuris naturae et gentium* című művéből.²¹ Heineccius könyvének első hetvenhárom paragrafusát kommentálja, bő hivatkozásokkal a Bibliára és klasszikus autoritásokra. Úgy tűnik, Sinai terve abban állt, hogy átértelmezze a kötelezően előírt tankönyvet a történész és a klasszikus filológus perspektívájából. E töredékkel fennálló hasonlóságai, valamint a keletkezés dátuma (1773) alapján feltételezhetjük, hogy egy másik kommentált kivonat, Heineccius *Praelectiones academicae in Hugonis Grotii De Iure belli et pacis libros III.* című művéből ugyancsak Sinai műve.²² Mindkét kivonat terjedelmes műveknek csupán az első passzusairól ad számot. Sinai saját kommentárjainak célja az lehetett, hogy összhangba hozza előadásának tárgyát a fennálló magyar joggal – inkább retorikai adaptációról van szó, semmint a magyar joggal szemben megfogalmazott normatív-kritikai megjegyzésekről a természetjog perspektívájából. Egy másik bővülés az eredeti műhöz képest a természetjognak a lelkiismeret parancsaival való

20 A passzushoz: „Juridicum systemák. Lásd a Természeti Jusban”, Szoboszlai Papp hozzáírta a margón: „Grotius, Puffendorf [!], Hobbes [!], Tomasius [!], Glundling [!]” (108r).

21 Ms. R 509/29.4.

22 [Observationes] Diversis Auctoribus, maxime vero ex H. Grotii Libris de Jure Belli et Pacis [...]. In *Observationes iuris* (Ms. R 96, Fol. 2–18).

azonosítása, azaz egy olyan álláspont, amelyet Jean Barbeyrac képviselt.²³ E nézőpontból Sinai azokkal értett egyet, akik a természetjog elvét tételezték az emberi társiságban:

Nem tűnik számomra képtelenségnek, hogy a természetjog elvét az önszeretbe és a másoktól való félelembé helyezzük. A társadalom is az önszeretből nő ki. Például, ez a természetjogi szabály vagy ész parancsa: amint nem akarsz magadnak, ne tedd másoknak, tiszteletben van tartva a természeti állapotban, mivel gyaníthatom, hogy ha másokat sértek, azok valamikor vissza fogják azt adni. Ezért, az önszeretből és a másoktól való félelemből kifolyólag érzem magam bírónak a saját magam által felállított határokon, azaz a lelkiismeretemen belül, és megtartóztatom magam attól, hogy másokat megsértsék. Úgy tűnik, hogy a természetjog, azaz a maga a természet által tételezett jog, innen ered. Ez a jog képes arra, hogy helyes tettekre kötelezze az embert, és eltérítse másfajta tettektől.²⁴

Ahogy az 1791-es tanterv mutatja, Sinai elbocsátása után rövid ideig nem volt filozófia a tantervben, és következésképpen természetjog sem.²⁵

23 „Mihi videtur Jus Naturae sic etiam definiri posse. Quod sit omnibus Hominibus recta ratione praeditis connatum Justitiae Studium. Quod quidem Jus Naturae aut ipsa Conscientia esse debet; aut in eodem Jure Conscientia Judex esse potest, seu pro Judice praesumi potest” (2v). Barbeyrac természetjogi elméletéhez lásd Hochstrasser 1993, 289–308.

24 „Non absurdum mihi videtur. Principium Juris Naturae ponere amorem sui ipsius et metum ab alio: sive connatum cuique semet conservandi studium. Ex illo enim suimet amore, societas etiam enata est. Ex. gr. Hanc regulam Legis Naturalis, seu dictamen rationis: Quod sibi fieri non vis, alteri non feceris, observo in statu naturae propterea, quia suspicor, quod si alterum laesero, ille laesus aliquando mihi vicem reddere possit. Ergo ex amore mei ipsius et metu ab alio, me in terminis a Judice meo, sive conscientia positus, contineo, et alium laedere supersedeo. Unde Lex aliqua naturalis, sive Lex ab ipsa natura posita originem suam et essentiam sumere videtur, quae hominem ad certas actiones obligare, et a nonnullis depellere potest” (4v–5r).

25 G. Szabó 1996, 333–335. (latinul), 360–362. (magyarul).

Lengyel József

Lengyel József (1770–1821), aki Debrecenben és Göttingenben tanult, a filozófia és a matematika professzora volt 1798 márciusa és 1802 márciusa között.²⁶ Feladatai közé tartozott a logika, metafizika és filozófiatörténet oktatása az első osztály első szemeszterében, illetve morálfilozófia, természetjog és a politika alapelemei oktatása a másodikban.²⁷ Achenwall alapján kezdett tanítani, de 1801-ben Ludwig Julius Friedrich Höpfner *Naturrecht des einzelnen Menschen, der Gesellschaften und der Völker* című művét választotta.²⁸ 1801. március 24-én az egyházkerület konzisztóriumához írott levelében Lengyel a következőképpen próbálta igazolni döntését:

4° A Jus Naturae. Ebben eddig követtem Achenwallt. de ilyen nehézségek adták elő magokat: 1ör Hogy az Auctornak exemplárjait többé kapni nem lehet, semmi féle bibliopoliumban. 2or Maga a munka igen széles és szövevényes, úgy hogy az én első esztendő Deák hallgatóim capacitassát tapasztalásom szerint felül múlja. – Jobbnak látom azért, hogy Höpfnernek ilyen titulusú munkáját: Natur-Recht, der einzelnen Menschen der Gesellschaften und Völker; magyarra fordítsam, és úgy adjam hallgatóim kezekbe. Csak ugyan minden német országi akadémiákban ez a manualis, ambár meg kell felőle vallanom hogy rövid, és annál fogva igen száraz.²⁹

26 Lengyel József a filozófia és matematika professzúrájára való meghívást 1798. március 7-én fogadta el. (TtREL I. 1. p. 3. doboz).

27 Philosophiae Professor Tiszteletes Lengyel Jósef Uram az első esztendő Deakoknak [...] fogja tanítani az első Semesterben mind a két órán a Logicat Metaphysicat, és Historia Philosophicat. A' második Semesterben hasonlóképpen mint a' két órán a' Philosophia moralist, Jus naturae et gentiumot és rövid Politicat.' Proiectum a Tanítás Rendről, 1798. április 22. (TtREL I. 1. p. 4. doboz), idézi G. Szabó 1996, 434.

28 Amint az 1801-es tanrendben: „Ordo Studiorum in Collegio Ref. Debreczinensi Determinationibus Venerabilis Superintendentiae Trans Tibiscanae de dato 25. Martij, item de dato 21. Aprilis Anni 1801. Conformatus: Lengyel József: »Jus Naturae ad ductum Höpfneri«” (TtREL I. 1. p. 4. doboz).

29 TtREL I. 1. p. 4. doboz.

Amint e forrás mutatja, Achenwall műve volt hivatva a diákoknak adandó kézikönyv szerepét betölteni. Lengyel megpróbálta megoldani a tankönyvek körüli nehézségeket azáltal, hogy anyanyelven készített egyet. Döntése az egyházkerület heves visszautasításával találkozott. Amint az e tárgyban kiküldött ad hoc bizottság írta 1801. december 10-i jelentésében, „Benne [azaz Höpfner művében] sok tilalmas és veszedelmes dolgokat, maga gondolatlanságokat, és mindenféle hibákat találtunk; [...] úgy ítélünk, hogy ennél rosszabb könyvet keresve sem lehetett volna találni, és ezt a tanításra felvenni tellyességgel lehetetlen.”³⁰ A következő márciusban Lengyel elhagyta a Kollégiumot.³¹

Lengyel előadásjegyzetei között számos természetjogi tárgyú kézirat maradt fenn. Amint a konzisztóriumnak maga is írta, kezdetben Gottfried Achenwall különböző műveire támaszkodott. Magyarul tartott előadást 1799–1800-ban,³² kezdve a szabad cselekedetektől, folytatva a felelősségképességgel, majd a természetes jogokkal általában, a természeti állapottal és annak szabadságával és egyenlőségével. Ezt követte a tulajdon és szerződések, a büntetések és a háború jogának tárgyalása. Innen visszatért az egyenlőtlen társulások (férj és feleség, háztartás stb.) ismertetéséhez. Ezt követte a politika rövid bemutatása: közigazgatás és kormányzás, salamoni döntéssel a három klasszikus kormányforma között: „Akármelyik legyen, a melyiket leg jobban igazgatnak, az a legjobb.”³³

Lengyel egy saját művet is írt *Rövid aphorismusok az erköltsi filozófiából* címmel.³⁴ Ez a gyakorlati életvezetési tanácsadó egy erény- és kötelességetikát tesz ki, a kötelességekkel Isten, önmagunk és felebarátaink irányában. A polgári kötelességeket a másik ember iránti kötelességek elébe helyezi, mivel az előbbiek elhanyagolása az egész közösségnek kárt okoz.³⁵ Másik természetjogi

30 TtREL I. 1. p. 4. doboz.

31 Lengyel 1802. március 28-i levelében mondott le egészségi okokból. (TtREL I. 1. p. 3. doboz).

32 Lengyel József: *Filozófiai előadások* (Ms. R 241, 4. előadás). Latin változata: *Elementa juris naturae* (Ms. R 241, 7. előadás).

33 76r.

34 Ms. R 241, 6. előadás, Fol. 1–30.

35 „A Polgár kötelességek sokkal erősebbek és szorosabbak mint az egygyes emberek eránt való kötelességeink. Mert azoknak elmúlásából nem tsak egyes hanem egész közönség vall kárt” (30r).

műve *Elementa Juris Naturae brevibus Aphorismis Comprehensa* címmel maradt fenn.³⁶ Achenwall jegyében, a gondolatmenet az emberi szabadság körül forog, a *neminem laedere* parancsát posztulálva a természetjog első elveként.³⁷ Ugyancsak Achenwallhoz hasonlóan Lengyel a természetjog tárgyalását négy részre osztotta: abszolút, hipotetikus, valamint polgári jog, illetve a népek joga.³⁸ Érdekes módon Lengyel a szabadságnak Achenwallnál fellelt tézisének a *jus resistendi* mint a magyar nemesség előjoga igazolására használta fel:

Ha valaki megsért másvalakit ezen a módon, avagy megsértésére gondol, megengedhető, hogy erővel szálljunk vele szembe, avagy kényszerítsük őt annak érdekében, hogy megvédjük a szabadságunk jogait. Mivel ez a fajta erőszak igazságos azokkal szemben, akik sértenek bennünket, és az erőszakos önvédelem nem illegális. Mivel azok, akik erőszakot helyeznek szembe az igazságtalan erőszakkal, nem tesznek mást, mint [...] ellehetetlenítik azt, ami erkölcsileg lehetetlen, azaz tilos. Helyes kényszeríteni azt, aki árt nekünk.³⁹

36 Ms. R 241, 6. előadás, Fol. 31–59. További hasonló szöveg: *Elementa juris naturae* (Ms. R 242, Fol. 1–33).

37 „§19. Summum Juris Naturae Principium. Principium Juris Naturalis est Propositio, vel Sententia, cui quodcunque humanum factum subsumatur, ejus legalitas, aut illegalitas illico pateat. Principium hoc sequens Regula complectentur Neminem laede, atque huius sententiae Veritas ex Natura humana deducenda erit. § 20. Deductio Principii 1. Homines qui vivimus sumus Entia Moralia, nostrae Moralitatis fundamentum est libertas” (33rv).

38 „§29 Partitio Juris Naturalis. Quatuor partibus hoc Jus N. absolvitur. Pars prima vocatur Jus N. Absolutum in quo Jura, quae horum qua homini debentur nullo aliquo facto praecedente enumerabantur. [...] In secunda parte enarrabuntur Jura Hypothetica i. e. Jura et obligationes Naturales, quae factum aliquod praecedens supponunt [...]. Tertia pars complectetur Jura Civitatis i. e. mutua regentis et Subditorum in se invicem Jura. [...] Quarta pars continebit Jura Gentium i. e. jura et obligationes quibus gens erga gentem tenetur” (35r). Ugyanez a felosztás található meg vizsgakérdés formájában, együtt ötvenhárom másik kérdéssel és válasszal. *Extractus Iuris naturalis secundum questiones* (Ms. R 762/39, 2r). Molnár Antal lejegyzése 1811-ből. (12r).

39 „Si quis itaque aliquem laeserit, aut certo laedere cogitarit vim ei opponere, aut ipsum cogere licet, ad salvanda libertatis nostrae jura. Atque vis talis laedenti illata justa est, neque violenta sui defensio illegalis. Qui enim vim injustam vi reprimat, nihil aliud agit, quam [...] reddere impossibile, quod moraliter impossibile est id est prohibitum. Laedentem itaque cogere fas est” (34r).

A Lengyel és Ercsey közötti időszakból egy magyar nyelvű kézirat maradt fenn az 1801 körüli évekből, amely természetjogi alapon nyújt áttekintést a magánjogról.⁴⁰

Ercsey Dániel

Ercsey Dániel (1781–1836), a Debreceni Kollégium volt diákja és göttingeni doktor, 1805 augusztusában fogadta el a Kollégium meghívását.⁴¹ 1805 és 1836 között volt a filozófia professzora.⁴² Ercsey filozófiai előadásai a későbbi református szuperintendens Szoboszlai Papp István diákjegyzeteiben maradtak fenn az 1805–1806-os tanévből.⁴³ Ercsey a természetjogot a gyakorlati filozófia másik részének tartotta az erkölcsfilozófia mellett. Ez utóbbit azt tanítja, hogyan érjük el legfőbb célunkat a kötelességeink teljesítése révén, míg a természetjog a prudencia törvényei alapján való cselekvésre nézve fogalmaz meg előírásokat.⁴⁴

Ercsey a politikát arisztotelianus-kommunitárius keretben adta elő, amint azt 1809-es előadásjegyzete – *Politica* címmel – mutatja.⁴⁵ Ezzel szemben a természetjog mint az erkölcsfilozófia része felfogásában az állam céljaival kell hogy foglalkozzék az egyén nézőpontjából. A jogok és a kötelességek korrelativitását tanította, és a különbséget erkölcsfilozófia és természetjog mint az emberi cselekedetek mo-

40 A természet Jussa. In *Természetjog és államjog* (Ms. R 1563, Fol. 81–135). A megelőző kézirat dátuma 1801: „Az Erköltsi Tudományra vagy az erköltsi philosophiára való bevezetés” (Ms. R 1563, Fol. 1r–80r).

41 1805. augusztus 23-i levelében (TtREL I. 1. p. 3. doboz). Azon kevés debreceni professzor egyike volt, akinek volt doktorátusa nyugati egyetemről (Rácz 1995, 72.).

42 Balogh 1904, 44.

43 Szoboszlai Papp István diákjegyzetei. 5. Ercsey: *A philosophia compendiuma* (Ms. R 258/5, Fol. 1–83).

44 „A Practica Philosophia részei ezek 1° Moralis Philosophia az a tudomány melly az embernek legfőbb tzeljät amellyen kötelességeinek bétöltése által érhet el adja elő 2° Jus Naturae természeti juss melly arról tanit mit szabad vagy nem szabad tselekedni az okosság törvénye szerént” (2r).

45 „A Politica az ojan tudomány, melly a Polgári Társaság igazgatását tanítja az a tudomány melly azokat a rendelkezéseket adja elő mellyek által minden társaságok [elérlik] Fő Végeket, melly által a közönséges Boldogság el érődhetik” (Szoboszlai Papp István diákjegyzetei. 3. *Politica*. Ms. 258/3, 1r).

ralitását és legalitását vizsgáló tudományok között. Ezt követően tért rá az ember abszolút jogaira a társadalmon kívüli állapotában, illetve hipotetikus jogaira a társadalomban, majd ezt követően a *jus publicum universale* és a *jus gentium* tárgyalására. *Philosophia historiája* című előadásjegyzetében⁴⁶ nem tárgyalta a természetjogot, hanem filozófiai kompendiumára utalt vissza, e helyütt a természetjogot nem a morálfilozófia részeként klasszifikálva, hanem mint jogi rendszert.⁴⁷

Legjobb minőségű lejegyzésben 1809-es előadása maradt fenn magyar nyelven.⁴⁸ Ebben Ercsey a természetjog funkcióját abban látja, hogy korlátokat állít az egyén szabadságának a társadalomban, a *neminem laede* parancsát tekintve annak első elveként.⁴⁹ Védelmelte az egyén jogát, hogy erőszakkal is megvédje jussát a sérelemmel szemben.⁵⁰ Következésképpen Ercsey tagadta a méltányosság jogát, azaz olyan jogét, amely nem jár együtt kötelezettséggel a többi ember vonatkozásában,⁵¹ mivel jog és kötelezettség számára nem volt egyéb, mint ugyanannak a cselekedetnek különböző aspektusai.

Ercsey egy másik előadásszövegét *Introductio in Jus Naturae* címmel 1827 szeptemberében jegyezték le.⁵² Ez ugyancsak Achenwall kifejtésének struktú-

46 *Philosophia historiája*. In Szoboszlai Papp István diákjegyzetei. 5. Ercsey: *A philosophia compendiuma* (Ms. R 258/5, Fol. 84–128).

47 „Juridicum systemák. Lásd a Természeti Jusban” (108r).

48 *Természeti jus* (Ms. R 2779).

49 „A Természeti Jus problémája ez. Mit szabad tselekedni? Hogy nem mindent szabad, mindjárt szemünkbe tűnik, ha meg gondoljuk, hogy más szinte úgy ember, mit mi. Ha hát nekünk szabad minden, másnak is szabad; melyből látszik, hogy bizonyos határának kell lenni annak, mi szabad (vagy mit szabad tselekedni) a határ pedig ez, hogy senkit meg ne sértsünk (neminem laede) csak azt szabad hát tselekedni, a mivel mást meg nem sértsünk” (2r).

50 „Ha nekem csak addig szabad, a meddig mást meg nem sértek, bizonyosan másnak is csak addig szabad, a meddig engem meg nem sért, a minn ha túl megy, minden Jussom túl teszi magát; és az által engem arra szabadít, hogy a Jussomat ellene erővel fel tartsam; szabad hát Jussomat erővel is fel tartani” (2rv).

51 „Abbol, hogy Jussomat erővel is fel tarthatom következik: Iször Hogy csak az a Jus, a minek tekintetbe való tartására másokat is kényszeríthetek, és így hát nints úgy nevezett egyenesség Jussa (*Jus aequalitatis*) melly olyan volna, mellyel mások nem tartoznának, és ez annyit tenne, hogy valami Jus, még sem Jus” (2v).

52 *Introductio in Jus Naturae*, mint a *Praelectiones excerptae philosophicae* című kézirat része (Ms. R 309, Fol. 2–51). A kéziratnak több posszesszora volt az 1820-as évek végén és az 1830-as évek elején, mutatva, hogy Ercsey hosszabb ideig adta elő. A posszesszorok – Kovács Antal, Szabó Menyhért, Tóth Károly és Kiss Lajos – beiratkozásának idejét lásd Szabadi 2013b, 1044., 1050., 1060.

ráját követi, és a következő négy szerzőt nevezi meg a természetjog fő képviselőjeként: Grotius, Hobbes, Pufendorf és végül Gundling, „qui perfecit Jus naturale”.⁵³ Ugyanezen szerzők kerültek tárgyalásra Ercsey *Conspectus historiae philosophiae* című kéziratában a rákövetkező évekből, mint akik a modernnek gyakorlati filozófiájának jogi rendszereihez tartoznak.⁵⁴

Egy másik kézirat (*Bévezetés a Philosophia históriájára*), amelyik ugyanezt a hagyományt mutatja be, valószínűleg ugyancsak Ercseyhez köthető.⁵⁵ Ez a kézirat csak Hobbes- és Pufendorf-életrajzokat tartalmaz, valamint egy kritikai megjegyzést Grotiusról, aki nem választotta el a természetjogot sem a ki nyilatkoztatott jogtól, sem pedig a népek joggá váló szokásaitól.⁵⁶ Gundlingot úgy tekinti, mint aki megtette a végső lépést a természetjog „tökéletesítése” felé annak az erkölcsfilozófiától való elválasztása révén, az előbbiben csupán olyan jogokat és kötelességeket tételezve, „mellyeknek tellyesítésére masokat erővel is lehet kenszeríteni”. Így vált a természetjog önálló tudománnyá.⁵⁷ Az egyén jogainak két forrását különböztette meg: a természetes jogot és a pozitív jogot, ez utóbbi példaként a francia törvénykönyvet és a magyar *Corpus Juris* említve, jelezvén hogy a természetjogot relevánsnak találja a magyar jogi közösség szempontjából.⁵⁸

53 5r.

54 „Philosophia recentium”, „Systemata practica”, „Juridica” (*Conspectus historiae philosophiae*, Ms. R 311, Fol. 1–70, itt: 1v). A kézirat possesszora, Kiss Lajos 1829/30-ban iratkozott be. (Szabadi 2013b, 1060.). Ercsey előadásának egy hasonló kézírata 1811-ből Sárospatakon maradt fenn; Dániel Ercsey: *Extractus Philosophia secundum quaestiones elaborata tradente – – descripsit Josephus Bonyhai anno 1811. die 3. Julii* (Kt. 3317a).

55 „Bévezetés a Philosophia históriájára”. In *Extractus Philosophiae illius Walserianae Diis iratis conceptae atque natae* (Ms. R 608/15, Fol. 86–122).

56 „Grotius a természeti Just, sem a Revelatioban levő Justól, sem a Nemzetek Jussá vált szokásaitól meg nem különbözteti” (114v).

57 „Egy nagy lépés volt még hátra a Természeti Jus tökéletességére, hogy az a Moralis Philosophiától külön választodna. Ezt a lépést tette Gundling a Természeti Jusban tsak az olyan jussokat s kötelességeket vévén fel, mellyeknek tellyesítésére masokat erővel is lehet kenszeríteni (Jura Cogentia). Ez által szabódott ki a határa a Természeti Jusnak; ez által lett az egy különös és magában álló Tudománnya” (115v). Ezen szerzők hasonló értékelése egy Ercsey-előadás jegyzetében 1811-ből: *Molnár András hagyatéka. 1. A philosophia históriája* (Ms. R 762/1., 28r-29v).

58 „[P]. o. Frantzia Codex, a Corpus Juris [Hungarici]” (2v).

Ercsey a természetjogot a pozitív joggal kontradistinkcióban határozta meg azt állítva, hogy a természetjog (1) minden emberi lényre egyetemesen érvényes, és nem csak egyes országokban; (2) a pozitív jog által le nem fedett esetekre érvényes; (3) megenged dolgokat, amelyeket a pozitív jog tilt (pl. poligámia). Az emberekre, (1) ha társadalmon kívül élnek, a *jus naturae primum*; (2) ha társadalomban élnek, a *jus societatis universale, vel naturale*; (3) ha államban élnek, a *jus publicum naturale, vel universale* vonatkozik; míg (4) a nemzetek egymással szembeni jogait a *Jus Gentium naturale, vel universale* írja le.⁵⁹ Továbbá különbséget tett abszolút és hipotetikus természeti jog között.

Egy másik előadásban *Conspectus historiae philosophiae* címmel adta Ercsey a legrészletesebb portrékat a természetjogi hagyomány protagonistáiról: Grotiusról, Hobbesról, Pufendorfról és Gundlingről, amelynek értelmében Grotius fő érdemei és fogyatékoságai a következőkben állnak:

Nagyra tartott munkájában, amelyben ki akarta fejteni a népek jogait háborúban és békében, Grotius először a természetes személyek jogait kutatta, hogy később azokat alkalmazza a népekre mint morális személyekre. Ennélfogva az embert társadalmi lénynek tartja, amely, ettől az affektustól hajtva, másokkal társulásra lépett és átengedte a felettük meglevő jogait annak érdekében, hogy létrejöhessen a társadalom. Mármost az ebből a társias affektusból levezetett jogok az ember természetes jogai. Ehhez jönnek a népek jogai egymás iránt, amelyeket minden művelt nép a kezdetektől tiszteletben tartott. A természetes jogok minden tekintetben megfelelnek az isteni jogoknak (azaz jogoknak, amelyek az Istenhez való viszonyból erednek). És meg is kell egymásnak felelniük. Ebből látható, hogy 1) Grotius nem adott teljes természetjogi rendszert, csupán egy részét, a népek egyetemes jogát. Minden egyebet csupán ennek megvilágítása végett tett hozzá; 2) nem állt szándékában az ember jogait egyetlen elvből levezetni, mivel eze-

59 3rv. Vö. Hufeland 1795, 18–20.

ket részben a népek szokásaiból vonta el, részben az észből; Grotius egyenesen összekeverte a természetes jogot az isteni joggal és a népek szokásjogával.⁶⁰

Ercsey szerint Hobbes csupán az egyetemes közjogot dolgozta ki, azaz uralkodó és alattvaló viszonyát,⁶¹ míg Pufendorf rendszeres formában fejtette ki Grotius tanítását:

Hogy megkülönböztesse a természetes jogot az isteni jogtól és a szokásjogtól, Pufendorf [...] korlátozta és szisztematikusan építette fel a természetjogot. [...] Grotiushoz hasonlóan Pufendorf is az ember társiasság iránti predispozícióját tételezte; ezért hívják követőit Szocialistáknak.⁶²

Gundlingot pedig a természetjogi tradíció betetőzőjének tekinti:

60 „Grotius in opere laudato jura gentium in Bello et Pace expositurus, in jura primum personarum physicarum, naturalia inquit, eaque postea Gentibus, qua personali moralibus applicat. hinc hominem pro animali Sociali habet, qui hoc affectu impulsu, in societatem se cum aliis confert, et ut Societas consistere possit, jus alteri in se dat. Jam quae jura ex hoc affectu sociali derivatur sunt Jura hominis naturalia. His immituntur jus Gentium erga se invicem, quae quidem inde ab initio omnes cultae gentes observarentur. Jura naturalia in omnibus conveniunt, cum Juribus divis (s. ex relatione divina depromtis) Et debent quoque inter se convenire. Ex his vedere est – 1o Grotium haut totius Juris naturalis systema: verum autem universi Juris Gentium tradidisse: caeteraque quae adferuntur, ad luciora haec reddenda mediate tantam esse adlata. – 2o Non esse expectandum eundem ex uno eodemque principio, jura hominis deduxisse; cum illae nunc ex relatione mox consvetudine gentium, mox iterum ratione cernatur; atque adeo Grotium jus naturale cum Jure divino, et consvetudine Gentium confundisse” (Dániel Ercsey, *Conspectus historiae philosophiae*, Ms. R 310, Fol. 1–70r, itt: 57v–58r). A kézirat possesszora, Kiss Lajos, az 1829/30-as akadémiai évre iratkozott be (Szabadi 2013b, 1060.).

61 4v.

62 „Pufendorfius erat qui jus Naturale a Jure Divino, ut et consvetudinario distincturus primus [...] circumscrisit limitibus, systematiceque elaboravit. Hic ergo est, qui, primus Jus Naturale in ordinem praecipuum systematicum redigit. Uti Grotius: ita et Puffendorfius, pro fonte Juris Naturalis indolem humanam socialem assumit; unde sectatores ejus Socialistas sunt dictae” (Ercsey, *Conspectus*, Fol. 59v). Ez utóbbi jellemzés valószínűleg a következő műből lett átvéve: Hufeland 1795, 28.

Egy dolog hiányzott a természetjog tökéletesítéséhez, jelesül annak az etikától való elválasztása. Ezt hajtotta végre Christian Thomasius (meghalt 1728-ban) kezdeményezésére Gundling, aki belefoglalta a természetjogba az egyetemes tökéletes köteleességeket. Ennek eredményeképpen a természetjogot biztos határokkal írta körül, amelyek átlépése tilos volt; de ezáltal egy teljes és különös tudományágat hozott létre.⁶³

A természetjog kompendiumai gyanánt Ercsey a következő címeket ajánlotta diákjainak: Christian Wolff: *Institutiones Juris naturae et gentium*, Halle 1750; Gottfried Achenwall: *Elementa juris naturae*, Göttingen 1755; Gottlieb Hufeland, *Lehrsätze des Naturrechts und der damit verbundenen Wissenschaften zu Vorlesungen*, Jena 1795; Ludwig Heinrich Jakob, *Philosophische Rechtslehre oder Naturrecht*, Halle 1795, és Immanuel Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Königsberg 1797, és talán Ludwig Julius Friedrich Höpfner: *Jus naturae singulorum hominum societatum et gentium*, Lingen 1793 – amennyiben ez a könyv áll egy további, máskülönben azonosíthatatlan cím mögött.⁶⁴ Ez ugyanaz a könyv lenne latin fordításban, amelynek javaslatba hozásáért Lengyel Józsefet néhány évvel korábban elbocsátották. Jellemző módon Ercsey a német címeket magyarul diktálta le, jelezve a tényt, hogy a tanulók képtelenek lettek volna leírni azokat eredeti nyelven. Amint egy másik előadásjegyzet mutatja az 1842. évből, a helyzet nem változott a XIX. század első felében.⁶⁵

63 „Unum adhuc deerat ad perfectionem Juris naturalis, ut scilicet ab Ethica sejungeretur. Hoc effecit Gundlingius, auctore Christiano Thomasio (mort. 1728) qui officia universi perfecta in Jure Naturali complectetur. Hoc facto Jus Naturalis certis limitibus est circumscriptum; hoc facto ei in alieno vagari vetitum erat; sed totum ac praecipuum studium constituit” (Ercsey, *Conspectus*, Fol. 59v).

64 „A természeti Jusra compendiumul lehet commendálni. Volfi Institutiones Juris Naturae, et Gentium Halae 1750 in 8°; Achenvallii elementa Juris naturae Göttingae 1755 in 8°; Heffners Jus naturae 1790 in 8°; Hufeland Természeti Jusra való propositiok. Jéna 1795 in 8°; Jacobs Philosophia. Jus Tudománnya. Halae 1795 in 8°; Kánt Természeti Jus Tudományának metaphysicum Elementumai Königsberg 1797 in 8^o (6v).

65 Vécsey József: Filozófia. 6. A Lehozott Philosophia Második Része. A Gyakorlati Philosophia (Philosophia Practica). Leirtam T. Vecsey Jósef Úr után, Pólya Pál Debrecenben 1842 április 21 (R 1552/6).

Ercsey alapvető pedagógiai célja független volt a további olvasmányként javasolt kézikönyvektől. A természetjog kifejtését egy olyan kérdéstől kezdte meg, amely alapvető volt a magyar nemesember vagy a református polgár számára: Mihez van jogom? A kötelességek helyett Ercsey az egyén jogaira helyezte a hangsúlyt. A természetjog fő hasznának azt tartotta, hogy a természetjog segít abban, hogy megeljük az igazságot társadalmi és politikai kérdésekben, mivel igaz elvekből indul ki. Ezt az elvekre alapozott érvelést jó eszköznek tartotta ahhoz, hogy elkerülhető legyen az elégedetlenség az állammal, következésképpen megelőzhető legyenek a forradalmak.⁶⁶ Ezzel egyetértésben Ercsey bírálta azokat a „Phantasta Philosophusok[at], kiknek szájokban szüntelen a szabadság és egyenesség [egyenlőség] peng”,⁶⁷ és arra törekszenek, hogy az embernek a természeti állapotban meglevő valamennyi veleszületett jogát megtartsák a társadalmi szerződés után is. A kormányzottak és kormányzók viszonyát illetően Ercsey egy kommunárius politikai víziót alkotott meg, azt állítva, hogy az egyének annak az érdekében léptek társadalomalkotó társulásra, hogy elősegítsék magának ennek a társadalomnak a legfőbb javát.⁶⁸ Hasonlóképpen a szuverén kötelessége Ercsey szerint abban áll, hogy legyőzze az akadályokat, amelyek útjában állnak annak, hogy az állam elérje céljait.⁶⁹ Ezeket a téziseket a természetjogra való minden hivatkozás nélkül bontotta ki.

Következésképpen semmiféle társadalmi vagy politikai emancipáció igénye nem vezethető le Ercsey természetjogi felfogásából. Ellenkezőleg, a nemesség jogait igazoló elméletként funkcionált, nemcsak az egyének tekintetében, hanem a nemesség mint kollektív személy tekintetében is. A modern, liberális nacionalizmus felemelkedése előtt a népek joga (Ercsey megfogalmazásában)

66 „Hasznos is tudni ex principiis mi igasság? mi nem? kell tudni a Polgárnak mi a Status tzélja? mit kíván az? ennek nem tudása többnyire a male contentusságnak, és revolutionnak kútfeje” (6v).

67 8r.

68 „A Társaság tzélja, mely minden társaságnak is közös tzélja, neveztetik Társaság Fő Javának (bonum publicum) és ennek elérésében áll a társaság fő java (salus publica). Az édgység által hát arra kötelezték magokat a társaság tagjai, hogy a társaságnak fő Javát, közül [közös?] akaratul munkálkodják” (21r).

69 „A Felsőségnek az a kötelessége, hogy a Status tzélját végre hajtsa, van tehát Jussa élni azokkal az eszközökkel, mellyek által arra a tzélra nézve minden akadályok el háritodnak” (29v).

érveket szolgáltatott Magyarországon az alkotmány, az önrendelkezés és a protestáns szabadság védelmére a Habsburg-udvarral szemben:

Minden nemzet szabad, nints hát arra jussa egy nemzetnek is, hogy más nemzetet hatalma alá vessen, hogy azt valamely vallás bevételére kenszerítsen, hogy annak constitutiót diktáljon. [...] Reale Jussa a Nemzetnek ez, hogy Jussa van minden Nemzetnek a maga Territoriumához, és azzal úgy élhet, mint a privatus a maga birtokával.⁷⁰

A nem magyar nemzetek magyarországi „ébredése” után ezek a tézisek visszhangoztak e nemzetek panaszaiban a magyar szupremácia ellen azokon a területeken, ahol szlovákok és románok éltek. Talán Ercsey felismerte a kontraproduktív jellegét a népek jogáról 1809-ben megfogalmazott elméletének, amely kimaradt a rákövetkező évek előadásjegyzeteiből.

Ercsey halála után a természetjog elvesztette jelentőségét a tanrendben, jóllehet teljesen nem tűnt el belőle. Utóda, Vécsey József empirikus alkotmánytant tanított politikai kurzusain, valamint európai, sőt globális perspektívába ágyazott alapismereteket az alkotmányos rendszerekről. Modern (még kevésbé klasszikus) természetjogi szerzők helyett kifejtését kizárólag olyan német forrásokra alapozta, mint Pölitiz, Bülau, Craig, Dahlmann, Rotteck és Weitzel művei. Ez a tematikus váltás egy módszertani változással járt kéz a kézben. Vécsey flexibilisen használható és folyamatosan bővülő cédulakészlet alapján adott elő, semmint éveken át használatban levő, teljes kéziratból.⁷¹ A tanrend előírásainak megfelelően Vécsey előadott külön természetjogot is, részben mint „Általános bevezetés[t] az agathológiába”, amely a természetjog hagyományát Szókratésztől Gundlingon, Thomasiuson és Grotiuson keresztül Krugig és Pölitizig adta elő,⁷² részben pedig mint észjogot.⁷³

70 40v–41r.

71 Az országlástan (Politica). In *Vécsei József filozófiai előadásainak fogalmazványai* [1843] (Ms. R 1536).

72 Általános bevezetés az agathológiába [1841]; Természeti Törvény Tudomány. In Vécsey József: *Filozófia* (Ms. R 1552/5, 1r, a természetjogi hagyományról: 4r).

73 Vécsey József: *Filozófia*. 6. A Lehozott Philosophia Második Része. A Gyakorlati Philosophia (Philosophia Practica). In Vécsey József: *Filozófia* (R 1552/6).

Összegzés

Úgy tűnik, a legnagyobb gyakorlati nehézséget a természetjog debreceni oktatásában a latin nyelvről mint forrásnyelvről és oktatási nyelvről a németre mint forrásnyelvre és a magyarra mint oktatási nyelvre való átállás okozta. A XVIII. század végéig a latin nyelvű összefoglaló művek, kézikönyvek és tankönyvek tényleges szerepet játszottak az oktatásban még akkor is, ha túl terjedelmesek voltak ahhoz, hogy használni lehessen őket a természetjog teljes tárgyalására rendelkezésre álló egy félévi időkeretben. A tény, hogy a diákok könyveket vásároltak vagy adományoztak a kollégiumi könyvtárnak, azt mutatja, hogy volt érdeklődés és elvárás a diákok részéről az intézmény irányában a természetjogi oktatás iránt. A kettős váltás a XIX. század fordulóján, amely a magyart tette az oktatás nyelvévé és német könyveket a tanár kézikönyveivé, hátrányosnak bizonyult az oktatás színvonalára nézve Debrecenben. A magyar nyelvű tanítás kivonta a kanonikus szövegeket az osztálytermi munkából, és terminológiai nehézségeket okozott, mivel a gyakorlatban valamennyi tanárnak magának kellett kialakítania a saját anyanyelvi szakszókincsét. A német kézikönyvek hozzáférhetetlenek voltak a tanulók számára, és ennek eredményeképpen a természetjog oktatása merő doxografikus áttekintésekre korlátozódott, amelyeknek a relevanciája a zajló társadalmi folyamatok szempontjából nem volt megmutatható.

HIVATKOZOTT IRODALOM

Kézírtatos források

A Debreceni Református Kollégium Nagykönyvtára:

Ercsey Dániel: Bézézetés a Philosophia históriájára. In *Extractus Philosophiae illius Walserianae Diis iratis conceptae atque natae* (R 608/15, Fol. 86–122).

Ercsey Dániel: *Conspectus historiae philosophiae* (R 311).

Ercsey Dániel: *Introductio in Jus Naturae* (R 309).

Ercsey Dániel: *Molnár András hagyatéka. 1. A philosophia históriája* (R 762/1, Fol. 28r–29v).

Ercsey Dániel: *Szoboszlai Papp István diákjegyzetei. 3. Politica* (R 258/3).

Ercsey Dániel: *Szoboszlai Papp István diákjegyzetei. 5. Ercsey: A philosophia compendiuma* (R 258/5, Fol. 1–83).

Ercsey Dániel: *Philosophia históriája. In Szoboszlai Papp István diákjegyzetei. 5. Ercsey: A philosophia compendiuma* (R 258/5, Fol. 84–128).

Ercsey Dániel: *Természeti jus* (R 2779).

Lengyel József: *Filozófiai előadások* (R 241, 4. előadás).

Lengyel József: *Elementa juris naturae* (R 241, 7. előadás).

Lengyel József: *Rövid aphorismusok az erköltsi filozófiából* (R 241, 6. előadás, Fol. 1–30).

Lengyel József: *Elementa Juris Naturae berivibus Aphorismis Comprehensa* (R 241, 6. előadás, Fol. 31–59).

Sinai Miklós: *Elementa iuris naturae et gentium* (Ms. R 509/29.4).

[Sinai Miklós:] [Observationes] *Diversis Auctoribus, maxime vero ex H. Grotii Libris de Jure Belli et Pacis, et Praelectionibus Heineccii in eosdem Libros Grotii collectae; adjectis interdum propriis etiam Sentimentis et considerationibus. Anno 1773. die 21a Decembris conscribi inchoatae. In Observationes iuris* (R 96, Fol. 2–18).

A természet Jussa. In *Természetjog és államjog* (R 1563, Fol. 81–135).

Vécsey József: *Az országlástan (Politica). In Vécsei József filozófiai előadásainak fogalmazványa [1843]* (R 1536).

Vécsey József: *A Lehozott Philosophia Második Része. A Gyakorlati Philosophia (Philosophia Practica) [1842]. In Vécsey József: Filozófia* (R 1552/6).

Nyomtatott források

- Achenwall 1781.** Achenwall, Gottfried: *Prolegomena Iuris Naturalis in usum auditorium*. Bossiegel, Göttingen, 1781.
- D.O.H.C. 1696.** [S. Puffendorff] *De officio hominis et civis*. Apud Gulielmum Broedelet, Utrecht, 1696.
- Heineccius 1742.** Heineccius, Johann Gottlieb: *Elementa philosophiae rationalis et moralis*. Conrad, Amsterdam, 1742.
- Heineccius 1744.** Heineccius, Johann Gottlieb: *Praelectiones academicae in Hugonis Grotii De Iure belli et pacis libros III*. Iohann Andreas Rüdiger, Berlin, 1744.
- Heineccius 1752.** Heineccius, Johann Gottlieb: *Elementa philosophiae rationalis et moralis. Praemissa est historia philosophica*. Editio X. emendatio. Christian Kleibe, Frankfurt/Oder, 1752.
- Heineccius 1758.** Heineccius, Johann Gottlieb: *Elementa juris naturae et gentium*. Orphanotropheus, Halle, 1758.
- Heineccius 1761.** Heineccius, Johann Gottlieb: *Elementa philosophiae rationalis et moralis*. Per Steph. Margitai, Debrecen, 1761.
- Hufeland 1795.** Hufeland, Gottlieb: *Lehrsätze des Naturrechts und der damit verbundenen Wissenschaften zu Vorlesungen*. Zweyte gänzlich umgearbeitete Ausgabe. Christian Heinrich Cunos Erben, Jena, 1795.
- Höpfner 1795.** Höpfner, Ludwig Julius Friedrich: *Naturrecht des einzelnen Menschen, der Gesellschaften und der Völker*. Johann Christian Krieger, Gießen, 1795.
- Jakob 1795.** Jakob, Ludwig Heinrich: *Philosophische Rechtslehre oder Naturrecht*. Renger, Halle, 1795.
- R. I. 1807.** *Ratio Institutionis*. Gregorius Csáthy, Debrecen, 1807.
- Thomasius 1730.** Thomasius, Christian: *Institutionum jurisprudentiae divinae libri tres*. Sumpt. et typ. Viduae Christophori Salfeldii, Halle, 1730.
- Wolff 1749.** Wolff, Christian: *Jus gentium methodo scientifica pertractatum*. Renger, Halle, 1749.
- Wolff 1769.** Wolff, Christian: *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts*. Renger, Halle, 1769.

Szakirodalom

- Bajkó 1954.** Bajkó, Mátyás: A debreceni felsőoktatás a felvilágosodás korában. *Közlemények a Kossuth Lajos Tudományegyetem Pedagógiai Intézetéből*, 1. (1954), 29–54.
- Balázs–Gángó 2023.** Balázs, Péter – Gángó, Gábor: Protestant schooling and natural law in Transylvania and Hungary. In Gángó, Gábor (ed.): *Early Modern Natural Law in East-Central Europe*. Brill, Leiden, 2023. 224–275. https://doi.org/10.1163/9789004545847_009
- Balogh 1904.** Balogh Ferenc: *A Debreceni Református Kollégium története adattári rendszerben, azaz a Kollégium adattára a Református Konvent és Egyetemes Tanügyi Bizottság által előírt pontozatok keretében*. Hoffmann és Kronovitz, Debrecen, 1904.
- Barcza 1988.** Barcza József (szerk.): *A Debreceni Református Kollégium története*. A Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest, 1988.
- G. Szabó 1996.** G. Szabó Botond: *A Debreceni Református Kollégium a „pedagógia századában”*. Neveléstörténeti tanulmány XVIII. századi forrásgyűjteménnyel. Kinizsi Nyomda, Debrecen, 1996.
- Grunert–Haakonssen–Klippel 2018.** Grunert, Frank – Haakonssen, Knud – Klippel, Diethelm: Natural Law 1625–1850. An International Research Network. *Aufklärung*, 30. (2018), 267–276.
- Hochstrasser 1993.** Hochstrasser, Tim: Conscience and Reason: The Natural Law Theory of Jean Barbeyrac. *Historical Journal*, 36. (1993), 2. 289–308. <https://doi.org/10.1017/S0018246X00019245>
- Rácz 1995.** Rácz István: *Az ország iskolája. A Debreceni Református Kollégium gazdasági erőforrásai*. Debreceni Református Kollégium, Debrecen, 1995.
- Szabadi 2013a.** Szabadi István (szerk.): *Intézménytörténeti források a Debreceni Református Kollégium Levéltárában I. A kollégiumi levéltár repertóriuma – Diáknévsor 1588–1792 – Iskolán kívül lakók névsora*. Tiszántúli Református Egyházkerület, Debrecen, 2013.
- Szabadi 2013b.** Szabadi István (szerk.): *Intézménytörténeti források a Debreceni Református Kollégium Levéltárában II. Diáknévsor 1792–1850 – Classificatio Generalis (osztályzati sorjegyzékek) 1820–1850*. Tiszántúli Református Egyházkerület, Debrecen, 2013.

SMRCZ ÁDÁM

**ANCILLA POLITICAE
ECCLESIASTICAE? FELEKEZETI
ÉS EGYHÁZPOLITIKAI
SZEMPONTOK A NEOSZTOICIZMUS
MAGYARORSZÁGI
RECEPCIÓTÖRTÉNETÉBEN.
LASKAI JÁNOS LIPSIUS-
FORDÍTÁSÁRÓL**

KIVONAT: Tanulmányomban a Justus Lipsius-féle neosztoicizmus teológiai implikációinak egy magyarországi megjelenését kívánom bemutatni Lipsius első magyar fordítójának, Laskai Jánosnak (1605– ?) a példáján keresztül. Laskai ugyanis nemcsak Lipsius két korai, kálvinista szellemi környezetben született főművének (*De Constantia, Politica sive Civilis Doctrina*) átültetése miatt tekinthető üde színfoltnak a neosztoicizmus magyarországi recepciótörténetében, hanem amiatt is, hogy a fordításokhoz írt előszavában az itthoni Lipsius-receptorok közül egyedülként tett kísérletet a mester filozófiájának saját kezű összefoglalására. Ez a rövid írása pedig, ahogy fordításának bizonyos fordulatai is (*fatum*: Isteni-rendelés; *res gestae*: eleve meg-történt dolgok stb.) arról tanúskodnak, hogy a szerző-fordítót mindenekelőtt kálvinista apologetikai és egyházpolitikai megfontolások vezérelték munkája során.

Ami Laskait különlegessé teszi a többi Lipsius-receptor között a korabeli Magyarországon, az a kálvinista teológia fogalomkészletének előbb említett

invokálása: az utóbbi ugyanis arról tanúskodik, hogy Laskai – kortársaival ellentétben – érdeklődéssel fordult Lipsius metafizikai okfejtéseihez is, és helyesen mérte fel azok racionális teológiai következményeit. A dolgozat során Laskai fordításának bizonyos fordulatait elemzem, ami révén arra a következtetésre jutok, hogy a fordító tudatában volt mindazoknak a teológiai elköteleződéseknek, amelyeket Lipsius titkolni próbált szövegében.

KULCSSZAVAK: Laskai János, Justus Lipsius, neostoicizmus, magyar filozófia, fordításelmélet, racionális teológia

Á D Á M S M R C Z

**Ancilla Politicae Ecclesiasticae? Ecclesiastical
and Ecclesiastical-Political Aspects in the Hungarian
Reception History of Neo-Stoicism - On János Laskai's
Translation of Lipsius**

ABSTRACT: In my study I would like to present the theological implications of Justus Lipsius' neo-Stoicism in Hungary through the example of János Laskai (1605 – ?), the first Hungarian translator of Lipsius. Laskai can be considered a bright spot in the history of the reception of neo-Stoicism in Hungary not only because of his translation of two of Lipsius' early major works (*De Constantia, Politica sive Civilis Doctrina*), written in a Calvinist intellectual environment, but also because he was the only Hungarian receptionist of Lipsius to attempt to summarize the master's philosophy himself in his preface to the translations. This brief writing of his, as well as certain phrases in his translation (*fatum*: divine order; *res gestae*: things that already happened, etc.), testify to the fact that the author-translator was primarily guided by Calvinist apologetic and ecclesiological considerations in his work.

What makes Laskai special among the other Lipsius-receptors of the time in Hungary is his aforementioned invocation of the conceptual apparatus of Calvinist theology: the latter testifies that Laskai – unlike his contemporaries – also turned with interest to Lipsius' metaphysical reasoning and correctly assessed its rational theological consequences. In this paper, I will analyse certain

idioms of Laskai's translation, concluding that the translator was aware of all the theological commitments that Lipsius tried to conceal in his text.

KEY WORDS: János Laskai, Justus Lipsius, neostoicism, Hungarian philosophy, translation theory, rational theology

Bevezetés

A *neosztoicizmus* kifejezést Léontine Zanta ruházta fel újszerű jelentéssel az 1920-as, *La Renaissance du Stoïcisme au XVIe siècle* című monográfiájában: a szerző jól ismert, ám meglehetősen reduktív meghatározása szerint a neosztoikusok az antik sztoa tanításait keresztény dogmákkal kívánták összhangba hozni.¹ A fenti meghatározás – mint azt másutt részletesen is kifejtettem² – pontosításra szorul, mivel a Zanta által neosztoikusként számontartott gondolkodók sztoaértelmezései – nyilvánvaló hasonlóságaik mellett – olyan eltéréseket is mutatnak, amelyek könnyen megmagyarázhatók az adott szerzők felekezeti hovatartozásával. Az akaratszabadság kérdésében például a katolikus Guillaume DuVair vagy a szintén katolikus Pierre Charron libertariánus elköteleződésekről tanúskodnak, de még beszédesebb annak a Justus Lipsiusnak az esete, aki kálvinista alkotói korszakában még egyértelműen egy kompatibilista álláspont mellett tört lándzsát, rekatolizációja után viszont jól láthatóan ugyancsak a libertarianizmus felé mozdult el. Zanta meghatározásával ellentétben ezért – véleményem szerint – helyesebb úgy fogalmaznunk, hogy a neosztoikus gondolkodók sajátos felekezeti elköteleződéseik filozófiai igazolásához vették igénybe az antik sztoa eszköztárát.

Dolgozatomban a fenti jelenségnek egy magyarországi vetületét kívánom bemutatni Lipsius első magyar fordítójának, Laskai Jánosnak (1605 – ?) a példáján keresztül. Laskai ugyanis nemcsak Lipsius két korai, kálvinista szellemi környezetben született főművének (*De Constantia, Politica sive Civilis Doctrina*) átültetése miatt tekinthető üde színfoltnak a neosztoicizmus ma-

1 Zanta 1975, 9.

2 Smrcz 2018; Smrcz 2017.

gyarországi recepciótörténetében, hanem amiatt is, hogy a fordításokhoz írt előszavában az itthoni Lipsius-receptorok közül egyedüliként tett kísérletet a mester filozófiájának saját kezű összefoglalására. Ez a rövid írása pedig, ahogy fordításának bizonyos fordulatai is (*fatum*: Isteni-rendelés; *res gestae*: eleve meg-történt dolgok stb.) arról tanúskodnak, hogy a szerző-fordítót – Lipsiushoz hasonlóan – kálvinista apologetikai és egyházpolitikai megfontolások vezérelték munkája során.

Nem mellékes azonban az a körülmény sem, hogy Laskai alma matere ugyanaz a leideni egyetem volt, amelynek falai között Lipsius a szóban forgó munkáit papírra vetette. Jóllehet a magyar humanista németalföldi peregrinációjára már jóval Lipsius 1606-ban bekövetkezett halálát követően, 1629-ben került sor (ennek következtében a két szerző nem ismerhette egymást személyesen), fordításai ráadásul bő egy évtizeddel ezután, 1640-ben és 1641-ben készültek, mégis azt gondoljuk, hogy Laskai fent említett szövegei betekintést engedhetnek abba, hogy mi volt a neosztoicizmus valódi tétje Lipsius szellemi környezetében.

Nem mellékes továbbá az a körülmény sem, hogy csak csekély számú olyan magyar forrással rendelkezünk, mely Lipsius munkásságának ne a politikai aspektusára koncentrált volna: a németalföldi humanista legtöbb korabeli olvasóját (Révay Péter, Dudith András stb.) ugyanis főképp a politikai cselekvés lehetőségfeltételei vagy épp a politikai rezignáció szükségességének kérdései foglalkoztatták. Ez alól természetesen maga Laskai sem számít kivételnek, őt azonban szemmel láthatólag foglalkoztatták Lipsius munkásságának egyéb (metafizikai, teológiai) aspektusai is. (Nem kizárt, hogy Laskain kívül ugyanez csak egyetlen szerzőről, a pozsonyi kötődésű Daniel Wilhelm Mollerről mondható el, aki az 1673-as *Meditatio stoica de conditione temporis praesentis* című munkájában egy sztoikus elmefilozófiai gondolatkísérletet vázol.³) Jóllehet Laskai filozófiai tárgyú munkásságát döntő részben fordítások teszik ki, ugyanakkor a rendelkezésekre álló források szűkössége folytán ezeknek a fordításoknak a filozófiatörténeti jelentősége is felértékelődik.

3 Smrcz 2020.

Gondolatmenetünk a következő nyomvonalon halad majd: (1) elsőként Lipsius életének és munkásságának legfontosabb mozzanatait mutatom be, majd (2) ugyanezt teszem Laskai életútjával. (3) Rátérvén Laskai szövegének szorosabb olvasására, mindenekelőtt egy fordításelméleti sajátosságra hívom fel a figyelmet: állításom szerint ugyanis Laskai együttesen alkalmazza a korban divatos *ad verbum*- és *ad sententiam*-elveket, vagyis a fordító néhol szó, másutt pedig értelem szerint magyarítja Lipsius szövegét. Amennyiben ez az állításom igaznak bizonyul, az részben magyarázatul szolgálhat a fordító szövegét övező értetlenkedésre (a leginkább elterjedt nézet szerint Laskai latintudásának hiányossága tehető felelőssé bizonyos megoldásaiért⁴), másrészt pedig az értelmező módon fordított részek segítségünkre lehetnek a fordító Lipsius-értelmezésének rekonstruálásában.

Lipsius és a neosztoicizmus

Justus Lipsius katolikus család gyermekeként látta meg a napvilágot 1547-ben egy Leuven melletti kisvárosban, Overijsjében. A leuveni egyetemen folytatott jogi tanulmányait követően kezdett filológiai munkálatokba, amelyeknek legkorábbi dokumentuma az 1567-ben kiadott *Variarum lectionum libri tres* című írása volt (amelyben különféle obskúrus antik szöveghelyek értelmét igyekezett megvilágítani), legjelentősebb ez irányú produktumai azonban az 1574-es Tacitus- és az 1605-ös Seneca-szövegkiadása lettek. Szövegkritikai kiadványai mellett machiavelliánus színezetű⁵ politikaelméleti munkái (*Politicorum sive civilis doctrinae libri sex* [1589], *Monita et exempla politica* [1605]) révén híresült el, szempon-
tunkból azonban mégis az antik sztoicizmus tanításait rekonstruálni vagy átértelmezni hivatott munkái (*De constantia libri duo* [1584], *Manuductio ad stoicam philosophiam* [1604], *Physiologia stoicorum* [1604]) lesznek fontosak elsősorban.

Az utóbbi írásai kapcsán már Lipsius legkorábbi életrajzírói is felvetették azt a kérdést, hogy mennyiben tekinthetők ezek pusztán filológiai teljesítmé-

4 Vargha 1942, 49.

5 Brooke 2006; Brooke 2012.

nyeknek, vagy mennyire minősülnek olyan filozófiai munkáknak, melyek elsődleges célja nem a történeti hűség volt, hanem aktuális filozófiai problémák megválaszolása. Aubert le Mire (Aubertus Miraeus) például egy olyan legenda felidézésével kezdi mestere életéről szóló beszámolóját, amely szerint a Lipsius születését megelőző éjjelen a későbbi humanista édesanyja egy látomást észlelt:

Az éjszaka közepén a jövőendő vakító fényt borított a világra, mikor is [Lipsius] anyja a [születését] megelőző éjjelen éber állapotban és álomtalanul két, csodálatosan fehér kislányt látott, akik a hálósobában összeölelkezve sétáltak fel s alá.⁶

Le Mire a furcsa eseményt allegorikusan értelmezi, és szerinte a két, összeölelkező fehér lányalak valójában a *filológia* és a *filozófia* voltak, maga a látomás pedig Lipsius eljövendő munkásságát vetítette előre, mivel az életrajzíró szerint „ő volt az, aki elsőként hozott létre a filológiából filozófiát, valamint elsőként és egyedülként vezette el korának mûzsáit ahhoz, hogy a bölcsesség, azaz a tudományok alapelveinek engedelmeskedjenek”.⁷ A fenti értelmezés azért is érdekes, mert a filológia és a filozófia viszonyának ellentmondásossága legkésőbb Seneca óta bevett toposznak számított sztoikus körökben: mint az közismert, Seneca azt tartotta a filozófia elsajátítása során felmerülő legsúlyosabb hibának, ha gondolatok helyett szavakat tanulmányozunk, ezáltal ugyanis „filológiává válik mindaz, ami eredetileg filozófia volt (*quae philosophia fuit facta philologia est*)”.⁸ Míg a filológia tényeket rögzít, a filozófia dolga szerinte az, hogy a helyes életre tanítson, ennél fogva pedig a két tudományterület mind tárgyát, mind pedig módszertanát tekintve jócskán különbözik egymástól.

Le Mire éppen azért méltatja Lipsiust, mert úgy vélte, mestere sikeresen volt képes a két diszciplínát ötvözni egymással. Joggal támadhatnak kételyeink afelől, hogy egy ilyesfajta kísérlet egyáltalában járhat-e sikerrel, ám ha hitelt adhatunk le Mire értelmezésének, akkor azt mondhatjuk, hogy Lipsius sztoi-

6 Miraeus 1609, 2–3.

7 Miraeus 1609, 2–3.

8 Seneca 2002.

kus tárgyú írásainak elsődleges vagy kizárólagos célja nem a történeti hűség volt, hanem genuin filozófiai gondolatok is fellelhetők bennük: vagyis olyanok, amelyek az antik sztoikus korpuszban nem hogy nem szerepelnek, de még csak nem is következnenek belőlük. Lipsius azonban előszeretettel élt a *dissimulatio* eszközével, vagyis egyes, főleg teológiai vagy politikai szempontból kifogásolható állításait igyekezett kétértelműségbe burkolni. Szempontunkból mindez azért fontos, mert állításunk szerint fordításainak nem szigorúan szöveghű részeiben Laskai maga is segít leleplezi Lipsius mindazon filozófiai előfeltevéseit, amelyek nem (egyértelműen) vezethetők vissza antik előképekre, és amelyek újszerűségét Lipsius eredetileg disszimulálni igyekezett.

Mielőtt azonban továbbhaladnánk, említést érdemel még Lipsius életének egy másik híres vonása, a felekezeti állhatatlansága is. Születésénél fogva ugyan katolikus neveltetésben részesült a szerző, de 1572-ben elfogadta a Jénai Egyetem retorika és történelemtudományi katedráját, ami miatt át kellett térnie a lutheránus hitre (az egyetemet 1559-ben alapították, és elsőként vált a reformáció egyik szószólójává). Amikor pedig 1579-ben a frissen alapított Leideni Egyetemre tette át székhelyét, kálvinista lett. Életének utolsó – sokak szemében dicstelen – fordulópontját⁹ ráadásul 1590-es rekatolizációja jelentette, amelyet követően a szintén katolikus Leuven egyetemén töltötte hátralévő éveit, kortársa,¹⁰ Guy Patin meg-

9 A sokak által angol Senecaként is emlegetett kálvinista püspök, Joseph Hall a *Mundus alter et idem* (*Egy másik világ, mely mégis ugyanez*) című menipposzi szatírájában Lipsiust például egy színváltó kaméleonként ábrázolta. Írásának egyik fejezete ugyanis egy *Fantasia* nevű térség *Moronia* nevű részén játszódik, ahol – az elbeszélés szerint – katolikusok gyakorolják bálványimádó szokásaikat. *Moronia Variana* nevű tartományában pedig, ahol minden folytonos mozgásban van (a hivatalnokok például folyton váltogatják a városok neveit, a színes tollakba öltözött polgárok pedig folyton váltogatják ezeket a tollakat), Lipsius neve egy fizetőeszközön bukkan fel: „A kör alakú érme egyik oldalán egy középkorú, tógát viselő férfi volt, aki jobb kezével egy aranyos kiskutya fejére támaszkodott, a másikkal pedig egy félig nyitott könyvet tartott a magasba. Az érme másik oldalán egy színváltó kaméleon volt látható, fölötte azzal az írással, hogy <CONST. LIP.>.” A kutyára való utalás életrajzi elem, melyet Peter Paul Rubens is megörökített a *Négy filozófus* című festményén (ennek jobb szélén Lipsius szintén az egyik kutyájával látható). Hall érméjének azonban a hátlapja az, ami igazán beszédes: ennek értelmében ugyanis a *constantia Lipsiana* valójában az állhatatlansággal rokonértelmű a szerző szerint (vö. Hall 1908, 62–63.).

10 Bayle 1820, 122–124.

fogalmazása szerint „recatholicissimusként”¹¹ amivel feltehetően az indokolatlan és felszínes hitbuzgalmára utalt francia humanistatársa.¹²

Lipsius hitbéli állhatatlanságának kimagyarázása ráadásul a vele egyébként nyíltan rokonszenvező életrajzírói számára is nem kevés fejtörést okozott. A már említett Aubert le Mire szerint például Lipsius egész életében katolikus maradt, felekezetváltásaival pedig csak az aktuális lakóhelyének szokásait igyekezett tiszteletben tartani.¹³ Ugyanezt az értelmezést fogadja el a szerző egyik kései biográfusa, Charles Nisard is: „Hűséges maradván mindazon elvekhez, melyek csak a külsőségekben megjelenő magaviseletre vonatkoztak, Jénában és Leidenben is alkalmazkodott vendéglátóinak vallási gyakorlataihoz [...]”¹⁴ De például a XVII. századi filozófus-lexikonszerző Pierre Bayle már jóval kevésbé volt elnéző Lipsius ezen jellemvonásával szemben:

Lipse (Juste), latinul Lipsius egyike volt a XVI. század legműveltebb kritikusainak [savans Critiques]. [...]. Az egyik legnagyobb hiba, amit Lipsiusnak szemére szokás vetni, a vallással kapcsolatos állhatatlansága [*l'inconstance en matiere de Religion*].¹⁵

Lipsius felekezeti állhatatlanságának filozófiai jelentősége abban áll, hogy – mint azt másutt már bemutattam¹⁶ – komoly törésvonal fedezhető fel Lipsius kálvinista és katolikus korszakaiban keletkezett sztoicizmusértelmezései között, amely nagyrészt az akaratszabadság kérdésében érhető tetten: míg a kálvinista Lipsius egy kemény determinista álláspontot képvisel, addig a kései, katolikus szellemi környezetben alkotó szerző már engedményeket tett a libertarianiz-

11 Idézi Nisard 1855, 90.

12 Hogy az efféle vádak nem feltétlenül lehettek alaptalanok, jól látszik Lipsius első, Leuvenben publikált munkájának előszavából is: „Még annyit teszek hozzá, hogy elvetem azt, ha bárhol is az ősi vallással és erkölcsökkel szemben [mondok]: és hozzád tartozom [*tibi adhaereo*] boldogságos Egyház, akinek a teljes tantételét Péter és Pál apostolok öntötték ki vérükkel” (Lipsius 1594: *Ad Lectorem*).

13 Miraeus 1609, 30.

14 Nisard 1855, 44.

15 Bayle 1820, 122–124.

16 Smrcz 2018, 51–66.

mus irányába.¹⁷ Az életmű ilyesfajta belső önellentmondásainak sokan azért sem szentelnek elegendő figyelmet, mert máig tartja magát az a vezérnarratíva, miszerint a kora újkori sztoikusok általában véve a kereszténységgel akarták összhangba hozni antik elődeik tanításait. Véleményem szerint azonban ez az olvasat erősen elnagyolt, mivel eltérő felekezetek eltérő módokon viszonyultak a sztoához, vagy pedig eltérő módokon értelmezték azt.¹⁸ Úgy vélem, ugyanez látható Laskai Lipsius-fordításából is, aki kálvinistaként erősen kálvinista színezetű olvasatát nyújtja Lipsius kálvinista korszakában készült munkáinak.

Laskai és a neosztoicizmus

Laskai János 1605-ben született Kecskeméthez közel, iskoláit azonban előbb Debrecenben, majd 1629-től Leidenben járta. Minden bizonnyal az utóbbi állomáshelyén ismerkedett meg Lipsius munkásságával. 1631-es hazatérése után Bethlen István oldalán vett részt a Bethlen Gábor halálát követő politikai csatározásokban, Erdélyben.¹⁹ Írói munkásságának legfontosabb dokumentumai a már többször említett Lipsius-fordítások (*Justus Lipsiusnak az állhatatosságról írt két könyvei* [1640], *Justus Lipsiusnak a polgári társaságnak tudományáról írt hat könyvei* [1641]), amelyek közül az elsőhöz egy Vay Péterhez címzett *Ajánló levelet* is csatolt, de ezek mellett ugyancsak említést érdemel az az *Ajánló levél*, amelyet Illésházy Gáspár *Kézben viselő könyvéhez* írt (1639): az utóbbi írás azért is érdekes, mert már itt is felbukkan az *állhatatosság* fogalma (mely mind az antik sztoikus, mind pedig a Lipsius-féle neosztoikus etikának egyik kulcsfogalma), valamint az a szintén sztoikus színezetű gondolat, miszerint nem érdemes olyan külsődleges célok felé törekednünk, mint amilyen a hírnév.²⁰ Dolgozatunkban azonban a *Justus Lipsiusnak az állhatatosságról írt két könyvei* című írását tartjuk elsősorban szem előtt, mivel ez az, amely a neosztoicizmus magyarországi recepciótörténete szempontjából mérvadó.

17 Smrcz 2018; Smrcz 2017.

18 Smrcz 2017, 12–23.

19 Laskai életéről bővebben lásd: Tarnóc 1970, 13–61.

20 Laskai 1639, 7–18.

A szerző munkásságával azonban mindezidáig mostohán bánt a filozófia- és irodalomtörténet, amiben az a körülmény is szerepet játszhatott, hogy életművének jelentős részét fordítások teszik ki. Három komprehenzív filozófiatörténet-írónk (Almási Balogh Pál, Hetényi János, Erdélyi János) közül például csak az utóbbi tesz róla említést, de ő is csak lakonikusan nyilatkozik róla:

1619-ben ment iskolákra Németországba, hol később is megfordúla mint nemes ifjak útítarsa, kísérője; gr. Bethlen István ecsedi pappá tette, de volt nyírbátori lelkész is. Fordítá Justus Lipsius munkáját 'A polgári társaságnak tudományáról. Bártfa, 1641., melyet ajánla Vay Péternek, ki jó-akarattal volt íranta.²¹

Jól látható, hogy beszámolójában Erdélyi is csak Laskai legfontosabb életrajzi adataira szorítkozik, ám nem kevésbé beszédes az a körülmény sem, hogy a két fordítása közül csak Lipsius *Politicájáról* (*A polgári társaságnak tudományáról*) tesz említést, a *De constantia*-fordításról vélhetően nem is volt tudomása. Mindez jól tükrözi a hazai Lipsius-recepció egészét, mely kezdettől fogva inkább a németalföldi szerző tacitista-machiavelliánus politikafilozófiájára fókuszált, és legfeljebb másodsorban foglalkozott a sztoikus ihletésű írásaival.

Az irodalomtörténet-írásunk azonban valamivel alaposabb figyelmet szentelt Laskai munkásságának. Vargha Anna a *Justus Lipsius és a magyar szellemi élet* című 1942-es monográfiájában viszonylag részletesen tárgyalja Laskai munkásságát, különös tekintettel az Erdélyi által figyelmen kívül hagyott *Justus Lipsiusnak az álhatatosságról írt két könyvei* című fordítására is, de észrevételei főleg Laskai fordítási hibáira korlátozódnak.²² Varghánál jóval mélyrehatóbban tárta fel Laskai életútját a fordításokat 1970-ben közreadó Tarnóc Márton,²³ aki elemzésében a szerző egyéb fellelhető munkáit (teoló-

21 Erdélyi 1885, 89.

22 Vargha 1942, 49.

23 Tarnóc 1970, 13–61.

giai tárgyú disszertációját, ajánlóleveleit, politikai gúnyverseit) is számításba vette. A legutóbbi időkben pedig Bene Sándor egy írásában is találkozhattunk Laskai nevével, aki – Varghával szöges ellentétben – elismerően nyilatkozik a fordító bizonyos fordulatairól.²⁴

Laskai lehetséges fordításelméleti megfontolásai

Kétségtelen, hogy fordításai során Laskai vétett néhány nyilvánvaló hibát (a *De constantia* első könyvének egy helyén szereplő *aeger* [beteg] szót földnek [*ager*] fordítja, ami értelmetlen mondatot eredményez stb.²⁵), ez azonban még korántsem teszi munkáit filozófiatörténeti szempontból érdektelenné, hanem ellenkezőleg, épp ezeknek a többsége az, amely közvetlen betekintést nyújt a forrás és célszöveg sajátos viszonyába. Laskai alaposabb olvasói közül ezért a következőkben – Tarnóc Márton és Bene Sándor álláspontjával egyetértve, Vargha Annáéval pedig vitatkozva – amellet kívánok érvelni, hogy a célszövegben szereplő sajátos fordulatok többsége korántsem a fordító hiányos latintudásának tulajdonítható, hanem egy sajátos fordításelméleti-hermeneutikai módszer megnyilvánulása. Jóllehet Laskai megoldásainak többsége joggal tűnhet elavultnak a mai sztenderdjeink szerint, ezek mégis teljességgel megfeleltek a korabeli módszertani elveknek. De milyen fordítási elvekről is van szó?

Laskai szövegeivel nagyjából egy időben (1647) keletkezett Kászoni János *Igazgatás A' Nemes Magyar Országának és hozzá tartozó Részeknek szokott teorveny folyasiról* című fordítása, amelyet Kitionich János *Directio methodica processus judicarii Regni Hungariae*jéből készített. Szempontunkból mindez azért érdekes, mert a könyvnek az olvasókhoz írott előszavában a szerző nyíltan közzéteszi fordításelméleti megfontolásait:

²⁴ Bene 2012.

²⁵ „Tulaydonsága a szántó-földnek hogy sokáig semmit sem szenved ő magában.” Laskai 1970b, 74.

Noha a' fordításban azon igyekeztem, hogy a' Deáknak értelmét hiven és igazán meg-magyarázzam; mind az által, nem ragaszkodtam tellyességgel a' Bötühöz ugy, kivált-képpen a' nagy Periodusokban, hogy igirőligire a' mellett maradtam volna; mert az ugyan nem is lehetett, és ha valami részben lehetett volna is, annak a' Magyar szok csigázásával kellett volna lenni, kimiat a' szollásnak modgya meg repedezvén, igen homályoson és daraboson esett volna; hanem a' Deáknak értelme mellett meg maradván, a' Magyarját, a' menyire lehetet folytába eresztettem, és ugy igyekeztem éjtteni, ahol értelme engette, mintha nem Deákból fordittatott, hanem először-is Magyarul irattatott volna.²⁶

Amiről Kászoni e helyen beszél, az nem más, mint a korban jól ismert *ad verbum* és *ad sententiam* nevű fordítási elvek közti különbség, amelyeket – saját bevallása szerint – ő maga felváltva alkalmazott munkája során. Az *ad verbum*-elv alatt azt az empirikus fordítási gyakorlatot értjük, amikor egy szöveget a célnyelvben szóról szóra adunk vissza arra törekedvén, hogy a szövegegész terminológiai szempontból minél koherensebb legyen. A manapság talán különösnek ható *ad sententiam*-elv ezzel szemben azt mondta ki, hogy a fordításnak egyáltalán nem kell a szószerintiségre törekednie (aminél fogva a célszöveg mai szemmel nézve akár nem is fordítás, hanem inkább parafrázis benyomását keltetheti²⁷), hanem a szövegegész megértését követően a fordító feladata az, hogy a forrásszöveg értelmét magyarázza el.

26 Kászoni 1647, 4.

27 A kettő közti különbség egyik legekleatásabb példája talán Platón összes műveinek két kora újkori fordítása volt. Nem sokkal azt követően ugyanis, hogy Marsilio Ficino az *ad verbum*-elvet alkalmazva elkészítette az első latin nyelvű Platón-összest (*Divini Platonis opera omnia*, 1491), 1578-ban Jean de Serres (Johannes Serranus) átültetésében napvilágot látott Platón összes műveinek újrafordítása is (*Platonis Augustissimi Philosophi omnia quae extant opera ex Nova Johannis Serrani Interpretatione*), amely már a címében is egyértelművé teszi a Bruni-féle *ad sententiam*-elv iránti elköteleződését. Ugyanannak a szövegkorpusznak ugyanarra a célnyelvre való újrafordítását tehát a fordítói módszertannal szembeni követelmények megváltozása tette szükségessé.

James Hankins szerint az *ad sententiam*-elv alapgondolata már jóval korábban, a Manuél Khrüszolorasz köréhez tartozó humanistáknál is felbukkant,²⁸ széles körben azonban csak Leonardo Bruni (1370–1444) 1420-as, *De recta interpretatione* című traktátusa révén vált ismertté. Bruni elgondolása szerint a fordítás nem egyszerű átültetés (*translatio*),²⁹ hanem magyarázat (*explicatio*) is egyben, a szóról szóra való átvitel pedig ennél fogva nem egyszerűen elégtelen fordítási gyakorlat, hanem kerülendő is:

[s]okan ugyanis, akik alkalmasak arra, hogy megértsenek dolgokat, ugyanezek elmagyarázására [*ad explicandum*] nem alkalmasak immár.³⁰
[...]

az egyes fordítások [*traductionibus*] során a legjobb értelmező [*interpretes*] dolga az, hogy az írás első szerzőjének [*primum auctorem*] teljes elméjét, lelkét és akaratát magára öltse [*sese convertet*], és, amikor néha átalakítja beszédének formáját, helyét, mozgását, színezetét és körvonalait, akkor azon töprengjen, hogyan fejezhetne ki mindent [*cuncta exprimere meditantur*].³¹

[...]

Azt pedig, hogy mit jelentenek a 'viselni' [*gerere*] és az 'erkölcs' [*mos*] szavak, még a műveletlen [*rudis*] olvasó is megérti; az azonban egészen más, hogy a szövegegész [*totum*] mit jelent.³²

Bruni tehát egy olyan hermeneutikai módszert javasol, amelynek segítségével a forrásszöveg szerzőjének intenciója válik megismerhetővé. Magától értetődő azonban, hogy ez a módszer komoly veszélyeket is magában rejthet, mivel a fordítónak ezáltal lehetősége lesz – akár önkéntelenül, akár szándékosan is – arra, hogy olyan dolgokat is a forrásszöveg szerzőjének tulajdonítson, amelyek akár a lehető legtávolabb álltak szándékaitól. Anthony Grafton például külön

28 Hankins 1989, 44–45.

29 Maga a *translatio* szó is feltehetően Brunitól származik. Lásd Kittel 2004, 1422.

30 Bruni 2011, 21.

31 Bruni 2011, 21.

32 Bruni 2011, 21.

hangsúlyozta is Bruni kapcsán, hogy őt és a vele kortárs itáliai humanistákat korántsem feltétlenül a *sine ira et studio* elve motiválta munkásságuk során,³³ vagyis mai szemmel nézve joggal lehetnek fenntartásaink az *ad sententiam*-elvvel szemben. A kora újkorban azonban – ahogy az a korábban idézett Kászoni János-szövegrészletből is látható – bevett gyakorlat volt ennek az alkalmazása, a nem betű szerinti fordítás tehát nem pongyolaságot jelent, hanem egy tudatos hermeneutikai stratégia húzódik meg mögötte.

Laskai értelmező fordításának bizonyos sajátosságai

Laskai Lipsius-fordításai is egy hasonló fordítói stratégia alkalmazásáról árulkodnak: bizonyos helyeken egyértelműen úgy tűnik, hogy követni igyekszik az *ad verbum*, vagyis a szó szerinti fordítás elvének követelményeit, másutt azonban értelmezve fordít. De miben is áll Laskai Lipsius-értelmezése?

Mint az a Vay Péterhez írt ajánlóleveléből kiderül, a szerzőt *Justus Lipsiusnak a polgári társaságnak tudományáról írt hat könyvei* kapcsán mindenekelőtt az foglalkoztatja, hogy miként őrizhetjük meg *állhatatosságunkat* a világ eseményeinek forgandósága ellenére is:

En miólta á tudományoknak nemesebb részeit, egyszer-is másszor is az alkatosságok szerint szemlélem; eszemben-vettem azt, hogy azok fáradoznak legszebb és hasznosb dolgokban, kik az nemzetsegeknek egyik helyből másb-valo költözesit, az országoknak es birodalmaknak kezdetit, nevedekesit, es hirtelen-valo változásit (avagy) romlásit á meglett dolgokból ki-szedegetik es közönségessé teszik.³⁴

[...]

[E]z életnek háborúságos tengerén azok végezhetik el boldogul és álhatatosan életüket, kik az eleve meg-történt dolgokból, oly egyenes utat ke-

33 Grafton 1999, 132–147.

34 Laskai 1970a, 67.

resnek magoknak, á kiről sem jobbra sem balra (á mint szoktuk szollani) nem hanyatolnak.³⁵

[...]

Kerded azt is: mit használ é feléket. Értenünk rövid szóval: hogy ennyi sok romlásokból és változásokból meghintetettvén, a mi raytunk meg-történhető veszedelmek alatt Állhatatosságot tanúllunk meg fel-öltözni.³⁶

Két mozzanat van tehát, amelyet Laskai különösen figyelemre méltónak tartott Lipsius munkájában: az állhatatosság etikai követelményét és a determinista metafizikát. Bár nem nevezi meg konkrétan, de mindezt úgy is megfogalmazhatjuk, hogy figyelme legfőképp az értekezés 3–4., valamint 17–20. fejezeteire összpontosult.

Az említett állhatatosság, amely Lipsius munkájának tulajdonképpeni címe is egyben, abban áll a németalföldi szerző szerint, ha ki-ki „lelkének rezzenetlen stabilizáló erőt” (*immutum animi robur*) kölcsönöz,³⁷ amely által pedig képes lehet meggátolni, hogy a lélek legkülső burkát afficiáló hatások további oksági tevékenységet fejthessenek ki lelkében. Az utóbbira pedig amiatt van szükség, mert a determinizmus lipsiusi értelmében akarati aktusaink teljességgel hatástalanok az isteni előrelátás (*providentia*) és végzet (*fatum*) erőivel szemben, mivel a világ minden egyes állapota Isten által determinált. Akaratunk mindössze arra képes, hogy általa „akarjunk vagy ne akarjunk” olyan dolgokat, melyek amúgy is szükségszerűen végbemennek, „ennél több hatóerőnk [*vis efficiendi*]” azonban nincsen.³⁸

Laskai fordítása azért is figyelemre méltó, mert az *Ajánló levél*ben előrebocsátott témák magyarázata során előszeretettel él a Bruni-féle értelmező fordítási elv adta lehetőségekkel. Általában véve szövegfeleltetéseinek három fajtája különíthető el: egyrészt (1) megfigyelhetők olyan esetek, amikor Laskai több

35 Laskai 1970a, 67.

36 Laskai 1970a, 69.

37 Lipsius 1584, 6. Laskai fordításában: „az elmenek egyenes es meg-mozdulahatatlan ereje”. Laskai 1970b, 78.

38 Lipsius 1584, 68. A kérdésről bővebben itt írtam: Smrcz 2018.

latin kifejezést egyetlen magyar szóval ad vissza. Különös módon idesorolhatóak a *constantia*, *constans*, *ratus* vagy *fixus* szavak, amelyeket egyaránt „állhatatosként” vagy „állhatatosságként” magyarít a fordító. Ezzel szemben előfordulnak (2) olyan alkalmak, amelyekkor egyetlen latin szónak többféle magyar megfelelőt kölcsönzött a fordító. Idesorolható például a *vis* kifejezés, amelyet olykor „erőként”, másszor „erőszakként” vagy „hatalomként” ad vissza Laskai (ezek arra engednek következtetnünk, hogy a fordító nem tekintette az adott szófordulatot terminusértékűnek).

Végezetül pedig (3) olyat is láthatunk, hogy egy-egy fogalmat (véltetően) terminus technikusnak gondol, és ezért vasszigorral igyekszik minden egyes alkalommal ugyanúgy fordítani őket. Idesorolható például a forrásmű alcímében szereplő *malum publicum* kifejezés, amelyet minden esetben „közönséges nyomorúságként” ad vissza, a *decretum*, amelyet „végzéseként” magyarít, vagy a *causa secundaria* fogalma, amely „Isten-kívül-való” okként szerepel nála, de még ezeknél is beszédesebb a *providentia* szó Laskai-féle magyar megfelelője, amely nem más, mint az „isteni-rendelés”. Míg az első két esetben szó szerinti fordításnak vagyunk szemtanúi, a második két példa egyértelműen arról árulkodik, hogy Laskai szükségesnek vélte az eredeti fogalmak alaposabb megmagyarázását. Ennek oka feltehetően az lehetett, hogy a fordító – véleményem szerint helyesen – a lipsiusi metafizika kulcsfogalmaiként azonosította az említett szavakat: a *causa secundaria* vagy „Isten-kívül-való ok” fogalma Lipsius egyik saját újítása volt, melyről ő maga azt állította hogy nem (vagy nem ilyen) értelemben szerepelt az antik sztoikusoknál, ám az akaratszabadság lipsiusi leírásának megkerülhetetlen eleme volt.³⁹ Érthető tehát, ha Laskai egyrészt következetesen használja a saját maga által gyártott neologizmust a szókapcsolat minden egyes előfordulásánál, valamint az is, hogy általa megmagyarázni igyekszik az eredeti fogalom jelentését

39 Lipsius a következőképpen fogalmazza ezt meg: „[A sztoikusok] a természeti okoknak egy öröktől fogva létező sorát állapították meg. Mi ezzel szemben nem azt mondjuk, hogy mindig csak természeti okok léteznének (Isten ugyanis, aki jósjeleinek és csodáinak oka gyakran a természetén kívül [*citra*] vagy akár azzal szemben [*contra naturam*] is cselekedett), sem pedig azt, hogy ezek öröktől fogva állnának fenn: a másodlagos okok ugyanis nem öröktől fogva valók.” Lipsius 1584, 65.

A *providentia* „isteni-rendelésként” való visszaadása viszont nem Laskai neologizmusa, hanem általa egész egyértelműen a kálvinista teológia eszköztárát invokálja, ami azért különös, mert Lipsius sehol nem tett kísérletet a *providentia* és a *praedestinatio* fogalmainak egymással való azonosítására,⁴⁰ Laskai viszont szemmel láthatólag azonosnak tekinti a kettőt, és ezzel Lipsiust magát is egy kálvinista keretrendszerben értelmezi. A fordító ezen a ponton rávilágít (vagy ha úgy tetszik: vitába száll) a forrásszöveg értelmezőinek azzal a markáns csoportjával, akik szerint Lipsius bújtatott ateista volt,⁴¹ munkássága pedig a nyugati szekularizáció történetében számít mérföldkönek.⁴² Laskai, aki – mint már említettük – részben Lipsius alma materében nevelkedett, ezen „teológizáló” fordítása révén egyértelműen arra ösztönzi olvasóit, hogy fenntartásokkal kezeljék az előbbi értelmezéseket.

Összegzés

Laskai fordítói és Lipsius-értelmezői erényeinek kidomborítása mellett végezetül említést érdemel az a sajnálatos körülmény is, hogy Laskai munkái már a maguk korában is legfeljebb csak egy nagyon szűk kör számára lehettek ismeretek. Erről árulkodik Tarnóc Mártonnak az a megállapítása, miszerint az *Justus*

40 A következő mondat szemléletes példája a *providentia* és a *decretum* szavak konzisztens fordításai mellett az állhatatosság kapcsán tapasztalható bizonytalanságnak is Laskai részéről. Összehasonlítás végett közöljük még John Stradling Laskaiénál korábbi (1574) fordításának vonatkozó részletét, valamint Lipsius második magyar fordítójának, Egyházas Boda Józsefnek (1808) a megoldását is: „Si enim deus est, *Providentia* est; si haec, *Decretum* & ordo rerum; si istud, firma & *rata* necessitas eventorum” (Lipsius 1584, 43.). Ugyanez Laskai fordításában: „Mert ha Isten vagy, vagy *isteni gond-viselés*: ha ez vagy, *végzés* és rend-tartás vagy a dolgokban: ha *végzés* és rend-tartás vagy, a dolgok kimenetelinek is erős es *állhatatos* szüksége vagy” (Laskai 1970b, 139.). John Stradling: „if there be a God, there is also *providence*; if it, a *decree* and order of things, and of that follows a firm and *sure* necessity of events” (Stradling 1595). Ugyanez Lipsius második magyar fordítója, Egyházas Boda József fordításában: „Mert ha Isten van, vagy örök *gondviselés*-is, ha ez, vagy bizonyos *ki szabott rendje* a’ dolgoknak-is, ’s ezzel egy *meg határozott* szüksége a’ Történeteknek-is” (Egyházas-Rádóczi Boda 1808, 47.).

41 Zanta, 1975, 9.

42 Vö. Taylor 2007, 115–124.

Lipsiusnak az Álhatatosságrul két könyveinek mindössze két példánya maradt fenn,⁴³ valamint szintén ezt sejteti az is, hogy Lipsius második magyar fordítója, Egyházas-Rádóczi Boda József említést sem tesz fordítóelődjéről, melynél fogva jó okunk van azt gondolni, hogy hírből sem ismerte annak munkáit.⁴⁴

Laskai tehát legkevésbé sem hatástörténete okán tarthat számot érdeklődésünkre. Ehelyett inkább két másik okból tartjuk a fordító teljesítményét figyelemre méltónak: egyrészt azért, mert – mint azt az előbbieken be kívántuk mutatni – értelmező fordítási megoldásai arra engednek következtetnünk, hogy Laskainak számos modern értelmezőnél jobban sikerült lelepleznie Lipsius (korai) filozófiájának szándékosan homályba burkolt teológiai előfeltevéseit. Meglátásunk szerint ugyanis a fent említett értelmezők gyakran túl könnyen adnak hitelt nem csak Lipsius explicit önértelmezésének (miszerint a sztoicizmust az általában vett kereszténységgel kívánta összhangba hozni), hanem olykor még ellenfelei Lipsius-értelmezéseinek is (miszerint Lipsius ateista volt). Laskai ezzel szemben – értelmezésünk szerint – helyesen vette észre, hogy Lipsius (korai) filozófiáját partikulárisan a kálvinista teológia keretrendszerében és kálvinista egyházpolitikai szempontok felől érdemes vizsgálni.

A másik ok, ami miatt a fordító érdeklődésre tarthat számot nem is annyira hermeneutikai, hanem inkább eszmetörténeti természetű: ahogy azt egyebek mellett Bene Sándor⁴⁵ és Tóth Gergely⁴⁶ vonatkozó munkáiból ma már jól ismerjük, Lipsius magyarországi recepciója nemcsak kiterjedt volt, hanem sokrétű is, az egyes receptorok sporadikus utalásaiból azonban nem mindig könnyű rekonstruálni, hogy ki hogyan értette (félre) forrásszövegének szerzőjét. Egy efféle szöveggörpuzsban Laskai kiterjedt értelmezései akkor is üde színfoltot képeznének, ha magukat az értelmezéseket elfogadhatatlanoknak kellene tartanunk. Ilyesmiről azonban – mint mondtuk – szó sincsen. Fordításai ellenben alkalmat adhatnak arra, hogy jobban megértsük bizonyos magyarországi értelmezői csoportok hallgatólágos előfeltevéseit is.

43 Tarnóc 1970, 36.

44 Egyházas-Rádóczi Boda 1808, i–xiv.

45 Bene 2012.

46 Tóth 2019, 567–584.; Tóth 2021, 66–67.

Míg ugyanis egyesek (mint például Rimay János) az abszolutizmust megelőlegező nézetei miatt rajongtak Lipsiusért, mások (mint például Révay Péter) a *De constantia* rezignatorikus nézetvilága miatt tisztelték a németalföldi mestert. Ahogy az Laskai kálvinista szemléletű fordításaiból, valamint az azokhoz csatolt *Ajánló leveléből* kiolvasható, szerzőnk egyértelműen az utóbbi értelmezőcsoport nézetvilágával rokonítható. Legfőbb érdeme mégis az, hogy forrásanyagának természetéből következően olyan (metafizikai, teológiai) kérdésekben is kénytelen volt színt vallani, amelyekről más értelmezők egyáltalán nem tájékoztatnak minket, ekképpen pedig betekintést nyújt a magyarországi neosztoikusok e csoportjának nézetvilágába.

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Bayle 1820.** Bayle, Pierre: *Dictionnaire Historique et Critique*, tome neuvième. Desoer, Paris, 1820.
- Bene 2012.** Bene Sándor: *Rimay Vindicatus* (Rimay János Justus Lipsiushoz írott leveléről). In *Filológia és textológia a régi magyar irodalomban: Tudományos konferencia, Miskolc, 2011. május 25–28.* Miskolci Egyetem BTK Magyar Nyelv- és Irodalomtudományi Intézet, Miskolc, 2012. 139–188.
- Brooke 2006.** Brooke, Christopher: How the Stoics Became Atheists. *The Historical Journal*, 49. (2006), 2. 387–402. <https://doi.org/10.1017/S0018246X06005255>
- Brooke 2012.** Brooke, Christopher: *Philosophic Pride – Stoicism and Political Thought from Lipsius to Rousseau*. Princeton University Press, Princeton, 2012. <https://doi.org/10.23943/princeton/9780691152080.001.0001>
- Bruni 2011.** Bruni, Leonardo: *De Interpretatione Recta*. Universidade Federal de Santa Catarina (Scientia Traductionis), Florianópolis, 2011. <https://doi.org/10.5007/1980-4237.2011n10p16>
- Egyházas-Rádóczi Boda 1808.** Egyházas-Rádóczi Boda Joseph (ford.): *Justus Lipsiusnak az Álhatatosságrul két könyvei*. Trattner Mályás (TS. Kir. Priv. Könyvnyomtató), Pest, 1808.
- Erdélyi 1885.** Erdélyi János: *A bölcsészet Magyarországon*. Franklin Társulat, Budapest, 1885.
- Grafton 1999.** Grafton, Anthony: *The Footnote – a Curious History*. Harvard University Press, Boston, 1999.
- Hall 1908.** Hall, Joseph: *Mundus Alter et Idem*. George Bell & Sons, London, 1908.
- Hankins 1989.** Hankins, James: *Plato in the Italian Renaissance*. I–II. Brill, Leiden, 1989.
- Kászoni 1647.** Kászoni János: *Igazgatás A' Nemes Magyar Országnak és hozzá tartozó Részeknek szokott teorveny folyasirol*. Balassi Major Marthon, Gyulafehérvár, 1647.
- Kittel 2004.** Kittel, Harald – Frank, Armin Paul – Greiner, Norbert – Hermans, Theo – Koller, Werner – Lambert, José – Paul, Fritz (eds.): *Traduction: encyclopédie internationale de la recherche sur la traduction*. Walter de Gruyter, Berlin, 2004.

- Laskai 1639.** Laskai János: Ajanló level. In Joachim von Beust – Illésházy Gáspár: *Kézben viselő könyv*. Fodorik Menyhart, Debrecen, 1639.
- Laskai 1970a.** Laskai János: *Ajanló level*. In Tarnóc Márton (szerk.): *Laskai János válogatott művei*. Akadémiai, Budapest, 1970.
- Laskai 1970b.** Laskai János: *Justus Lipsiusnak az álhatatosságról írt két könyve*. In Tarnóc Márton (szerk.): *Laskai János válogatott művei*. Akadémiai, Budapest, 1970.
- Lipsius 1584.** Lipsius, Justus: *De constantia libri duo*. Christophorus Plantinus, Antwerpen, 1584.
- Lipsius 1594.** Lipsius, Justus: *De cruce libri tres ad sacram profanamque historiam utiles* („Ad Lectorem”). [k. n.], Antwerpen, 1594.
- Miraeus 1609.** Miraeus, Aubertus: *Vita Iusti Lipsi sapientiae et litterarum antis-tis*. David Martinus, Antwerpen, 1609.
- Nisard 1855.** Nisard, Charles: *Le triumvirat littéraire au XVI. siècle: Juste Lipse, Joseph Scaliger et Isaac Casaubon*. Amyot, Paris, 1855.
- Seneca 2002.** Seneca, Lucius Annaeus: 108. levél – *Hogyan kell a bölcseletet elsajátítani?* In Lucius Annaeus Seneca *Prózai művei*. I. Szenzár, Budapest, 2002. 529–537.
- Smrcz 2017.** Smrcz Ádám: (Neo)sztoikusok az isteni előrelátásról – Justus Lipsius és Guillaume du Vair okságelméletei. *Többlet*, (2017), 1. 12–23.
- Smrcz 2018.** Smrcz Ádám: When the Stoic Chameleon Came Across the Cylinder Stoicism and the Matter of Confessions. *ELPIS*, 11. (2018), 2. 51–66. <https://doi.org/10.54310/Elpis.2018.2.5>
- Smrcz 2020.** Smrcz Ádám: Adalékok a neosztoicizmus magyarországi recepció-történetéhez (Moller Dániel Vilmos: *Meditatio Stoica de Conditione Temporis Praesentis*). *Többlet*, (2020), 2. 185–196.
- Stradling 1595.** Stradling, John (transl.): [Justus Lipsius] *Two Bookes on Constantie*. Richard Iohnes, London, 1595. <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A05575.0001.001?view=toc>
- Tarnóc 1970.** Tarnóc Márton: Bevezetés. In *Laskai János válogatott művei*. Akadémiai, Budapest, 1970.
- Taylor 2007.** Taylor, Charles: *A Secular Age*. Harvard University Press, Cambridge, 2007. <https://doi.org/10.4159/9780674044289>

- Tóth 2019.** Tóth Gergely: Állhatatosság és politika: Justus Lipsius munkásságának hatása (és hatástalansága) Révay Péter műveire. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 123. (2019), 5. 567–584.
- Tóth 2021.** Tóth Gergely: Egy lutheránus főrend politikai testamentuma a história nyelvén: Révay Péter *De Monarchia...* című műve. In Tóth Gergely (szerk.): *Révay Péter: A Magyar Királyság birodalmáról és Szent Koronájáról szóló hét század.* Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, Budapest, 2021.
- Vargha 1942.** Vargha Anna: *Justus Lipsius és a magyar szellemi élet.* Dunántúl Pécsi Egyetemi Könyvkiadó és Nyomda, Budapest, 1942.
- Zanta 1975.** Zanta, Léontine: *La Renaissance du stoïcisme au XVIe siècle.* Slatkine, Paris, 1975.

KLIMA GYULA

AZ ÖRDÖG INCSELKEDÉSEI, AVAGY AZ EMBER TRAGÉDIÁJA: ÁGOSTON ÉS MADÁCH TÖRTÉNELEMFILOZÓFIÁJA

KIVONAT: Ez az esszé Ágoston és Madách történelemfilozófiai gondolatainak párhuzamba állításával azt igyekszik kimutatni, hogy ebben az összehasonlításban Madách *Tragédiájának* nemcsak olyan koherens értelmezését kapjuk, amely tökéletesen integrálja a nyitó és záró „teológiai” színek tartalmát a történeti színekével, hanem ráadásul olyat, amely a *Tragédia* történelemfilozófiai gondolatait Ágoston, Aquinói Tamás és Dante idevágó gondolatainak méltó folytatóiként mutatja be.

KULCSSZAVAK: Szent Ágoston, Aquinói Szent Tamás, Dante, történelemfilozófia, a gonosz problémája, Lucifer, Sátán, isteni pedagógia

GYULA KLIMA

The Taunts of the Devil or the Tragedy of Man: The philosophies of history of St Augustine and Madách

ABSTRACT: By juxtaposing St. Augustine's and Madách's philosophical reflections on history, this essay seeks to demonstrate that this comparison not only provides a coherent interpretation of Madách's Tragedy that perfectly integrates the content of the opening and closing “theological” scenes with that of

the historical scenes, but also presents the historical-philosophical reflections of the Tragedy as worthy successors to the relevant ideas of Augustine, Thomas Aquinas and Dante.

KEY WORDS: Saint Augustine, Saint Thomas Aquinas, Dante, philosophy of history, the problem of evil, Lucifer, Satan, divine pedagogy

Ebben a rövid esszében mindössze néhány érdekes párhuzamra szeretném felhívni a figyelmet Szent Ágoston és Madách történelemfilozófiájában a *De civitate Dei* és *Az ember tragédiája* című munkáik alapján. Mivel nem vagyok sem Ágoston-szakértő, sem Madách-filológus, megfigyeléseim jobbára meglehetősen „dilettánsok” lesznek, de remélem, hogy főként a szó jó értelmében, abban tudniillik, amelyben megőrzi jelentésében azt a *delectatiót*, azt az intellektuális élvezetet, amelyet az effajta párhuzamok felismerése jelent. Ezek ugyanis általában azt jelzik, hogy a nagy elmék, akiknél észrevesszük őket, valahol „egy húron pendülnek”; megegyezéseik tehát nem lehetnek a pusztán véletlen művei: amiben megegyeznek, mindnyájunk számára fontos igazság lehet.

De ha már ekkora feneket kerítettem a dolognak, jó lenne valami szubsztanciát is adni neki. Miről is van tehát szó, amikor Ágoston és Madách „történelemfilozófiájáról” beszélek? Hiszen, mint tudjuk, egyikük sem volt sem történész, sem filozófus, nemhogy történelemfilozófus.

Ám, amint egy nemrégiben magyarul is éppen megjelenés alatt álló írásomban érvelgettem,¹ Ágoston volt az első gondolkodó az európai eszmetörténetben, aki komolyan reflektált a következő kérdésekre:

1. Ugyan mi a célja az emberiség történelmének, ha egyáltalán van ilyen cél?
2. Ugyan mi az értelme az egyes emberek tetteinek ennek a célnak az elérésében?
3. Hogyan lehet az, hogy sokan ez ellen a cél ellen dolgoznak?
4. Ugyan mi az ördög bújt beléjük, és végül is mi a helye az ördögnek Isten teremtésében?

1 Klima 2024.

Ha így artikuláljuk a kérdéseket, akkor talán rögtön egészen nyilvánvaló, hogy ezek Madách kérdései is. De mindenekelőtt lássuk ezekre a kérdésekre Ágoston válaszait, dacára annak, hogy ő maga sosem artikulálta ezeket pontosan ebben a formában. Ám ha megtaláljuk nála a válaszokat, az talán egész jó evidencia arra, hogy valójában effajta kérdések motoszkáltak a fejében, amikor megalkotta grandiózus munkáját „az Isten városáról”.

Ad 1-um

Ami az első kérdést illeti, Ágoston ebben a munkájában mindenekelőtt elutasítja a korában divatos sztoikus „örök visszatérés” elméletét (*De civitate Dei* XII. 14.), és amellet érvel, hogy a teremtés jelen formájában egyedi, minden individuumra megismételhetetlen (kivéve talán a feltámadásban való „ismétlődését” ugyanannak az individuumnak, amely „ismétlődés” azonban végül is csak az egyedi ember halála előtti életének folytatása az örökkévalóságban). Így minden emberi élet az emberiség egész történelmében egyetlen providenciális célnak van alávetve. Ez a cél a spirituális teremtés Lucifer lázadása és bukása által megtépázott rendjének helyreállítása az emberiség soraiból kikerülő szentek révén az Isten Városában. Ez persze nem kis ötlet, amelyet tehát nem árt alaposabban megemészteni.

Először is, ez nyilvánvalóan nem filozófiai, hanem teológiai válasz, amelynek előfeltevései között van Lucifer bukása, az ember bűnbeesése és a teremtés történetének a végítéletkor való kiteljesítése. Mindeme teológiai előfeltevések azonban Ágoston számára számos filozófiai problémát vetnek fel, mindenekelőtt a gonosz meglétének problémáját Isten teremtésében, amelynek köztudottan számos metafizikai, sőt természettudományi és természetesen morális implikációja is van. Mert amennyiben a gonosz problémáját nem Isten létének cáfolatára próbáljuk használni, hanem inkább annak magyarázatára, hogy hogyan lehetséges egy tökéletes alkotó alkotásában annyi baj és szenvedés, amit a világban tapasztalunk, akkor olyan kérdésekkel kell szembenéznünk, mint például az, hogy nem lett-e volna lehetséges Istennek olyan világot teremtenie, amelyben nincsenek katasztrófák, betegségek és egyéb természeti csapások, vagy akár háborúk és egyéb

emberi gonoszságok. Mivel Isten mindenható, mindentudó és abszolút jóságos, ha egy ilyen teremtés lehetséges lenne, akkor Isten *képes* lenne megcsinálni *mindenhatósága* révén, *tudná*, hogy hogyan kell megcsinálni *mindentudása* révén, és *akarná* is megcsinálni abszolút *jóakarata* révén. De az, aki nem akarja az ateista választ adni a problémára, mivel úgy gondolja, jó *filozófiai* evidenciája van Isten létezésére, amint azt Ágoston is hitte magáról, azt kell, hogy válaszolja, hogy egy ilyen imaginárius teremtés, amely állítólag tökéletesebb lenne az aktuális, Isten teremtette valóságnál, valójában nem lehetséges.

Ágoston pont erre vállalkozik, amikor különbséget téven természeti és morális gonosz között azt igyekszik kimutatni, hogy nem lehetséges olyan teremtés, amelyben ennek vagy annak a fajta gonosznak legalább a lehetősége ne állna fenn. Jelen szempontunkból, a Madách történelemfilozófiájával való összehasonlításban, nyugodtan félretehetjük annak vizsgálatát, hogy Ágoston hogyan próbálja igazolni a természeti gonosz kikerülhetetlenségét. Csak jelzésképp jegyzem meg, hogy az alapötlet az, hogy a teremtés egészének tökéletessége megköveteli a véges létmódok teljes skáláját, amelyek között viszont, végességük miatt, lehetnek egyedeik közötti ütközések, amennyiben az egyik fajta tökéletessége csak a másik kárán érhető el, ahogy egy farkas jó élete egy egyedi bárány életét követelheti meg, jöllehet a bárány *fajtájának* jót tesz a ragadozók általi természetes szelekció.

De vajon az intelligens teremtmények szabad választásaiból eredő morális gonosz is hasonlóképpen elkerülhetetlen lenne? Nem lenne lehetséges, hogy Isten úgy teremtsen őket, hogy magához hasonlóan *morálisan képtelenek* legyenek a gonoszásra? Ehhez kicsit jobban meg kell értenünk, mi is ez a „morális képtelenség”.

Amikor ezt tanítom az etikaosztályaimnak, általában a következő példával szoktam érzékeltetni a gondolatot: képzelj el egy aranyos kicsi macskakölyköt, akkorkát, hogy épp elfér a tenyereden. Bizakodva néz rád, ásít, dorombol, el sem tudnál képzelni édesebb kis jelenséget. De egyszer csak valaki kemény hangon rád szól: hajítsd a földre és tipord el! – meg tudnád tenni? Egy bizonyos értelemben igen, hiszen fizikailag képes lennél végrehajtani a parancsot. De *tényleg meg tudnád tenni?* Ha megvan benned a morális érzés egy szikrája is, akkor a válasz „nem”. Meg tudnád tenni, ha akarnád, de nem tudod rávenni magad, hogy ezt akard, morálisan képtelen vagy egy ilyen mélységesen, elret-

tentően gonosz választásra. Az akaratod tehát szabad, de ez éppenséggel abban nyilvánul meg, hogy képtelen vagy a gonoszságot választani.

Ámde az élet általában nem ilyen morálisan kristálytisztá szituációkból áll. A bonyolult helyzetek és lehetséges megfontolásaik mindenféle kibúvót kínálnak, vagy éppen a cselekvés sürgőssége, vagy ilyen vagy amolyan beidegződéseink alapján, gyakran különösebb megfontolás nélkül, szinte reflexszerűen cselekszünk, nem mindig a legjobb alternatíva választásával.

Persze, mondhatja erre valaki, ez az aktuális helyzet. De Isten nem tehetné-e volna meg, hogy eleve olyan megingathatatlan jóakarattal teremti meg intelligens teremtményeit, hogy soha semmi ne tántorítsa el őket a legjobb választástól, ugyanolyan szilárdsággal, mint amilyen az isteni akarat?

Nos, az isteni akarat örökkévaló szilárdsága csakis az örök isteni akaraté lehet. Egy véges, nem örök akarat metafizikailag szükségszerűen változékony lehet, jóllehet az isteni akarat hasonlóságára, annak szüntelen követésével meg-szilárdítható. De a kezdetektől fogva maga a lehetőség ott van, és ez az a lehetőség, amelyet először Lucifer gőgös lázadása és bukása realizált, és amely az első emberpár bukásának is az előképe volt.

Ha tehát vannak intelligens teremtmények, és persze a teremtés tökéletessége megköveteli, hogy legyenek, akkor szabad akaratuk – nem lévén az örök isteni akarat – nem örök, tehát potenciálisan változékony. Persze egy ilyen akarat is megrögződhet, akár a jóban, akár a gonoszban. De ha ez a „rögződés” kívülről jön, akkor az kényszerítés, amely elveszi az akarat szabadságát.

Ez a helyzet tehát a következő „problémát” veti föl Isten számára: hogyan tud egy korlátozott racionalitású (mert teremtett) és ezért metafizikailag *labilis* akaratú szabad ágenst arra *kényszeríteni*, hogy *szabadon*, mindig, minden *lapsus* nélkül a jót válassza? (Itt persze észben kell tartanunk, hogy mind a *lapsus*, mind a *labilis* szó a *megcsúszni* jelentésű *lābī* főnévi igenévből származik.) Ha így tesszük fel a kérdést, akkor reménytelenül paradoxnak tűnhet. Végül is, valakinek a *kényszerítése* valami választására és a választás *szabadsága* teljességgel összeférhetetlenek.

Ámde pontosan ez az a „paradox” kérdés, amelyet minden felelősségteljes szülőnek fel kell tennie önmagának. Hogyan tudom a gyermekemet felelősségteljes felnőtté nevelni? Hogyan *készítem* arra, hogy azt válassza, ami a legjobb maga és mások számára? Ha ebből a szemszögből nézzük, a paradoxon eltűnik.

Hiszen azt, hogy valakit valami választására *készítünk*, nem kell *kényszerként* értelmeznünk, mert az valóban elveszi a választás szabadságát, hanem inkább úgy, hogy *rá vesszük* arra, hogy szabadon azt válassza; tudniillik *megértetjük* vele, hogy az a legjobb választás, és segítünk neki olyan habitusok (nevezetesen *erények*) kialakításában, amelyek révén önként, stabilan azt is választja, amiről belátja, hogy a legjobb (még akkor is, ha a választás éppen nehéz).

Miként is csináljuk ezt? Nos, természetesen nem csak úgy, hogy megmondjuk a gyermeknek, hogy mit csináljon; jóllehet fejlődésének korai szakaszában erre is szükség van, mivel minden szabály lefektetése nélkül sosem fejlődik ki az érzéke arra, hogy mi a jó (amit tenni kell) és mi a rossz (amit kerülni). Ennél azonban sokkal fontosabb, hogy keresztülvezzük mindenféle élményen, amelyek révén tanulni tud a saját hibáiból, és a megfelelő vezetéssel bölcsében és jobban kerül ki belőlük. Aztán a későbbiek folyamán, amikor megérti a szülői gondoskodás lényegét, nem fog megsértődni képzelt autonómiájában, és nem fogja arrogánsan ellökni a segítő kezet. Ellenkezőleg, fiatal felnőttként meg fogja érteni, hogy a szülői segítség növeli a szabadságát, amíg csak érett fejjel már nem is lesz szüksége szülői tanácsra, mivel akarata megszilárdításával megtalálja saját igazi autonómiáját, amely révén saját akaraterejéből teszi azt, amit morálisan kell. Csak ezen a ponton, amikor a gyermek megtalálja ezt az autonómiát, érkezik el az az állapot, hogy a szülő azt mondhatja, hogy a munkája bevégeztetett, mert befejeződött egy új, felnőtt ember létrehozása.

Ha a fent említett paradoxonnak *ez* a megoldása egy egyedi felnőtt ember létrehozásában, akkor hasonló megoldása kínálkozik az emberiség teremtésében is. Ahogy Ágoston maga állítja: „Amint az egyedi embernek, úgy az emberiségnek is – már ami az Isten népét illeti – a helyes kiművelése (*recta eruditio*) bizonyos időszakokon, azaz korszakokon keresztül halad előre avégett, hogy az időlegeből az örök dolgok felfogására, illetve a látható dolgoktól a láthatatlannokig emelkedjék.”²

2 „Sicut autem unius hominis, ita humani generis, quod ad Dei populum pertinet, recta eruditio per quosdam articulos temporum tamquam aetatum profecit accessibus, ut a temporalibus ad aeterna capienda et a uisibilibus ad inuisibilia surgeretur.” Szent Ágoston, *De civitate Dei* (X. 14.).

Ágoston válasza tehát az első kérdésre a következő: a történelem Isten providenciális terve gyermekeinek kiemelésére az önmaguknál alacsonyabb rendű dolgok iránti vágyakozással szembeni bűnös önalávetettség barbár állapotából abba az állapotba, amelyben olyan emberekké válnak, amilyennek az Isten szánta őket, amelyben megingathatatlan módon minden vágyuk tárgya a fölöttük álló, gondjukat viselő, egyetlen igazán vágyakozásra méltó objektum, azaz maga az Isten. Csak akkor válhatnak ilyen emberekké, ha saját hibáikból okulva képesek elnyerni a valódi szabadságot. Mert egyébként sosem követnék szabadon a Jóság törvényeit, és örökké ott lenne egy újabb bűnbeesés lehetősége, csakúgy, mint kezdetben. Akkor azonban, amikor a tántoríthatatlanul jóakarátú szentek száma eléri a bukott angyalok számát, a történelem eléri célját: Isten Városa teljessé válik.

1	2	3	4	5	6	7	Teremtés
Az első ember teremtése; Ádámtól az özönvízig (10 generáció)	Az özönvíztől Ábrahámig (10 generáció)	Ábrahámtól Mózesen át Dávidig (14 generáció)	Dávidtól a babiloni száműzetésig (14 generáció)	A babiloni száműzetéstől az inkarnációig	Az inkarnációtól az utolsó ítéletig (jelen történelem)	Az örök szombat, az ember teremtése teljes	De Civ. xxii.
Csecsemőkor	Gyerekkor	Kamaszkor	Ifjú felnőttkor		Kegyelem alatti felnőttkor	Feltámadás, elkülönült városok	De Civ. xvi.
A törvény előtt		A törvény után			A kegyelem alatt	Örök béke vagy kárhozat	Enchiridion cxviii.
Csecsemőkor	Gyerekkor	Kamaszkor	Korai felnőttkor a megtérésig		A megtérés utáni felnőttkor	Feltámadás, örök béke vagy kárhozat	Vallomások (tipológia)
Csecsemőkor, „a falánk csecsemő”	„Kis fiú létére nagy bűnös”, Madaura	A körtelopás, Karthágó, Hortensius, filozófia, szex	Manicheusok, Róma, Milánó, platonikusok, Ambrus, „adj tisztaságot, de még ne”	Platonikusok, Isten anyagtalansága, a rossz mint defektus, „kettős akarat”, vívódás	Megtérés, Cassiciacum, keresztség, az ostiai látomás	A főszereplő egygyé válik a narrátorral, és áttekinti a teremtés történetét	Vallomások (narratíva)
I. 1–7.	I. 8–20.	II–IV.	V–VI.	VII–VIII.	IX.	X–XIII.	Vallomások (struktúra)

Az ember teremtésének kiteljesítése a történelemben Ágoston szerint. Forrás: a szerző

Ad 2-um

Mindezek figyelembevételével persze már elég világos a válasz a második kérdésre is: Ugyan mi az értelme az egyes emberek tetteinek ennek a célnak az elérésében? Hiszen mindaz, amit én tehetek az én életemben ebben az üdvtörténeti történelemben, csak annyiban igazolt, amennyiben elősegíti az Isten Városának megalapítását. Remek, roppant jól hangzik. De valójában mit is jelent ez? Mit is kell csinálnom? Hát, körülbelül mindazt, amit egy jóakarátú ember, például a *Tragédia* Ádámja csinál: keres, talál, mellélép, elbukik, tanul belőle, és ismét felemelkedik.

Ad 3-um

Ez pedig már magában hordozza a választ a harmadik kérdésre is: Hogyan lehet az, hogy sokan ez ellen a cél ellen dolgoznak? Hiszen, mint tudjuk, nem mindenki jóakarátú. Ezzel Ágoston és Madách egyaránt alaposan tisztában vannak. Madách, pusztán kronológiai okokból többet tapasztalhatván az emberiség történelméből, talán még inkább. Ha végigvesszük a *Tragédia* történelmi színeit, úgy tűnhet, hogy minél többet látunk megvalósulni Ádám és Éva Lucifer gerjesztette álmából, annál több okunk van a csüggedésre.

Ámde ne feledjük, hogy az igazi emberi tragédiák, melyekhez ezek a történelmi ballépések vezetnek, mind Ágoston, mind Madách számára pusztán az ördög incselkedései. Ágoston számára a valódi történelemben, Madách számára pedig az egyszerre imaginárius és valódi történelemben. Mert Madách Ágostonhoz képest több „idősíkon” is dolgozik, de végül is ugyanarra jut: minden a történelemben megvalósult és még megvalósulandó emberi gonoszság az ördög incselkedése, amelyben az ember gyarlóságait kihasználva igazi céljától eltántoríthatja és a jóság álcájában hamis bálványok imádására készíti, mint amilyen a hatalom és nagyság ígérete, amely azonban a rabszolgák sínylődésére épül az egyiptomi színben, vagy a véres terrorba fulladó, állítólagos „szabadság, egyenlőség, testvériség” ragyogó eszméi a párizsi színben, vagy akár a falansz-

ter Madách korában még utópikus, de a mi korunkban már egyre közelebbinek látszó rémálma. Mert ha jobban körülnézünk akár az amerikai, akár az európai, és pláne az ázsiai napi politikában, azt látjuk, hogy Lucifer földi csicskásai már buzgón készítik számunkra a globális falansztert.

Ad 4-um

Am ez adja a választ az utolsó, negyedik kérdésre is: ugyan mi az ördög bújt ezekbe az emberekbe, és egyáltalán, mi keresnivalója van az ördögnek Isten teremtésében? Mert amikor valakire azt mondjuk, hogy az ördög bújt belé, ezzel természetesen nem azt mondjuk, hogy egy szarvas, patás teremtmény mászott a bőre alá, de még csak azt sem, hogy egy gonosz szellem szállta meg a lelkét, hanem azt, hogy úgy viselkedik, oly módon megátalkodott a gonoszságban, mintha az történt volna. Ezek az emberek lesznek tehát a feltámadáskor az ördögéi, az ágostoni *massa damnata*, a kárhozottak városának polgárai. Azt jelentené ez, hogy az ördög végül is elnyeri méltó jutalmát, a saját birodalmát, és hogy a minduntalan szaporodó emberi történelmi tragédiák azt jeleznék, hogy az ördög igazából nyerésre áll?

Mind Madách, mind Ágoston válasza egyértelmű nem, amikor is megtalálják Lucifernek az Úr által kijelölt helyét a teremtésben. Hiszen ha Lucifer nyerésre állna, akkor az Úrnak kellene mondania: „Miért is kezdtem emberrel nagyot, / Ki sárból, napsugárból összegyúrva / Tudásra törpe, és nagyságra vak?”³

De ezt nem az Úr, hanem a reményvesztett, kétségbeesett Lucifer mondja, aki éppenséggel őszanyánkkal, Évával szemben tehetetlen. Évával, aki mindig egy új reménysugár, aki várandósságának hírével felrázza Ádámot a csüggedésből, és aki végül Lucifert is „kiosztja”, amikor az megpróbálja a jövőendő csemetéje ígéretét annak bűnben való fogantatásával aláásni: „S te, dőre asszony, mondd, mit kérkedel? / Fiad Édenben is bűnnel fogamzott, / Az hoz földedre minden bűnt s nyomort.”⁴

3 Madách 2014, XV. szín, 4085.

4 Madách 2014, XV. szín, 4030.

Ekkor ugyanis Éva ezt mondja: „Ha úgy akarja Isten, majd fogamzik / Más a nyomorban, aki eltörűli / [a bűnt], Testvériséget hozván a világra.”⁵ Itt nyilván Krisztusról beszél, és erre Lucifernek nincs válasza. Lucifer még egyszer kínjában *Ádám felé rúg*,⁶ amire megjelenik az Úr, hogy Ő aztán végképp a helyére tegye, imígyen:

Te, Lucifer meg, egy gyűrű te is / Mindenségemben – működjél tovább:
/ Hideg tudásod, dőre tagadásod / Lesz az élesztő, mely forrásba hoz, /
S eltántorítja bár – az mit se tesz – / Egy percre az embert, majd visszatér.
/ De bűnhődésed végtelen leend, / Szünetlen látva, hogy mit rontni vágyol, / Szép és nemesnek új csírája lesz.⁷

Ezt akár Ágoston is mondhatta volna, mi több mondta is abban a passzusban, amelyet Aquinói Tamás, éppenséggel nem véletlenül, a híres „gonosz argumentum” egy változatának cáfolataként prezentál. Amikor ugyanis felteszi a kérdést, hogy vajon van-e Isten, a szokásos skolasztikus stílusban, először is a saját válaszával szembeni lehetséges ellenvetéseket veszi sorra, amelyek közül az első, a „gonosz argumentum”, így szól:

Úgy tűnik, hogy Isten nem létezik. Hiszen ha két egymással ellentétes dolog közül az egyik végtelen, akkor az a másikat tökéletesen eliminálja. De az 'Isten' néven éppenséggel valami végtelen jót értünk. Ha tehát Isten léteznék, nem létezhetnék gonosz. De van valami gonosz a világban. Isten tehát nem létezik.⁸

Erre válaszul a híres öt útjának bemutatása után Tamás Ágostont idézi:

5 Madách 2014, XV. szín, 4035.

6 Ez benne van Madách színi utasításában!

7 Madách 2014, XV. szín, 4105–4115.

8 „Videtur quod Deus non sit. Quia si unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destruetur aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine Deus, scilicet quod sit quoddam bonum infinitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundo. Ergo Deus non est.” Aquinói Szent Tamás 2019 (I^a q. 2 a. 3 arg. 1).

Az elsőre azt kell mondanunk, amit Ágoston mond az *Enchiridion*-ban: *Isten, mivel maximálisan jó, semmiképp nem engedne semmiféle gonoszt létezni a műveiben, hacsak nem lenne annyira mindenható és jóságos, hogy még a gonoszt is jóra fordítsa.*⁹ Az tehát a végtelen isteni jósághoz tartozik, hogy megengedje létezni a gonoszt, hogy még abból is jót váltson ki.¹⁰

Az alapüzenet tehát az, hogy akármennyi szkepticizmussal nézzük is az emberiség történelmének alakulását, azért azt senki nem mondhatja, hogy soha, senki nem tanult az ördög incselkedéseiből. Ha nem lett volna rabszolgaság, lett volna valaha rabszolgafelszabadítás? De akár végigmehténénk színről színre Madách történelmén, amire itt most nincs időnk, és megláthatnánk, hogy ugyan az egész történelem, sőt annak hipotetikus folytatása is, mind az ördög incselkedése arra, hogy aláássa Isten providenciális tervét, valójában mindez nem más, mint Lucifer végítélet előtti bűnhődése, melyben azt kell látnia, hogy minden fortélya dacára, miként az Úr mondja, „bűnhődése végtelen leend”, szüntelen látva, hogy „mit rontni vágyik, szép és nemesnek új csírája lesz”, míg nem megtalálja végső nyughelyét Dante jeges poklában, az Istentől való elrugaszkodottság örök, béna rezignációjában.

Itt végül hadd hívjam fel a figyelmet arra, hogy amíg az Ágostonnak feltett kérdéseimre Ágoston válaszait fejtegettem, ezek maguktól értetődő természetességgel olvadtak át Madách (sőt Tamás és Dante) válaszaiba.

Végül is mi tehát a tanulság ezekből a párhuzamokból Madách és Ágoston (és Tamás, és Dante, és valószínűleg sok más) gondolataiban? Talán csak ennyi: a nagy elmék, miként a párhuzamosokról szokás mondani, „a végtelenben találkoznak”.

9 „Neque enim Deus omnipotens [...], cum summe bonus sit, ullo modo sineret mali esse aliquid in operibus suis nisi usque adeo esset omnipotens et bonus ut bene faceret et de malo.” Augustinus 1845 (c.11, 236)

10 „Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Augustinus in *Enchiridio*, Deus, cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo. Hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet, ut esse permittat mala, et ex eis eliciat bona.” Aquinói Szent Tamás 2019 (I^a q. 2 a. 3 ad 1).

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Aquinói Szent Tamás 2019.** Thomas Aquinas: *Summa Theologiae*. (Textum Leoninum Romae 1888 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas deuno recognovit Enrique Alarcón atque instruxit.) Fundación Tomás de Aquino, 2019.
- Klima 2024.** Klima Gyula: Ágoston három felfedezése: hit, akarat, és történelem, mint a filozófiai reflexió tárgyai. In Bene László – Molnár P. (szerk.): *Teológia és antropológia*. Gondolat Kiadó, Budapest, 2024. Megjelenés alatt.
- Madách 2014.** Madách Imre: *Az ember tragédiája. Drámai költemény*. Madách Irodalmi Társaság, Szeged, 2014.
- Szent Ágoston 2014.** Augustinus Hipponensis *De civitate Dei* (CPL 313, CHL 202). Dombart, Bernhard – Kalb, Alfons eds. Brepols, Turnhout, 2014.
- Szent Ágoston 1845.** Augustinus: *Enchiridion, sive de Fide, Spe et Charitate*. Ed. Migne, J.-P., PL 40, Parisiis, 1845.

III.

A XX. SZÁZADI MAGYAR VALLÁSFILOZÓFIAI ÉS VALLÁSSZOCIOLÓGIAI GONDOLKODÁS

HOPPÁL BULCSÚ

PAULER ÁKOS ÉS A KATOLICIZMUS SZELLEMISÉGE¹

KIVONAT: Dolgozatomban egy viszonyt próbálok érzékeltetni, Pauler Ákos (1876–1933) magyar filozófus és a katolicizmus eszméjének a viszonyát. Először a sajátos pauleri életútról fogok beszámolni, majd Pauler vallásfilozófiájáról és legvégül rendszerének kiteljesedéséről, a „teista metafizikáról”. Amellett fogok érvelni, hogy Pauler Ákos egy valódi katolikus gondolkodó. Tanulmányomban arra is kísérletet teszek, hogy Pauler Ákos filozófiájának csúcspontját a keresztény bölcséleti vizsgálódás megalapozásaként jellemezzem.

KULCSSZAVAK: filozófia, magyar filozófia, katolicizmus, kereszténység, Pauler Ákos, fenomenológia, szellemtörténet

BULCSÚ HOPPÁL

Ákos Pauler and the Spirit of Catholicism

ABSTRACT: In my study, I try to describe the relationship between the ideology of the Hungarian philosopher Ákos Pauler (1876-1933) and the idea of Catholicism. I will first give an overview of Pauler's distinctive path in life, then of Pauler's philosophy of religion, and finally of the culmination of his system, 'theistic metaphysics'. I will argue that Pauler is a genuine Catholic thinker.

¹ A dolgozat egy hosszabb kutatási folyamat része, ennek eredményeit részben már publikáltam. Lásd Hoppál 2002, Hoppál 2002; 2009 és 2014. Írásom ezen tanulmányokon alapszik.

In my study, I will also attempt to characterize the culmination of Ákos Pauler's philosophy as the foundation of Christian philosophical disquisition.

KEYWORDS: philosophy, Hungarian philosophy, Catholicism, Christianity, Ákos Pauler, phenomenology, intellectual history

Szellemtörténet és katolicizmus

Dolgozatomban egy viszonyt próbálok érzékeltetni, a XX. század elejének konzervatív „filozófusfejedelme”, Pauler Ákos (1876–1933) magyar filozófus és a katolicizmus mint bölcsélet szellemiségének a viszonyát. A sajátos pauleri életútról fogok írni, ebbe helyezem bele Pauler vallásfilozófiáját és rendszerének kiteljesedését, a „teista metafizikát”, amelyet lényegszerűen katolikus filozófiának gondolok, és amellet fogok érvelni, hogy Pauler Ákos par excellence katolikus gondolkodó. Rámutatok, hogy Pauler filozófiájának katolikus jellege egy szellemiség következetes képviselőjében található. Ilyen értelemben elemzésem szellemtörténeti. Tanulmányomban arra is kísérletet teszek, hogy Pauler Ákos filozófiájának csúcspontját a keresztény bölcséleti vizsgálódás megalapozásaként jellemezzem.

Szellemtörténeti kalandozások

A Pauler Ákosról való gondolkodás, ahogy Pauler saját gondolkodói életútja is, egy jellegzetes utat járt be. Pauler Ákos filozófiájával áttekintő módon legelőször Kornis Gyula foglalkozott.² Kornis együtt említi Husserlt és Bolzanót („logikai idealizmus első öntudatos képviselőit”), mint akik a leginkább befolyásolták Paulert a pozitivizmustól való eltávolodásban. Pauler talán legtehetségesebb tanítványa, Somogyi József már 1926-ban felismerte, hogy kora legfontosabb filozófiai áramlata a fenomenológia.³ Somogyi ebbe a nemzetközi hullámba illeszti be Paulert.

2 Kornis 1930, 66–144.

3 Lásd Somogyi 1926; 1933.

1945 után azonban teljesen másként ítélik meg Pauler Ákost. Míg a világháború előtt mindenki számára egyértelműen Magyarország vezető filozófusa, addig a szocialista-kommunista rezsim szinte tudomást sem vett róla: elhallgatták, és ahol csak lehetett, kisebbitették érdemeit, középsterű bölcslőnek állították be.⁴

1965-ben jelenik meg Madarászné Zsigmond Anna Pauler-monográfiája. Madarászné szerint Pauler elkésett logikai platonizmusával, s rendszere nem más, mint a Horthy-korszak ideológiai alapvetése.⁵ Az örök, változhatatlan logikai formák tulajdonképpen rímelnék a horthysta berendezkedés megváltoztathatatlan jellegére.

Egyéb második világháború utáni szerzőknél sem találunk méltató sorokat Paulerről. Olybá tűnik, mintha Paulerből semmi sem maradt volna. Az 1977-ben kiadott *A magyar filozófiai gondolkodás a századelőn* című művében egyrészt Hermann István semmit, egy sort sem ír Böhm Károlyról és Medveczky Frigyesről, másrészt – nem kevésbé gúnyosan – Paulerről a következőket írja: „Pauler eredetileg még frissebb indítékú idealizmusa a hivatalos Magyarország igényeinek egyre inkább megfelelő katedrafilozófiává alakult át.”⁶

1983-ban egy másik művében Hermann így ír: „Pauler már a tízes években semmiképpen sem számított azok közé a gondolkodók közé, akik a magyar progresszióval valamilyen értelemben is kapcsolatba kerülhettek.”⁷ Nyíri Kristóf: *A Monarchia szellemi életéről* című könyvében meg sem említi Paulert.

4 Az 1970–80-as évek bezártsága után az ember azt várta, hogy lesz kifejezetten magyar „ízű” katolikus teológia, amely Paulerre mint előképre, mint tiszta filozófusra, elkötelezett vallásos gondolkodóra fog hivatkozni. Ez sajnos elmaradt, mert nem jelentkezett a sajátosan magyar teológia, és nem is hivatkoztak Paulerre. Ez talán annak tudható be, hogy a mai magyar filozófiát ugyanazok dominálják, akik húsz évvel ezelőtt, és akik húsz éve dominálják a filozófiát, azok azoknak a tanítványai, akik elűzték az országból Kerényi Károlyt, nevetségessé tették Hamvas Bélát, száműzték Brandenstein Bélát, tették indexre Kornis Gyulát, korszerűtlennek minősítették Trikál Józsefet, reakciónak, bigottnak Schütz Antalt, kényszernyugdíjazták és internálni akarták Halasy-Nagy Józsefet, de kis túlzással azt is mondhatnám, ők azok, akik megölték Révay Józsefet. Az annyira várt 1990-es évek utáni paradigmaváltás elmaradt, részben talán azért, mert a magyarországi gondolkodók egy jelentős része kiszolgált egy végtelenül primitív, önmagában is filozófiaellenes rendszert, s ezt a torz pszichológiai „élményt” soha sem tudta feldolgozni.

5 Madarászné 1965.

6 Hermann 1977, 32.

7 Hermann 1982, 11.

Az osztrák platonizmus Nyíri szerint ugyan Otto Weiningerrel kezdődik, és Husserllel be is fejeződik.⁸

A Pauler-recepció más előjelet kap az 1990-es rendszerváltás után, Somos Róbert kiváló monográfiája mellett Mezei Balázs publikációi jelölik ki a régi-új Pauler-értelmezés útját. Ezen interpretációk szerint a pauleri bölcselet a Brentano-iskolához áll a legközelebb.

Általában elmondhatjuk, hogy Pauler Ákos filozófiáját a kortársak (Böhm Károly, Kornis Gyula, báró Brandenstein Béla, Halasy-Nagy József) különleges teljesítményként értékelték, amelynek legfőbb erénye, hogy bölcselete egységes rendszert alkot.⁹ Egységes pauleri rendszerről azonban a szó szoros értelmében csak az 1910-es évek végétől beszélhetünk, addig ugyanis egy sajátos, bizonyos értelemben a fenomenológiai filozófiával ellentétes gondolati utat járt be Pauler. Kommentátorai közül nagyon sokan nem tudnak igaziból mit kezdeni Pauler életútjának a nagy összegző periódust megelőző részeivel, és azokat kénytelenek elvetni. Visszautasítva Tatár Lajos képtelen ötletét, miszerint Pauler előre megtervezte volna filozófiai fejlődésének későbbi állomásait,¹⁰ mégis azt mondom, hogy ezek a korszakok szerves részét képezik a Pauler gondolati fejlődésének, és integráns helyük van a későbbi letisztult rendszer-egészben, és szükségszerűen vezetnek a katolikus filozófiához.

A gondolkodói ív: eltérés és visszatérés

Pauler Ákos gondolkodói életútja egy önmagába visszatérő pályáivként jellemezhető, egy folyamatosan kereső elme őszinte visszatérését mutatja a bizonyos értelemben „naivnak” nevezhető kezdetekhez. Pauler Ákos egy konzervatív, katolikus családból származik, édesapja, Pauler Gyula (1841–1903) történész, a Magyar Tudományos Akadémia tagja, a magyar honalapítás és

8 Nyíri 1980.

9 A marxista filozófiatörténet ideológiai okokból mind a nagyságot, mind a rendszerességet megtagadta Pauler Ákostól. Lásd Sándor 1973, 233–259.

10 Lásd Tatár 1943.

a kora Árpád-kor kutatója, nagyapja Pauler Tivadar (1816–1886) jogász, több alkalommal kultuszminiszter és igazságügyi miniszter. Pauler Ákos kiindulópontja a katolicizmus legerősebb bölcseleti bástyája, a skolasztika. 1894-től a budapesti egyetem bölcsészkarán tanult filozófiát és klasszika-filológiát. Itt már elfordult a keresztény filozófiától. 1898-ban *summa cum laude* minősítéssel védte meg *A természetfilozófia fogalmáról és feladatáról* című doktori disszertációját. Pauler filozófiai „öneszmélésének” első állomása a pozitivizmus. Doktori dolgozatában tulajdonképpen kritikátlanul átveszi kora uralkodó filozófiai áramlatának módszerét, és mindent a természettudományos filozófia kelléktárával magyaráz. A természetet így próbálja meghatározni: a „tapasztalat tárgyainak összessége, amennyiben azok térben és időben való megjelenésükben tekintetnek”.¹¹ Mindehhez egy szintiszta pozitivistá módszerrel közeledik, és elveti a dolgok végső magyarázatára törekvő metafizikai föltevést. Az élet, tehát a legegységesebb törvények természetét akarja felmutatni: az anyag és energia megmaradását, amely során a létben való megmaradás törekvése nyilvánul meg. Ez az induktív természettudományos módszer – amely tökéletes ellentétben van Pauler (legkorábbi és) későbbi fejtegetéseivel a redukció fogalmáról – visszautasítja mindazt, ami „spekulatív”, „metafizikai”, továbbá, ami az empirián túl van. Pauler azt mondja, hogy a természetet csak önmagából lehet megérteni, nem pedig bármiféle „noumenonnal”.¹² Ebből következik, hogy mind a vallási, mind a metafizikai-teológiai képzeiteinket is „empirikus jelenségek mythológiai hyposztázálásán alapulónak [...] pseudotranscendensnek”¹³ mondja. A világ dolgaihoz való pozitivistá hozzáállás – és emellett az empirián túlmutató tudományos meglátások elvetése – sokáig, egy évtizedig meghatározza Pauler bölcseletét. Mégis azt kell mondjuk, hogy a pauleri filozófia csúcspontját jelentő platonizmusnak főbb jellemvonásai már itt in nucleo fölfedezhetők. Az *ismeretelméleti kategóriák problémája* (1904) című művében ugyanis hangsúlyozza, hogy az igazság és érték függetlenek mindenfajta szubjektív pszichológiai mozzanattól: „Akár-

11 Pauler 1898, 1.

12 Lásd Pauler 1898, 4.

13 Pauler 1898, 17.

mit is gondoljunk az esztétikai vagy erkölcsi érzelmek időbeli létrejövéséről vagy ezek lélektanáról, a szép és jó egyenlőképp szép és jó marad.”¹⁴

Pauler Ákos a pszichologizmustól és a pozitivizmustól fokozatosan távolodik el. Ennek véleményem szerint három fő oka van. Az első az úgynevezett bádeni neokantiánus filozófia hatása. A Windelband és Rickert által képviselt elmélet szerint az értékek lényege nem a létezés (tehát az aktuális fennállás, amelyet az idő és tér, az empiria határozna meg), hanem az érvényesség. E filozófia szerint az érték logikai elsőbbségben van a léttel szemben, és a lét mindenfajta megjelenése az értékek birodalmában van megalapozva. A bádeni értékelméleti iskola tézise az időtől, tértől, az emberi gondolkodás milyenségétől független abszolút értékről később Pauler legerősebb motívumává válik. Amiért Pauler rendszerét logikai platonizmusnak szokták nevezni, az innen veszi eredetét.

A második lökés, amely Paulert eltávolította a pozitivizmustól vagy – Kornis Gyula szavaival – a „tények fetisizmusától”¹⁵ Franz Brentanóhoz köthető. A századforduló osztrák(–magyar) platonizmusa Franz Brentano filozófiájának erőterében jött létre. Maga az osztrák(–magyar) platonizmus is több arculatváltozáson ment keresztül: eleinte ismeretelméleti platonizmust, majd később etikai színezetű platonizmust értünk alatta, és nyugodtan hozzátehetjük: az osztrák(–magyar) platonizmus különleges csúcsteljesítménye volt a pauleri logikai platonizmus. A természettudományos, pozitivistikus szellemi beállítottság mellett a platonista irányzat volt mérvadó a tágabb értelemben vett századforduló osztrák–magyar filozófiai életében. Az 1838-ban Koblenzben született Franz Brentano örökségében három olyan elemet találunk, amely döntő jelentőségű Paulerre gyakorolt hatása tekintetében. Az első Brentano gondolkodásának antipszichologista beállítottsága. A második a nem induktív, intuícóra alapozott ismeretelmélet. A harmadik pedig az intencionalitáselmélet. Idesorolnék még egy negyedik tényezőt is, amelyet a mai Pauler-kutatás nem tekint kardinális jelentőségűnek.¹⁶ Pauler az 1910-es évek tájékán Firenzében személyesen is találkozik Franz Brentanóval. A platóni filozófiát gesztusaiban,

14 Pauler 1904, 48.

15 Kornis 1922, 31.

16 Vö. Somos 1999, 51.

megjelenésében autentikusan hozó és megélő bölcse és szép filozófussal folytató mély beszélgetések Paulert örökre a platóni filozófiához kötötték. Brentano személyes varázsán túl¹⁷ Pauler a platonista bölcselet legbenső mondanivalóját tapasztalhatta meg, amely azt mondja, hogy a valódi probléma- és lényegmegragadás egyetlen autentikus formája a kutatás módszere, tárgya és a kutató személye és hozzáállása közötti lényegi egység megvalósítása.

A harmadik hatás, amely ebben az időben Pauler filozófiájának egy alapvetően más formát ad Edmund Husserl nevéhez köthető. Husserl, akit a fenomenológia atyjának tartunk, a fenomenológiát lényeganalízisnek (*Wesensanalyse*) tekintette, amely lehetőséget ad filozófiájának egy realista irányú interpretációjára. Pauler Ákosnak a logizmushoz, illetve az objektivizmushoz való közeledése az 1900-as évek elejére datálható. Pauler *Az etikai megismerés természete* (1907) című művében már egyértelműen kimutatható Husserl *Logikai vizsgálódásainak* (1900–1901) hatása. Közeledik Husserlhez: elhagy mindenfajta relativisztikus pozíciót, és szubjektivizmustól és téves antropológizmustól mentes filozófiát próbál kialakítani. A még föllelhető újkantiánus elemek mellett Pauler már magáévá teszi egyrészt – a korai – Husserl realizmusát, másrészt a fenomenológia alapelvét, miszerint a valódi filozófiának immunisnak kell lennie mindenfajta székszisszel szemben. Pauler ebben a művében a relativizmus önellentmondásosságáról beszél, és elfogadja az abszolút igazság megragadhatóságának tézisé.

Három évvel későbbi műve, *Az etikai megismerés természete* (1907)¹⁸ már nyílt harc a pszichologizmus és mindenfajta olyan elképzelés ellen, amely a megismerést, a bölcseletet a tudatfilozófiára akarja szűkíteni. A pozitivizmusból a logizmusba átmenő időszakot Pauler saját kifejezését használva „kritikai” korszaknak nevezzük.¹⁹ A kritikai korszak egy újabb fejlődési stádium Pauler bölcseletében. Itt már a logikát normatív tudománynak, autonóm területnek

17 Amelyet Halasy-Nagy József is említ Pauler halálára írt emlékezésében. Lásd Halasy-Nagy 1933, 13–14.

18 A kontextus megismeréséhez tudnunk kell, hogy Pauler 1902-től magántanárként dolgozott Budapesten, 1906-tól a pozsonyi jogi akadémián tanított etikát, 1912-től pedig Kolozsvárott folytatta tanári munkáját.

19 Lásd Pauler 1907, VI.

minősíti, amelyhez a pszichológiának semmi köze. Olyan logikát kezd el művelni, amely a gondolkodás tárgyait és a köztük lévő összefüggést az elgondolástól és mindennemű létezésétől független, a priori fennállásukban vizsgálja. Ez lesz – egy későbbi kifejezéssel – a tiszta logika, amely arra az alapvető belátásra alapozódik, hogy az igazság külön, még ezen igazság megfogalmazásának módjától is független logikai szféra. Ahogyan ő mondja: „az igazságot megismerjük, de nem teremtyük, s a róla való ismeretünk viszonylagos, se nem maga az igazság, mely függetlenül megáll sajátos érvényességében, akár elismerik az emberek, akár nem.”²⁰

Pauler kritikai korszakában átveszi Husserl legfontosabb alapdistinkcióját, a *noézisz* és *noéma* megkülönböztetését. Pauler szerint mindennemű ítélet közös vonása, hogy valamit jelent (azaz valamire irányul), ami független magától az átélési aktustól, mint ilyentől. Az ítélet mint folyamat ugyanis valakinek az egyéni tudatában végbemenő pszichikai aktus, amelytől meg kell különböztetnünk az ítélet intencionális, logikai tartalmát.²¹

Az egyéni gondolkodás, a lelki folyamat az észnek csak *ratio cognoscendije* – mondja Pauler –, amely ugyan jellemzője magának a gondolkodásnak, de nem meghatározója és semmiképpen sem létrehozója. A bádeni neokantiánusok, nagyon távolról Kant, majd még egyértelműbben Brentano és Husserl együttesen indukálnak egy olyan hatást, amely Paulert egyre inkább a platonizmus irányába vezeti. Az értékproblémák előtérbe lépésével párhuzamosan alakul ki az a pauleri nézet, amely szerint a filozófia elsődleges feladata a megismerő elmétől független igazság megismerése és a relativizmus és szubjektivizmus kombattáns visszautasítása. Ez az álláspont viszont már igen közel áll ahhoz, amit a korai (realista) fenomenológia vezérgondolatának nevezhetünk.²² A *Logische Untersuchungen* megjelenésétől kezdve Pauler intenzíven foglalkozott Hus-

20 Pauler 1907, 28–29.

21 Lásd Pauler 1907, 17.

22 A fenomenológiai realizmus sokak által vitatott kifejezés. Ha röviden definiálni akarnám a realista fenomenológiát, akkor az mindenképpen egyrészt jelenti a transzcendentális fordulata előtti, úgynevezett korai Husserlt, másrészt a *Sein und Zeit* Heideggerét, Adolf Reinachot, Balduin Schwarzot, Dietrich von Hildebrandot. Lásd ehhez: Szalay-Sárány 2009.

serlél, sőt műveit elküldi Husserlnek.²³ Jól tudjuk azonban, hogy habár Pauler élete végéig foglalkozott Husserl filozófiájával, soha sem nevezte magát fenomenológusnak, és soha sem tudta magáévá tenni azt a gondolatot, miszerint a fenomenológia mindenfajta előfeltevésektől mentes tudomány lenne.²⁴ Mégis azt kell mondjuk, hogy a logizmushoz való közeledésével, igazságfogalmával, a relativizmus elutasításával nemcsak saját gondolkodásának, hanem magának a gondolkodásnak az újradefiniálásáig jutott el.

Pauler Ákos mindvégig megmaradt filozófusnak, a vallásról is így gondolkodott, kifejezetten vallásfilozófiai művet nem publikált. Ez azonban csak részben igaz, Pauler naplóbejegyzéseiből teljesen más kép bontakozik ki: egy a kereszténységhez egyre közelebb kerülő tudós képe.²⁵ Másrészt Pauler a későbbiekben a kereszténységről sohasem apologetikus jelleggel beszélt, számára a kereszténység és a katolicizmus mindent átszövő világnézet volt, s mint ilyen nem feltétlenül volt szükség módszeres kifejtésre.

Szintén kéziratossá maradt ránk egyetemi előadásainak szövege 1912-ből, amikor Pauler Kolozsváron volt egyetemi professzor.²⁶ Ez az előadás-sorozat már implicit módon hozza azokat az elemeket, amelyek a későbbi Pauler esetében arra ösztönöznek bennünket, hogy Paulerről mint keresztény gondolkodóról beszéljünk. Előadásának kiindulópontja, hogy a vallás „elemi szükségletet elégít ki, épp ezért nem pótolható mással, s valamiféle formában mindig meglesz”.²⁷ Egy sajátos antropológiai tételt is magáévá tesz, amely szerint az emberi tudatélet formálója, motorja az érdeklődés. Somos Róbert az érdeklődésfogalmat brentanói örökségből eredezteti.²⁸ Az előadás-sorozat jellemzője, hogy Pauler a vallás lényegét, még akkor is, ha az egyik legalapvetőbb emberi jellemzőnek tartja, pszichológiai okokkal magyarázza. Ezekből

23 Karl Schuhmann szóbeli közlése egy 1993-as budapesti nemzetközi Brentano-konferencián. Lásd Mezei 1993, 661.

24 Lásd Somos 1999, 58.

25 Pauler Ákos: *Napló*. OSZK Kézirattár, Quart. Hung. 2612.

26 Pauler Ákos: *Vallásbólcséleti propedeutika*. 1912. ELTE Egyetemi Könyvtár, Kézirattár, F 134/10.

27 Pauler 1912, 149. f.

28 Lásd Somos 1999, 93. skk.

a sorokból még nem a magasztos keresztény Pauler szól. A miszticizmust például (amely később Liszt-tanulmányában döntő jelentőségű lesz) irracionálisnak tartja, ugyanakkor cáfolhatatlannak. Következtetése is pszichologizáló: a pozitív vallás, tehát a nagy vallások nem mások, mint racionalizált miszticizmusok. Ezen tendenciák ellenére már itt találjuk azokat a témákat, amelyek egy későbbi metafizikából kinövő teizmus és katolicizmus szellemi alapját adják. Ilyenek például, hogy a monoteizmus magasabb, kifinomultabb vallásforma, mint a politeizmus; a vallás legmagasabb fokán álló istenség csakis személy lehet; a világnak van lényege, s az embert érdeklődése szükségszerűen e felé hajtja; „van benső harmónia a világfolyás lényege és legbensőbb vágyaink között”; a kereszténység lényege a megváltáseszme; a kereszténység képes egyedül a továbbfejlődésre stb.

A *Vallásbölcseleti propedeutika* Pauler katolicizmus felé való irányulásának egyik fontos állomása. A tiszta, időtlenül fennálló igazságok még nem kapnak vallásos interpretációt: az igazságok a megismerést teszik lehetővé, azaz ismeretelméleti relevanciájúak, nem teológiaiak. De pontosan ez az osztrák(–magyar) platonizmusból eredő gondolatiság az, amely mintegy erjesztőgombaként kiforralja Paulerben a vallásos gondolkodót.

A filozófusfejedelem: az utolsó tíz év

A pauleri „öneszmélés fáradságos útjának” fontos dokumentuma témánk szempontjából a *Correlativitás elve* (1915) című dolgozat, amely megadja az alaphangját a későbbi „metafizikai-teisztikus” irányynak.²⁹ Paulernek az 1910-es évek elejétől a 1910-es évek végéig tartó időszakában a (tiszta) logika kérdései lesznek azok, amelyek a leginkább foglalkoztatják. Az egész életművét átjáró és a filozófiája minden ágát megalapozó három logikai alapelv mellé ebben az időben kerül a negyedik alapelv, a korrelativitás elve. Ez a princípium – amely

29 Somos Róbert *A logikai alapelvek elméletéhez* (1911) és a *Logika* című mű kéziratát – amely csak 1925-ben jelenik meg – tartja a korszakra legjellemzőbb műnek. Lásd Somos 1999, 50–80.

véleményem szerint a Pauler által egyedüli és valódi filozófiai módszernek elfogadott redukciónak a logika síkján való újrafogalmazása³⁰ – az abszolút meg-alapozás filozófiai programját hivatott végrehajtani. A korrelativitás elvével ugyanis olyan valóságra mutat rá, amelynek természetét a szaktudományok nem tűzik és nem is tűzhetik ki célul.³¹ Az elv ugyanis „a relatív és a múlandó érzéki világgal szemben valami abszolút és örökkévaló realitást tesz fel, mint az előbbi correlatumát”.³² A korrelativitás elvével Pauler nemcsak egy egyszerű függőségi viszonyt akar kifejezni, és nem is úgy akarja a világ valóságadatait megmagyarázni, hogy azokat visszavezeti valami másra, hanem mélyebben, a maguk teljességében és maguk által akarja magukat a jelenségeket megérteni. A valamire való ráutaltság végső magyarázat lesz, amely által a világmindenség értelmességének kérdésére is egyértelmű igenlő választ ad.

A korrelativitás elvében Pauler későbbi metafizikai gondolkodásának fundamentuma nyilvánul meg: nincs relatívum abszolútum nélkül, ahol is az abszolútum „a végső abszolút jellegű praesuppositio, melyre minden létező rá-szorul, legyen az a létező bármi is a szó ontológiai értelmében – egy nem onto-lógia mozzanat: az igazság abszolút érvényessége. Ennek folytán állítjuk, hogy a correlativitás elvének a létező dolgokra való alkalmazása kivezet a lét világá-ból, vagyis az ontológiából s a tiszta logika közelében mutatja ki a végső abso-lútumot, mely minden egyéb relatívumnak absolut correlatuma.”³³

Pauler bölcséletének legvégső állomásán – 1920-tól, a *Bevezetés a filozófiá-ba* című művének megjelenési évétől egészen haláláig – az abszolútum fogalma teisztikus, személyes jelleget kap, lassan visszatért a katolicizmus gondolatvilá-gába. Az életút felvillantásával azt szerettünk volna elérni, hogy rámutassunk, minél inkább hatol be Pauler a korrelativitás elvének, illetve a relatívum-abszolútum viszonyának mélységébe, és minél inkább törekszik a redukció értelmében egy totális filozófiai alap meghatározására, annál inkább szilárdul meg nála a metafizika épülete, és annál inkább mélyül el a vallás természetéről

30 A redukció fogalmához lásd: Pauler 1920, 15.

31 Más szavakkal a korrelativitás elve nem más, mint az okság legmélyebb értelme. Lásd Csurgai 1940, 27.

32 Pauler 1915, 46.

33 Pauler 1915, 49.

való gondolkodása. Ezzel azonban azt a meggyőződésünket is kifejezésre szerttük volna juttatni – és Pauler bölcslete erre jó példa –, miszerint egyrészt a valódi filozófia művelése a vallásihoz és a valláshoz való helyes viszonyok egyike, másrészt mindazok, akik a szó klasszikus értelmében véve filozófiailag gondolkodnak, egyben vallást is művelnek.

Pauler „metafizikai-teisztikus” rendszerét³⁴ tehát egyfajta végállomásként fogom fel, amely a kereszténység természetének megértéséhez és egy elmélyült katolicizmushoz vezetett. Az idevezető útban jelentős szerepe volt a politikai változásoknak, Pauler szembesülésének egy kommunista puccsal, ami az ezeréves Magyarországot gyökeresen akarta megváltoztatni, de mindezekről tiszta szellemi módon is értelmezhetjük egy gondolkodó valódi odafordulását a vallási világhoz. Meggyőződésem, hogy habár Pauler Ákos alig említi a katolicizmus fogalmát, mégis, bölcslete csúcán, de még az odavezető úton is – mondván az életút egy része éppen azt fedi fel, mi nem a vallás – mindvégig a keresztény módon beszél a vallásról, és még akkor is vallásos filozófiát művel, ha nem egy vallás megszokott terminológiájával fejezi ki magát. Vallástörténeti anyag szinte sohasem bukkan elő Paulernél. Mégis a vallás természetéről való, annak igazságát megismerő pauleri gondolkodást eredeti vallási aktusként kell hogy értékeljük.

Az osztrák–magyar platonisták közös pontja – és Pauler ennek a gondolkodási körnek lesz az 1920-as évektől megkérdőjelezhetetlen tekintélye – az a viszony, amely filozófiaelfogásukat a vallás dolgaihoz köti. Ez egy különleges, ugyanakkor klasszikus viszony, amely szerint a helyesen értelmezett filozófia, amely a valódi problémákkal foglalkozik, nem más, mint – ahogy Platón megfogalmazta – az „istenek gondozása”,³⁵ az isteni dolgok körüli forgolódás.

Általános az a filozófiatörténeti meggyőződés, hogy a trianoni békediktátumot követő időszakban a kortárs nemzetközi filozófiai irányzatok nem jelentek meg a magyar bölcsletben, a korszak magyar filozófusai nem ütköztették eredményeiket a külföldiekével. Meggyőződésem viszont, hogy a magyar gon-

34 Pauler Ákos saját maga nevezte így rendszerét. Lásd Pogány Kázmér interjút Pauler Ákossal a *Nemzeti Újságban*, 1931. április 26.

35 Euthüphrón 12e.

dolgozás folytatta a platonista alapú osztrák brentano–husserli hagyományt, egy kortárs áramlattal dialogizált, sőt egyediségre is képes volt. Pauler 1922 közepétől csatlakozik a Tormay Cécile alapította, katolikus-konzervatív *Napkelet* szerkesztőségéhez. Pauler itt sem jelentet meg kifejezetten katolikus hitvédelmi dolgozatokat, sokkal inkább egy szellemiségben, egy szellemi áramlatban vesz részt, lesz annak tevékeny alakítója.

Az 1920-ban publikált *Bevezetés a filozófiába* című enciklopédikus mű rendre az abszolútum kontextusában tárgyal minden filozófiai témát. A posztumusz megjelent *Metafizika* (1938) viszont minden ízében vallási, amelyből egy skolasztikus istentan bontakozik ki. Az istenbizonyítékokat követően tárgyalja Isten tulajdonságait – követve a skolasztikus bölcselet filozófiai istentanának klasszikus beosztását. A pauleri Abszolútum (itt már következetesen nagybetűvel írja) ezek szerint egy, egyszerű, nem anyag, szellem, végtelen, változatlan, örökkévaló, végtelenül tökéletes.³⁶ Ez az abszolútum nemcsak a hit tárgya, hanem a szereteté is: „Az Abszolútum azonos ezzel a Jósággal, mint protoideával. A Jóság más szóval szeretet, mert azt, ami a szeretetet általában jellemzi, az jellemzi a végső Jóságot is: hogy mindkettő kiemel és felemel.”³⁷ De hasonló sorokat olvasunk szerte a *Metafizikában*: „Isten a szeretet. Ebben áll az Abszolútum feltétlen transzcendenciája...”³⁸ Pauler számára tehát megjelent a vallásos hit, amely minden létmozzanatban ott van, és minden racionalitást felemel. „Ezzel Augustinus és Descartes álláspontja győz: az Abszolútum – Isten – valamiféle közvetlen (bár természetesen nem teljes) megragadása minden bizonyosság végső alapja.”³⁹

36 Lásd Pauler 1938, 40–55.

37 Pauler 1938, 54.

38 Pauler 1938, 54.

39 Pauler 1938, 97.

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Csurgai 1940.** Csurgai Márta: *Pauler Ákos bölcséletének Isten-tana*. Dolgozatok a Pázmány Péter Tudományegyetem philosophiai semináriumából, Budapest, 1940.
- Halasy-Nagy 1933.** Halasy-Nagy József: *Pauler Ákos 1876–1933*. Különnyomat a Minerva XII. évfolyamából, 1933.
- Hermann 1977.** Hermann István: A XX. század elejének magyar filozófiájáról. In Kiss Endre – Nyíri Kristóf (szerk.): *A magyar filozófiai gondolkodás a századelőn*. Kossuth, Budapest, 1977. 5–41.
- Hermann 1983.** Hermann István et al. (szerk.): *A magyar filozófiai gondolkodás a két világháború között*. Kossuth, Budapest, 1983.
- Hoppál 2009.** Hoppál Bulcsú: Mi köze a filozófiának a vallástudományhoz? Egy vallástudományi kísérlet Pauler Ákos bölcselate alapján. In Hoppál Mihály – Kovács Ábrahám (szerk.): *Tanulmányok a magyar vallástudomány történetéről*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2009. 19–27.
- Hoppál 2014.** Hoppál Bulcsú: Pauler Ákos és Edmund Husserl. In Frenyó Zoltán (szerk.): *Pauler Ákos filozófiája*. MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet, Budapest, 2014. 191–205.
- Hoppál 2019.** Hoppál Bulcsú: A kánonképződés egy példája – Pauler Ákos és iskolája. In Szabados Bettina – Varga Péter András (szerk.): *Ki a jelentős magyar filozófus? Relevanciakritériumok és kánonalkotás a 19–20. századi magyar filozófia történetírásában*. MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet, Budapest, 2019. 9–10.
- Kornis 1922.** Kornis Gyula: *Új magyar filozófiai rendszer*. Minerva Társaság, Budapest, 1922.
- Kornis 1930.** Kornis Gyula: *Magyar filozófusok*. Franklin Társulat, Budapest, 1930.
- Madarászné 1965.** Madarászné Zsigmond Anna: *A tiszta logika alapkérdései. Pauler Ákos logikája*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1965.
- Mezei 1993.** Mezei Balázs: A Brentano-iskola és a magyar gondolkodás. *Existencia*, III–IV. (1993), 659–668.
- Nyíri 1980.** Nyíri Kristóf: *A Monarchia szellemi életéről. Filozófiatörténeti tanulmányok*. Gondolat, Budapest, 1980.

- Pauler 1898.** Pauler Ákos: *A természetphilosophia fogalmáról és feladatáról.* Athenaeum, Budapest, 1898.
- Pauler 1904.** Pauler Ákos: *Az ismeretelméleti kategóriák problémája.* Akadémia, Budapest, 1904.
- Pauler 1907.** Pauler Ákos: *Az ethikai megismerés természete.* Franklin Társulat, Budapest, 1907.
- Pauler 1915.** Pauler Ákos: A correlativitás elve. *Athenaeum*, (1915), 17. 43–56.
- Pauler 1920.** Pauler Ákos: *Bevezetés a filozófiába.* (3. javított és bővített kiadás), Danubia, Budapest, [1920].
- Pauler 1938.** Pauler Ákos: *Metafizika.* Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1938.
- Sándor 1973.** Sándor Pál: *A magyar filozófia története 1900–1945.* Magvető, Budapest, 1973.
- Somogyi 1926.** Somogyi József: *A fenomenológia történeti és kritikai vizsgálata.* Budavári Tudományos Társaság, Budapest, 1926.
- Somogyi 1933.** Somogyi József: *Pauler Ákos emlékezete. A cselekvés iskolája.* [k. n.], Szeged, 1933.
- Somos 1999.** Somos Róbert: *Pauler Ákos élete és filozófiája.* Kairosz, Martonvásár, 1999.
- Szalay–Sárkány 2009.** Szalay Mátyás – Sárkány Péter (szerk.): *Mi a fenomenológia? Szöveggyűjtemény a realista fenomenológiához.* Jel Könyvkiadó, Budapest, 2009.
- Tatár 1943.** Tatár Lajos: *Pauler Ákos bölcselete.* Tóth, Debrecen, 1943.

FRENYÓ ZOLTÁN

MIHELICS VID VALLÁSFILOZÓFIAI- VALLÁSSZOCIOLÓGAI ESZMÉI ÉS MŰVEI

KERESZTÉNY SZELLEMI TÁJÉKOZÓDÁS A XX. SZÁZADBAN

KIVONAT: A tanulmány Mihelics Vid (1899–1968) katolikus szociológus, szerkesztő, tanár, politikus vallástudományi munkásságával foglalkozik, pályájának főleg utolsó két évtizedét tartva szem előtt. Mihelics, a hivatásrendi társadalom, majd a kereszténydemokrácia teoretikusa 1945–1948 után, a szocializmus körülményei közepette írásaiban kiemelt módon tárgyalta a kereszténységnek a modern világban elfoglalt helyzetét, a hit nehézségeit a modern ipari, szekularizálódott és elidegenedett világban és az ateista világgal folytatott dialógus kérdését. Ekkori írásaiban kitüntetett helyen szerepelnek a hit és az értelem, a vallás és a tudomány viszonyának kérdései, a keresztény világnézet harca a szekularizáció és az ateizmus ellen, s a nyugati vallástudomány fejlődéséről szóló tudósításai, ezek recepciója és adaptációja. Az írás Mihelicsnek ezekre a kérdésekre vonatkozó munkáit kívánja áttekinteni és elemezni.

KULCSSZAVAK: vallásfilozófia, vallásszociológia, katolikus szociális doktrína, kereszténydemokrácia, vallás és tudomány, keresztény filozófia, personalizmus

ZOLTÁN FRENYÓ

The Ideas and Works of Vid Mihelics on the Philosophy of Religion and the Sociology of Religion Christian Intellectual Orientation in the 20th Century

ABSTRACT: This paper will focus on the work of Vid Mihelics (1899-1968), a Catholic sociologist, editor, teacher and politician, in the field of religious science, especially in the last two decades of his professional life. Mihelics, who have been a theoretician of the so-called vocational order society and later the Christian democracy, after 1945-1948 focused on the position of Christianity in the modern world, the difficulties of faith in the modern industrial, secularised and alienated world, and the question of dialogue with the atheist world. The relationship between faith and reason, between religion and science, the struggle of the Christian worldview against secularisation and atheism, and his reflections on the progress, reception and adaptation of Western religious studies are given a prominent place in his writings of this period. The paper will review and analyse Mihelics' work on these issues.

KEYWORDS: philosophy of religion, sociology of religion, Catholic social doctrine, Christian democracy, religion and science, Christian philosophy, personalism

A vallásfilozófia és a vallásszociológia fogalmának értelmezése

Mihelics Vid (1899–1968) katolikus szociológus, szerkesztő, tanár és politikus a XX. századi magyar katolikus gondolkodás kiemelkedő alakja volt.¹ Mindezekelőtt a keresztény társadalomelmélet művelőjeként ismerjük, amelynek eszméit az 1920-as években a keresztényszocializmus, az 1930-as években a hivatásrendi társadalom, 1945–1949 között a kereszténydemokrácia kerete-

1 Munkásságáról lásd Frenyó 2002; 2020; 2021b.

iben fogalmazta meg. Végül az 1950-es és 1960-as években a szocializmus körülményei közepette a kereszténység társadalmi és kulturális értékeinek bemutatására törekedett.

Mihelics munkássága sokrétű, mégis egységes; tevékenységének tartalmát ezért hosszadalmas is, egyszerű is megjelölni. A címben használt kifejezések általános és konkrét értelemben egyaránt felfoghatók. Kiindulásként a „vallásfilozófia” kifejezést széles értelemben használjuk, majd foglalkozunk Mihelics szűkebb értelemben vett vallásfilozófiai írásaival. Amikor a széles értelemben vett vallásfilozófiát említjük, a diszciplína átfogó érvényére gondolunk. Hasonlatos ez ahhoz, mint amikor Platón egész életművét esztétikának minősítjük, hiszen a mindent átható legfőbb idea maga a „szép”; vagy amikor Kant egész életművét méltán vallásfilozófiának tekinthetjük, hiszen ez minden munkájának közös tematikája és háttere. A filozófiának három diszciplínája van, amely egyetemes érvényű: a metafizika, a vallásfilozófia és az esztétika. Weissmahr Béla rámutat, hogy az ontológia és a vallásfilozófia voltaképpen ugyanaz, tudniillik mindkét diszciplína ugyanazokra a végső kérdésekre, illetve magára a végső kérdésre irányul.²

Ha pedig valaki a kereszténység jegyében gondolkodik, adva van az Abszolútum, a világ és az ember teljes és koherens tematikája, amely munkásságának egységet biztosít akkor is, ha pályája során az egésznek bizonyos részeit műveli. A filozófia három témaköre a vallásfilozófiában egyrészt az istentan, másrészt a valláselmélet, harmadrészt a világ mint teremtes. Az istentan tartalmazza az istenérveket és az inkarnációt. A valláselmélet tartalmazza a vallási jelenség értelmezését, a vallás és társadalom, erkölcs, politika viszonyának kérdését, a valláskritikát, a vallástudomány ágait. A világ mint teremtes tartalmazza a lét és a semmi kérdését, a létrejövés és fejlődés elvét, az univerzum metafizikai és természetfilozófiai kérdéseit, a determináció, predestináció, teodícea problémáit.

Nem beszélve most a teljes modernitás és a kereszténység között zajló lét-harcról, ami az 1945 előtti Magyarországot illeti, a kereszténység itt még evidencia volt, létjogosultsága nem kérdőjeleződött meg, nyitott kérdés volt viszont

2 Weissmahr 1992, 9–10.; Weissmahr 1996, 11–15.

a keresztény tanítás és a társadalomelmélet kérdése. Ennek megfelelően Mihelics munkássága a liberális társadalomfilozófia ellenében a keresztény politikai doktrínára irányult. 1945 után Magyarországon az egész kereszténység léte kérdőjeleződött meg, ezért Mihelics munkássága a keresztény vallás és kultúra melletti kiállásként, a humánus világnézetének védelmében fogalmazódott meg. Míg tehát a háború előtt Mihelics a keresztény államelmélet és szociálfilozófia eszméit világította meg, 1949 után a kereszténység és a szocializmus viszonyának kérdésével szembesült. Munkássága ekkor széles vallásfilozófiai keretet kapott.

A „vallásszociológia” terminus használatával kapcsolatban a következőket jegyezzük meg. Tudományos szempontból Mihelics mindenekelőtt szociológusnak tartotta magát. Írásaiban ennek számos tanújelét adta. Tanulmányai szerteágazóak voltak, amelyek eredményeképpen sokrétű képzettségre tett szert. Felsőfokú tanulmányait a Ciszterci Rend Egri Hittudományi és Tanárképző Főiskoláján, a Budapesti Kir. M. Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán (történelem–magyar szakon), Jog- és Államtudományi Karán, az Egri Érseki Joglíceumban és a Párizsi Katolikus Egyetemen folytatta. Adalékképpen megemlíti, hogy a budapesti bölcsészkaron filozófiára Pauler Ákos (ókori filozófiatörténet, újkori filozófiatörténet, etika, kategóriaelmélet tárgyakban) és Kornis Gyula (etika, Kant tárgyakban) tanította. A romanisztikával foglalkozva ösztöndíjat kapott a Párizsi Katolikus Egyetemre (Institut Catholique de Paris), ahol két évet töltött (1922–1923), s főleg itt fordult az érdeklődése a szociológia felé. Érdekességképpen megemlíti itteni neves tanárait és tárgyakat: Yves de la Brière S. J. (jogfilozófia), Henri-Xavier Arquillière (egyháztörténet), Ferdinand Lepelletier (politikai gazdaságtan), Martin Stanislas Gillet O. P. (erkölcstan), Daniel-Joseph Lallement (szociológia); ezeken kívül kánonjogot hallgatott egy tanártól, akinek a nevét még nem tudtuk azonosítani. Fennmaradt M. S. Gillet-hez írt dolgozata, amelynek címe: *Dans quel sens d'après Saint-Thomas la société est-elle naturelle à l'homme? (Milyen értelemben természetes a társadalom az ember számára Aquinói Szent Tamás szerint?)*.³

3 Mihelics Vid később is foglalkozott Aquinói Szent Tamás tanaival: Mihelics 1930, 45–52.; Aquinói Szent Tamás korabeli értelmezéseihez lásd Serry 2004; Mihelics Vid könyvtárában található: Gillet 1922.

Mihelics Vid pályája és szemlélete

A társadalmi, politikai, erkölcsi, vallási kérdések fejtegetésében Mihelics egyrészt a kereszténység tanait és eszméit, másrészt a szociológia nézőpontját tartotta szem előtt. Jól tükrözi ezt a szintetizáló szemléletmódot két évtizeden keresztül írt, a *Vigíliában* havonta megjelent rovatának címe: „Eszmék és tények”. Az 1940-es években Mihelics több átfogó társadalomelméleti összefoglalást írt, amelyek részben főiskolai jegyzetként jelentek meg. Hagyatékában található ezenkívül néhány kézirat, mindegyik többszáz oldalas, amelyek a *Szociológia*, illetve *Bevezetés a szociológiába* címet viselik. Igaz ugyan, hogy ez utóbbiak nem közismertek, de Mihelics 1930-as évekbeli publikációinak és előadásainak egy tekintélyes része szociológiai, illetve szociálpolitikai tárgyú.⁴ Az, hogy ennek ellenére munkásságát a hazai szociológiatörténet-írás mindmáig nem tartotta számon, e szakirodalom szelektív szemléletére világít rá.

Tanulmányait követően Mihelics történelem és magyar szakos bölcsész-doktor (1922), majd államtudományi és jogtudományi doktor (1928) lett. Ezután a Budapesti Tudományegyetem Közgazdaságtudományi Karának magántanára (1932), Jog- és Államtudományi Karának magántanára (1935). Az *Új Nemzedék* és a *Nemzeti Újság* című napilapok munkatársa (1923–1944), a *Katolikus Szemle* című folyóirat felelős szerkesztője (1934–1940). Az Egri Magyar Katolikus Jogakadémián a jogelmélet és jogbölcselet tanára (1946–1948). A Demokrata Néppárt országgyűlési képviselője és egyik vezető személyisége (1947–1949). Az *Új Ember* című katolikus hetilap főmunkatársa (1946–1968), a *Hazánk* című hetilap munkatársa (1947–1949), felelős szerkesztője (1956), a *Vigília* című katolikus folyóirat főmunkatársa (1949-től), felelős szerkesztője (1963–1968).

A két világháború között Mihelics számos társadalomelméleti könyvet jelentetett meg. Ezek a következők: *Az új szociális állam* (Szent István Társulat, Budapest, 1931), *Keresztényszocializmus* (Magyar Szemle Társaság, Budapest,

4 Vö. Frenyó 2021b.

1933), *Világproblémák és a katolicizmus* (Révai Kiadó, DOM, Budapest, 1934), *A szociális kérdés és a szocializmus* (Kellner Kiadó, Budapest, 1935), *Modern katolikus fejek* (Szent István Társulat, Budapest, 1936), *Az új Portugália* (Franklin Társulat, Budapest, 1938), *A Beveridge-terv* (Keresztes Kiadó, Budapest, 1943), *Társadalomtan* (Főiskolai jegyzet, Budapest, 1943), *Társadalomtudományi ismeretek* (Főiskolai jegyzet, Budapest, 1944). A háború utáni nagyobb munkái: *Katolikus tanítás a tulajdonjogról* (Új Ember Kiadó, Budapest, 1946), *Jogfilozófia* (kézirat, 1946), *A keresztény politika iskolája* (név nélkül, Salzburg, 1951 – New York, 1952), „Eszmék és tények” (*Vigília*, 1949–1968.)

Egész munkásságát tekintve Mihelics társadalomszemléletének egyik legsarlatosabb eleme és meghatározó kerete az egyén és a társadalmi közösség viszonyáról alkotott felfogása. Eszerint a lehetséges társadalomszemléleti irányoknak végeredményben három típusát lehet elkülöníteni egymástól. Az egyik nézet az egyén, a másik a közösség, illetve az állam érdekeit helyezi előtérbe a másik oldal rovására. Lényegében ebben áll egyfelől a liberalizmus, individualizmus, másfelől a bolsevik és a nemzeti szocializmus, fasizmus, kollektívizmus ellentéte. Ugyanebből fakad mindkét irányzat egyoldalúsága, veszedelmes volta. A két szélsőséggel szemben a keresztény társadalomszemlélet teremt helyes viszonyt az egyén és a közösség között, a szabadságot és az egyenlőséget a profanizált testvériség helyett és előtt a szeretet elvével integrálva. Ezen a síkon a keresztény tan mint szociológiai elv jelenik meg, amely mind a közjó fenntartását, mind a személy önértékét hirdeti, s amely ezzel kapcsolatban az ember természetes jogairól beszél. Ezeknek az eszméknek történetileg a keresztényszocializmus, a hivatásrendi társadalom, végül a kereszténydemokrácia keretei között, a katolikus társadalmi tanítás, a pápai szociális enciklikák szellemében adott hangot. Ezt a felfogást Mihelics az országos politika szintjén a kereszténydemokrata programmal fellépő Demokrata Néppárt országgyűlési képviselőjeként és egyik legfőbb teoretikusként 1947–1949 között igyekezett érvényesíteni. Ugyanezt kísérelte meg 1956-ban, a Demokrata Néppárt újbóli életrehívása idején.

Életének utolsó két évtizedében Mihelics kiemelt módon tárgyalta a kereszténységnek a modern világban elfoglalt helyzetét, a hit nehézségeit a modern ipari, szekularizálódott és elidegenedett világban, és az ateista világgal folytatott dialógus kérdését. Háromirányú tájékozódásról van szó: nyugati, keleti és egy-

házon belüli reflexióról. Ekkori írásaiban kitüntetett helyen szerepelnek a hit és az értelem, a vallás és a tudomány viszonyának kérdései, a keresztény világnézet harca a szekularizáció és az ateizmus ellen, s a nyugati vallástudomány fejlődéséről szóló tudósításai, ezek recepciója és adaptációja. E téren még bővebben a következő tematika bontakozik ki:

1. A vallásszociológia, valláspszichológia, vallástudomány új irányainak, áramlatainak figyelemmel kísérése, lehetőség szerinti érvényesítése.
2. A keresztény világnézet harca az ateizmus ellen. A vallásszabadság kérdése.
3. A keresztény világnézet harca a szekularizáció ellen. A keresztény valószínű helyzete a modern ipari társadalomban.
4. A keresztény világnézet a zsinati tanok fényében. Az evilági cselekvés lehetőségei, a világ pozitív megítélésének problémái.
5. A kereszténység szociális tanításának, a szociális enciklikáknak értelmezése, a keresztény társadalmi tanítás kifejtése.
6. Jeles (főként francia és német) keresztény írók és gondolkodók recepciója, adaptációja.

Ami tehát közelebbről Mihelicsnek kifejezetten valláselméleti írásait illeti, a történelmi-politikai körülmények következtében, a kereszténység általános megkérdőjelezése folytán, az ateista ideológia támadása miatt ezek 1949-től kezdve ugrásszerűen és sűrűn egy-két éven keresztül, majd 1957-től fogva egyenletesebben jelennek meg egyrészt elvi cikkek formájában az *Új Emberben*, másrészt hosszabb fejtegetésekben a *Vigiliában*.

Felsoroljuk ilyen vonatkozású főbb írásainak címeit. 1949: *Számítan és kereszténység; A vallásszabadság értelme; Honnan a vallás?; Isten és hatalom; Kultúra és keresztény kultúra; Új, de régi beállítások a kereszténységről; Ál-ösök az ateizmus családfáján; Miért az antiklerikalizmus?; A klerikalizmus fegyvere; A vallási tudat eredetisége* (kefelevonat, nem jelenhetett meg); *Eltávolít-e Istentől az élet tudománya?* (kefelevonat, nem jelenhetett meg); *Hit és hitetlenség; Hit és filozófia; A francia újszolasztika fejlődése*; 1950: *Keresztény világmegvetés és belső emigráció; A hitetlenek hitetlensége*; 1951: *Kereszténység és történetiség; A dekrisztianizáció jelensége; A vallásszociológia új irányai; Hit vagy ideológia a vallás?; 1952: A kozmológiai istenért és a tudományos kutatás*. Ezután öt éven át „csak” kulturális és

erkölcsi témák jelen(het)tek meg. 1957: *Egyház és kereszténység a történelemben; Új felismerések hitéletben, kultúrában* (kézirat); 1958: *A vallásszociológia megújulása; A vallásos érzékenység; Hithomály és hithűség; Babona és hiszékenység – szemben a hittel; Keresztény világnézet; Hitünk és a lélek ösztönös reménye*; 1959: *Észrevételek a vallásos hit marxista kritikájáról; A hit nehézségei a mai világban; Ahogyan ma látjuk mi a vallás és a tudomány viszonyát; A hit alapvető problémája*; 1960: *Vallás és mágia; A hit az ipari világban és a keresztény magatartás; A hit tanulmányozásának szempontjai és az értelem követelménye*; 1961: *Koegzisztencia és dialógus; A világnézeti türelmesség; Vallás és ideológia; A modern ateizmus és a katolikusok; Vallás és fanatizmus; Világkép és világnézet; Anket a tudomány támasztotta hitbeli nehézségekről; Hamis dilemmák a vallás körül; Hit és haladás*; 1962: *A vallás feladata; Hátrál-e a vallás a tudomány előtt?; Az ember kialakulása és a vallás; A vallás eredete és jellege*; 1964: *Világnézeti ellentétek és koegzisztencia*; 1965: *A dialógus útján; Az „elkereszténytelenedés” jelenségéről; Ipari kultúra és vallás; A modern ember hitnehézségei*; 1966: *Újabb katolikus-marxista találkozó a Paulus-Gesellschaft rendezésében; Keresztény-marxista párbeszéd Herrenchiemsee-ben*; 1967: *A marienske-laznéi párbeszéd; Hitnehézségek a hívek körében; A dialógus menetéről és feladatairól katolikus nézőpontból* (kézirat); 1968: *A keresztény-marxista párbeszéd első szakasza után; Keresztény hitünk a technika körében; Hitünk továbbadása az ipari kultúrában*.

A vallásszociológia területén bekövetkezett újabb fejleményekről az 1950-es években Mihelics három közleményben számol be. Jelzi, hogy új tudományág van kialakulóban, amelynek francia megnevezése „sociologie religieuse”, olaszul „sociologia religiosa”, amely alatt azonban nem „vallásszociológiát” kell értenünk, mert az a „sociologie des religions”. Az eltérést abban állapítja meg, hogy eltérően a vallásszociológiától, amely a vallások keletkezésének és alakulásának társadalmi vonatkozásait kutatja, ez az új „vallási szociológia” a mai társadalmi adottságokat kívánja tanulmányozni abból a célból, hogy tudományos oknyomozással megállapítsa, mennyiben gátolják vagy mozdítják elő azok a papság sikeres tevékenységét.⁵

5 Vö. Mihelics 1951, 665.

Hét évvel később visszatér az irányzat értelmezésére, a *sociologie religieuse* fogalmát a „hitélet szociológiája” kifejezéssel fordítja le. Hozzáteszi, hogy ennek a szociológiai ágnak témaköre szűkebb, és szempontjai sem olyan általánosak, hogy egyszerűen vallásszociológiának minősíthetnénk. Kétségtelennek tartja azonban, hogy azok a vizsgálódások, amelyeket maga elé tűzött, beleillenek a vallásszociológiába, olyannyira, hogy éppen az ilyen vizsgálódások hiányára lehet visszavezetni a vallásszociológiai kutatásoknak azt a lemaradását és elsejelyesedését, amelynek a század első felében tanúi lehettünk.⁶

Mihelics ezekben az írásokban taglalja a vallásszociológia fontos témáit, áttekinti történetét, kongresszusait, intézményeit, rámutat arra, hogy korunkban a diszciplínának más-más miatt rendkívüli fontossága van Nyugat- és Kelet-Európában egyaránt, valamint felveti a vallásszociológia és a teológia viszonyának különös problémáját. A vallásszociológián keresztül lehet megragadni a nyugati ipari társadalom úgynevezett „elkereszténytelenedésének” problematikáját. Ezzel összefüggésben utal arra, hogy a katolikus szociológusok a tények megismerésével elő kívánják segíteni az egyház alkalmazkodását is a modern idők követelményeihez. Ami pedig a szocialista rendszereket illeti, az ateista ideológiai harc elleni erőfeszítések mellett a vallásszociológia az, ami képet ad a vallás helyzetéről. Ebből kitűnik, hogy egyrészt a kommunista teória ellenére a vallás nem tűnt el, másrészt viszont súlyos problémákkal találja szemben magát.

Ami a „hitéleti szociológiát” illeti, Mihelics utóbb úgy látja, hogy az mint autonóm tudomány nem állhat meg, hanem része a vallásszociológiának, s mint ilyen alkalmazott ágazat fog értékes ismereteket nyújtani a tudomány és a vallási közösségek számára. Ezek nyomán előrevetíti, hogy fellendül a vallásszociológia mint tiszta tudomány, és kialakul a pasztorális szociológia mint a teológiához kapcsolt értékes gyakorlati diszciplína.

Az egész témakörrel kapcsolatban Mihelics szem előtt tart egy fontos és tanulságos elvi kérdést, amely a szociológiának és a katolikus gondolkodásnak a viszonyára vonatkozik. Minderről összefoglalóan így ír:

6 Vö. Mihelics 1958a, 523.

Éppen a szociológia hivatalos szülőházájában, Franciaországban tapasztalhattuk legkorábban, hogy ellentétben Comte helyes célkitűzésével, katolikus és többnyire papi szerzők „szociológiának” kezdték nevezni azokat az írásaikat, amelyekben a társadalmi valóság tudományos vizsgálata helyett a „jó társadalomra” vonatkozó elképzeléseiket teregették ki. Párizsban töltött egyetemi éveim alatt, a húszas évek első felében, talán a nagyszerű Paul Bureau volt az egyetlen tanszéki katolikus tudós, aki lépten-nyomon felpanaszolta ezt a visszásságot, és a saját előadásiban és könyveiben ténylegesen szociológiát nyújtott. Ez a fogalmi ferdülés azután Franciaországon kívül is annyira hatott, hogy ami tömérdek könyv ’katolikus szociológia’ címen világszerte napvilágot látott, vagy mint kolégium a teológiai karokon elhangzott, csaknem a legutóbbi időkig szociálpolitikával kevert társadalombölcselet, nem pedig szociológia volt.⁷

Mihelics könyvtárában a számtalan korabeli szociológiai munka között kifejezetten a katolikus szociológia témakörében R. P. A. Belliot, S. Deploige, D. J. M. Llovera és P. Naudet művei találhatók,⁸ s ugyanígy szerepel itt két könyv a szeretettel említett Paul Bureau (1865–1932) professzor tollából.⁹ Ez utóbbiak közül a *Bevezetés a szociológiai módszerbe* című alapvető műnek Mihelics különös figyelmet szentelt. Hagyatékában található egy dosszié, amely *A kereszténység jövője* címet viseli, s egy könyv előmunkálatait tartalmazza. A dosszié mintegy 200 oldal kivonatot tartalmaz négy, a könyvtárában is meglévő munkából, amelyek szerzői Jacques Maritain, Paul Bureau, Gonzague de Reynold, Christopher Dawson.¹⁰

Mivel a könyv végül nem készült el, s eszméje másként nemigen válhat ismertté, itt közöljük a tervezet beosztásának vázlatát, amely így fest:

1. A kereszténység fellépése, jelentősége;
2. A kereszténység válságai a történetben és ennek okai;

7 Mihelics 1958b.

8 Belliot 1911; Deploige 1923; Llovera 1921; Naudet 1908.

9 Bureau 1923.; Bureau 1922.

10 Maritain 1938a; Bureau 1923; Reynold 1935; Dawson 1935.

3. A XIX. és a XX. század problémái: nemzetközi együttműködés, szociális kérdés;
4. Kialakult irányok;
5. A kereszténység válasza a problémákra és eszközkeresése;
6. A válasz és az eszközök kritikája;
7. A kereszténység többlete és hiánya más irányzatokkal szemben;
8. A kereszténység örök értékei;
9. Teendők.

Hozzáteesszük még, hogy negyed századdal később Mihelics Vid legutolsó, immár posztumusz közleménye szintén a kereszténység jövőjének problémáját taglalta, természetesen már az akkori kortárs véleményekre és helyzetre való tekintettel.¹¹

Szemben a valláskritikával

A háború után, amíg Magyarországon politikai küzdelmek folytak, 1945–1948 között Mihelics érthető módon a keresztény társadalmi tanítás bemutatását tartotta időszerűnek. Demokrata Néppárt-beli képviselői munkája, továbbá egri jogakadémiai oktatói munkája mellett sikerült viszonylag teljes körképet kidolgoznia a keresztény társadalmi és politikai eszmékről a kereszténydemokrácia keretei között. Ez a politikaelméleti munkája, mint már korábban jeleztük, akkor meg is jelent.¹² A kommunista hatalomátvétel nyomán viszont, 1949-től fogva a kommunista ateizmus támadása következtében katolikus oldalon többek között különös fontosságot kapott a vallásfilozófia művelése és helyes értelmezése, ameddig csak lehetséges volt. Erre akkor néhány szűk év adatott, majd a katolikus sajtót és könyvkiadást kisvártatva a teljesen apolitikus magatartásra kárhoztatták, később pedig a lojalitás kinyilvánítására kényszerítették. A fordulat után – mint már jeleztük – Mihelics is számos írásában foglalkozott a vallás mibenlétének, létjogosultságának, kulturális jelentőségének témájával. Ebből

¹¹ Mihelics 1969.

¹² Mihelics 1951; 1952; 1947–1949 nem tudósít arról, hogy ez: Pártiskola. Hazánk, 1947–1949.

a hatalmas anyagból most két témára, a vallás eredetére, valamint vallás és tudomány viszonyára vonatkozóan emelünk ki néhány gondolatmenetet.

Honnan a vallás? című cikkében¹³ sorra veszi a vallással szemben felhozott ellenvetéseket, köztük azt, amely szerint a vallás az emberiség kezdetleges gondolkodásához tartozik, valamint azt a politikai tézist, amely szerint a vallás megszüntetése az ember képzelt boldogsága helyett valóságos boldogságát fogja biztosítani. Itt Mihelics idézetet hoz:

Ahogy az ismert tanító <sic!> írta: „A vallásnak mint képzelt boldogságnak megszüntetése a nép valóságos boldogságának követelése. A követelés, hogy adja fel létének illúzióit, tulajdonképpen követelés, hogy adja fel azt az állapotot, amelynek illúziókra van szüksége. A vallás elleni küzdelem tehát nem más, mint közvetett harc ama világ ellen, amelynek szellemi zamata a vallás”. Vajon tényleg megfelel-e a valóságnak a vallás ilyenén beállítása – folytatja Mihelics –, avagy minden igazolt ismeretünk amellet szól, hogy a vallást továbbra is, úgy, ahogy arra szüleink és papjaink oktattak, az emberi szellemiség legszükségesebb és legüdösebb alkotóelemének tekintsük?

Az „ismert tanító”-ként aposztrofált szerző Karl Marx, akinek idézett sorai *A hegeli jogfilozófia kritikájához* című művéből származnak.¹⁴ Mihelics Marx munkásságát és a marxizmus tanait behatóan ismerte, s azzal egész életén keresztül sokszor foglalkozott. Az 1930-as és 1940-es években a szociális kérdés és a kapitalizmus vonatkozásában tárgyalta az irányzatot, az 1950-es és 1960-as években pedig egyrészt vallási, másrészt politikai szempontból vette szemügyre a marxizmus eszméit. A kapitalizmus marxista kritikáját elméleti szempontból elhibázottnak tartotta, viszont emberi szempontból méltányolta. Itt egyébként megmutatkozik az, ami a liberalizmus, szocializmus és kereszténység viszonylatában „logikailag” mindig, történetileg az egész újkorra nézve érvényes: a liberalizmus bírálatában adódik közös pont a kereszténység és a szocializmus

13 Mihelics 1949b.

14 Marx 1957, 378–379.

között, s a szocializmus bírálatában adódik közös pont a kereszténység és a liberalizmus között. (Mellesleg a liberalizmus és a szocializmus között még feltűnőbb közös pontok adódnak a kereszténység bírálatában.) A szocialista rendszerben – tekintettel az egyház helyzetére – a kereszténység szociális elemeire hivatkozva kereste a koegzisztencia lehetőségeit, miközben a vallás kérdéseit illetően természetesen elvi ellentétet állapított meg a rendszer ideológiájával.

1935-ben így nyilatkozott Marxról:

Soha nem tagadtuk Marx fellépésének és tanításának történeti jelentőségét. [...] Volt benne valami az ószövetségi próféták hevéből, amikor meghirdette a testi, a fizikai munkások teljes és egyenjogú emberségét. Súlyos tévedései azonban megbosszulták magukat. Megpróbáltatások után, amelyeknek egész népek estek áldozatul, a szocializmus – érthető okokból – képtelennek bizonyult állam- és kultúrafenntartásra.¹⁵

Hasonlóképpen írt 1949-ben: „Marx nagy tudós volt, de méginkább ethikus ember. Nem azért fogott hozzá a kapitalizmus kritikájához, mert azt gazdaságilag helytelennek, hanem mert jogfosztásnak és igazságtalannak érezte.”¹⁶ A Mihelics-hagyatékban pedig a *Das Kapital*¹⁷ és számos idetartozó könyv¹⁸ mellett egy 129 oldalas kézirat a marxizmusról szóló előadás-sorozat anyagát, és Marx, Engels, Lenin, Kautsky, Plehanov és mások munkáiból készített bőséges kivonatokat tartalmaz.

Visszatérve a *Honnan a vallás?* című cikkekre, Mihelics méltatja a modern tudomány vívmányait, ugyanakkor rámutat arra, hogy a tudomány nevében megfogalmazott materialista valláskritikai magyarázatok közül egyik sem állta ki az idők próbáját. Ezek a magyarázatok, amelyek máig elevenen kísértének, a vallás alapjait a tapasztalati világ benyomásaiban vélték megtalálni. S itt Mihelics a következő szavakkal foglalja össze ezeknek az elméleteknek főbb típusait:

15 Mihelics 1935, 109.

16 Mihelics 1949e.

17 Marx 1890–1910–1911.

18 Pl. Kautsky 1907.

A vallás abból a félelemből származott, amely az ősebert megrohanta a természeti erőkkal szemben – hangzott az egyik elmélet. Ahogy már az ókorban mondotta Epikuros: „A félelem teremtette az isteneket”, vagy Lucretius: „Az isteneket a félelem hozta létre, amikor villámok hulltak az égből”. Az álom az oka a vallásnak – hangoztatta az újkori szociológus, Spencer –, és pedig annak nyomán, hogy az élők álmaikban találkoztak az elhunytakkal. A boldogságnak, a paradicsomnak vágya alakította ki a vallást – állította Feuerbach, e kérdésben a maiak első oktatója. „Ha az embernek nem lennének kívánságai – úgymond –, akkor képzelőtehetsége és érzelmei ellenére sem lenne vallása”.¹⁹ Ismét egy másik elmélet, amely még a görög szofistákra nyúlik vissza, a vallást okos emberek bölcs találmányának minősíti, az emberek fékentartására és vezetésére. Nem, a vallás gyökere az okok kezdetleges keresése – felelték mások –, amikor történelemelőtti elődeink a mennydörgést vagy az aszályt egy-egy hatalmas lénynek tulajdonították, aki felülről rájuk dörög, illetve a Napban vagy a csillagokban székel. Minek oly sokat bíbelődni? – kérdezte az „euhémérisztus” irányja, amely nevét Euhemeros bölcselőtől kapta – az istenek eredetileg emberek voltak, akik ’isten-neveket’ adtak maguknak.²⁰

Epikurosz és Lucretius elméletére nézve megjegyezzük, hogy bár az itt említett eszme lényegében megfelel a két ókori atomista felfogásának, maga az idézet náluk található. Nincs meg sem Epikurosz fennmaradt írásaiban, sem Lucretius művében, bár utóbbi valóban hosszasan ír a villámról és az ebből fakadó félelemről.²¹ A pontatlanság vagy tévedés viszont egy évszázada számos műben szerepel. Ekképpen ír Schütz Antal, aki nagyszerű *Dogmatikájában* annak az eszmének a helyét, amely szerint „először a félelem alkotott isteneket a földön, amikor kegyetlen villámok hullottak az égből”, helytelenül Lucretius *De rerum natura* VI. 50.-ben jelöli meg.²² Pontosan ugyanezzel a hivatkozással él Othmar Spann, aki

19 „Hätte der Mensch keine Wünsche, so hätte er trotz Phantasie und Gefühl keine Religion”. Feuerbach 1908, 250.; Feuerbach 1960, 250.

20 Mihelics 1949b.

21 Lucretius [1924; 1947; 1993; 2019]: *De rerum natura*, VI. 143–414.

22 Schütz 1937, 29.

vallásfilozófiai művében erre a lucretiusi helyre a Schütz által lefordított, imént szereplő mondat latin eredetijét hozza: „Primus in orbe deos fecit timor, ardua coelo fulmina dum caderent.”²³ Ludwig Feuerbach *Előadások a vallás lényegéről* (1841) című munkájában szerepeltette ezt a mondatot, annak szerzőjét azonban helyes óvatossággal csak „római költőnek” nevezte.²⁴ Mármost a korábbi bizonytalanság után a klasszikus filológia kimutatta, hogy az idézett sorok Petroniusnak tulajdoníthatók (így gondolták már Fulgentius és Lactantius is), és azóta a *Satyricon* Töredékei között található, leginkább a XXVII. fragmentumként.²⁵

Mihelics itt Othmar Spann vallásfilozófiai művére támaszkodott, annak adatait tekintve is, hiszen köztudott a korabeli német tudomány értéke és hi-telessége, amely megannyi „von den Anfängen bis zur Gegenwart” típusú le-nyűgöző és alapvető monográfiát alkotott. Az általa használt könyv az Egri Ma-gyar Katolikus Jogakadémiának felszámolása után nála maradt példánya volt. Az 1947-es mű a Jogakadémia Könyvtárának az évi friss beszerzése volt, ami az intézmény korszerűségét tükrözi.

Az előbb említett valláskritikai elméletekre, vallásmagyarázatokra vonat-kozáon Mihelics megjegyzi: „Ha nincs az igazság irányában gátlás, legtöbbet közülük ma is, mint igazságot, tetszetősen lehet tálni.”²⁶ Ezzel együtt elismeri: „Mindaz, amit az anyagelvű gondolkodók felhoztak, mindaz, amit az ismert tanító is örökl adott, önmagukban mint érzéki hatóerők megállnak, és a val-lás külső kifejeződéseire valóban befolyással is bírtak.”²⁷ Az ilyen képzetekkel szemben viszont hangoztatja: „Akkor lépnek fel és hatnak különböző mérték-ben, *miután* a természetfölötti már az ember szellemébe hatolt, miután a »val-lási« már helyet foglalt az ember tudatában. Természeti jelenségek, azaz érzéki behatások nyomán mindig csak természeti okokról, érzéki benyomásokról tá-madhatnak gondolatok.”²⁸ Kijelenti, hogy e képzetek soha nem vezethetnek ki

23 Spann 1947, 16.

24 Feuerbach 1908, 32.

25 Petronius 1785, 198. XXII. fr.; Petronius 1882, 114. XXVII. fr.; Baehrens 1882, 88.; Petronius 1913, 342.; Garneau 2008, 57. XXVII. fr.

26 Mihelics 1949b.

27 Mihelics 1949b.

28 Mihelics 1949b.

az érzékelhető köréből. Honnan ered tehát az érzékfölötti képze? – teszi föl a kérdést, majd arról ír, hogy a természetfölötti tudatában, s nem az érzékelésből származó indítékokban kell megtalálnunk a vallás eredetét.

Ezek után hivatkozik Mihelics Othmar Spann felfogására:

Ezt bizonyítja az összehasonlító vallástörténelem máig ismert minden igazolt adata. Ahogy a legújabban megjelent nagy vallásfilozófia szerzője, Spann megállapítja: valamennyi vallás gyökere az emberi léleknek az a tudata, hogy az ember „bele van foglalva Istenbe, vissza van kapcsolva Istenhez”. [...] S ez a tudat szükségszerűen eredeti és közvetlen, nem pedig származékos és közvetett. Sohasem vezethető le más tudati elemekből, önálló elem az ember értelmében.²⁹

Ami az idézetet illeti, ez Spann említett vallásfilozófiai művében található eképpen: „A vallás az embernek az a tudata, hogy vissza van kötve Istenbe.”³⁰ Spann ezzel szó szerint a *religio* egyik antik etimológiájára helyezkedik. Tudvalevő, hogy a *religio* szó eredetének s ebből kifolyólag lényegének az antikvitásban három magyarázata alakult ki.

Az egyik álláspontot Cicero képviselte, aki szerint a *religio* a *relegere*, „újraolvasni” szóból származik:

Azokat, akik egész álló nap azért imádkoznak és mutatnak be áldozatokat, hogy gyermekeik életben maradhassanak, babonásoknak nevezték és később ez a megjelölés tágabb értelmet is nyert. Akik viszont mindazt, amit az istenek tisztelete előír, gondosan újra tanulmányozták, mintegy újra meg újra elolvasták (*relegerent*), azokat religiózusnak mondják az olvasás (*ex legendo*) szóról.³¹

29 Mihelics 1949b.

30 „Religion ist Bewußtsein der Rückverbundenheit des Menschen in Gott.” Spann 1947, 5. Spann vallásfilozófiai felfogásáról lásd Gutwenger 1948. Spannról legújabban lásd Karácsony 2021.

31 Cicero 1883, II. 2. 28. 70.

A másik felfogást Lactantius képviselte, aki szerint a *religio* a *religare*, „újraakötni” szóból ered:

Oda vagyunk kapcsolva Istenhez és a kegyesség által hozzá vagyunk kötve (religati). Ez a 'vallás' kifejezés eredete. Cicero pedig téved, amikor a *religio*-t annak „gondos tanulmányozásából” vezeti le.³²

Szent Ágoston egyrészt követte Lactantiust, és hozzá hasonlóan a *religio* szót ő is a „visszaköt” igére vezette vissza. Az *igaz vallásról* című művében, ahol az igaz filozófiát az igaz vallással azonosította.³³ Ugyanakkor hangot adott egy másik (tehát harmadik) véleménynek is, amely szerint a *religio* a *re-eligere*, „újra-választani” szóból alakult ki:

Azáltal, hogy Istent célunkul választjuk, vagy inkább újraválasztjuk, mivel hanyagságunk miatt elvesztettük őt, tehát ezen újraválasztás következtében, mivel azt állítják, hogy a *religio* a *re-legere*, újraválasztani kifejezésből származik, utunkat szeretettel vesszük felé, hogy elérve őt nyugalmat leljünk és boldogságra jussunk, mivel benne érzük el teljességünket.³⁴

Általános felfogás szerint etimológiailag Lactantius magyarázata a helyes, amelyhez Othmar Spann is kapcsolódott; nem túlzás azonban azt is mondani, hogy a vallás eszméjét tekintve mindhárom magyarázat a vallás hasonló tartalmára világít rá.

Az már önmagában érdekes, hogy Mihelics 1949-ben Othmar Spannra hivatkozik. Mihelics természetesen jól ismerte Othmar Spann munkásságát.

32 „Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus; unde ipsa religio nomen accepit, non, ut Cicero interpretatur est, a relegendo, qui in libro de Natura Deorum secundo ita dixit.” Lactantius [1844; 1890], IV. 28.

33 Augustinus 1865b, V. 26.

34 „Hunc eligentes vel potius religentes – amiseramus enim neglegentes – hunc ergo religentes, unde et religio dicta perhibetur, ad eum dilectione tendimus, ut perveniendo quiescamus, ideo beati quia illo fine perfecti.” Augustinus 1864, X. 3.

A könyvtárában Spann-nak négy műve található,³⁵ köztük a híres *Der wahre Staat* részletesen kipreparálva és jegyzetlapokkal ellátva. Mihelics a két világháború között a hivatásrendi társadalom eszméje kapcsán többször emlegette ugyan Othmar Spannt, de érdemben és összefüggőbb módon nem tárgyalta. Spann „univerzalizmusa” feltehetően univerzalisztikusabbnak tűnt föl előtte, mint amennyi az ő számára elegendő lett volna,³⁶ Spann vallásfilozófiája azonban maradandó értéknek bizonyult a szemében, amit az is mutat, hogy Spann vallásmeghatározását később is felhasználta.³⁷

Hit és értelem, vallás és tudomány viszonya

Hit és értelem, valamint vallás és tudomány kapcsolata magától értetődően az egyik központi kérdésként szerepelt Mihelicsnek a szocializmus időszakában keletkezett írásaiban. Hit és értelem viszonya a keresztény gondolkodás teljes történetén végigvonuló probléma, és pedig mind a kereszténységre kívülről tekintő gondolkodás, mind pedig a saját magára tekintő keresztény gondolkodás számára. A kérdésnek ezenkívül magában a filozófiában is kezdettől fogva alapvető szerepe van. Az európai újkorban a racionalizmus, a scientizmus és az antiklerikalizmus fellépése óta vallás és tudomány viszonyát külön megterhelte az ideológia és a politika. Vallás és tudomány szembeállítása, a vallásnak tudatlanságként történt beállítása és a tudomány fetiszizálása a kereszténység létjogosultságának megkérdőjelezésére irányult. A keresztény gondolkodást a teljes újkorban és máig hatóan ez az – először liberális, majd kommunista („tudo-

35 Spann 1914; Spann 1931; Spann 1928; Spann 1947. Ezeken kívül Spannról: Kislégghi 1938.

36 „Egy időben a keresztény szociológia is hajlott Othmar Spann tanítása felé. Mennyire helytelenül! Ma már kezdik tisztán látni, hogy minden felfogás, amely az állam önmeghatározó tevékenységéből a társadalom nagy részét kizárja, ellenkezik a keresztény demokrácia eszméjével.” Kovrig 1934, 22. Ezért van, hogy Mihelics Vid nem vesz irányt Spann felé. Bíráló észrevétele: Mihelics 1937.

37 Mihelics Vid 1961-ben, amikor a vallás és az ideológia fogalmait elemzi, ennek folyamán ismét idézi Othmar Spann szavait: „Vallás az ember Istenhez való kapcsoltságának tudata.” Mihelics 1961, 289.

mányos szocializmus”-nak nevezett³⁸⁾ – ideológia, és ennek nyomán a közgondolkodásba behatolt mentalitás igyekezett hitelteleníteni és ellehetetleníteni. A keresztény gondolkodásnak ezért századok óta egyik alapvető törekvése annak kimutatása, hogy a vallás és a tudomány nem ellentétesek egymással.

Mihelicsnek számos ilyen tárgyú írása közül különösen két tanulmány emelkedik ki, mindkettő az 1960-as évek elejéről. Az egyik *A hit tanulmányozásának szempontjai és az értelem követelménye*,³⁹⁾ a másik a *Hátrál-e a vallás a tudomány előtt?*⁴⁰⁾ című értekezése.

Az első tanulmányban a hittartalmak értelmi vizsgálatának, a fogalmak használatának fontosságát hangsúlyozza a merő érzelem-vallással szemben. Ez a törekvés természetesen már a patrisztikus és skolasztikus szemléletben megjelenik.⁴¹⁾ Mihelics kétségtelennek veszi a szeretet primátusát, de felveti: „Hogyan szerethetjük Istent, ha nem kívánjuk megtudni róla mindazt, amit meg tudhatunk? A szeretet kívántatja velünk a megismerést s a megismerés szolgálja a szeretetet.”⁴²⁾ Hangsúlyozza: „Magának a hitnek élő valóságai követelik meg minden kereszténytől a tanulmányozó reflexió erőfeszítését. [...] Isten azt akarta, hogy képesek legyünk részesedni világosságából, és kitüntetett azzal, hogy felelőssé tett minket a gondolataiért.”⁴³⁾ Arról ír, hogy a hit nem lehet elsősorban megvilágosodás vagy közvetlen intuíció dolga, s az antikonceptualizmussal és fideizmussal szemben kijelenti:

Bizonyos, hogy az Istenhez való fokozatos hasonulást a szeretet által sem munkálhatjuk anélkül, hogy egyidejűleg ne fejlődjék az értelmünk is. Nem igaz az, hogy az ember növekedhetnék az isteni szeretetben, ha ugyanakkor hamis képzeteket táplál Isten misztériuma és cselekedetei felől.⁴⁴⁾

38 Vö. pl. Engels 1880.

39 Mihelics 1960b.

40 Mihelics 1962a.

41 Szent Ágoston: „A hit keres, az értelem talál.” („Fides quaerit, intellectus invenit.”) Augustinus 1865a, XV. 2. 2. PL 42. 1058.; Szent Anzelm: „Fides quaerens intellectum.” Anselmus 1946, 94.

42 Mihelics 1960b, 741–742.

43 Mihelics 1960b, 741.

44 Mihelics 1960b, 743.

Vallás és tudomány kapcsolatáról szólva Mihelics először is hangsúlyozza, hogy az Egyház elvileg soha nem fordult szembe a tudománnyal, és méltatja az európai keresztény kultúra és szellem különleges értékeit:

A világ egyetlen más táján sem lendült fel annyira az emberi szellem a tudomány és a technika irányában, mint éppen Európának azon a területén, ahol az Egyház több mint egy évezreden át birtokolta az oktatás és művelődés monopóliumát.⁴⁵

Ami a teológia és a természettudomány elvi viszonyát illeti, Mihelics lényegében véve egy kettősséget állapít meg: autonómiájukat és egyúttal egységüket. A világra és az emberre vonatkozó sok tudományos témát elemezve arra következtet, hogy a tudomány és a teológia a maga területén illetékes, valódi konfliktus nem adódhat köztük. Mégsem lehet őket teljesen szétválasztani, meglévő viszonyukat nem a kompromisszum, hanem a konkordancia jellemzi. Mint írja: „A teológusnak mint ilyennek, nincs mit követelnie a tudománytól.”⁴⁶ Másfelől: „A tudósnek viszont mint tudósnek, nincs mit foglalkoznia dogmákkal.”⁴⁷ Rámutat a katolikus nézőpontra:

Nem vitás persze, hogy amikor előttünk, hívők előtt, a mindenségnek az az egyesítő és egységes szemlélete, amelyet a katolicizmus nyújt, lényegében nyilvánvaló bizonyosságnak tűnik fel, akkor mi e szemléletnek azt a részét, amelyet a tudományból veszünk át, úgy fogjuk föl, mint ami hitünket alátámasztja és megerősíti.⁴⁸

A tudomány megbecsüléséhez további indokot is fűz:

Az egyház álláspontja az, hogy bár megkülönböztetjük a megismerés területeit, semmiképpen sem tekinthetjük teljesen szétválasztottnak és

45 Mihelics 1962a, 161.

46 Mihelics 1962a, 163.

47 Mihelics 1962a, 163.

48 Mihelics 1962a, 163.

egymástól függetlennek őket. Szerinte így a tudomány is egyik megközelítési útja az isteni műnek. Akkor pedig hogyan képzelhetnők, hogy a mű részleteinek behatóbb megismerése, még ha atheista tudósoknak köszönhető is, ne tárna fel megint valamit a mű szerzőjéről is?⁴⁹

A tudománynak ez a szemlélete teszi érthetővé, hogy Mihelics az 1950-es és 1960-as években a *Vigiliában* havonta megjelentetett „Eszmék és tények” című – már említett – rovatában milyen meglepően kitüntetett figyelemmel követte a természettudományok fejlődését, eredményeit, vívmányait.⁵⁰ Úgy ítélte meg, hogy az ember számára méltó, a katolikus ember számára pedig kiváltképpen fontos a természettudományok területén való bizonyos jártasság és tájékozottság, amely – függetlenül minden túlhajtott technicizmustól és modernizmustól – az emberi műveltséghez hozzátartozik.

Hit és tudás egymásra való hatását érintve Mihelics rámutat, hogy a tudományos és filozófiai érvelés önmagában nem győzi meg az embert hitigazságai felől, a hívő azonban az értelmi megfontolásokból hitének és felfogásának megerősítését fedezheti fel. Leszögezi, hogy a tudomány elvezethet, sőt el is kell hogy vezessen Isten felé, ugyanakkor a tudomány nem helyettesítheti a filozófiát és a teológiát. Végül Mihelics világossá teszi: „Fogalmi ellentmondás lenne a vallás meghátrálásáról beszélni a tudomány előtt. A tudomány bízvást haladhat előre, sohasem fog beleütközni semmiféle katolikus hittételbe.”⁵¹

Mihelics itt ahhoz a felfogáshoz csatlakozik, amely téveszmének tekinti azt a beállítást, mintha a tudomány gyarapodásával egyre kevesebb tér maradna a vallás számára. Ez utóbbi elv, amelyet „maradékelnvk” nevezhetünk, azt hirdette, hogy a vallás alapja a tudatlanság és babona, amelyek kiküszöbölésével, tudásunk fejlődésével a vallás mozgástere egyre szűkül, míg végül alapját vesztítve eltűnik. A vallásfilozófiában, valláskritikában ez az elv jellemez minden pozitivistát és progresszistát, míg a keresztény szemlélet szerint ez tel-

49 Mihelics 1962a, 164.

50 Az „Eszmék és tények” című rovatról eddig a legbővebb és legalaposabb elemzés: Turgonyi 2020.

51 Mihelics 1962a, 164.

jesen elhibázott és elfogult látásmód. A valóságban az emberi civilizáció egész történetét tekintve a hitvilág és az értelmi tudás területe egyaránt mindig teljes spektrumot fed le a világ felfogásában és magyarázatában egymással párhuzamosan; eltérő műfajok lévén nem egymáshoz képest mozognak, s egyik sem a másikkal szemben, vagy a másokra várva tartogat hiány-fejezeteket.

Mihelics meg nem jelent könyveinek sorában (*A hivatásrendi társadalom eszméi; A kereszténység jövője; A keresztény politikaelmélet alapjai; Jogfilozófia; Bevezetés a szociológiába*) az utolsó ezt a szerény munkacímet viseli: *Új felismerések hitéletben, kultúrában*. Ma inkább ezt a találóbb címet adhatnánk neki: *A kereszténység és korunk*, vagy még inkább: *Keresztény szellemi tájékozódás a XX. században*. Miután 1956-ban Mihelics aktívan részt vett a forradalomban,⁵² két hónappal ezután egy 12 oldalas könyvtervezetet készített, amelyet feltehetően a Szent István Társulathoz nyújtott be vagy kívánt benyújtani. A hagyatékban lévő gépirat dátuma: 1957. január 20. Mondanunk sem kell, hogy a kiadás megghiúsult; ehelyett Mihelics az év végén két hónapra (október–november) vizsgálati fogságba került.

A szinopszis ezekkel a szavakkal kezdődik:

Ezzel a címmel olyan könyvet ajánlok fel kiadásra, amely megítélésem szerint igen kedvező fogadtatásra számíthat mindenekelőtt a katolikus, s általában a hívő keresztény közösség körében. Miként a mellékelt vázlat is tanúsítja, azon lennék, hogy a könyv tartalmilag még átfogóbb és kiegyensúlyozottabb legyen, mint a kereken 20 évvel ezelőtt megjelent *Világproblémák és a katolicizmus* c. munkám, amely a Révai cég elszámolása szerint másfél év alatt 10.000 példányban kelt el. Céлом az, hogy tájékoztassam mind a papi, mind a világi olvasókat azokról a szellemi megmozdulásokról és kutatási eredményekről, amelyek abban az utolsó időszakban foglalkoztatták a keresztény értelmiséget, amikor nálunk csak kevesen értesülhettek róluk, s még kevesebben kísérhették figyelemmel őket. A könyv így valóban hézagpótló rendeltetéssel azt a kény-

52 Kiss 2017, 141–176.; Frenyó 1995; 2020, 16. skk.

szerű elmaradottságot kívánná megszüntetni a hazai gondolkodásban, amely nem egyszer kedvezőtlenül érezteti hatását.

Az ajánlás végén pedig ezt olvassuk: „A könyvet 25 szabványívre tervezem. Megállapodás esetén kötelezettséget tudnék vállalni arra, hogy a teljes kéziratot hat hónapon belül átadom.”

E vállalásból, a 12 oldalas részletes tematikából és további feljegyzésekből – ahol tudniillik az egyes fejezeteknek *Vigilia*-beli közleményekhez kapcsolásáról van szó – nyilvánvaló, hogy e féléven belül elkészülhető terjedelmes kötet az „Eszmék és tények”-nek az 1950-es években megjelent anyagából, annak megfelelő elrendezéséből állt volna elő, s egy korszerű panorámát adott volna a keresztény világszemlélet számára. Ebben a széles tematikájú körképben természetesen filozófusok és teológusok is helyet kaptak. Ha ehhez hozzávesszük az 1960-as évek tanulmányait is, e két évtizedben Mihelics külön írásokban a következő gondolkodókkal és irányzatokkal foglalkozott: liberalizmus, Gilson, Pascal, Lamennais, Lukács György, francia újszolasztika, Mounier, Blondel, Nietzsche, Fénelon, Erasmus, Tyndale, Morus, Damaszkuszi Szent János, Kierkegaard, Bergson, Chateaubriand, Szókratész, Ozanam, Unamuno, Szent Ágoston, Duns Scotus, Voltaire, Bossuet, D'Alembert, Karl Adam, Edith Stein, Simone Weil, Teilhard de Chardin, Maritain. A következőkben ezekből az arcképekből veszünk szemügyre néhány fontos vagy jellegzetes darabot.

Filozófusarcképek

Elsőként Pascalt említjük, akit Mihelics már az egyik legkorábbi ifjúkori dolgozatában szerepeltet. Mihelics számára meghatározó jelentőségűek voltak párizsi tanulmányai, ott szerzett szellemi élményeire szívesen emlékezett vissza. Szembesült azzal, hogy Franciaország nemcsak a pozitivizmus, hanem a metafizika otthona is. „Íme egy mozzanat, hogy miért oly hasonlíthatatlan ízű és összetételű Páris levegője, amely után mindazok, akik egyszer alaposabban

tüdőnkbe és vérünkbe szívtuk, untalanul visszavágyunk.”⁵³ A francia katolicizmus helyzetéről írt körképében hangsúlyozza: „A romlottnak ismert Franciaországgal szemben egy másik, élettől duzzadó katolikus Franciaország is van.”⁵⁴ Ezt a szemlét zárja Pascal szavaival: „Gyönyörűség vihartól vert hajón lenni, ha az ember biztosítva van, hogy nem fog elmerülni. Az üldözések, amelyek az Egyházat ostromolják, ilyen természetűek.”⁵⁵ Megjegyezzük: Párizs jelmondata maga ez: „Fluctuat nec mergitur”, vagyis „Hányódik, de el nem süllyed”.

Pascal tanairól s ezek jelentőségéről Mihelics a kommunista hatalom végleges beálltával ad lényeges értelmező elemzést.⁵⁶ Természetesen hangsúlyozza, hogy Pascal egyszemélyben volt nagy matematikus és természettudós, és mélyen hívő keresztény ember, érzékeltetve és a hatalomnak üzenve vallás és tudomány összeegyeztethetőségét. Mondanivalójának másik eleme most a pascali felfogásból kiindulva annak bemutatása, hogy a vallási igazságot nem is annyira kimutatni, mint inkább megcáfolni nem lehet az értelem és a tudomány eszközeivel. Szintén további mondanivalója van azzal, hogy harmadik megfontolásként felidézi Pascal híres leírását az embernek egyszerre parányi és hatalmas voltáról. S itt idézi Pascalt: „Veszedelemes dolog az emberrel túlságosan észrevétetni, hogy mennyire hasonlít az állathoz, anélkül, hogy nagyságára is rá ne mutatnánk. Veszedelemes az is, ha túlságosan éreztetjük vele nagyságát, anélkül, hogy rá ne mutatnánk alacsonyságára. De még veszedelemesebb őt tudatlanságban hagyni mindkettő felől.”⁵⁷ Következtetése pedig az, hogy erre az emberi paradoxonra csak a kereszténység tud megoldást adni, mert csak ez ismeri helyesen az emberi természetet: „És nem kétséges: ezt a 'semmit' és ezt a 'mindent', ezt a nagyságot és ezt az alacsonyságot, az ellentmondásnak ezt a maximumát egyedül a vallás tudja feloldani, a vallások közül is maradéktalanul csak a keresztény vallás.”⁵⁸ Megemlítünk még két mozzanatot. Az egyik az, hogy a cikk név nélkül jelent meg. A másik pedig az, hogy a megjelent cikkből lemaradtak a fennmaradt gépirat utolsó mély

53 Mihelics 1947b.

54 Mihelics 1922, 513–523.; 577–588. Az idézet: 513.

55 Pascal 1978, 365.

56 Mihelics 1949a, 1. (gépirat 3.).

57 Vö. Pascal 1978, (418. szakasz) 158.; Mihelics Vid ifjúkori példányában: Pascal 1914, 90–91.

58 Vö. pl. Pascal 1978, 433. szakasz.

értelmű mondatai, amelyek a már létében fenyegetett eszme üzenetét közvetítik: „Időtlen és mégis időszerű tanítás. Azt, hogy időtlen, nem kell bizonyítanunk. Azt pedig, hogy időszerű, mutatja már az is, hogy Pascalt sohasem azok a nemzedékek fedezik fel újból és újból, amelyek létüket biztosítottnak érzik.”⁵⁹

„Bátorkodom védelmembe venni az emberiséget e nagyszerű embergyűlölő ellen; bátorkodom azt állítani, hogy sem olyan gonoszok, sem olyan szerencsétlenek nem vagyunk, mint Pascal véli.”⁶⁰ Ezt már Voltaire írta, aki meglehetősen félreértelmezéssel, de valóságos nézetkülönbségek alapján három írásában is szembefordult Pascallal.⁶¹ Ugyanakkor Voltaire viszonya a kereszténységhez ambivalens; istentelensége, istenhívő volta, a kettő keveréke a szakirodalom régi témája.⁶² Lehet beszélni a „keresztény Voltaire”-ről,⁶³ és ennek ellenkezőjéről; ismert ádáz egyházellenessége és a kereszténység bizonyos megbecsülése, kötődött is az Egyházhoz, függetlenedett is tőle.

Érdekességgéppen és régi irodalmunk szeretetével megemlíthetjük, hogy a magyar olvasó is már régen értesülhetett Voltaire utolsó heteiről és napjairól, amikről meggyónt és nyilatkozatot tett a következő régi beszámoló szavai szerint:

Gaultier nevezetű Apátúr Áldozó-papot, kihez bizodalma vala, magához hívatá, s annak meg-is gyónt, de nem áldozott, azt adván okúl, hogy mivel vért hány, ne talám az áldozatot kiadná; azon felül, tulajdon kezével írt ezen bizonyosság-levelét adá az Apátúr kezébe: hogy ő azon Római Anyaszentegyházi hitbe, mellyben született, kíván meg-is halni, Isten irgalmában helyeztetvén bizodalját, reményli bűneinek megbotsáttatását, hozzátevén még azt-is, hogy ne talámtán az Istent, és az Anyaszentegyházat megsértette volna, azon tselekedetéért mély alázatossággal bocsánatot kér.⁶⁴

59 Mihelics 1949a, gépirat 3.

60 Voltaire 1991, 127.

61 Voltaire: *Lettres Philosophiques*, XXV. *Sur les Pensées de M. Pascal* (1734); *Suite des Remarques sur Pascal* (1738); *Dernières Remarques sur Pascal* (1778). Ld. Pajtényi 1987; Flasch 2020.

62 Pomeau 1956; 1969; 1995.

63 Voltaire 1820.

64 Csemiczei 1830, 177.

Olyan szerző közölte ezeket, aki könyvével élesen elítélte a francia felvilágosodást és forradalmat, a kor filozófusait „úgy nevezett megvilágosított böltsek”-nek (a címlapon), és „kotza böltsek”-nek⁶⁵ nevezte, s jelezte: „E’ csekély munkátskám előfizetési híradásával – mint fülhegygel hallám – Voltaire imádóit magam ellen nagyon felingerlettem.”⁶⁶

Mihelics két írásában foglalkozik Voltaire-rel. Az egyik az *Ál-ösök az ateizmus családfáján* címet viseli,⁶⁷ amelyben rámutat arra, hogy az úgynevezett felvilágosodás képviselőinek jelentős része nem ateista, hanem deista volt. Öt évvel későbbi írásában Voltaire utolsó heteinek talányait és világosabbá vált adatait veszi szemügyre az újabb kutatások, előkerült levelek alapján, s felteszi a kérdést: jó katolikusként halt-e meg Voltaire?⁶⁸ A probléma – mint az imént jeleztük – régi, az utolsó heteket bizonyos mértékű tisztázatlanság övezi; ezeket itt nem részletezzük. Mihelics felidézi: tudott dolog volt, hogy Voltaire semmilyen körülmények között nem akart meg nem szentelt földbe kerülni. Megemlíti: már D’Alembert megírta Nagy Frigyesnek, hogy Voltaire rettegett attól, hogy nem részesítik majd egyházi temetésben.

Mihelics beszámol arról, hogy Voltaire hűségnyilatkozata (és annak visszavonása is) ismert volt, de a nyilatkozat eredeti példánya nemrég került elő. A nyilatkozat saját kézzel írt, tanúkkal hitelesített irat volt, amely 1778. március 2-án kelt, és szó szerint így hangzott:

Én, alulírott, miután 84 éves koromban négy napon át vért hánytam, s nem voltam képes templomba menni, a Saint Sulpice papja azonban szíves volt jó szolgálatait tetézni azzal, hogy elküldte hozzám Gaultier atyát, kijelentem, hogy meggyóntam neki; hogy ha Isten maga elé rendel, a szent katolikus vallásban halok meg, amelyben születtem, remélve, hogy az isteni könyörületesség kegyes lesz megbocsátani összes bűneimet, és hogy ha valaha megbotránkoztattam az Egyházat, kérem Istennek és az Egyháznak bocsánatát.

65 Csemiczkei 1830, 179.

66 Csemiczkei 1830, IV.

67 Mihelics 1949d.

68 Mihelics 1954b; vö. Donvez 1954.

Végül emlékezhetünk arra, hogy Voltaire-t, aki 1778. május 30-án halt meg, eredetileg a Sellières-apátságban egyházi szertartással temették el. Mihelics többekkel egyetértve maga is úgy gondolta, nem vitás, hogy Voltaire békességben halt meg az egyházzal – a kegyelem útjai kifürkészhetetlenek.

Mihelics egy másik közleményében hírt ad arról, hogy újabb levéltári kutatásokból előkerült D'Alembert végrendelete, amely meglepő módon „az Atyának, a Fiúnak és a Szent Léleknek nevében” formulával kezdődik. Ebből az alkalomból áttekinti D'Alembert munkásságát, jellemzi szkeptikus deista felfogását, amely egy idő után eltávolította őt a materialista ateista enciklopedistáktól, viszont állandó levelezésben maradt Voltaire-rel. Írását ezzel zárja: „Jó lenne tudnunk, hogy ezekben az utolsó években milyen lelki alakuláson ment át D'Alembert, és ha – mint a végrendeletéből gondolhatnók – valóban a katolikus vallásban halt meg, mik voltak az okok és tényezők, amelyek erre ösztönözték.”⁶⁹

Bergsonnal a háború utáni évtizedekben keresztény oldalról mindenekelőtt Mihelics foglalkozott, aki három írást szentelt Bergson értelmezésének.⁷⁰ Első ilyen tárgyú publikációjában szemügyre veszi a Bergsonról szóló értékeléseket, utal a körülötte folyó vitákra, amelyek egy időben elültek, majd újra feltámadtak, s felveti Bergson és a kereszténység viszonyát. Mihelics leírása szerint a „Két forrás”⁷¹ állítja, „hogy a keresztény misztika hiteles forrása annak a megismerésnek, amely a legmagasabb valósággal emel minket kapcsolatba”.⁷² Ezek után rátér Bergson és Maritain viszonyának kérdésére, amelyről így ír:

Jacques Maritain, aki tanítványa volt Bergsonnak, de eltávolodott tőle, a *Bergsontól Aquinói Szent Tamásig* címmel 1944-ben megjelent könyvében⁷³ közelebbről is tárgyalja, hogy volt mestere miként ítélte meg a kato-

69 Mihelics 1955.

70 Mihelics 1952; 1954a; 1959. Lásd Frenyó 2011; 2015, 215–237. A tárgyalt anyagokon túl Mihelics Vid könyvtárában egy később megjelent könyv: Robinet 1966.

71 Bergson 2002.

72 Mihelics 1952, 156.

73 Maritain 1944.

licizmust. Maritainról tudnunk kell, hogy első könyvét⁷⁴ éppen azért írta, hogy cáfolja Bergson bölcseletét. Új könyvében elmondja Maritain, hogy Bergson néhány évvel a halála előtt hosszú levelet intézett hozzá, amelyben feltárta gondolkodásának fejlődését a keresztény vallás irányában. A többi között kijelentette ebben, hogy bár nem tanulmányozta különösebben Szent Tamás munkáit, teljesen osztja annak nézeteit. Sőt – fűzte hozzá Bergson – semmi kivetnivalót sem látna abban, ha az ő gondolatait a Szent Tamás-féle gondolatok folytatásának tekintenék. Volt a levél után egy személyes találkozó is Bergson és Maritain között. Erről Bergsonnak azt a kijelentését idézi Maritain, hogy szerinte minden elképzelhető jó, ami Krisztus fellépése után történt, s ami a jövőben fog történni, csak a kereszténységen keresztül vált és válik lehetségessé.⁷⁵

Két évvel később Mihelics a modern zsidóság hét kiváló gondolkodójának a katolicizmushoz való viszonyát taglalja, köztük Bergsonét, aki „anélkül, hogy kitervelte volna és feléje törekedett volna, védelmezője lett a katolikus eszmének.”⁷⁶

Ezután következik egy nagyobb lélegzetű Bergson-elemzés, amelyben áttekinti filozófiájának tanulságait, és ezeket a kereszténység és a marxizmus viszonya szempontjából is megvilágítja.⁷⁷ Szemléjében Mihelics – mint jelzi – támaszkodik Emil Rideau S. J. (1899–1981) *Études*-beli tanulmányára.⁷⁸ Mihelics szerint Bergson munkássága kapcsán izgalmas kérdésként merül föl a történelem és az ember története. Úgy látja, Bergson szemlélete voltaképpen történetfilozófia és történeti humanizmus. Sorra veszi a teremtő fejlődésnek, a vallás és a morál két forrásának, a lélek és a test együttműködésének kérdésköreit. Problémaként állapítja meg a bergsoni perspektívában a transzcendencia hiányát. Felhívja a figyelmet arra, hogy ember és természet viszonyában Bergson időszerű gondolkodó. Ezzel összefüggésben rámutat arra, hogy a marxista kritika nem vette észre, mennyire egybeesik nézeteikkel a „homo faber” berg-

74 Maritain 1914.

75 Mihelics 1952, 156.

76 Mihelics 1954a, 311.

77 Mihelics 1959.

78 Rideau 1959; korábbi idevágó munkája: Rideau 1932.

soni elemzése. Tudatosítani kell továbbá az összefüggést Bergson és Teilhard de Chardin eszmevilága és látásmódja között. A cikk vizsgálja a cselekvő szeretet fogalmát és növekedését. Mihelics megállapítja, hogy a kereszténységet nem elégíti ki Bergson, de látni kell azt is, hogy bizonyos összhangban van vele. Fügyelemmel kell lennünk az ember hivatásának bergsoni elvére. Nagyra kell bicskúlni, hogy Bergson felfedezte a kereszténység értékét. Bergson és a keresztény világnézet rokonságát végül a cikk ekként fogalmazza meg: végső következtetésük egybeesik abban az értelemben, hogy a kozmikus energia nem megfejthetetlen, hanem a Szeretet megnyilvánulása.⁷⁹

Maurice Blondelről Mihelics annak halálát követően emlékezett meg; őt egy vázlatában „korunk talán legnagyobb katolikus bölcslőjének” nevezte. Igen jellegzetes, hogy Blondel bölcseletének bemutatását ezekkel a sorokkal vezeti be:

Ha az embernek van valami rendeltetése, amely egyedül adhat értelmet életének, akkor lehetetlen, hogy a bölcselet ne foglalkozzék azzal. Viszont ha ez a rendeltetés, mint a kereszténység állítja, természetfölötti, vagyis nem vezethető le az emberi természet lényegi elemeiből, akkor azt a bölcselet a maga erejéből nem fedezheti fel. A bölcselet tehát, bármilyen különösen hangozzék is, olyan tudomány, amely mindenképpen arra van ítélve, hogy soha ne váljék elégséges önmagában. Nagyjában ez a gondolatmenet alakult ki a fiatal Maurice Blondelben, amikor a múlt század 80-as éveiben Párizs híres tanárképző főiskoláján tapasztalnia kellett, hogy társai és tanárai hivatalosan nemlétezőnek tekintik az egész keresztény eszmevilágot. S attól kezdve minden idejét és tehetségét arra szentelte, hogy pusztán a bölcselet eszközeivel kimutassa: az ember más célra tör, mint ami a természetben található. Vagy, ahogy maga megfogalmazta: nem kerülhetjük meg azt a feltevést, hogy bár a természetfölötti megközelíthetetlen, csak a természetfölötti felel meg az ember szükségletének.⁸⁰

79 Itt említünk meg egy mérvadó elemzést a közelmúltból, amely Bergson és a kereszténység viszonyát, Bergsonnak a keresztény gondolkodásra gyakorolt hatását tekinti át: Heidsieck 1990, 375–383.

80 Mihelics 1950a.

Maga a tanulmány azután avatott módon foglalja össze Blondel gondolkodásának, akarát-filozófiájának fő eszméit. Egy évtizeddel később még egyszer vizsgatért Blondelre. Akkor adták ki a látását elvesztő filozófus feljegyzéseit, s ezek nyomán Mihelics ismertette a filozófus időskori, a transzcendenciára irányuló gondolatait.⁸¹

Mihelicsnek Teilhard de Chardinról írt tanulmányai kisebb kötetet tennének ki.⁸² Ezek kiemelkedő fontosságú írások Teilhard de Chardin magyarországi hatásának történetében.⁸³ Pierre Teilhard de Chardin S. J. életművének értékelését az 1950-es és 1960-as években a katolikus gondolkodásban éles viták jellemezték, s az értékelésben kialakult irányzatok részben máig megmaradtak. Magyarországon katolikus oldalon Mihelics értelmezése volt az úttörő és mérvadó beállítás. A feladat kettős volt. Egyrészt a katolikus gondolkodáson belül kellett az elvakult bíráló és a felhőtlen dicséret között egy nagy távlatokban mozgó, pontos megkülönböztetésekkel élő, egyszerre kritikus és méltányló értékelést kialakítani. Másrészt az egyoldalúan pozitív marxista interpretációkkal ellenben, amelyek ideológiai-taktikai okokból Teilhard de Chardinból eretnek hőst faragtak a maradinak bemutatott egyházi gondolkodással szemben, szükség volt annak érzékeltetésére, hogy Teilhard de Chardin egyházhűsége törhetetlen volt, víziója a kereszténység szellemét sajátosan gazdagító perspektíva, és Teilhard de Chardint nem szembe fordítani és leválasztani, hanem integrálni kell a keresztény gondolkodás egészébe. Ezeket szem előtt tartva ragadta meg és emelte ki Mihelics azokat az elemeket Teilhard de Chardin gondolkodásából, amelyek az egyetemes és a magyar kereszténység számára autentikus és épületes elvekként szolgálhattak.

A világ kibontakozása Teilhard de Chardin ábrázolásában az anyag-élet-gondolat stádiumai szerint számos olyan kérdésre ráirányította a figyelmet, amelynek metafizikai, teológiai és erkölcstani hordereje van. Teilhard de Chardin egy személyben volt teológus és paleontológus; munkássága így mindenekelőtt azért jelentős, mert hitelesen példázza vallás és tudomány együttműködését,

81 Mihelics 1961c.

82 Mihelics 1961b; 1962b; 1962c; 1962d; 1965a; 1965b; 1962e; 1963.

83 Lásd Frenyó 2007; 2008a, 96–118.; 1987; Vincze 2020.

szintézisét. Szemléletében egy irányba mutatnak az evolúció, a krisztológia és az antropológia szálai. „Az a viszony, amelybe Teilhard állítja Krisztust és a kozmoszt, mélységesen megegyezik a régi keresztény hagyománnyal.”⁸⁴ Teilhard de Chardin perspektívájában mind a világ, mind az ember hangsúlyos módon és egymással szerves viszonyban áll elő. Éles megvilágításba kerül a teremtés jósága és a „szent anyag”, másrészt tudatosodik az ember kozmikus felelőssége. Az ember az evolúcióban úgy tűnik fel, hogy a teremtés műve mintegy vele folytatódik. Teilhard de Chardin megfogalmazása szerint az ember az evolúció „tengelye” (*axe*) és „nyílvevesszeje” (*flèche*).⁸⁵

Figyelemre méltó, hogy ebben a sajátos vízióban a planetarizáció egyben fokozódó perszonalizáció is. Mihelics kijelenti:

Teilhard kétségtelenül „personalista”. Olyan lénynek tekinti az embert, aki a folyvást növekvő társadalmasodásban és átszellemülésben is kell, hogy személynek, vagyis önértéknek számítson. A személyiség azonban nem „individualizmust”, önző becsukódást jelent. Ellenkezően. Annak, hogy a személy teljes szabadságában, színességében és alkotóképességében kibontakozzék, elengedhetetlen feltétele a kitárulkozás a másik ember, a többiek felé. Az ember társas lény, s a személy csak más személyekkel való közösségben létezhet, mint személy.⁸⁶

Mindezek mellett kétségtelen, hogy szemlélete feloldatlan problémákat rejt magában, főként a panteizmus, a finalizmus és az eredeti bűn kérdésének szempontjából, de a Teilhard-i világlátástól nem dogmatikát kell várni. Ha a megélvő nehézségek miatt elvetnénk eszméit, „leszűkítenők gondolkodásunkat, és olyan szempontoktól fosztanánk meg magunkat, amelyek nagyon is megkönnyíti derűlátásunkat és helytállásunkat ebben a modern világban.”⁸⁷ Erkölcsi jelentőségéhez tartozik, hogy kilép az individualista morálból, ráirányít a világ

84 Mihelics 1965b, 355.

85 Teilhard de Chardin 1956; Teilhard de Chardin 1968, 23.; Teilhard de Chardin 1980, 49.

86 Mihelics 1965b, 356–357.

87 Mihelics 1962d, 616.

megbecsülésére és a földi munkálkodásra. „A keresztény ember, amikor mint hívő keresztény buzgón kiveszi részét a földi világ építéséből és alakításából, egyszersmind tanúságot tesz Istenről és építi az egyházat is.”⁸⁸

Korábban már többször felmerült Jacques Maritain neve, akire itt még vissza kell térnünk. Maritain nem csupán Bergson és Teilhard de Chardin kapcsán, hanem mindenekelőtt a maga filozófiáját tekintve volt fontos Mihelics számára. Amikor az Institut Catholique hallgatója volt, Maritain még az intézmény tanára volt, de személyes kapcsolatról közöttük nincs tudomásunk. Mihelics az 1930-as évektől kezdve többször foglalkozott Maritain írásaival és tevékenységével, s munkásságát a legnagyobb figyelemmel kísérte. Könyvtárában Maritain számos könyvét megtaláljuk.⁸⁹ Említettük, hogy *A kereszténység jövője* könyvtervezetében az *Humanisme intégral* a legnagyobb mértékben alapul vette. Maritainnak ez a műve Mihelics eszmevilágára mély hatást gyakorolt. A könyvnek a modern kor hamis, antropocentrikus humanizmusára vonatkozó kritikáját, továbbá az igazi, teocentrikus humanizmus távlataira nyíló eszméit Mihelics kiváltképpen nagyra értékelte. Az itt átgondolt eszmék és felismerések, amelyek a kereszténység „lényegét”, legmélyebb tartalmát, legfontosabb jegyeit, üzenetét és elevenőségét érintik, az 1945 utáni új feltételek és kihívások közepette is sorra megjelentek Mihelics írásaiban. Részben más természetűek azok a problémák, amelyek a II. vatikáni zsinat megítélése körül a világhoz való viszonyulást tekintve merültek fel. Ezzel kapcsolatban Mihelics behatóan tárgyalta Maritain *Le Paysan de la Garonne* című művét, és kialakította a felfogása szerint megfelelő értékelést.⁹⁰ Mindezt másutt részletesen kifejtettük.⁹¹ Ezekből az elemzések-ből egy jellegzetes eszmét emelünk ki, amelyet Mihelics hangsúlyozni kívánt: „A valóság mindig értékkel és jelentéssel bír, és nem létezik teljességgel negatív valóság.”⁹² Ez alapvető keresztény világnézeti elv; megegyezik Szent Ágoston kijelentésével: „Olyan természet, amelyben semmi jó nincs, nem lehetséges.”⁹³

88 Mihelics 1962c, 292.

89 Maritain 1938b; 1936b; 1936a; 1946; 1947a; 1947c; 1947b; 1966; Bars 1961.

90 Mihelics 1967a; 1967b.

91 Frenyó 2000; 2006, 99–108.

92 Mihelics 1967b, 693.

93 „Esse autem natura in qua nullum bonum sit, non potest”. Augustinus 1864, XIX. 13. 2. PL

Étienne Gilsonról nem sokkal azután rajzolt Mihelics erőteljes arcképet,⁹⁴ miután a híres filozófus a Francia Akadémia tagja lett 1946-ban (október 24-én). Mint írja, egyeseknek ez érdektelennek tetszhet.

Hát még ha filozófiáról, hozzá középkoriról van szó, amelyet meddő szórásálhasogatásnak, és filozófusról, hozzá katolikusról, akit általában fanyartekintetű emberfonnyadványnak állít be egy szellemi kisszerűség. Pedig, ha úgy érezzük, hogy nem bírjuk már tovább, hogy értelmét és szépségét veszti létünk és körülöttünk a lét, ha már kételkednénk magunk és a kereszténység küldetése felől, megnyugvásért és erősítésért hozzájuk fordulhatunk.⁹⁵

Ilyen gondolkodó Gilson, aki „a középkor bölcséletének napjainkban legnagyobb ismerője, mint tudós és filozófus az egyetemes katolicizmus büszkesége”.⁹⁶

A terjedelmes cikkben leírja Gilson tudományos pályafutását, részletezi tanulmányait, tevékenységének állomásait, megannyi alapvetést jelentő művét, tudományos érdemeit, megkapó személyiségének vonásait, s rátér szemléletmódjának jellemzésére, felfogásának jelentőségére és üzenetére. Gilson munkássága eszerint arra figyelmeztet, hogy „a katolicizmus, a lelkekben el nem vizenyősített, és a közéletben el nem politizált katolicizmus elválaszthatatlan az ész kultuszától”; Gilson kimutatja, hogy – szemben a hírhedt „sötét” jelzővel – „a középkor valóban szenvedélyesen szerette az értelmet”.⁹⁷ Gilson műveiből elének tárul a középkori egyetemes műveltség, a széles kulturális együttműködés, a magasfokú tudományos élet. Ennek kapcsán Mihelics hangsúlyozza:

Az egymás megértését, a fogalmak egyetemes jelentését, a szellemi együttműködést, amelyre ma oly kínos-keservesen próbálnak rátalálni millió fegyveresek erejével, a katolicizmus igenis meg tudta valósítani,

41. 641.

94 Mihelics 1947b.

95 Mihelics 1947b.

96 Mihelics 1947b.

97 Mihelics 1947b.

s fenn tudta tartani, amíg az emberek egyetlen mértéknek ismerték el minden vonatkozásban a megérthető igazságot.⁹⁸

Áttekintése végén Mihelics történelmi távlatban felveti a keresztény perspektíva kérdését, hangot ad annak, hogy szabadulni kell attól a képzettől, mintha a kereszténység győzelme egyfajta törésszerűen bekövetkező és kézzel tapintható esemény lenne. Mintha a gondviselés kifürkészhetetlen útjára utalna, midőn cikkét így fejezi be:

A kereszténység győzelme állandó folyamat, sokszor még az ellene fellépő irányok és áramlatok alakjában is. Sőt, utóbbiakban nem egyszer hatásosabban, teremtőbb erővel és szerencsésebb módon nyilatkozik meg, mint a maga hivatásos képviselőinek ténykedésében.⁹⁹

Értékelés

Egy katolikus történelembölcseleti látásmód körvonalazódik itt, amelynek Mihelics időről időre hangot adott, s amelynek szellemében felfogta az ember e világi rendeltetését. Eszmevilágának bemutatását egy erre vonatkozó jellegzetes idézettel zárjuk:

Két nagy cselekedet párhuzamosságát kell nekünk észrevennünk az emberi történetben. Az egyik az egyének üdvözítése, a másik a társadalmak reformálása a folyvást emberségesebb és igazságosabb állapotok felé. Az egyház az előbbin tevékenykedik, amit mi hívők – keresztény értékrendünknek megfelelően – hasonlíthatatlanul fontosabbnak érzünk. A társadalmi reformok kidolgozása viszont olyan feladat, amely kívül esik az egyháznak Krisztustól nyert küldetésén. Meggyőződésem azonban, hogy az egyház nemcsak a teljes boldogság vágyának ébrentartásával táplálja ben-

98 Mihelics 1947b.

99 Mihelics 1947b.

nünk a nyugtalanságot a nagyobb földi igazságosság iránt is, hanem azzal, hogy ezt az igazságosságot mint erényt is az emberi törekvések kimagasló céljának jelöli meg, a maga részéről közvetlenül is folyton előbbre serkenti a társadalmat. Kitarva az utat az ég felé, megáldja a földi haladást is.¹⁰⁰

Mindezeket áttekintve két kérdést szeretnénk még megvilágítani. Az egyik Mihelics tevékenységének formájára, munkásságának műfajára, a másik gondolkodásának jellegére és irányzatára vonatkozik. Azzal kezdtük, hogy Mihelics katolikus gondolkodó, aki pályájának első felében írt, tanított, politikai és közéleti tevékenységet folytatott. Ezek a természetesen adódó cselekvési területek 1948 után számára lezárultak. A kommunista uralom idején, két évtizeden át nyugodt tudományos kutatásra nem nyílt lehetősége,¹⁰¹ s a tanítástól, amely oly kedves volt a számára,¹⁰² távol tartották. Szűkre szabott mozgásterében nagy formátumú egyénisége sajátos műfajt teremtett, és nehezen kategorizálható egyéni publicisztikáján keresztül mint „közíró”¹⁰³ kamatoztatta óriási tudását. Így vált a magyar katolikus értelmiség egyik hangadó alakjává a számára adódó keskeny úton, amelynek nehézségeiről az utóbbi évtizedek nemzedékei nehezen tudnak fogalmat alkotni. Néhány rá szabott területen (a zsinat, az enciklikák, a dialógus témaköreiben) összefüggően is megmutatkozik írásainak hermeneutikai fogantatása és intenciója. Ez átvezet másik kérdésünkre: vajon jellemezhető-e valamely irányzattal Mihelics gondolatvilága?

A keresztény gondolkodó a kereszténység szelleméből – a kereszténység szívéből, magjából, tulajdonképpen Krisztusból merítve – mintegy eszmét alkot és levezet, s e keresztény eszmét kívánja megérteni, értelmezni, kibontani, tanként megfogalmazni, doktrínaként képviselni, követni és ér-

100 Mihelics 1961a, 291.

101 Időnként jelentkezett tudományos tanulmányokkal. Lásd pl. Mihelics 1960a.

102 Mihelics Vid 1956-ban a *Hazánk* című lap szerkesztőjeként így nyilatkozott: „Céлом az, hogy e lapon keresztül is elősegítsem egy olyan egységes keresztény politika kibontakozását, amely bár szorosan ráépül a nemzeti hagyományokra, minden tekintetben korszerű és haladó. [...] Nincs más óhajom, minthogy a jelzett politikai feladat munkálása után visszatérhessek az íráshoz és – ha mód adódik rá – tudományágamon belül az ifjúság neveléséhez.” Mihelics 1956.

103 Így nevezi például egy riport: lásd R. P. 1966.

vényesíteni. Bármilyen színes is a kereszténység története, egy kereszténység, s annak egyetlen szelleme van. A kereszténység nem filozófiai irányzat, s neki sincsenek irányzatai, mert magán belül önálló irányzat nem lehetséges, hanem az egészbe illeszkedő árnyalatai és áramlatai vannak, mint hogy a kereszténység nem filozófia, hanem van filozófiája. A kereszténység komplex eszmevilága sajátos struktúrát mutat, amelyet kettős tényezők és kettős fogalmak alkotnak. Ilyen lényegbevágó fogalompárok: hit – értelem, szív – ész, igazság – élet, racionalizmus – irracionálizmus, értelem – akarat, kegyelem – szabadság, szemlélődő élet – cselekvő élet, egyén – közösség, istenszeretet – emberszeretet, e világ – túlvilág, és megannyi más fogalmi kettős. E fogalompárok és a hozzájuk kapcsolódó mentalitások és lelkületek közül – amelyek tehát nem egymást kizáró elvek – a történelem és a szellemtörténet menetében elvi egységük mellett időről időre vagy akár egyidejűleg is egyszer erre, egyszer arra esik nagyobb hangsúly.¹⁰⁴ Ezt a jelenséget nevezi Schütz Antal a dogmák világában a „szabad poláris egyensúly struktúratörvényének”.¹⁰⁵ Keresztény gondolkodó eszmevilágát csak ezekben a keretekben lehet helyesen jellemezni.

Mihelics munkásságának egészét az eszmék és tények összekapcsolása alkotta. 1945 előtt ez a katolikus társadalmi tanítás kidolgozását jelentette. Ennek egyik forrása a pápai szociális enciklikák köre, másik forrása az elsősorban a Frédéric Le Play¹⁰⁶ által fémjelzett francia katolikus szociológia.¹⁰⁷ Ha irányzatról beszélhetünk, Mihelics esetében mindenekelőtt ezeket kell megemlíte-

104 Lásd Frenyó 2006; Vallásfilozófia 1995, 167–180.

105 Schütz 1944, 15.; Előd 1982, 262.

106 Bár Mihelics Vid önálló írást nem szentelt Le Playnek, sokszor hivatkozik rá. Pl. Mihelics 1938, 62. Le Playről lásd Kovács 2021.

107 Mihelics Vid írja: „Külön meg kell emlékeznünk a katolikus szociológiáról.” Mihelics 1922, az idézet: 522. Az egész francia szociológiáról a magyar szociológiatörténet-írás igen egyoldalú hagyományt ápol. Vö. pl. Ferge 1971. Ugyanakkor a francia katolikus szociológiának is megvannak a maga problémái, mert részben a francia hagyomány, részben az elvi problémák miatt nem tudta tisztán meghatározni és kidolgozni magát. Annak idején a francia szociológiáról a neves Célestin Charles Alfred Bouglé (1870–1940) áttekintése megjelent magyar nyelven: C. Bouglé 1938. A *Társadalomtudomány* című folyóiratot a Társadalomtudományi Társulat adta ki, amelynek Mihelics Vid 1931-től a titkára volt. Lásd még: Mosbah-Natanson 2017; Leclercq 1948; Carrier 1965; Chatelan 2018.

nünk. Egyrészt a Le Playt követő François-René de La Tour du Pin és Albert de Mun nyomdokain,¹⁰⁸ másrészt a Quadragesimo Anno körlevél alapján¹⁰⁹ – nemzedékének néhány hasonló tagjával – kibontotta a hivatásrendi társadalom eszméjét.¹¹⁰ Mivel ez a tan a maga egészében akkor új volt, Mihelicsnek ilyen irányú munkássága úttörőnek és eredetinek tekinthető. Politikai filozófiai szempontból tevékenysége 1945–1948 között mind elméleti, mind gyakorlati téren a kereszténydemokrácia irányzatának felel meg.

1945–1948 után a szellemi élet és a politikai cselekvés lehetőségei gyökeresen megváltoztak. A fordulat következményeit már fentebb is tárgyaltuk. A kor katolikus nemzedékei az új történelmi és politikai helyzetben tanács-talanok voltak; bizonyos automatizmussal képviselték a kereszténység tanait, de ezek képviselésének realitása kérdéses volt. A társadalomból való kivonulás egyrészt nem biztató perspektíva, nem autentikus magatartás, és nem könyvelhető el eredményként, másrészt a *fuga mundi* a totális rendszerben tulajdonképpen lehetetlen.¹¹¹ A modus vivendi követelménye átfogó értelmező munkát kívánt meg. Az a paradox helyzet állott elő, hogy a szűkebb mozgástérben kellett a teljes keresztény világnézetéről számot adni, és azt is speciális módon.

Ezt az irányt követte Mihelics, aki a korfordulóról az átmenet éveiben számvetéseket készített,¹¹² s a továbbiakban arra törekedett, hogy sok-sok adalékon keresztül teljes szélességében bemutassa az ember és a világ viszonyát, az ember és a társadalom viszonyát, s a kereszténység hozzájárulását mindkettőhöz. Sorai között felmerültek és kibontakoztak a kereszténység, a civilizáció, a történelem lényegét érintő témák, s az ember hivatásának és rendeltetésének kérdései. Mármost ez nem egyszerűen ismertető, leíró feladatot képezett, hanem célzatosan megfogalmazott eszmék kidolgozását jelentette. Ez vallásfilozófiából, tár-

108 Mihelics 1925. Nem sokkal korábban a Mihelics Vid által látogatott Institut Catholique rektora, Alfred-Henri-Marie Baudrillart is foglalkozott vele: Baudrillart 1919; Mihelics 1941.

109 Mihelics 1931.

110 Lásd Mihelics Vid cikksorozata a hivatásrendi társadalomról: Mihelics 1940–1941; továbbá: Mihelics 1940.

111 Mihelics a keresztény világmegvetés és a belső emigráció problémájáról értekezik: Mihelics 1950b.

112 Mihelics 1946a; 1946b; 1947c; 1946c; 1949c.

sadalomfilozófiából, politikai filozófiából merítő hermeneutikai és ideológiai munka volt, eredményei pedig tézisek és doktrínák lettek.

Az ideológiát itt egyszerűen úgy fogjuk fel, mint az eszme és a praxis szükséges összekötő szintjét. Az ideológia politikailag szervezett eszmekör, amely szükséges ahhoz, hogy az eszme a társadalomban hatékonyan megjelenhessék. A doktrínák szerinti gondolkodás alatt pedig – függetlenül a „doctrinaire” XIX. század eleji pejoratív, majd kedvező politikai értelmétől – egyszerűen tantételek kidolgozását értjük. Itt ismét megmutatkozik, mit jelent ekkor az „eszmék és tények” kifejezés, amelyre Mihelics rátalált. Kijelenthetjük, hogy e teoretikus és ideológus mivoltában Mihelics műve úttörőnek és eredetinek tekintendő.

Ekkori munkássága nem valamely irányzattal jellemezhető, hanem azt az autentikus keresztény világnézetből adódó módszerként kell felfogni. Nincs úgymond külön „filozófiája”, saját elmélete vagy tana, hanem egyszerűen keresztény gondolkodó, és ez elégséges. Mindazonáltal hangsúlyozni szeretnénk, hogy gondolkodásmódjában két elv jellegzetesen mindig működött. Az egyik az értelemre apelláló szándéka, a fogalmak tisztázása, az érvelés követelménye. Egyrészt sokszor rámutat, hogy a kereszténység tanítását az ész követelményeként fel lehet ismerni. Másrészt az értelemre hivatkozás a tanítás és az eszmei harc terén szükséges, minthogy az értelem összekötheti egymással az embereket. Hozzáteszük, ez sem a komplex emberi természetnek észlénnyre való redukálását, sem a filozófia racionalista kiindulópontját nem jelenti. Az észhasználat azonban méltó az emberhez. Ez át is vezet gondolkodásmódjának másik összetevőjére és vezérelvére, amely nem más, mint az emberi személy méltóságának eszméje. Mondhatni, tulajdonképpen ez hajtja egész tevékenységében, egész pályáján keresztül. Mihelics a keresztény természetjog, a közjó és a keresztény perszonalizmus képviselője. Szoros szálak fűzik Maritainhez,¹¹³ kapcsolódik Mounier-hez.¹¹⁴ Írásaiban hangoztatja, hogy a személyfogalom alapvetően keresztény alkotás. Markánsan természetjogi és perszonalista fo-

113 Maritain 1942; 1947c. Róla: Croteau 1955; Scola 1983; Lorenzini 1990; Kussbach 1998; Frenyó 2001; Kovács 2001.

114 Mihelics Vid könyvtárában: Mounier 1936; 1947; Charpentreau–Rocher 1966. A perszonalizmusról lásd Frenyó 2008b.

gantatású az 1930-as évekbeli szociálpolitikai munkássága, az 1946–1948 közötti kereszténydemokrata szellemi alapvetése, s az 1960-as években a dialógus során képviselt szemlélete egyaránt.

Felfogását Mihelics így jelölte meg:

Mihelyt az embert személynek tekintjük, a társadalom létezésének értelmét másban, mint az emberi személy szolgálásában nem foghatjuk fel. Meg kell kívánnunk tehát a társadalomtól, hogy nyújtsa mindazt a segítséget, s alakítsa ki mindazokat a feltételeket, amelyek szükségesek ahhoz, hogy a társadalom minden tagja elérhesse földi boldogságát. Ez a segítség és ezeknek a feltételeknek összessége az, amit közjónak nevezünk, s ilyen értelemben célja a társadalomnak a közjó.¹¹⁵

Ami szükséges, [...] egy olyan emberi közösség és politikai rend felépítése, amely megfelel az emberi személy méltóságának, és minden intézményben a testvériség követelményének. Erre irányul gyarlóságunktól telhetően a mi politikánk: az emberi személy jogaira alapozott perszonalizmus.¹¹⁶

115 Mihelics 1948b.

116 Mihelics 1948a.

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Anselmus 1946.** Anselmus: *Proslogion*. In *Sancti Anselmi Opera Omnia*. Vol. I. *Proslogion*. Rec. Franciscus Salesius Schmitt. Apud Thomam Nelson et Filios, Edinburgi, 1946.
- Augustinus 1864.** Augustinus: *De civitate Dei*. Migne, J-P.: *Patrologia Latina*, 41. 1864. 13–804.
- Augustinus 1865a.** Augustinus: *De Trinitate*. Migne, J-P.: *Patrologia Latina*, 42. 1865. 819–1098.
- Augustinus 1865b.** Augustinus: *De vera religione*. Migne, J-P.: *Patrologia Latina*, 34. 1865. 121–172.
- Baehrens 1882.** Baehrens, Aemilius: *Poetae Latini Minores*. Vol. IV. Teubner, Lipsiae, 1882.
- Bars 1961.** Bars, Henry: *La politique selon Jacques Maritain*. Les Éditions Ouvrières, Paris, 1961.
- Baudrillart 1919.** Baudrillart, Alfred-Henri-Marie: *Éloge de Albert de Mun*. Institut de France, Paris, 1919.
- Belliot 1911.** Belliot, R. P. Albéric O. F. M.: *Manuel de sociologie catholique*. Lethielleux, Paris, 1911⁴.
- Bergson 2002.** Bergson, Henri: *Az erkölcs és a vallás két forrása*. Szent István Társulat, Budapest, 2002 [1932].
- Bouglé 1938.** Bouglé, Célestin Charles Alfred: A francia szociológia tradíciói és irányai. *Társadalomtudomány*, 18. (1938), 1–3. 1–9.
- Bureau 1922.** Bureau, Paul: *L'indiscipline des mœurs*. Librairie Bloud & Gay, Paris, 1922.
- Bureau 1923.** Bureau, Paul: *Introduction à la méthode sociologique*. Librairie Bloud & Gay, Paris, 1923.
- Carrier 1965.** Carrier, Hervé: Les Catholiques et la sociologie empirique. *Gregorianum*, 46. (1965), 1. 66–82.
- Charpentreau–Rocher 1966.** Charpentreau, J. – Rocher, L.: *L'Esthétique personnelle d'Emmanuel Mounier*. Les Éditions Ouvrières, Paris, 1966.
- Chatelan 2018.** Chatelan, Olivier: Catholicisme et sociologie en France des années 1880 aux années 1960. In Krumenacker, Yves (ed.): *Sciences humaines, foi et religion*. Classiques Garnier, Paris, 2018. 159–172.

- Cicero 1880–1883–1885.** Cicero, Marcus Tullius: *De natura deorum*. I–II–III. Cambridge University Press, Cambridge, 1880–1883–1885.
- Cicero 1967.** Cicero, Marcus Tullius: *De natura deorum*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.); William Heinemann LTD, London, 1967.
- Coreth 1990.** Coreth, Emerich, S. J. – Neidl, Walter M. – Pfligersdorfer, Georg (Hrsg.): *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. Band 3. *Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert*. Verlag Styria, Graz–Wien–Köln, 1990.
- Croteau 1955.** Croteau, J.: *Les fondements thomistes du personnalisme de Maritain*. Université d'Ottawa, Ottawa, 1955.
- Csemiczei 1830.** Csemiczei Csemiczky Sándor: *A' XVIII^{edik} század utolsó tizedének gyászos alkonya*. [Bécs, 1795]. Ellinger, Kassa, 1830.
- Dawson 1935.** Dawson, Christopher: *Die wahre Einheit der europäischen Kultur (Progress and Religion)*. Pustet, Regensburg, 1935.
- Deploige 1923.** Deploige, Simon: *Le conflit de la morale et de la sociologie. Avec une preface de Jacques Maritain*. Nouvelle Librairie Nationale, Paris, 1923⁴.
- Donvez 1954.** Donvez, Jacques: Voltaire, mourut-il bon Catholique? *Le Figaro Littéraire*, N. 433. 07. 08. 1954.
- Előd 1982.** Előd István (szerk.): *Deum docuit. Schütz Antal, a hittudós*. Szent István Társulat, Budapest, 1982.
- Engels 1880.** Engels, Friedrich: *Socialisme utopique et socialisme scientifique*. Dervaeux, Paris, 1880.
- Ferge 1971.** Ferge Zsuzsa (szerk.): *A francia szociológia. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1971.*
- Feuerbach 1908.** Feuerbach, Ludwig: *Vorlesungen über das Wesen der Religion*. Frommans Verlag, Stuttgart, 1908.
- Feuerbach 1960.** Feuerbach, Ludwig: *Sämtliche Werke*. Hrsg. Bolin, W. – Jodl, F. 8. Bd. Stuttgart – Bad Cannstatt, 1960.
- Flasch 2020.** Flasch, Kurt: *Christentum und Aufklärung. Voltaire gegen Pascal*. Klostermann, Frankfurt am Main, 2020. <https://doi.org/10.5771/9783465117179>
- Frenyó 1987.** Frenyó, Zoltán: Anfänge des Einflusses von Teilhard de Chardin auf das katholische Denken in Ungarn. *Doxa*, 11. (1987), 66–96.

- Frenyó 1995.** Frenyó Zoltán: Katolikus gondolkodó a forradalomban. Mihelics Vid 1956-ban. *Új Magyarország*, 1995. november 11.
- Frenyó 2000.** Frenyó Zoltán: Jacques Maritain magyar hatása. *Vigília*, (2000), 3. 186–193.
- Frenyó 2001.** Frenyó Zoltán: Jacques Maritain és a humanizmus keresztény eszméje. *Debreceni Szemle*, (2001), 1. 89–101.
- Frenyó 2002.** Frenyó Zoltán: *Egy katolikus gondolkodó. Mihelics Vid életműve.* METEM, Budapest, 2002.
- Frenyó 2006.** Frenyó Zoltán: A „keresztény Európa” eszméje. In Frenyó Zoltán: *Kereszténység és filozófia. Tanulmányok.* Kairosz, Budapest, 2006. 81–102.
- Frenyó 2007.** Frenyó Zoltán: Teilhard de Chardin magyarországi hatásának kezdetei. *Valóság*, (2007), 8. 80–99.
- Frenyó 2008a.** Frenyó Zoltán: *Filozófiai kultúra.* Tinta, Budapest, 2008.
- Frenyó 2008b.** Frenyó Zoltán: Mounier Magyarországon. A keresztény perszonalizmus recepciója. In Frenyó Zoltán: *Filozófiai kultúra.* Tinta, Budapest, 2008. 379–395.
- Frenyó 2011.** Frenyó Zoltán: A magyarországi Bergson-recepció tipológiájához. In Szabó Ferenc (szerk.): *Száz év után – Eszméletcsere. Bergson eszméinek hatása a XX. század spirituális megújulására.* JTMR – Távlatok – Faludi Ferenc Akadémia, Budapest, 2011. 61–88.
- Frenyó 2015.** Frenyó Zoltán: *Korfordulón. Filozófiai tanulmányok.* Magyar Tudományos Akadémia Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, Budapest, 2015.
- Frenyó 2020.** Frenyó Zoltán (szerk.): *Eszmék és tények. A Mihelics Vid halálának 50. évfordulójára rendezett Emlékkonferencia előadásai & Mihelics Vid írásai.* Barankovics István Alapítvány – Bölcsészettudományi Kutatóközpont – Gondolat Kiadó, Budapest, 2020.
- Frenyó 2021a.** Frenyó Zoltán (szerk.): *Konzervatív arcképek.* L’Harmattan, Budapest, 2021.
- Frenyó 2021b.** Frenyó Zoltán (szerk.): *Mihelics Vid: Szociális etika és szociális politika. Válogatott szociálpolitikai írások.* L’Harmattan – TIT Kossuth Klub Egyesület, Budapest, 2021.

- Frenyó–Turgonyi 2006.** Frenyó Zoltán – Turgonyi Zoltán: *Jacques Maritain*. L'Harmattan, Budapest, 2006, 99–108.
- Garneau 2008.** Garneau, Isabel Bernard: *Pétrone, Testimonia et Fragmenta Incerta. Présentation, traduction et commentaire*. Département des Littératures, Faculté des Lettres, Université Laval, Quebec, 2008.
- Gillet 1922.** Gillet, M. S.: *Conscience chrétienne et justice sociale*. Éditions de la Revue des Jeunes, Paris, 1922.
- Gutwenger 1948.** Gutwenger, Engelbert: Die Religionsphilosophie von Othmar Spann und ihre metaphysischen Voraussetzungen. *Zeitschrift für katholische Theologie*, 70. (1948), 4. 456–476.
- Heidsieck 1990.** Heidsieck, François: Der Einfluss Bergsons auf das katholische Denken. In Coreth, Emerich, S. J. – Neidl, Walter M. – Pfligersdorfer, Georg (Hrsg.): *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. Band 3. Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert. Verlag Styria, Graz–Wien–Köln, 1990. 375–383.
- Karácsony 2021.** Karácsony András: Othmar Spann. In Frenyó Zoltán (szerk.): *Konzervatív arcképek*. L'Harmattan, Budapest, 2021. 196–199.
- Kautsky 1907.** Kautsky Károly: *Marx gazdasági tanai*. Grill, Budapest, 1907.
- Kisléghi 1938.** Kisléghi Nagy Dénes: *Univerzalizmus. Spann Otmár bölcséleti és gazdasági tanai*. Magyar Közgazdasági Társaság, Budapest, 1938.
- Kiss 2017.** Kiss Mária Rita (szerk.): *Magyar kereszténydemokraták és 1956*. Barankovics István Alapítvány, Budapest, 2017. 141–176.
- Kovács 2001.** Kovács K. Zoltán: A maritain-i perszonalizmus Barankovics István eszmevilágában. *Távlatok*, (2001), 4. 517–526.
- Kovács 2021.** Kovács Örs: Frédéric Le Play. In Frenyó Zoltán (szerk.): *Konzervatív arcképek*. L'Harmattan, Budapest, 2021. 151–156.
- Kovrig 1934.** Kovrig Béla: Új rendiség felé. *Magyar Szemle*, 1934. május.
- Krumenacker 2018.** Krumenacker, Yves (ed.): *Sciences humaines, foi et religion*. Classiques Garnier, Paris, 2018.
- Kussbach 1998.** Kussbach, Erich: Jacques Maritain, az emberi jogok keresztény filozófusa. *Jogtudományi Közlöny*, 53. (1998), 12. 459–471.
- Lactantius 1844.** Lactantius: *Divinae Institutiones*. Migne, J-P.: Patrologia Latina, 6. Paris, 1844. 111–822.

- Lactantius 1890.** Lactantius: *Divinae Institutiones*. Ed.: Brand, S. Tempsky, F. – Freytag, G., Praga-Vindobonae-Lipsiae, 1890.
- Leclercq 1948.** Leclercq, Jacques: Les problèmes de la sociologie religieuse. *Bulletin de l'Institut de Recherches Économiques et Sociales*, 13. (1948), 7. 638–693. <https://doi.org/10.1017/S1373971900067329>
- Llovera 1921.** Llovera, D. José M.: *Tratado elemental de sociología cristiana*. Acción Popular – Luis Gili, Barcelona, 1921⁴.
- Lorenzini 1990.** Lorenzini, M.: *L'uomo in quanto persona. L'antropologia di J. Maritain*. Bologna, 1990.
- Lucretius 1924.** Lucretius Carus, Titus: *De rerum natura*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1924. <https://doi.org/10.4159/DLCL.lucretius-de-rerum-natura.1924>
- Lucretius 1947.** Lucretius Carus, Titus: *De rerum natura*. Ed. Bailey, C. Clarendon Press, Oxford, 1947.
- Lucretius 1993.** Lucretius Carus, Titus: *De rerum natura*. Hrsg. Diels, H., Artemis-Winkler, München, 1993.
- Lucretius 2019.** Lucretius Carus, Titus: *De rerum natura*. Hrsg. Deufert, M., De Gruyter, Berlin–Boston, 2019. <https://doi.org/10.1515/9783110959512>
- Maritain 1914.** Maritain, Jacques: *La philosophie bergsonienne*. Rivière, Paris, 1914.
- Maritain 1936a.** Maritain, Jacques: *Gesellschaftsordnung und Freiheit*. Vita Nova Verlag, Luzern, 1936.
- Maritain 1936b.** Maritain, Jacques: *Humanisme intégral*. Aubier, Paris, 1936.
- Maritain 1938a.** Maritain, Jacques: *Die Zukunft der Christenheit (L'Humanisme intégral)*. Benziger, Einsiedeln, 1938.
- Maritain 1938b.** Maritain, Jacques: *Die Zukunft der Christenheit*. Verlagsanstalt Benziger & Co. AG. Einsiedeln–Köln, 1938.
- Maritain 1942.** Maritain, Jacques: *Les droit de l'homme et la loi naturelle*. Éditions de la Maison Française, New York, 1942.
- Maritain 1944.** Maritain, Jacques: *De Bergson a Thomas d'Aquin*. Éditions de la Maison Française, New York, 1944.
- Maritain 1946.** Maritain, Jacques: *Religion et Culture*. Desclée de Brouwer, Paris, 1946.

- Maritain 1947a.** Maritain, Jacques: *Christianisme et Démocratie*. Hartmann, Paris, 1947.
- Maritain 1947b.** Maritain, Jacques: *De Bergson a Thomas D'Aquin*. Hartmann, Paris, 1947.
- Maritain 1947c.** Maritain, Jacques: *La Personne et le Bien Commun*. Desclée de Brouwer, Paris, 1947.
- Maritain 1947d.** Maritain, Jacques: *La personne et le bien commun*. Desclée de Brouwer, Paris, 1947.
- Maritain 1966.** Maritain, Jacques: *Le Paysan de la Garonne*. Desclée de Brouwer, Paris, 1966.
- Marx 1890–1910–1911.** Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*. 1. Band, 4. Auflage; 2. Band, 4. Auflage; 3. Band, 1–2. Teil, 3. Auflage. Otto Meissners Verlag, Hamburg, 1890–1910–1911.
- Marx 1957.** Marx, Karl: A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés. In *Marx–Engels művei*. I. Kossuth, Budapest, 1957. 378–391.
- Mihelics 1922.** Mihelics Vid: A francia katholicizmus. I–II. *Katholikus Szemle*, 36. (1922), 9–10. 513–523.; 577–588.
- Mihelics 1925.** Mihelics Vid: Egy katolikus szociálpolitikus: Albert de Mun. I–II. *Katholikus Szemle*, 39. (1925), 3–4. 136–146.; 215–228.
- Mihelics 1930.** Mihelics Vid: A tulajdonjog és Aquinói Szent Tamás. *Magyar Szemle*, 1930. szeptember, 45–52.
- Mihelics 1931.** Mihelics Vid: XI. Pius szociális körlevele. *Magyar Szemle*, 1931. augusztus 20. II. 81–93.
- Mihelics 1935.** Mihelics Vid: *A szociális kérdés és a szocializmus*. Kellner, Budapest, 1935.
- Mihelics 1937.** Mihelics Vid: Messner tanítása a keresztény társadalmi reformról. *Katholikus Szemle*, (1937), 4. 233–234.
- Mihelics 1938.** Mihelics Vid: *Az új Portugália*. Franklin, Budapest, 1938.
- Mihelics 1940.** Mihelics Vid: *Hivatásrendi társadalom*. Vörösvári, Budapest, 1940.
- Mihelics 1940–1941.** Mihelics Vid: Cikksorozat a hivatásrendi társadalomról. *Nemzeti Újság*, 1940. július 14. – 1941. április 13.
- Mihelics 1941.** Mihelics Vid: Egy centenárium. (A. de Mun születésének centenáriuma.) *Nemzeti Újság*, 1941. március 14.

- Mihelics 1946a.** Mihelics Vid: Sorsfordulón. *Új Ember*, 1946. március 31.
- Mihelics 1946b.** Mihelics Vid: A katolikusok helyzete és hivatása Európa közéletében. *Új Ember*, 1946. augusztus 18.
- Mihelics 1946c.** Mihelics Vid: Amit az idő a szociális enciklikákból igazolt. *Új Ember*, 1946. december 22.
- Mihelics 1947a.** Mihelics Vid: A liberalizmus új értelmezése. *Új Ember*, 1947. május 25.
- Mihelics 1947b.** Mihelics Vid: Gilson a kupola alatt. *Új Ember*, 1947. július 27.
- Mihelics 1947c.** Mihelics Vid: Közvetítés Kelet és Nyugat között. *Új Ember*, 1947. június 22.
- Mihelics 1947–1949.** Mihelics Vid: Pártiskola. *Hazánk*, 1947. december 24. – 1949. január 28.
- Mihelics 1948a.** Mihelics Vid: Emberszeretet. *Hazánk*, 1948. október 15.
- Mihelics 1948b.** Mihelics Vid: A közjó. *Hazánk*, 1948. október 22.
- Mihelics 1949a.** Mihelics Vid: Számtan és kereszténység. *Új Ember*, 1949. február 20.
- Mihelics 1949b.** Mihelics Vid: Honnan a vallás? *Új Ember*, 1949. május 15.
- Mihelics 1949c.** Mihelics Vid: A katolikus vagy a polgári szellem. *Új Ember*, 1949. augusztus 14.
- Mihelics 1949d.** Mihelics Vid: Ál-ősök az ateizmus családfáján. *Új Ember*, 1949. december 4.
- Mihelics 1949e.** Mihelics Vid: A klerikalizmus fegyvere? *Új Ember*, 1949. december 25.
- Mihelics 1950a.** Mihelics Vid: Kérdések és távlatok. (Blondel katolikus bölcselete.) *Vigília*, (1950), 1. 54–61.
- Mihelics 1950b.** Mihelics Vid: Kérdések és távlatok. (A keresztény világmegvetés és a belső emigráció.) *Vigília*, (1950), 10. 542–548.
- Mihelics 1951.** Mihelics Vid: Eszmék és tények. (A vallásszociológia új irányai.) *Vigília*, (1951), 12. 665–667.
- Mihelics 1951, 1952.** [Mihelics Vid]: *A keresztény politika iskolája*. Salzburg, 1951. New York, 1952.
- Mihelics 1952.** Mihelics Vid: Eszmék és tények. (Értékelések Bergsonról.) *Vigília*, (1952), 3. 156–157.

- Mihelics 1954a.** Mihelics Vid: Eszmék és tények. (Österreicher Bergsonról.) *Vigília*, (1954), 6. 311–314.
- Mihelics 1954b.** Mihelics Vid: Eszmék és tények. (Voltaire hite és az egyház.) *Vigília*, (1954), 10. 534–538.
- Mihelics 1955.** Mihelics Vid: Eszmék és tények. (D'Alembert végrendelete és a vallás.) *Vigília*, (1955), 11. 594–595.
- Mihelics 1956.** Mihelics Vid: Szerkesztői nyilatkozat. *Hazánk*, 1956. november 4.
- Mihelics 1958a.** Mihelics Vid: A vallásszociológia megújódása. *Vigília*, (1958), 9. 523–538.
- Mihelics 1958b.** Mihelics Vid: A „hitéleti szociológia” problematikája. *Vigília*, (1958), 10. 587–588.
- Mihelics 1959.** Mihelics Vid: Eszmék és tények. (A 100 éve született Bergson jelentősége.) *Vigília*, (1959), 12. 745–750.
- Mihelics 1960a.** Mihelics Vid: A gyarmatosítás erkölcsi és vallási vonatkozásai. *Vigília*, (1960), 2. 77–92.
- Mihelics 1960b.** Mihelics Vid: Eszmék és tények. A hit tanulmányozásának szempontjai és az értelem követelménye. *Vigília*, (1960), 12. 740–744.
- Mihelics 1961a.** Mihelics Vid: Eszmék és tények. Vallás és ideológia. *Vigília*, (1961), 5. 289–293.
- Mihelics 1961b.** Mihelics Vid: Eszmék és tények. A Teilhard de Chardin-ügy. *Vigília*, (1961), 12. 737–743.
- Mihelics 1961c.** Mihelics Vid: Egy nagy filozófus meglátásai a testi vakság idején. *Új Ember*, 1961. május 28. 3.
- Mihelics 1962a.** Mihelics Vid: Eszmék és tények. Hátrál-e a vallás a tudomány előtt? *Vigília*, (1962), 3. 161–166.
- Mihelics 1962b.** Mihelics Vid: Eszmék és tények. Teilhard de Chardin jelentősége a metafizikában és a teológiában. *Vigília*, (1962), 4. 219–224.
- Mihelics 1962c.** Mihelics Vid: Eszmék és tények. Az erkölcsi megítélés elvei Teilhard de Chardin tanításában. *Vigília*, (1962), 5. 291–294.
- Mihelics 1962d.** Mihelics Vid: Eszmék és tények. A Szent Officium monituma és Teilhard életművének teológiai kritikája. *Vigília*, (1962), 10. 615–620.
- Mihelics 1962e.** [Mihelics Vid]: A Szent Officium Teilhard de Chardin műveiről. *Új Ember*, 1962. július 22.

- Mihelics 1963.** Mihelics Vid: Teilhard de Chardin a keresztény hivatásról. *Új Ember*, 1963 december 22.
- Mihelics 1965a.** Mihelics Vid: Eszmék és tények. Teilhard de Chardin tanúsága hitünk erősségéről. *Vigília*, (1965), 5. 290–296.
- Mihelics 1965b.** Mihelics Vid: Eszmék és tények. Az „elidegenedés” kérdése és Teilhard de Chardin tanítása. *Vigília*, (1965), 6. 353–357.
- Mihelics 1967a.** Mihelics Vid: Eszmék és tények. „A garonne-i paraszt.” *Vigília*, (1967), 9. 615–619.
- Mihelics 1967b.** Mihelics Vid: Eszmék és tények. Válaszok Maritain vádjaira. *Vigília*, (1967), 10. 689–693.
- Mihelics 1969.** Mihelics Vid: Eszmék és tények. A kereszténység jövője. *Vigília*, (1969), 1. 42–47.
- Mosbah-Natanson 2017.** Mosbah-Natanson, Sébastien: La sociologie catholique entre économie sociale et critique de la sociologie scientifique. *Archives de sciences sociales des religions*, (2017), 178. juillet–septembre, 111–128. <https://doi.org/10.4000/assr.29603>
- Mounier 1936.** Mounier, Emmanuel: *Vom kapitalistischen Eigentumsbegriff zum Eigentum des Menschen*. Vita Nova Verlag, Luzern, 1936.
- Mounier 1947.** Mounier, Emmanuel: *Introduction aux Existentialismes*. Éditions Denoel, Paris, 1947.
- Naudet 1908.** Naudet, Paul: *Premiers principes de sociologie catholique*. Bloud, Paris, 1908 [1899].
- Pajtényi 1987.** Pajtényi Dóra: Voltaire Pascal-képe. *Acta Universitatis Szegediensis, Acta Iuvenum, Sectio Litteraria*. 4. (1987), 109–124.
- Pascal 1914.** Pascal: *Pensées*. Éd. Victor Giraud, Librairie Bloud et Gay, Paris, 1914.
- Pascal 1978.** Pascal: *Gondolatok*. Gondolat, Budapest, 1978.
- Petronius 1785.** *Titi Petroni Arbitri Satyricon et Fragmenta*. Berolini, Typis Ioa. Fr. Unger, 1785.
- Petronius 1882.** *Petronii Satirae et liber Priapeorum*. Tertius edidit Franciscus Buecheler. Berolini, apud Weidmannos, 1882.
- Petronius 1913.** *Petronius*. William Heinemann, London – MacMillan Co., New York, 1913.

- Pomeau 1956, 1969, 1995.** Pomeau, René: *La religion de Voltaire*. Nizet, Paris, 1956, 1969, 1995.
- R. P. 1966.** R. P.: Mihelics Vid közíró. *Magyar Hírek*, 19. (1966), 19. 8.
- Reynold 1935.** Reynold, Gonzague de: *L'Europe tragique*. Spes, Paris, 1935².
- Rideau 1932.** Rideau, Emil: *Le Dieu de Bergson*. Alcan, Paris, 1932.
- Rideau 1959.** Rideau, Emil: Bergson aujourd'hui. *Études*, (1959), 302. 7–8. juillet–août, 3–23.
- Robinet 1966.** Robinet, André: *Bergson et les métamorphoses de la durée*. Seghers, Paris, 1966².
- Schütz 1937.** Schütz Antal: *Dogmatika*. I. Szent István Társulat, Budapest, 1937².
- Schütz 1944.** Schütz Antal: Struktúratörvények a dogmák világában. *Theologia*, XI. köt. 1944. 14–16.
- Scola 1983.** Scola, Angelo: *L'alba della dignità umana. La fondazione dei diritti umani nella dottrina di J. Maritain*. Jaca Book, Milano, 1983.
- Serry 2004.** Serry, Hervé: Saint Thomas sociologue? Les enjeux cléricaux d'une sociologie catholique dans les années 1880–1920. *Actes de la recherche en sciences sociales*, (2004), 3. (No. 153), 28–40. <https://doi.org/10.3917/arss.153.0028>
- Spann 1914.** Spann, Othmar: *Kurzgefaßtes System der Gesellschaftslehre*. Gutentag, Berlin, 1914. <https://doi.org/10.1515/9783111526621>
- Spann 1928.** Spann, Othmar: *Naturalistische und idealistische Gesellschaftslehre*. Sonderdruck: Koppers, W. (Hrsg.): Festschrift/Publication d'Hommage offerte au P. W. Schmidt. Mechitharisten–Buchdruckerei, Wien, 1928. 954–963.
- Spann 1931.** Spann, Othmar: *Der wahre Staat. Vorlesungen über Abbruch und Neubau der Gesellschaft*. Fischer, Jena, 1931³. [Verlag von Quelle & Meyer in Leipzig, 1921.]
- Spann 1947.** Spann, Othmar: *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*. Scientia Verlag, Zürich, Gallus Verlag, Wien, 1947.
- Teilhard de Chardin 1956.** Teilhard de Chardin, Pierre, S. J.: *Le Phénomène Humain*. Seuil, Paris, 1956.
- Teilhard de Chardin 1968.** Teilhard de Chardin, Pierre, S. J.: *Az emberi jelenség*. Ford. Rezek Román, Occidental Press, Washington, 1968.

- Teilhard de Chardin 1980.** Teilhard de Chardin, Pierre, S. J.: *Az emberi jelen-ség*. Ford. Rónay György – Bittei Lajos, Gondolat, Budapest, 1980².
- Turgonyi 2020.** Turgonyi Zoltán: Mihelics Vid és az aggiornamento a Vigília húsz évfolyamának tükrében. In Frenyó Zoltán (szerk.): *Eszmék és tények. A Mihelics Vid halálának 50. évfordulójára rendezett Emlékkonferencia előadásai*. Barankovics István Alapítvány – Bölcsészettudományi Kutatóközpont – Gondolat Kiadó, Budapest, 2020. 166–202.
- Vallásfilozófia 1995.** *Vallásfilozófia Magyarországon. A hazai egyházak szellemi helyzete*. MTA Filozófiai Intézete – Áron, Budapest, 1995.
- Vincze 2020.** Vincze Krisztián: *Mihelics Vid Teilhard de Chardin-értelmezésének elemei*. In Frenyó Zoltán (szerk.): *Eszmék és tények. A Mihelics Vid halálának 50. évfordulójára rendezett Emlékkonferencia előadásai*. Barankovics István Alapítvány – Bölcsészettudományi Kutatóközpont – Gondolat, Budapest, 2020. 203–211.
- Voltaire 1820.** *Voltaire chrétien. Preuves tirées de ses ouvrages*. Delaunay, Paris, 1820.
- Voltaire 1879.** Voltaire: *Remarques sur les pensées de M. Pascal*. In *Œuvres Complètes de Voltaire*. Tome 22. Garnier, Paris, 1879. 27–61.
- Voltaire 1880.** Voltaire: *Dernières remarques sur les pensées de M. Pascal*. In *Œuvres Complètes de Voltaire*, Tome 31. Garnier, Paris, 1880. 1–40.
- Voltaire 1909.** Voltaire: *Lettres Philosophiques*. Édouard Cornély & C^{ie}, Paris, 1909.
- Voltaire 1986.** Voltaire: *Lettres Philosophiques*. Gallimard, Paris, 1986.
- Voltaire 1991.** Voltaire: *Filozófiai levelek. XXV. levél. Pascal gondolatairól*. In Voltaire: *Válogatott filozófiai írásai*. Akadémiai, Budapest, 1991. 127–159.
- Voltaire 2006.** Voltaire: *Lettres Philosophiques*. Flammarion, Paris, 2006.
- Weissmahr 1992.** Weissmahr Béla: *Ontológia*. Mérleg–Távlatok, Bécs–Budapest–München, 1992.
- Weissmahr 1996.** Weissmahr Béla: *Filozófiai istentan*. Mérleg–Távlatok, Bécs–Budapest–München, 1996.

NYIRKOS TAMÁS

ANALÓG, ÁL, PÓT ÉS NEGATÍV: SCHÜTZ ANTAL A VILÁGI VALLÁSOKRÓL

KIVONAT: Schütz Antal *Dogmatikájának* 1937-es kiadásában szerepel egy rövid, de annál érdekesebb szövegrészlet, amely a kor politikai ideológiáit és egyes kulturális divatjelenségeit az úgymond „igazi” vallásokhoz való hasonlóságuk és különbségük alapján osztályozza. Ez az eljárás a korszak irodalmában egyáltalán nem ritka, maga a „világi vallás” terminusa is valamikor az első világháború utáni években jött létre az ilyen vallásszerű, de a szó szoros értelmében mégsem vallási jelenségek megnevezésére. A tanulmány egyrészt Schütz szövegének nemzetközi kontextusát vázolja fel, kitérve annak fogalmi problémáira, másrészt azt vizsgálja, hogy Schütz aprólékosabb kategóriarendszere, amely a világi vallásokat – a külföldi mintáktól eltérően – további altípusokba sorolja (analóg vallások, álvallások, pótvallások, negatív vallások), megoldja-e a fogalmi problémákat, vagy éppenséggel újabbakat vet fel.

KULCSSZAVAK: szekularizáció, modernitás, ideológia, világi vallás, politikai teológia

TAMÁS NYIRKOS

Analogous, Pseudo, Substitute and Negative: Antal Schütz on Secular Religions

ABSTRACT: In the 1937 edition of the *Dogmatics* of Antal Schütz, there is a short but all the more interesting passage that classifies the political ideologies

and certain cultural fads of the time according to their similarities and differences with the so-called “real” religions. This approach is by no means uncommon in the literature of the period, and the term ‘secular religion’ itself was coined sometime in the years after the First World War to describe phenomena that were religious in character but not in the strict sense of the word. The paper will outline the international context of Schütz’s text, discussing its conceptual problems, and examine whether Schütz’s more meticulous system of categories, which - unlike foreign models - divides secular religions into further sub-types (analogous religions, pseudo-religions, substitute religions, negative religions), solves the conceptual problems or whether it actually raises new ones.

KEY WORDS: secularization, modernity, ideology, secular religion, political theology

Bevezetés

Az itt következő írás a XX. századi magyar teológia egyik kiemelkedő alakjának, Schütz Antalnak egy rövid szövegrészletét elemzi. Habár az említett részlet és az abban felvázolt gondolatmenet nem tartozik a piarista szerző munkásságának gerincéhez, mégis igen figyelemreméltó, több szempontból is. Egyrészt ugyanis szervesen kapcsolódik egy olyan nemzetközi eszmetörténeti hagyományhoz, amelynek Magyarországon alig van irodalma, másrészt nem csupán követi, de egyes pontokon újra is értelmezi ezt a hagyományt. Ebből a szempontból pedig – a szöveg vázaltszerűsége és egyes belső ellentmondásai ellenére – a téma mai szakirodalma számára is releváns lehet. A továbbiakban tehát részben magát a szöveget, részben annak különböző kontextusait vizsgálom, majd megkísérlem kibontani az érvelésből mindazt, ami továbbgondolásra érdemes, és adott esetben hozzájárulhat egy napjainkban is vitatott fogalom, a „világi vallás” definíciójának tisztázásához.

Egy szöveg és kontextusai

Maga a szöveg így szól:

Ahol a vallás nem személyes Istenhez igazodik, de megmarad az a sajátossága, hogy tapasztalatontúli, transzcendens valamit ismer el mint a létnek, kivált az emberlétnek értelmét, célját és irányítóját, ott *analog vallásról* beszélhetünk. Ilyen elsősorban a panteisták vallásossága; még lejjebb állnak a vallási lépcsőn mindazok, kik a világegyetem és az élet törvényszerűségét vagy összefüggését, avagy az emberiség haladását, az államot, nemzetet, fajt tekintik ilyen felső lénynek (*álvallások*); továbbá, akik egy kultúrprogramtól vagy kultúrjelenségtől, pl. a gazdasági rend megváltoztatásától (szocialisták), a zsidó kérdés megoldásától, vegetarianizmustól, spiritizmustól stb. várják minden baj orvosságát és benne látják életük célját (*pótvallások*). Megtörténik, hogy a vallási magatartást jellemző bízó önodaadás már csak abban éli ki magát, hogy hadat üzen minden vallásnak (*negatív vallás*, amilyen a bolsevista ateizmus, a beszbozsnik).¹

A szöveg közvetlen kontextusa önmagában is érdekes. Schütz Antal *Dogmatika: a katolikus hitigazságok rendszere* című munkájában szerepel, tehát egy olyan műben, amely elsősorban a (katolikus) keresztény hittételek rendszeres kifejtésére vállalkozik, nem pedig a katolicizmussal rivalizáló ideológiák vagy kulturális rendszerek részletes elemzésére. Nem a szöveg rövideje feltűnő tehát, hanem az a tény, hogy a szerző ezzel együtt is fontosnak érzi a téma tárgyalását már a könyv bevezetésében, a vallás definíciójáról szóló részben. A bevezetés ugyanis *A vallás* alcímet viseli, és ezen belül is az első paragrafus tárgya *A vallás mivolta*, amelynek első pontja *A vallás meghatározása*, a második pontja pedig *A vallás elemei*. A vallás elemei között szerepelnek első helyen a vallás „metafizikai” elemei:²

1 Schütz 1937, 16.

2 A „metafizikai” jelző itt a később tárgyalandó „pszichikai” és „tartalmi” elemektől való megkülönböztetést szolgálja.

az (a) pontban természetesen „Isten”, a (b) pontban pedig az „ember”, amely a most tárgyalt szövegrészt tartalmazza. Vagyis ha jól értjük, a vallás lényegének meghatározása, a vallás elemeinek kijelölése, közelebbről az Isten-ember viszony emberi oldalának elemzése szempontjából tűnik megkerülhetetlennek a vallás egyes – mondjuk így, „nem teljes értékű” – formáinak elkülönítése mindazoktól, amelyeket a szerző a szó szoros értelmében vallási formáknak tekint.

Mindez persze máris előrevetíti azt a feszültséget, amely a vallások minden hasonló, hierarchikus osztályozását jellemzi: érezhetően nehéz ugyanis megmondani, hogy az „igazi” és a csökkent értékű (de valamiért mégiscsak vallásinak nevezett) jelenségek, illetve az egyáltalán nem vallásiak között hol található a tényleges választóvonal. Ettől függetlenül igaz viszont, hogy a vallási és a világi bármely elválasztási kísérlete feltételezi a határesetek számbavételét is, és az ilyen határesetek érdekes módon éppen az önmagát szekulárisként meghatározó modernitásban látszanak elszaporodni.

Ami ugyanakkor átvezet magának a könyvnek, helyesebben a könyv második, 1937-es kiadásának tágabb kontextusához. A *Dogmatika* ugyanis először 1922–1923-ban jelent meg két kötetben, és sejthető, hogy például a fajelmélet vagy a zsidókérdés megoldása még aligha szerepelhetek benne ilyen súllyal. Az igazság az, hogy egyáltalán nem szerepeltek benne hasonló témák: Schütz akkor csupán felvetette a lehetőséget, hogy a dogmatikával most ismerkedő, „kezdő” olvasó számára talán hasznos volna egy „ennek a könyvnek tartalmához és igényeihez alkalmazott bölcseleti bevezetés”.³ Ez a bölcseleti (vallásfilozófiai) bevezetés tehát az, ami 1937-re nélkülözhetlenné vált. Schütz maga is reflektál a történelmi változásokra a második kiadás előszavában, átfogó ideológia-történeti keretbe illesztve az azóta lezajlott eseményeket:

Amióta ez a könyv elindult útjára és megtette első fordulóját, nyilvánvalóvá lett minden látni akaró számára, hogy *dogmatikai korszakba jutottunk*. A 19. század vezértípusa volt a skeptikus; nem a gyökeres skeptikus, aki mindent kétségbevon; a heroizmust a liberalizmus

3 Schütz 1923, vii.

százada nem ismerte, még ebben a tagadó formájában sem. Hanem ez volt a szellemi magatartás: mindent megkérdőjelezni, semmiben meg nem állapodni mint akár az elmélésnek akár az élésnek elmozdíthatatlan útmutatójában. Ezt elnevezték relativizmusnak: értékkel közeledni mindenhez, értéket látni mindenben, de semmiben sem föltétlen értéket! A 20. század vezérszelleméje lassan visszaérlelődött oda, hogy kell lenni valaminek, amiért érdemes élni és halni, ami átfogja az egész embert és az egész létet, ami egyéni szeszélyen, ízlésen, ingatagságon túl megföljebbezhetetlenül le tudja fogni az embernek minden tettejét és reményét. Így a dogmatikum ismét becsülethez jutott, sőt csillaga lett mind a bolsevista forradalomnak, mind az imperiumos és nacionalista ellenforradalomnak. És ennek a forradalmi dogmatizmusnak minden keresztény értéket fölperzselő máglyatüzénél, az ellenforradalmi jelen-világiság fáklyafüstjénél egyszerre élénk áll, teljes fényében, időtálló jelentőségében, fölszabadító és éltető erejében – *a dogmaticum theologicum*.⁴

Mindez még jobban megvilágítja, miért tartja Schütz fontosnak, hogy ha érintőlegesen is, de saját dogmatikája kontextusába ágyazza az olyan modern jelenségeket, mint a bolsevizmus, a birodalmi gondolat vagy a nacionalizmus. Itt ugyan ezek egyikét sem nevezi „vallásnak” (sem a szó teljes, sem átvitt értelmében), de mégiscsak „dogmatikus” rendszerekről beszél, és azt is felvázolja, hogy mit ért dogmatikuson: a korábbi – liberális – relativizmus-sal szemben „az egész embert és az egész létet” átfogó, megfellebbezhetetlen abszolútumban való hit megnyilvánulásait, ami pedig gyanúsán közel áll a vallás hagyományos (sőt egyes mai) definícióihoz, különösen, ha ezekhez „az ember minden tettejét” magukban foglaló gyakorlatok kritériumát is hozzátesszük. Kétségtelen ugyanakkor, hogy az említett dogmatikus rendszereket – az ellenforradalom esetében konkrétan, de valószínűleg ugyanez áll a forradalmi ideológiákra is – „jelen-világinak” nevezi, szigorúan elkülönítve

4 Schütz 1923, 11.

őket a *dogmaticum theologicum* fogalmától, ami azonban csak annyit jelez, hogy az „igazán” teológiai valamilyen értelemben több, mint annak bármilyen világi párhuzama.⁵

Ezen a ponton persze több fogalom is egymásba csúszik: ha a dogmatikai már-már azonos a vallással, a vallási pedig részben azonos a teológiaival, akkor a fogalmak tisztázása érdekében egy még tágabb kontextust kell felvázolnunk, de ehhez előbb vissza kell térnünk Schütz eredeti passzusához és annak komplex kategóriarendszeréhez. Ebben, mint láttuk, négy fogalom szerepelt: az „analog vallás”, az „álvallás”, a „pótvallás” és a „negatív vallás”.

A világi vallások terminológiája

Első megközelítésben – vagy akár másodikban is, ha tekintetbe vesszük az imént idézett „jelen-világi” jelzőt⁶ – ezek mindegyike tekinthető lenne az úgynevezett „világi vallásnak”, vagyis egy átfogóbb kategória alesetének. A világi vallás kategóriája valóban létezett már Schütz idejében is: az olasz katolikus teológus, Luigi Sturzo 1918-ban beszélt először *religione laicáról*, amelyen elsősorban az állam mint legfelsőbb hatalom istenítését értette.⁷ Az angol nyelvben a *secular religion* kifejezés valószínűleg 1935-ben jelent meg, egy Guy Stanton Ford által szerkesztett tanulmánykötet, a *Dictatorship in the Modern World* előszavában, ahol a kortárs diktatúrák tömegeket lelkesítő ideológiáinak leírására szolgált.⁸ A következő években a kifejezés egyre népszerűbbé vált, számos szerző használta

5 Ha „teológián” a szó eredeti jelentésének megfelelően „istenről való beszédet” (*theo-logia*) értünk, akkor természetesen csak az olyan dogmatika lehet teologikus, amelyben explicit módon szerepel valamilyen istenség. A világi vagy politikai „teológiákkal” épp az a baj, hogy nem beszélnek istenről vagy istenekről, ám fogalmi struktúrájuk mégis kísértetiesen utánozza a „valódi” teológiák fogalmi struktúráját, ahogy azt Carl Schmitt már 1922-ben – tehát Schütz *Dogmatikájának* első kiadásával egy időben – megállapította. Épp ezért nehéz eldönteni, hogy valójában kicsodák. Vö. Schmitt 1992.

6 Eric Voegelin *Politikai vallások* című műve nagyon hasonló értelemben használta az „innerweltliche Religionen” kifejezést, de ez már 1938-ban történt, tehát a *Dogmatika* második kiadásának megjelenése után.

7 Sturzo 1951, 388.

8 Ford 1935, 6.

Adolf Kellertől Frederick Voigton át Raymond Aronig, s habár pontosan senki sem definiálta, általában azt a bizonytalan érzést közvetítette, amelyet a vallás-szerű, de mégsem igazán vallásinak tűnő jelenségek keltettek a kortársakban.⁹ Schütz tehát ebben az értelemben egy nagyon is aktuális trend követőjének mutatkozott, még ha magát a „világi vallás” kifejezést nem is használta szó szerint.

Amelyeket viszont használt, azoknak egy része vagy nem létezett saját korában, vagy nem egészen ugyanazt jelentette. Az „analog vallás” – bár természetesen sohasem zárható ki, hogy valaki valahol említett ilyesmit – semmiképpen sem volt bevett kifejezés, a téma legfontosabb szerzőinél nem fordul elő. A világi és a vallási jelenségek analógiája persze igen, akár Vilfredo Paretónál, akár Carl Schmittnél,¹⁰ de mindig átfogó értelemben, nem a szekularizált vallások vagy teológiák valamely konkrét alcsoportját jelölve.

Ami az „álvallást” illeti, ehhez legközelebb talán a *pseudo-réligion* áll, amely – többek közt – René Guénon 1921-es, a teozófiáról írott művének alcímében szerepelt.¹¹ A „pótvallás” leginkább a német *Ersatzreligion* fordításának tűnik, amely a *Religion in Geschichte und Gegenwart* című enciklopédiában már 1910-ben önálló szócikket kapott.¹² A „negatív vallás” pedig a felekezeti polémiaokban ennél is régebb óta volt használatos: katolikus szerzők például előszeretettel nevezték a protestantizmust a katolikus vallás pusztá tagadásának, olyasminek, aminek ezen a tagadáson kívül voltaképpen semmilyen önálló lényege nincsen.¹³

Az utóbbi három fogalom esetében tehát a *Dogmatika* létező mintákat látszik követni. Ha azonban közelebbről megvizsgáljuk a szavak eredeti jelentését, nyilvánvalóvá válik, hogy Schütz terminológiája meglehetősen egyedi. Az „álvallás” ugyanis eredetileg olyasmit jelölt, ami vallásnak látszott ugyan, sőt adott esetben vallásnak is nevezte magát, de valójában nem volt az. Guénon is ilyen értelemben nevezte a teozófia misztikus tanítását (amely pedig nevében is hordozta az „isten” szót) „pszeudo-”, tehát nem valódi vallásnak; ha úgy tetszik, vallásutánnak. A „pótvallás” ennek eredetileg épp az ellentéte volt: olyan ideológia vagy eszme-

9 Gentile 2006, 2.

10 Pareto 1935, III: 1294; Schmitt 1992, 19.

11 Guénon 1921.

12 Rodenhausen 2020.

13 Csak egyetlen jellegzetes XIX. századi példát idézve: MacLachlan 1855.

rendszer, amely ugyan nem látszott vallásnak, önmagát sem hívta annak, ám közelebbről megvizsgálva nagyon is hasonlóknak bizonyult hozzá, és pontosan ebből adódott, hogy képes volt a vallás „pótlékaként” fellépni.¹⁴ A „negatív vallás” pedig, mint láttuk, a vallás – vagy helyesebben egy adott, „igaznak” tekintett vallás – tagadását, de ebből fakadóan egyben torz tükörképét jelentette.

Ehhez képest Schütz vázlatos meghatározása szerint az „álvallás” (szemben az analóg vallással, amely mégiscsak hordoz valamilyen transzcendens elemet, bár nehezen érthető, hogy a panteizmus mennyiben transzcendens és nem immanens) olyasmi, ami valamilyen törvényszerűséget, összefüggést vagy eszmét (haladás, állam, nemzet, faj) tesz Isten helyébe. A „pótvallás” ettől annyiban tér el, hogy kulturális programokat jelöl meg egyetemes eszközként és célként, ahol a „kultúra” szó szemmel láthatóan igen tágan értendő, hiszen a gazdaság és az életmód jelenségei is ide tartoznak. Végezetül a „negatív vallásról” ezen a ponton nehéz is eldönteni, hogy egyáltalán miért viseli a „vallás” nevet, hiszen egyetlen vallásra emlékeztető jegye a lelkes odaadás, miközben valójában ateizmust és vallástalanságot hirdet.

Az említett kategóriák jelentése tehát teljesen eltérő az irodalmi hagyományban és Schütz nevezéktanában. Ami az utóbbit illeti, az sem egészen világos, hogy az eszmék és kultúrjelenségek hogyan különülnek el egymástól és a negatív vallásoktól. Az „álvallás” feltételezhető példái ugyanis egyes progresszív vagy forradalmi ideológiák (lásd az „emberiség haladására” tett utalást), az állam kultusza (amelyre nemcsak Sturzo utalt korábban, hanem az olasz katolikus sajtónak és később pápai megnyilatkozásoknak is visszatérő tárgya lett¹⁵) és a nacionalizmus, illetve a rasszizmus (ez esetben nyilván elsősorban a náci fajelmélet). Szembeötlő ugyanakkor, hogy olyan progresszív ideológiák, mint

14 A német protestáns teológus, Paul Tillich később pontosan ugyanebben az értelemben állította szembe a pseudo- és a kvázi vallást: „Amit én kvázi vallásnak hívok, azt néha pseudovallásnak is nevezik, de ez legalább annyira pontatlan, mint amennyire igazságtalan. A 'pseudo' szándékos, de megtévesztő hasonlóságot jelez, míg a 'kvázi' nem szándékos, de közös pontokon alapuló hasonlóságra utal.” Tillich 1988, 293. (A „kvázit” egyébként valóban szokás az „Ersatz” szinonimájaként használni, lásd Rodenhausen fenti írását.)

15 A *statolatria* pápai elítélései közül elsősorban XI. Pius 1931-es *Non abbiamo bisogno* kezdetű enciklikája emelendő ki. Gentile 2006, 95.

a szocializmus a „pótvallások” között is felbukkannak, és ugyanez áll a fajelméletre, vagyis a zsidókérdés megoldására is. S habár a bolsevizmus nyilván nem azonos a szocializmussal, azért eléggé progresszív, sőt forradalmi ideológia ahhoz, hogy „álvallás” legyen, és legalább annyira gazdasági program, hogy a „pótvallások” közé soroljuk; ehelyett azonban a „negatív vallás” példajaként – sőt egyetlen konkrét példajaként – tűnik fel.

A kategóriák példányai

A fogalomhasználat homályai persze leginkább úgy lennének eloszthatók, ha az említett kifejezésekre a könyv máshol is visszautalna, segítettő a további tisztázást, ez azonban alig történik meg. Mindössze a bevezetés 2. paragrafusának (*A vallás valósága*) 3. pontja (*A vallás egyetemessége*) tér vissza egy gondolat erejéig a negatív vallás fogalmára. A vallás feltételezett egyetemességével szemben ugyanis felmerül az az ellenérv, hogy a történelemben (különösen az újkori történelemben) nagyon is ismerünk vallástalan csoportokat, sőt tömegeket:

A fölvilágosodás kora óta az ú. n. intelligencia körében mindig sokan voltak *istentagadók*; a *beszbozsnikban*, az orosz bolsevista istentagadók mozgalmában népmilliók kifejezetten is vallástalanok lettek. – *Felelet. α*) Az ateizmus is *vallás*, de *negatív előjellel*. T. i. hamis isteneket imád: vagy a tudományt, vagy általában a kultúrát, vagy az emberi nemet és annak haladását, vagy mint a bolsevisták a gazdasági jólétet és annak vélt megteremtőjét, a technikai kultúrát és szimbolumát, a gépet (*machinolatria*); ezeknek a hamis isteneknek olyan hittel, odaadással és áldozatossággal hódolnak, melynek már pszichológiai ereje elárulja vallási jellegét.¹⁶

A szöveg tehát – egy középkori *quaestio* megfelelő részéhez hasonlóan – a fő állítással ellentétes véleményekre válaszol.¹⁷ A válasz lényege az, hogy mindez

¹⁶ Schütz 1923, 40.

¹⁷ A skolasztikus értekezések megszokott felépítése – amelyet sok helyütt Schütz is követ –,

csak látszat: voltaképpen az ateizmus is vallás, csak éppen „negatív vallás”, tehát minden emberi gondolkodás alapvetően vallási jellegű. Ezek szerint vallástalanság a szó szoros értelmében nem is lehetséges, csupán a vallásosság különböző fokozatairól beszélhetünk: még a legalsó fokon is valami vallásszerűt találunk, bár kétségtelenül nehéz eldönteni, hogy ha a vallásnak igazából nincs ellenfele („világi” nem is létezik), akkor hogyan lehet egyáltalán egzakt jelentése.

De ennél is fontosabb (és problematikusabb), hogy az ateizmus mint negatív vallás példáulként most a tudomány, a kultúra, az emberiség, a haladás, a bolsevizmus, illetve ez utóbbival összekapcsolva az anyagi jólét és a technika kultuszai jelennek meg, miközben korábban a haladáshitet az álvallások közé soroltuk, a megváltás kulturális programjait pedig a pótvallások közé, és egyedül a bolsevizmust neveztük negatív vallásnak; most viszont olyan új jelöltek is megjelennek az utóbbi csoportban, mint a tudomány és a technika. Mintha itt már a „negatív vallás” válna összefoglaló kategóriává, hiszen úgy tűnik, hogy a sebtében felsorolt példákon túl bármely olyan nézetrendszer beleérthető, amely egyrészt ateistának hirdeti magát, másrészt kiderül róla, hogy mégsem az, hiszen ateizmus nem létezik. (Már persze akkor, ha feltesszük, hogy a „hamis istenek” említése nem pusztán metafora, hanem azt fejezi ki, hogy az ateista hite is valamilyen abszolútumra vonatkozik, vagy legalábbis olyan relatívumra, amelyet ő maga abszolútnak vél. Amit természetesen sohasem fog bevallani, de a „negatív” vallásról szóló diskurzus lényege épp az ilyen esetek leleplezése.)

Egy gondolat kísérlet erejéig el is játszhatunk a kérdéssel, hogy vajon van-e olyan az első szövegrészletben említett analóg, ál- és pótvallások között, amely ne lenne elhelyezhető a negatív vallásoknak ebben az igen tágan értelmezett csoport-

hogy a feltett kérdésre előbb látszólag helytálló, de a később kifejtendő állítással ellentétes válaszokat kapunk („úgy tűnik”, vagyis *videtur*), majd ezeket követi egy vagy több, az igaz állítást alátámasztó példa („ezzel szemben” vagyis *sed contra*), mielőtt megjelenne a tényleges válasz (*responsio* vagy *respondeo dicendum*), amely konkrétan kifejti az állítást és az amellett felhozható érveket, külön visszatérve az egyes ellenvetések cáfolatára (*ad primum, ad secundum* etc.). Középkorászok számára mindez nyilvánvaló, csupán azért érdemes utalni rá, mivel tapasztalatom szerint elképesztő félreértésekhez vezet, hogy a skolasztikus értekezések mai olvasói – beleértve egyes filozófusokat és teológusokat is – olykor nincsenek tisztában ezzel a struktúrával, és ezért konkrétan fordítva olvassák a hasonló szövegeket.

jában. A válasz az, hogy valószínűleg nincs: ha a vallást a személyes Istenben való hittal azonosítjuk, a panteizmust pedig a személyes Isten tagadásával (és Schütz szemmel láthatólag ezt teszi), akkor a panteizmus éppenséggel a negatív vallás első számú képviselője. Az, hogy maga Schütz korábban a vallás „analogonjának” nevezte, inkább csak terminológiai engedménynek tűnik, tekintve, hogy a panteizmus legalább használja az „isten” fogalmát, jóllehet minden más tekintetben a „valódi” vallás ellentéte. Ahogy korábban megjegyeztem, nem is világos, hogy az istent a világgal vagy a természettel azonosító panteizmus miként lehet egyszersmind transzcendens, vagyis világ- vagy természetfeletti.

Az analóg vallásra nincs is több példánk, az ál- és pótvallásokra annál több. A „világegyetem és az élet törvényszerűségét vagy összefüggését” „felső lénynek” tekintő nézetekről persze eleve nem volt világos, hogy mik is lennének, de a későbbiek fényében úgy tűnik, hogy a természettudományok átideologizálásáról, egyfajta ateista szcientizmusról van szó, tehát megint csak olyasmiről, ami nemcsak besorolható a negatív vallás kategóriájába, de a későbbiekben oda is kerül. A haladásba, a gazdasági fejlődésbe, a „kulturprogramok” és „kulturjelenségek” megváltó erejébe vetett hitről szintén látható, hogy szerepelnek a negatív vallások között is. De annak sem lenne semmi akadálya, hogy az állam, a nemzet vagy a faj kultuszát negatív vallásnak tekintsük, hiszen ezekről is elismeri a szerző, hogy egy másik „felsőbb lényt” helyettesítenek be az igazi Isten helyére, ami – ha jól értjük a „hamis istenekre” tett utalást – a negatív vallásoknak is definitív eleme. A vegetarianizmus ugyan némileg kakukktojásnak tűnik a nagy formátumú tudományos, kulturális, gazdasági és politikai hitrendszerekhez képest, de semmi akadálya, hogy azokhoz hasonlóan negatív vallásnak tekintsük, amennyiben önmagát nem nevezi vallásnak, de – a negatív vallás másik meghatározó elemét idézve – „pszichológiai ereje”, az egyén egész életét átfogó volta „elárulja vallási jellegét”. A spiritizmusról nehezebb nyilatkozni, hiszen eleve „spirituális” mozgalom, tehát magasabb helyen is szerepelhetne a hierarchiában (sőt igazság szerint nagyobb joggal hívhatnánk természetfölötti hitnek, mint a panteizmust), de ugyanakkor szerepelhetne lejjebb is, amennyiben – a kereszténység mint igaz hit felől tekintve – ugyanolyan hamis isteneket imád ugyanakkora lelkesedéssel, mint az úgynevezett „negatív” vallások.

Egy hosszú konklúzió

Egy szó, mint száz, a Schütz Antal által használt kategóriarendszer első megfogalmazása szükségtelenül bonyolultnak tűnik, és ezt mintha ő maga is belátta volna később. Az első felosztás „analog”, „ál”, „pót” és „negatív” vallás fogalmai alig megkülönböztethetők, inkább csak egy és ugyanazon jelenség, a nem teljes értékű vallás különböző leírásainak tűnnek. Az, hogy hogyan nevezik magukat, használják-e az „isten”, „szellem” vagy „természetfeletti” szavakat, tudományos törvényt, kulturális programokat vagy politikai eszméket tekintenek-e végső instanciának, és nyíltan, vagy csak burkoltan fordulnak-e szembe az „igaz” vallással, természetesen vizsgálható és leírható, de a lényeg szempontjából másodlagos. Mint láttuk, átfedés is bőven tapasztalható az egyes kategóriák között, ezért is egyszerűsíthetők le végső soron a „negatív vallás” fogalmára.

Amely persze pontosan ugyanolyan okokból problematikus, mint a nemzetközi diskurzusban elterjedt „világi vallás”, „pszeudovallás”, „Ersatz-vallás”, „kvázi vallás”, „politikai teológia” vagy „politikai vallás”. A negatív vallás, mint láttuk, a vallás tagadásának vallása, azaz logikai ellentmondást tartalmaz, de ez az ellentmondás ugyanígy jelen van a többi, szélesebb körben használt kifejezésben is. A „világi” jelző például kifejezetten „nem vallásos” vallásra utal; a „pszeudo-” előtag pedig azt fejezi ki, hogy valami nem az, ami, tehát a pszeudovallás olyan vallás, amely nem vallás. Az „Ersatz-vallás” hasonlóképpen olyasmi, ami egyszerre vallás és a vallás pótléka, vagyis olyasmi, ami értelemszerűen nem azonos azzal, amit pótol. A „kvázi” pedig, ha lehet, még homályosabb abból a szempontból, hogy a prefixum „majdnem” vallásról beszél, miközben az utótag mégiscsak azt sugallja, hogy ez a majdnem vallás is vallás valamilyen „gyengített” értelemben. A politikai teológia és a politikai vallás esetében a helyzet annyival súlyosabb, hogy ott a „politikai” hol a „szekularizált” vagy „e világi” szinonimája (Schmitt-nél, illetve Voegelin-nél), hol éppen ellenkezőleg – sőt a mai szóhasználatban egyre gyakrabban – egy valódi teológia vagy vallás politikai tanításainak megjelölése.¹⁸

18 A „politikai teológiától” mint szekularizált teológiától épp ezért jó lenne elkülöníteni a „teológiai politikát” mint teológiai motivált politikát, ahogyan azzal Stanley Hauerwas

Az, hogy a hasonló kifejezések mindegyike paradox, természetesen felveti a gyanút, hogy nem véletlen kisiklásról, hanem mélyebb problémáról van szó. A probléma gyökere az, hogy a vallásnak egyszerűen nincs olyan definíciója, amelynek segítségével el lehetne választani a vallásit a nem vallásitól. A definíciós kérdés nem ennek az írásnak a tárgya,¹⁹ itt csupán egy lehetséges illuztrációt láttunk arra, hogy még a legnagyobb elmék is tehetetlenül forgolódnak a terminusok körül, ha olyasvalamivel találkoznak, ami egyfelől kísértetiesen emlékeztet az általában „vallásnak” nevezett valamire, másfelől – saját vallásuk felől szemlélve – mégsem tudják azt teljes szívvel vallásnak elfogadni. A jelen esetben valamilyen felsőbb erő vagy eszme tisztelete, az élet értelmének, a megváltásnak valamilyen koncepciója, a feltétlen hit, odaadás és áldozatkészség olyan jellemzők, amelyeket vagy elegendőnek tartunk a vallás definíciójához, és akkor a bolsevizmustól a vegetarianizmusig minden vallásnak (de nem világi vagy negatív vallásnak, hanem valódinak) fog minősülni; vagy mindezt nem tartjuk elegendőnek, de akkor meg kellene mondanunk, milyen döntő kritérium hiányzik ahhoz, hogy az adott jelenséget vallásnak tekintsük.

Ehhez természetesen rendelkezünk kellene a világi vallások valamilyen elméletével, de ilyen elmélet a mai napig sem létezik. Schütz Antal szövegének legnagyobb hozadéka az lenne, ha inspirálná egy ilyen elmélet megalkotását. Erre annál is inkább alkalmas lenne, mivel – mint láttuk – szorosan, de egyben kritikusan kapcsolódik a nemzetközi diskurzus egyik fontos és azóta is divatos, de konceptuálisan kevésbé megalapozott irányzatához. Fogalmilag ugyan Schütz elméleti vázlata is pontatlan, de az az elgondolás, hogy a hagyományosan *nem* vallásinak nevezett eszmék és gyakorlatok esetleg a „világi vallás” kategóriáján belül is tovább osztályozhatók, vagy adott esetben akár fokozatokba is sorolhatók, mindenképp továbbgondolásra érdemes. Különösen aktuálisnak tűnik továbbá az a felvetése, hogy a világnézeti semlegesség vagy a relativizmus még a nyugati világban sem lehet – és nem is lett – politikai értelemben tartós jelenség: az átfogó (sőt „dogmatikus”) hitrendszerek iránti igény időről idő-

próbálkozott, de úgy tűnik, erre kevés az esély. Lásd Hauerwas 1995; Rasmusson 1995. A „politikai vallás” eredeti, nem szekuláris fogalmáról lásd Seitschek 2007.

19 Erről magam is többször írtam korábban, lásd Nyirkos 2020; 2021a; 2021b.

re újra megjelenik, a legkülönbözőbb formákban. Ezekkel kapcsolatban tűnik helyes iránynak az is, hogy nemcsak szigorú értelemben vett „politikai” ideológiákat, hanem kulturális jelenségeket és társadalmi mozgalmakat is felvesz az elemzésbe, még ha csupán elszórt utalások formájában is.²⁰

Legfőbb tanulsága ugyanakkor inkább negatív, amennyiben a „vallás” összes modern definíciójával kapcsolatban alapvető kétségeket ébreszt. Ezeknek a kétségeknek szintén számos megfogalmazása létezik a mai vallástudományban,²¹ de talán újdonságnak számít, ha a kérdést a világi vallások fogalmi problémái felől közelítjük meg. Hogy aztán a világi vallások jövőben megalkotandó elmélete inkább egy új, megalapozottabb vallásdefinícióhoz fog-e vezetni, vagy végképp aláássa a „vallás” mint analitikus fogalom hitelét, az ma még eldönthetetlen. De ez a kérdés már végképp túlmutat a jelen vizsgálódás keretein.

20 Erre ma már több próbálkozás van, mint Schütz idejében, lásd pl. Vitz 1995; Nygaard 2019; Linzey 2019; Burton 2020.

21 Az ilyen „eliminativista” megközelítésekre nézve lásd Smith 1962; Asad 1993; Fitzgerald 2000; Matsuzawa 2005; Cavanaugh 2009; Nongbri 2013.

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Aron 2002.** Aron, Raymond: *The Future of Secular Religions*. In *The Dawn of Universal History: Selected Essays from a Witness to the Twentieth Century*. Transl. by Barbara Bray. Basic Books, New York, 2002. 177–201.
- Asad 1993.** Asad, Talal: *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993. <https://doi.org/10.1353/book.16014>
- Burton 2020.** Burton, Tara Isabella: *Strange Rites: New Religions for a Godless World*. Public Affairs, New York, 2020.
- Cavanaugh 2009.** Cavanaugh, William T.: *The Myth of Religious Violence*. Oxford University Press, Oxford, 2009. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195385045.001.0001>
- Fitzgerald 2000.** Fitzgerald, Timothy: *The Ideology of Religious Studies*. Oxford University Press, Oxford, 2000. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195120721.001.0001>
- Ford 1935.** Ford, Guy Stanton (ed.): *Dictatorship in the Modern World*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1935.
- Gentile 2006.** Gentile, Emilio: *Politics as Religion*. Transl. by George Staunton. Princeton University Press, Princeton, 2006. <https://doi.org/10.1515/9781400827213>
- Guénon 1921.** Guénon, René: *Le théosophisme: histoire d'une pseudo-réligion*. Nouvelle Librairie Nationale, Paris, 1921.
- Hauerwas 1995.** Hauerwas, Stanley: *In Good Company: The Church as Polis*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1995. <https://doi.org/10.2307/j.ctvpj7fv0>
- Keller 1936.** Keller, Adolf: *Church and State on the European Continent: The Social Service Lecture, 1936*. The Epworth Press, London, 1936.
- Linzey 2019.** Linzey, Andrew – Linzey, Clair: Introduction: Vegetarianism as Ethical Protest. In Linzey, Andrew – Linzey Clair (eds.): *Ethical Vegetarianism and Veganism*. Routledge, London, 2019. 1–16. <https://doi.org/10.4324/9780429490743-1>
- MacLachlan, 1855.** MacLachlan, Paul: *The True Religion, What It Is: Or a Protestant's Objections to Catholicity Fully and Fairly Answered*. Marsh and Beattie, Edinburg, 1855.

- Matsuzawa 2005.** Matsuzawa, Tomoko: *The Invention of World Religions, or How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. The University of Chicago Press, Chicago, 2005. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226922621.001.0001>
- Nongbri 2013.** Nongbri, Brent: *Before Religion: A History of a Modern Concept*. Yale University Press, New Haven, 2013. <https://doi.org/10.12987/yale/9780300154160.001.0001>
- Nygaard 2019.** Nygaard, Mathias Ephraim: Selfies as Secular Religion: Transcending the Self. *Journal of Religion and Society*, (2019), 21. 1–21.
- Nyirkos 2020.** Nyirkos Tamás: A vallás fogalma. *BUKSZ*, (2020), 1. 23–28.
- Nyirkos 2021a.** Nyirkos, Tamás: The Proliferation of Secular Religions: Theoretical and Practical Aspects. *Pro Publico Bono*, (2021), 2. 67–84. <https://doi.org/10.32575/ppb.2021.2.4>
- Nyirkos 2021b.** Nyirkos Tamás: Secular Religions and the Religious/Secular Divide. *Christianity–World–Politics*, (2021), 25. 148–159. <https://doi.org/10.21697/CSP.2021.25.1.09>
- Pareto 1935.** Pareto, Vilfredo: *Mind and Society*. Transl. by Andrew Bongiorno – Arthur Livingston). Harcourt, Brace and Company, New York, 1935.
- Rasmusson 1995.** Rasmusson, Arne: *The Church as Polis: From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1995.
- Rodenhausen 2020.** Rodenhausen, Linda: Ersatz-/Quasi-Religion: zur Historisierung einer religionswissenschaftlichen Analysekategorie. *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft*, (2020), 15. 1–20. <https://doi.org/10.4000/zjr.1303>
- Schmitt 1992.** Schmitt, Carl: *Politikai teológia*. Ford. Paczolay Péter. ELTE ÁJK, Budapest, 1992.
- Schütz 1923.** Schütz Antal: *Dogmatika: a katolikus hitigazságok rendszere*. Szent István Társulat, Budapest, 1923.
- Schütz 1937.** Schütz Antal: *Dogmatika: a katolikus hitigazságok rendszere* (második, bővített kiadás). Szent István Társulat, Budapest, 1937.
- Seitschek 2007.** Seitschek, Hans Otto: Early Uses of the Concept ‘Political Religion’: Campanella, Clasen and Wieland. In Hans Maier (ed.): *Totalitarianism and Political Religions* (Vol. 3). Routledge, London, 2007. 103–113.

- Smith 1962.** Smith, Wilfred Cantwell: *The Meaning and End of Religion*. Macmillan, New York, 1962.
- Sturzo 1951.** Sturzo, Luigi: Stato moderno e libertà. In *I discorsi politici*. Istituto Luigi Sturzo, Roma, 1951. 388–390.
- Tillich 1988.** Tillich, Paul: Christianity and the Encounter of the World Religions. In *Main Works [Hauptwerke]*, Vol 5. Walter de Gruyter, Berlin, 1988. 291–326.
- Vitz 1995.** Vitz, Paul C.: *Psychology as Religion: The Cult of Self-Worship*. Eerdmans, Grand Rapids, 1995.
- Voegelin 2000.** Voegelin, Eric: Political Religions. In *The Collected Work of Eric Voegelin*. Volume 5: *Modernity without Restraint*. Transl. by Virginia Ann Schildhauer. University of Missouri Press, Columbia, 2000. 19–73.
- Voigt 1938.** Voigt, Frederik A.: *Unto Caesar*. G. P. Putnam's Sons, New York, 1938.

BOROS GÁBOR

VETŐ MIKLÓS MEGÚJÍTÓ METAFIZIKAI SZERETETFOGALMA

KIVONAT: Tanulmányomban bevezetésként felidézem Vető Miklós életútját, főbb publikációinak ívét. Utalok magyar kollégáival való kapcsolataira is. Az általános bevezetés után közelebbről Vető Miklós *Court traité sur l'amour* – „Rövid tanulmány a szeretetről” – című könyvének néhány fő gondolatmenetével foglalkozom, amely 2016-ra ugyan már elkészült, ám csupán 2020-ban, immár posztumusz jelent meg. Kifejtem, hogy a karcsú kötetet teljes joggal mondhatjuk az életmű megkoronázásának is, mert fő gondolatait klasszikus érettséggel és határozottsággal, tömören mutatja be, miközben a magasságos Isten dimenziójától kiindulva a legszemélyesebb családi világába is bevezeti az olvasót, noha nincs benne műfajtévesztés, nem merészkedik a tiszta teológia szintjére, de nem kalandozik el az önéletírás felé sem.

KULCSSZAVAK: Gondos-Grünhut László, eidetikus metafizika, agapológia, a másik, öнкиüresítés (kenózis), pozitív képesség

GÁBOR BOROS

Miklós Vető's Novel Metaphysical Concept of Love

ABSTRACT: As an introduction to my study, I will outline the life of Miklós Vető and his main publications. I will also refer to his contacts with his Hungarian colleagues. After the general introduction, I will focus on some of the main ideas of Miklós Vető's book *Court traité sur l'amour* – “A Short Study on Love”, which was completed by 2016, but was only published posthumously in 2020.

This slim volume can rightly be called the crowning achievement of his life's work, because it presents his main ideas with classical maturity and determination, while at the same time introduces the reader into his most personal family world, starting from the dimension of the Divine Supreme. Nevertheless, there is no misrepresentation of the genre, no venture into pure theology, and no drift towards autobiography.

KEYWORDS: László Gondos-Grünhut, eidetic metaphysics, agapology, the Other, self-emptying (kenosis), positive capability

Bevezetés, életút

Noha Vető Miklóst, kinek munkásságát a Magyar Filozófiai Társaság életmű-díjjal ismerte el, akit a Pázmány Péter Katolikus Egyetem, illetve a Szegedi Egyetem díszdoktorává fogadott, s akit a Magyar Tudományos Akadémia külső tagjává választott, egyre kevésbé kell bemutatni eredeti hazájában,¹ a rend kedvéért mégis azzal kezdem e tanulmányt, hogy földidézem életének néhány, a témánk szempontjából fontos körülményét.

Életútját, gondolkodását alapvetően meghatározó módon zsidó-keresztény gondolkodó volt. Felcsúton született 1936-ban, 1941-ben megkeresztelték, sőt 1949-ben konfirmált is, de, ahogy maga írja önéletrajzában, csak 1954-ben lett igazán keresztény, „lelkes katolikus”, amihez a szegedi Dóm téren s a Dómban osztályrészül jutott levitációs élmény is alapvető ösztönzést jelentett. Kényszerűen jogi tanulmányokkal kezdte egyetemi pályafutását, mert földbirtokos család gyermekeként nem is járhatott volna egyetemre, ám családi-baráti kap-

1 Elsősorban Mezei Balázs erőfeszítéseinek hála, aki az irodalomjegyzékben megadott kötetekben, írásokban, illetve előadásaiban részletgazdag képet festett életéről és gondolkodásának hátteréről. Vető Miklós maga sem volt rejtőzködő alkat, hisz egyrészt megírta francia nyelven visszaemlékezéseit, másrészt többórás videóinterjút adott Takács Ádámnak életművéről. Ezek szintén fontos forrását jelentik élettörténete s filozófiája tanulmányozásának. Mezei-Schmal 2020 tartalmazza Vető Miklós írásainak teljes jegyzékét.

csolatok révén legalább a jogi karra sikerült bejutnia. A korban több, Vető Miklóshoz hasonló ifjú ember életére is komoly hatást gyakorló katolikus misztikus gondolkodóval, Gondos-Grünhut Lászlóval és műveivel történő megismerkedése nyomán a filozófia felé fordult érdeklődése. Gondos-Grünhut annyiban saját jogán is fontos a magyar keresztény gondolkodás szempontjából, amennyiben pályája párhuzamosan indult a XIX–XX. század fordulója nagy generációjának tagjaiéval, akik 1919 után emigráltak, s egészen eltérő életutakat jártak be: Kolnai Aurélival, Lukács Györggyével, Mannheim Károlyéval, hogy csak néhány jellegzetesen eltérő sorsra utaljunk, miközben mindőjüktől különbözött az ő életpályája. E pálya döntő eleme, hogy a német egyetemi életben igyekezett érvényesülni, ami abban az időben gyakorlatilag lehetetlen volt számára.²

Vető Miklós mindennap szentmisére járó „lelkes katolikusként”, az akkoriban megbélyegzőként használt kifejezéssel „polgárinak” nevezett kultúra s kivált filozófia egyre elmélyültebb ismerőjeként szinte magától értetődően vállalt komoly szerepet az 1956-os forradalomhoz kapcsolódó szegedi diákmozgalomban, majd a forradalom leverését követően a biztosra vehető börtönbüntetés elkerülése érdekében az emigrációt választotta. Doktori tanulmányait a kiváló író- és filozófusnő, Iris Murdoch irányításával folytatta Oxfordban, tizenkét évig tanított az Egyesült Államok fontos egyetemein, négy évig Elefántcsontparton, majd nyugdíjba meneteléig Franciaországban, a Rennes-i, illetve később a Poitiers-i Egyetemen.

Magyarországra való filozófusi visszatérésének e sorok írója is tanúja volt, ezért röviden erre is utalok. Először az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának akkor épp a mai Andrássy Egyetem épületében működő Filozófiai Tanszékcsoportja egyik termében, talán a legelső, Magyarországon tartott előadásának hallgatójaként találkoztam vele először. Schellingről beszélt, én pedig, akkortájt épp Schelling *Szabadságtanulmányának* s Heidegger erről szóló könyvének fordítójaként a szabadságfogalomra vonatkozó kérdést tettem föl neki, ami, mint később elmondta, meglepetés volt számára annak a várakozásának a fényében, hogy dogmatikus-marxista szellemű

2 Az egyik elutasító levelét Martin Heidegger írta alá – Mezei Balázs szóbeli közlése.

filozófiai kontextussal fog találkozni. Ez is hozzájárulhatott ahhoz, hogy sok évvel később megértő szeretettel nézte el nekem, hogy immár Poitiers-ban, Erasmus-előadóként elnéztem az órát, s hiába várt a hallgatóság. Még saját szemináriumát is átengedte, hogy meg tudjam tartani előadásomat. Mindkét esemény, s még számos beszélgetés is hozzájárulhatott bizalmasnak mondható barátságunk kialakulásához.

Rátérve az általa megélt szeretetviszonyulástól a szeretet elméleti megragadásához vezető útjának bemutatására, fölelevenítem még, hogy egy a budapesti Francia Intézetben rendezett konferencia fogadásán megbeszéltük, hogy mindketten foglalkozunk a szeretet-szerelem témájával. Én *A szeretet/szerelem filozófiája* című, történeti-szisztematikus megközelítést alkalmazó könyvemem dolgoztam, ő az *Élargissement de la métaphysique* (A metafizika kitágítása) című nagy művében közreadott szisztematikus metafizikáján. Csak félig tréfásan megegyeztünk abban, hogy filozófusként nincs is más választásunk, mint metafizikát és szeretetfilozófiát írni, a kérdés csak az, ki melyiket írja meg előbb. Ő a metafizikát, én a szeretetfilozófiát, viszont ő valóban meg is koronázta életművét a szeretetfilozófia közreadásával – hála azoknak, akik élete utolsó szakaszában mellette álltak és segítették, az övéhez hasonlatos nagy szeretettel.³

Vető Miklós sokoldalú gondolkodó volt. Alapvető jelentőségű filozófiatörténeti munkákat is írt, a legfontosabb ezek közül a *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand, I-II.* (Kanttól Schellingig. A német idealizmus két útja) címen Grenoble-ban 1998–2000-ben megjelent könyve, amelyhez kapcsolódóan számos más könyvet, tanulmányt is megjelentetett a német idealizmus korszakáról. A misztika fontos gondolkodóiról feltáró jellegű monográfiákat jelentetett meg – *La métaphysique religieuse de Simon Weil* („Simon Weil vallásos metafizikája”, 1971-ben), *Pierre de Berulle. Les thèmes majeurs de sa pensée*

3 Itt legelőször is feleségére, Odile Vető asszonyra kell gondolni, aki kivétel nélkül elolvasta és stilisztikailag csiszolta valamennyi francia nyelvű írását. Természetesen kettejük házassága jelentette a *Szeretetkönyv* meggyőződése szerint az emberek körében lehetséges legfőbb szeretet, a házastársi szeretet mintáját. Mindenképp meg kell említeni Schuller Andrást is, aki felé szinte atyai-tanítvány iránti szeretettel fordult, s így alakult ki közöttük intenzív emberi és munkakapcsolat. Külön köszönöm Schuller Andrásnak írásom korábbi változatához fűzött fontos megjegyzéseit.

(„Pierre de Berulle. Gondolkodásának fő témái”, 2016-ban), *Fénelon, penseur de la volonté. Lecture philosophique d'un spirituel* („Fénelon, az akarat gondolkodója. Egy spirituális gondolkodó filozófiai olvasata”, 2017-ben) –, de külön teológiai témáknak is szentelt fontos írásokat – *Le Mal. Essais et études* („A rossz. Kísérletek és tanulmányok”, 2000-ben), *La pensée de Jonathan Edwards* (Jonathan Edwards gondolkodása, 1987-ben). Ahogy már említettem, kidolgozott egy igen fontos metafizika-koncepciót is, amely bizonyosan tekinthető új kezdetnek e diszciplína történetében, bármennyire is igaz, hogy fontos történeti előzményei vannak a görögségig visszanyúlóan. A már említett 2012-es *L'Élargissement de la métaphysique* mellett ide tartozik az e szisztematikus mű háttérét jelentő történeti-szisztematikus vizsgálódások gyűjteménye, az *Explorations métaphysiques* („Föltáró kutatások a metafizika területén”, szintén 2012-ben). Magyarul is megjelent a Simone Weil- és a Jonathan Edwards-monográfiája, továbbá egy két változatban is megjelent tanulmánygyűjtemény (*A teremő Isten*, 2011; *Isten és ember*, 2021). A korábban említett franciául írt önéletrajzának magyar fordítása megjelenés előtt áll. Takács Ádám többórás videóinterjújának elektronikus publikálásában is reménykedhetünk.

Életútjának, publikációinak még a minimálisra szorítkozó iménti ismertetése is egyértelműen mutatja, hogy Vető Miklós a nemzetközi filozófiai színtér egyik sajátos irányának meghatározó gondolkodójává vált. A hivatkozások a filozófiai művekben egyértelműen tanúskodnak a szerző hovatartozásáról a filozófiai univerzumon belül. Vető Miklós hivatkozásaira tekintve a kortársak közül alapvetően a zsidó s keresztény gondolkodók ökumenéjét látjuk kiemelkedni a filozófiai eszmecsere elsődlegesen fontos partnereiként. Jól látható, mennyire teljes jogú tagja volt a teológia bevonása révén filozófiai belátásokra jutó gondolkodók közösségének. Jonathan Edwards, Simon Weil, George Vajda, Hans Urs von Balthasar, Emmanuel Levinas az általa legtöbbször hivatkozott teológus-filozófusok. Ugyanakkor van egy érdekes, inkább lappangó szála legalábbis a *Szeretetkönyv* gondolatmeneteinek, mely számomra legalábbis kitapintható, még ha hivatkozásokban nem, vagy csak alig jelenik is meg. Ez ráadásul annyiban mindenképp érthető, hogy eléggé másként filozofálók állnak e hivatkozások háttérében. Miután ugyanis tanulmányozta az általam írt, illetve kiadott szerelemfilozófiai köteteket, többször is megjegyezte mosolyogva,

hogy „ki fogja zsákmányolni” őket. Ennek nyomát végül azon a sajátos módon fedeztem fel, hogy két szempontból is támaszkodik Ronald De Sousa torontói filozófus minden teológiai befolyástól érintetlen írására, amely az egyik, Pólya Tiborral közösen szerkesztett tanulmánykötetünkben jelent meg.⁴

Szeretet, szerelem és megélt gondolkodás

Emez általános bevezetés után írásomban közelebbről Vető Miklós *Court traité sur l'amour* – „Rövid tanulmány a szeretetről” – című, 2016-ra ugyan már elkészült, ám csupán 2020-ban, immár posztumusz megjelent könyvének néhány fő gondolatmenetével kívánok foglalkozni. A szerény cím félrevezető. Mezei Balázs az „ábrahái termékenységű” szerző „különlegesen sikerült” munkájának nevezte,⁵ s teljes joggal mondhatjuk az életmű megkoronázásának is. Fő gondolatait klasszikus érettséggel és határozottsággal, tömören mutatja be, miközben a magasságos Isten dimenziójától kiindulva a legszemélyesebb családi világába is bevezeti az olvasót, miközben sem nem merészkedik a tiszta teológia szintjére, sem nem kalandozik az önéletírására. A husserli fenomenológiából kölcsönzött módszertanhoz tartozó „eidetikus” redukciót alkalmazva jut el egészen sajátos írásmódjához. Ráadásul, mint írja, kifejezetten a nagyközönséghez is kíván szólni, s ennek megkönnyítésére külön szómagyarázatokat is illesztett a kötet végére.⁶

Ami a mű szerkezetét illeti, talán a legalkalmasabb volna az alapgondolatok egyre táguló koncentrikus körökön keresztüli kibomlásaként megragadni. A kötet magva az első fejezet, mely az emberileg alig felfogható magasságból indul, az Istenről s az isteni személyek közötti viszonyrendszerről szólva (*L'amour de Dieu pour Dieu*). Ereszkedő mozgás veszi itt kezdetét, létrehozva az első, Istenen kívülre hatoló kört, amelyben az első aszimmetrikus szeretetviszony-

4 Lásd De Sousa 2014.

5 Mezei 2020, 122. sk.

6 Bármennyire is kétséges, hogy aki a „metafizika”, „transzcendencia”, „transzcendentális” és hasonló kifejezésekkel csak a glosszárium egymondatos értelmezéseiből szerez tudomást, az igazán haszonnal tudná forgatni a kötetet.

ról van szó, az Isten ember iránti szeretetéről (*L'amour de Dieu pour l'homme*). Majd megfordul ez az aszimmetrikus szeretetviszony, és bezárul az első kör az ember Isten iránti szeretetéről kifejtett elgondolásokkal (*L'amour de l'homme pour Dieu*). Ez a három fejezet a kötet voltaképp önhordó alapegységét alkotja, minden szeretetviszony paradigmáját tárva fel.

A negyedik fejezet az első körűli, immár tágabb körben mozog, az embert mint a természetbe merült lényt mutatja fel, az embert, akit eddig csak az Istenhez fűződő kivételes kapcsolatában láttatta. E fejezet a történeti-szisztematikus gondolatvezetés egyik különösen jól sikerült példája, mely „A szeretet eidetikus előtörténete” (*La préhistoire eidétique de l'amour*) címmel a szeretetet logikailag-pszichológiailag megelőző szenvedélyekről, beállítódásokról, affekciókról ír a filozófiatörténetből származó példákat idézve fel. A II–III., illetve a IV–V. fejezet a megkettőzött emberi természetet körvonalazza némiképp Kant modorában, amiről kicsit később ejtünk majd szót. A „Természet, igazságosság, szabadság, szeretet” (*Nature, justice, liberté, amour*) című ötödik fejezet egy újabb kör bezárulása azáltal, hogy visszafordítja a negyedik fejezet ereszkedő mozgását a természeti lényként felfogott ember létfeltételeitől a valódi szeretethez, amely az embert a természet fölé emeli. A hatodik fejezet „A spontaneitástól az altruizmusig” (*De la spontanéité à l'altruisme*) címmel azt az utat vázolja, amelyet követve az én adekvát módon haladhatja meg önmagát, adekvát módon fordulva a már itt kihangsúlyozott másikhoz. A VII. fejezetnek már a címe is a könyv egyik leglényegesebb „megújító újdonságát” fejezi ki, amennyiben hangsúlyozza, hogy a szeretet intencionális tárgya az, amit pregnáns értelemben másiknak nevez (*L'autre, objet intentionnel de l'amour*). „Miért szeretünk?” (*Pourquoi aime-t-on?*), illetve „Kit szeretünk?” (*Qui aime-t-on?*), kérdezi a VIII., illetve a IX. fejezet, hogy ezt követően „A házások közötti szeretetről” (*L'amour conjugal*) szóló X. fejezettel eljussunk a „családi körbe”. A XI. fejezet ennek folytatásaképp a talán legdrámaibb szeretetviszony körét rajzolja meg „A házastársak közötti kölcsönösségtől az ellenségeik szeretetéig” (*De la réciprocité entre les époux à l'amour de ses ennemis*) címmel. Ez átvezet a XII., zárófejezethez, amely a „A szülői szeretet és a gyermeki szeretet” (*L'amour paternel et l'amour filial*) címet viseli. A kötetet egybefűző vezérfonalat rövid konklúzió foglalja össze.

Fontos előzmény: Gondos-Grünhut László

Mielőtt az igen gondolatgazdag könyvet alkotó főbb gondolatmenetek közül néhányra ráirányítanám a figyelmet, szeretnék idézni egy bekezdést a korábban említett Gondos-Grünhut László *Szeretet és lét* címen kiadott kötetéből, melyet Vető Miklós válogatott s látott el – németül és franciául is közreadott – bevezetéssel.⁷ Azért teszem ezt, mert e bekezdés érdekes módon megelőlegezi a Vető-féle szeretetfogalom egyes döntő elemeit, s ennyiben jól példázza azt a hatást, amelyet szegedi joghallgató korában gyakorolt rá az – akkoriban – bajai mester. Az idézet kifejezetten Vető Miklós bevezetőjéből való:

Az agapé születésének dialektikája a következőképpen foglalható össze:

Istennek a lelkek iránti szeretete nem érosz, hanem agapé. Ez a szeretet a végső magányomban lát engem; *nem az objektív tartalmakat nézi, amelyeknek a hordozója vagyok, hanem engem néz; engem néz és nem a jóságot, ami rajtam keresztül átcsillan. Nem az értékeim miatt szeret engem, hanem minden ok nélkül, azért szeret, mert én vagyok ez.* Nem elégíti ki, hogy értékeim vannak, amelyeket mások is megvalósíthatnak helyettem, hanem *én magam vagyok fontos a számára; nem azt akarja, hogy létezzen jóság, hanem azt, hogy részesüljek a jóságból.* Istennek ez a szeretete az én igazi otthonom, különben sehol és senkinek sem létezem. (§. 45)⁸

Az e sorok írója által kiemelt részek Vető Miklós radikális teológiai-filozófiai újításának előképét jelentik: a klasszikus európai zsidó-keresztény gondolkodás szerint a szeretet kitüntetett tárgya a *jóság*. Ez a gondolat kulminál a XVII. század nagy filozófusainak meggyőződésében, amely szerint a természetes értelemmel belátván Istenről, hogy ő a legfőbb jó, az akarat ellenállhatatlanul

7 A könyv eredetileg németül jelent meg *Die Liebe und das Sein. Eine Auswahl. Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik* címen (Bonn, Bouvier, 1990).

8 Gondos-Grünhut 2013, 26.

szeretetre gyúl iránta.⁹ Vető Miklós szerint azonban a szeretet „intencionális tárgya” a *másik*. Nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy az itt szereplő „másikon” az éntől *teljesen* független, autark entitást kell érteni. A jóság pusztá tulajdonság, olyan érték, melyet bárki megtestesíthet. Az igazi szeretet azonban az egy-szeriséget, a felcserélhetetlenséget célozza, amely mint ilyen független a szerető éntől, akár minden elvárásának, értékrendjének ellenkezőjét is megtestesítheti. A jóság így minden más lehetséges tulajdonsággal egy szintre kerül, s válik *ebből a szempontból* másodlagossá. Nincs olyan tulajdonság, melynek megléte a szeretett személyben „megmagyarázza” a radikálisan individuális – „individuuális és individualizáló” – szeretet fellobbanását. S ezen a ponton sejlik fel az az igen sajátos, az egyik irányban ironikus mód, ahogyan Vető Miklós egyszerre támaszkodik a XVI–XVII. századi misztika nagy alakjaira – nem véletlenül írta meg könyveit Bérulle-ről, Fénelonról –, és a bevezetőmben említett Ronald De Sousa-ra, illetve az általa hivatkozott David Velleman-ra, akik tisztán a pszichológiából és a kortárs analitikus filozófiából átvett kutatási eredményekre hivatkozva képviselik a tézist, mely szerint a szerelem esetében „nincs miért”.

Szeretet, Háromság, kenózis

A tisztán pszichológiai nézőponttól, mint már említettem, a *Szeretetkönyv* nem is nagyon állhatna távolabb, hiszen kiindulópontja az isteni személyek közötti szeretetviszonyok rendszere. Ennek alapja pedig az, hogy teológiai-filozófiai értelemben teljesen elhibázottnak tartja a klasszikus tanítást a jóról, illetve a legfőbb jóként tekintett Istenről mint a szeretet intencionális tárgyáról. Vető Miklós ugyanis úgy látja, hogy igazán végiggondolván ezt a tanítást egy egoisztikus, narcisztikus Isten gondolatára kellene jutnunk, amely szeretetét ugyan az emberre irányítja, ám nem az embert, hanem az ember *jóságát*, vagyis önnönmaga visszfényét, azaz végső soron önmagát szeretné. E helyett már az isteni személyek egymásra irányuló, a Szentlélekben hiposztázissá váló szeretete is az egyazonos Istenen belüli Másikban

9 Lásd erről részletesebben Boros 2014, 141–176.

találja meg tárgyát. Mindebből egyfelől bárminemű unitárius istenfelfogás ellen merít filozófiai érvet a szerző, másfelől felforgató jellegű további tézisekre következtet. Az unitárius istenfelfogás ellenében hangsúlyozza, hogy

Isten szeretet (1Ján 4,8), és annyiban szeretet, amennyiben Háromság. A szeretet trinitárius koncepciója a feltétlen, végtelen szeretet kiváltképpeni kifejeződése, amennyiben egyesítő egysége azoknak a valóknak, amelyek mindazonáltal tökéletesen különbözök. Az Istenről szóló keresztény tanítás azt a legfőbb tényt fejezi ki, hogy az istenség nem egy egyetlen és elkülönöződés nélküli szubsztancia, hanem a különbség és az elkülönöződés egységbe fordulása.¹⁰

Erre a viszonyra alkalmazza Vető Miklós a Paul Ricœur könyvének címeként híressé vált kifejezést: „önmaga mint másik” (*soi-même comme un autre*, 22. o.)

A felforgató jellegű tézisek abból a következtetésből fakadnak, hogy a hagyomány legfőbb jóként értelmezett Istene a jó teljességét, s egyáltalán a beteljesültséget jelenítené meg, amely a klasszikus skolasztikus *actus purus*t, tiszta aktualitást vonná maga után Isten lényegének meghatározásaként. Ennek a metafizikailag tiszta aktualitásként felfogott Istennek az episztemológiai megfelelője ugyanakkor az arisztotelészi „önmagát gondoló gondolattal” megfelleltetett Isten volna, amellyel kapcsolatban Vető Miklós többször is felidézi Luthernek az ironikusnál súlyosabb, inkább már gunyoros megjegyzését, miszerint olyan volna ez, mint egy örökké alvó Isten. A „legfőbb jóság”, a „tiszta aktualitás”, a „mindenhatóság” csupa olyan hagyományos attribútum, amelyek vagy a nárcisztikus Isten abszurd koncepciójához, vagy olyasfajta ősrégi apóriákhoz vezetnek, mint amilyen az, hogy képtelenség számot adni a teremtés végső indítékáról Istenben. Amit ezzel Vető Miklós szembeállít, az az önkiüresítés, a kenózis „pozitív képessége”, éspedig két fő alakzatban megjelenítve. Egyrészt

10 „Dieu est amour (1Ján 4,8) et Il est amour en tant que Trinité. C'est la conception trinitaire de l'amour qui est l'expression par excellence de l'amour inconditionnel, infini en tant qu'union intégrale de ceux qui demeurent pourtant parfaitement différents. La doctrine chrétienne de Dieu exprime le fait suprême que la divinité n'est pas une substance une et indifférenciée, mais un univers de différence et de différenciation.” (24)

a kabbalisztikus zsidó *zimzum* fogalmában mutatja fel, másrészt az Isten emberre válásának és kereszthalálának újszövetségi koncepciójában. Vető a „pozitív képesség” (*puissance positive*) kifejezést vezeti be terminológiaiilag, amely az ő szóhasználatában a „veleszületett” tökéletlenség-, illetve befejezetlenség-mozzanattól (*imperfection native*) megszabadított potencialitás. Nézete szerint ennek helye kell legyen még az egységes-egységesítő aktualitásként (*actualité intégrale*) felfogott legfőbb létezőben is, hogy ne válják azzá a személytelen sorssá, amellyé válás például akkor fenyegetne, ha interpretációnkkal túlságosan közel vinnénk Istent a sztoikus módon kialakított istenképzethez. Ez a „pozitív képesség” viszont éppenséggel a radikálisan új létrehozására való képességet jelenti, amely abban nyilvánul meg, hogy Isten semmitől sem kényszerítve, csakis önmagától visszakozik integritásának, illetve hatalmának teljes, mindent kitöltő voltától. Ezt jelenti az „önmagának felülmúlása” (*dépassement de soi*) kifejezés az isteni szinten, ami nem más, mint a kenotikus értelemben felfogott szeretet. Csak ez a „kenotikus szeretet” „magyarázhatja” a semmiből való teremtetést, mint a Feltétlen, Abszolút (Isten) igent mondását a feltételesre, a végesre. Ennek az Istennek semmi „szüksége” nem volt önmagán kívüli másra, mert „benne és vele [volt] a logosz”, és így élte azt az életet, amely „a Személyei közötti örök kommunikáció, s ez a kommunikáció – szeretet.”¹¹ Isten szabadsága nem más, mint szükséges, de nem elégséges feltétele a Teremtésnek – és hozzátehetjük: a Második Személy emberré válásának –, a kenózis pedig, amely „nem más, mint a szeretet gyakorlásának legmagasabbrendű módja”,¹² az elégséges feltétel.

Ez az agapéként értett isteni szeretet minden valódi emberi szeretet paradigmája, s ennyiben beszélhet Vető Miklós „agapológiáról” W. H. Sheldon megközelítésének terminológiáját átvéve.¹³

11 „La vie de Dieu est un échange éternel entre ses Personnes et cet échange est amour.” 31. o.

12 „La kénose n'est que la manière suprême d'exercer l'amour.” 35. o.

13 A 87. o. egyetlen lábjegyzetében olvassuk: „Nyilvánvaló, hogy az *agapé* csakis az isteni szeretetet jelöli, ám annyiban, amennyiben magában foglalja az eredetiség és a tiszta érdeknélküliség lényegi mozzanatait, úgy véljük, átvehetjük az »agapológia« kifejezést minden olyan diskurzus megjelölésére, mely a Szeretetre irányul. „Évidemment, Agape ne dénote que l'amour divin, mais dans la mesure où il contient les moments essentiels d'originarité et de désintéressement pur, nous croyons pouvoir adopter »agapologie« pour désigner tout discours portant sur l'Amour.”

Szeretet, szerelem az emberi természetben és a fenomenológiai megközelítés

Mostanáig *grosso modo* az első három fejezetről beszéltünk, amelyek együttesen alkotják a kifejtés koncentrikus körei közül az elsőt, amely a maga önhordó mivoltában minden *lényegit* elmond a *valódi* szeretetről. Ezért is kap nagyobb hangsúlyt egész írásunkban, mint a többi rész. Amint belépünk ugyanis a természet szférájába, azonnal nehézségek, feszültségek jelennek meg az első három fejezetben kibontakozó teológiai-metafizikai megközelítés, illetve a mindennapi megközelítés között. Ez utóbbinak számos összetevője van, kezdve azokkal a vallási fogalmakkal, amelyeket befolyásoltak a teológia és a filozófia hagyományos fogalmai, ám legalább ennyire hatékony összetevő benne a pszichológia képzetvilága is, mind a tudományos jellegűé, mind a népszerűsítő jellegűé, akár önállóan tekintjük, akár úgy, mint ami egyre fokozódó mértékben befolyásolja a mindennapi vallási fogalmakat. Ezekkel a nehézségekkel és feszültségekkel találkozva veszi alkalmazásba Vető Miklós a „tisztá szeretet” Fénelon által, a számára egyik legfontosabb gondolkodó által kidolgozott modelljét. A következőkben azonban nem ennek a modellnek az alkalmazását vizsgálom meg, hanem inkább a korábban említett módszertani kérdésre vetek egy pillantást, amely az egész vállalkozás szempontjából döntő jelentőségű.

Döntő jelentőségű Vető Miklós szempontjából mindenekelőtt, hogy egy pillanatra se tévesszük szem elől metafizikájának a husserli fenomenológiában gyökerező „eidetikus” jellegét. Ugyanakkor azonban már az első fejezektől kezdve elkerülhetetlenül találkozunk a két rivális vizsgálódási szint közötti konfliktus példáival: az eidetikus metafizika, illetve a mindennapi vallási-pszichológiai vélekedések szintje túlságosan is különböző területekről származnak, és túlságosan is eltérő elköteleződéseket jelentenek az őket követők számára ahhoz, hogy egyszerű harmóniában oldódhatnak fel. Az Isten ember iránti szeretetének kontextusában Vető Miklós a konfliktusos

viszony példaként azt a teoremat alkalmazza, mely szerint ez a szeretet magával vonja azt is, hogy az ember hasonlóvá válik Istenhez, megistenül. Vető egyrészt kellő hangsúlyt helyez arra, hogy e teorematnak megvan „a maga igen nagy morális és vallási mélysége” (*est, certes, d’une grande profondeur morale et religieuse*). Ugyanakkor azonban a leghatározottabban képviseli a nézetet, mely szerint az, ami értékes lehet a morális-vallási tartományban, el tudja veszíteni érvényességét, ha átkerül a metafizikáéba, melyet kétségkívül egy magasabb rendhez tartozónak tekint. „Másfelől azonban – így fogalmaz – a metafizika síkján, ahol azért igazából honos, e teorema egész egyszerűen hiányos, sőt téves.”¹⁴ Itt természetesen föl lehetne vetni a kérdést, hogyan kezeljük az ugyanazon állításhoz kapcsolt kétféle igazságérték viszonyát e két eltérő síkon. Ám nem ezt a kérdést szeretném vizsgálni a továbbiakban. Inkább idézek egy másik hasonló szövegrészt, amely világosabban fogalmaz a filozófiai módszertan tekintetében:

Ez az értekezés egyértelműen metafizikai perspektívát alkalmaz. [...] [D]e vajon ezek az itt kifejtettek megfelelnek „a valóságnak”, [...] a szeretetnek, ahogyan megélik az emberek? A válasz e kérdésre egyszerű. Ez az értekezés a szeretet *filozófiájáról* szól, márpedig a filozófia feladata más, mint a pszichológiáé vagy az erkölcsök tudományáé. [...] A filozófia a *lényegük*, *eidoszuk* szerint írja le a dolgokat, s mikor az eidoszok *Schattierung*jait veszi tekintetbe és tanulmányozza, akkor mindig a lényeket szemléli mint igazságukat és mint eszményüket. [...] S végső soron szert tehet egzisztenciális jelentőségre az eidetikus leírásnak és a lényeg feladatként tekintett fogalmi látásának ez a magas és mély egyesítése és újraegyesítése. A filozófia kétségkívül *theoria*, ám igazsága szerint *praxis* is kell legyen. Normatív beszédmódot alkalmaz, olyat azonban, amely arra törekszik, hogy performatív is legyen. Ez annyit tesz, hogy a metafizikai nem csupán azt jelzi, hogy hogyan állnak a dolgok lényegük szerint, hanem épp ennyire segít is

14 „En revanche, écrit-il ici, sur le plan métaphysique – où pourtant elle se situe – elle est tout simplement déficiente, voire fallacieuse.” 42. o.

bennünket abban, hogy közelebb kerüljünk e lényeghez, hogy neki megfelelővé formáljuk magunkat.¹⁵

Ebben a szövegrészben meglehetősen eltérő utak, megközelítésmódok kereszteződnek, ami nehéz, ám alapvető jelentőségű döntés elé állítja a szerzőt. Vető Miklós először arról beszél, hogy szeretetről szóló elmélete a metafizika terénümán mozog, amihez még hozzáteszi az eidetikus fenomenológiát mint módszert is. Ezzel azonban máris fölmerül a kérdés e metafizika jellegére vonatkozóan. Dilthey és Husserl folytatott rövid, ám annál élesebb vitát e kérdésről azzal az eredménnyel, hogy amit Husserl metafizikának nevez s ekként művel, az kizár mindenfajta „dogmatikus”, azaz „realista” metafizikát, amely visszatér a világba, miután végrehajtotta a fenomenológiai redukciót. Husserl ismeretes módon azzal vádolta Descartes-ot, hogy így járt el, és a Dilthey-nek írott levelében még Spinozát és Kantot is említi ugyanebben az összefüggésben. Így aztán fenomenológiai nézőpontból csak komoly nehézségek leküzdése árán lehet tartható Husserl eidetikus fenomenológiájának azonosítása a *lényeg* legalábbis kvázi platonikus metafizikájával. Azt javasolnám, hogy a katolikus korszakában lévő Scheler tekintsük modellként ehhez a Vető Miklós általi azonosításhoz. Scheler maga is a kinyilatkoztatás Istenéhez tért vissza, szembeállítva azt a filozófusok Istenével, hogy megalapozzon egyfajta lényegszférát legalábbis a lényegi *értékek* formájában. Vető nem épít az értékhierarchia eszméjére, noha előfeltételezi a lényegek létét, melyek fogalmait, ha jól látom,

15 „Ce traité adopte résolument une perspective métaphysique. [...] mais ces exposés correspondent-ils à ‘la réalité’ [...] à l’amour comme il est effectivement vécu par les humains? La réponse à cette interrogation est simple. Ce traité porte sur la *philosophie* de l’amour et la tâche de la philosophie est autre que celle de la psychologie ou de la science des mœurs. [...] Elle décrit les choses selon leur *essence*, leur *eidé* et quand elle regarde et étudie les ‘dégradés’ des *eidé*, elle considère toujours l’essence comme leur vérité et comme leur idéal. [...] Et en dernière instance, cette haute et profonde union et réunion de la description eidétique et de la vision conceptuelle de l’essence comme tâche peut avoir une portée existentielle. La philosophie est, certes, *theoria*, mais selon sa vérité, elle doit être aussi *praxis*. Elle tient un discours normatif, mais qui aspire aussi à être performatif. Autant dire que la métaphysique n’indique pas seulement comment les choses sont selon leur essence, mais elle nous aide également à nous rapprocher de cette essence, à nous y conformer.” 15 sk. o.

azonosítja a transzcendentális filozófia noumenonjaival, ellentétbe állítva őket a jelenségekkel. Gyanítható, hogy a noumenonok metodológiai okokból történő alkalmazása inkább Schellingre megy vissza a „német idealizmus két útja” közül, semmint magára Kantra. A *valódi* szeretet elmélete a *valódi* létezők közötti viszonyokra, illetve e viszonyokról alkotott fogalmak egymásra következésére épül. Ennyiben talán inkább a hagyományosabb metafizikában gyökerezik, nem abban a transzcendentális válfajában, amelyet Husserl magáénak vall Dilthey vádjával szemben. Vető Miklós előfeltevései mellett ez annyiban mindenképp érthető és teljességgel jogosult is, hogy ez a metafizika a magaságos, teremtető Istenben gyökerezik, episztemológiailag a tudásunk elől el nem zárt noumenonok szférájára támaszkodik, a szeretetelmélet pedig pontosan ennek a tudáslehetőségnek a felmutatása a legkitüntetettebb emberi létlehetőség, a szeretet példáján.

Szeretet mint elmélet, szeretet mint gyakorlat

A másik súlyos probléma, melyet az idézett szövegrész szóba hoz, elmélet és gyakorlat viszonyát illeti. Első körben elválasztja őket abban az értelemben, hogy elhárítja a szeretet elméletének a mindennapi gyakorlatra építő kimunkálását, mely utóbbit a szenvedélyszerű jelenségek jellemzik, az elmélet szintjén pedig pszichológiai megfontolások uralják. Ha a pszichológiát választanánk modellként, az egyet jelentene a pszichologizmusba való visszacsúszással, amit Husserl s valamennyi fenomenológus elvet. Ugyanakkor e „lentől fölfelé” irányuló hatás elvetése mellett fenn kell tartania az ellenkező irányú hatás lehetőségét: a valódi szeretet eidetikus elmélete képes kell legyen arra, hogy befolyása alá vonja mindennapi gyakorlatainkat. Az elméleti észnek gyakorlativá kell tudnia válni – csak hogy felidézzük az erkölcsök metafizikájának Kantját, aki – Vető Miklós előképéként e tekintetben – maga is határozottan szembeszegült mindenfajta naturalizmussal az erkölcsök terén. Abból a szempontból persze Kant nem tekinthető modellnek, hogy ő a bennünk lévő emberiség eszméjére alapozza az elméleti ész e metamorfózisát, legalábbis háttérbe szorítva Istent mint a normatív avagy

„performatív” erő forrását. Másik lehetőség volna arra az erőre építeni, amely a geometriai vagy geometriai jellegű bizonyításokat hajtja előre, s amelyet Leibniz eredendő erőnek nevezett. Az *ordine geometrico* felépített rendszerből azonban valószínűleg még mindig hiányoznék az a normatív hatás, amely eléri, hogy a levont következtetéseknek bizonyosan s kellő mértékben meglegyen a hatása a valóságos, pszichológiailag megélt életre. Az agapológiai bizonyításmenetnek viszont megvan ez a normatív hatása, s így Vető nem elégedhet meg az eredendő fogalmi-eidetikus erővel, hanem a feltétlenül parancsoló Isten *tényleges*, vagyis a kinyilatkoztatás által megalapozott létére kell építenie. Nála a kinyilatkoztatás Istene biztosítja, hogy a feltétlen parancs megjelenjen a megélt mindennapi életben, melyet alapesetben a feltételektől függő, prudenciális ajánlások uralnak.

Nézetem szerint ez ad magyarázatot az elmélet szintjén arra, amit a gyakorlat terén Vető Miklós „aktivizmusának” lehetne nevezni. Ezt legkönnyebben ismét egy személyes emlék felidézésével tudom megvilágítani. Egy alkalommal Párizsban meglehetősen késéssel érkeztem a megbeszélt találkozóra. Szokásos előzékeny mosolyával mondta, semmi baj, viszont az időnk így már nagyon rövid lesz, mert neki bizony muszáj elmennie tüntetni „a baloldali banditák ellen, akik engedélyezni akarják az abortuszt”. Aligha kétséges, hogy a *Szeretetkönyv* megírása előtt is élt már benne a szeretetelmélet – vagy inkább ő maga élt a *valódi* szeretet gyakorlatában –, melynek nyelvén az abortusz egy embrió elpusztítását jelenti, amely a szeretetre az összes lények közül egyedül képes, sőt a maga csak rá jellemző, teljesen egyéni módján képes emberi „másikká” fejlődni, még ha valaki azt gondolná is, hogy embrióként, elpusztítása pillanatában még nem az. Bizonyára ilyenformán „vezetődött le” Vető Miklós számára, hogy az eidetikus-agapologetikus gondolatmenetekből fakadó következtetések a feltétlenül parancsoló Isten erejével szólítanak fel cselekvésre a megélt mindennapok világában azokkal az erőkkel szemben, amelyeket a *Szeretetkönyv* kontextusában a mindennapokat befolyásoló hedonisztikus-pszichologisztikus gondolkodásmód véleményformáló aspirációiként azonosíthatunk.

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Boros 2014.** Boros Gábor: *A szeretet/szerelem filozófiája. Szisztematikus-történeti tanulmányok.* ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2014.
- Gondos-Grünhut 2013.** Gondos-Grünhut László: *Szeretet és lét. Válogatott gondolatok.* Kairosz Kiadó, Budapest 2013.
- De Sousa 2014.** De Sousa, Ronald: Szerelem és ésszerű indokok. In Boros Gábor – Pólya Tibor (szerk.): *Szenvedély, szerelem, narrációk. Filozófiai és pszichológiai tanulmányok.* ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2014. 63–87.
- Mezei 2015.** Mezei Balázs: A szeretet metafizikája. Vető Miklós: *L'Élargissement de la métaphysique*, Hermann, Paris, 2012. *Magyar Filozófiai Szemle*, (2015), 1. 177–187.
- Mezei 2020.** Mezei Balázs: Megújító újdonság. Vető Miklós gondolati architektónikája. In Mezei Balázs – Schmal Dániel (szerk.): *Megújító újdonság. Tanulmányok Vető Miklós gondolkodásáról.* Szent István Társulat, Budapest, 2020. 117–131.
- Mezei-Schmal 2020.** Mezei Balázs – Schmal Dániel (szerk.): *Megújító újdonság. Tanulmányok Vető Miklós gondolkodásáról.* Szent István Társulat, Budapest, 2020.
- Vető 2020.** Vető Miklós: *Court traité sur l'amour.* L'Harmattan, Paris, 2020.

HÖRCHER FERENC

ELIOT, MANNHEIM, POLÁNYI. MÁSODIK VILÁGHÁBORÚS ANGLIAI ESZMECSERE A KERESZTÉNY ELIT SZEREPÉRŐL¹

*Culture might be described as that which
cannot be planned, except by God.*
(Polányi Mihály, 1944)

KIVONAT: Különös jelensége a XX. század magyar eszmetörténetnek, hogy a század közepén számos olyan gondolkodó, politikai filozófus került ki az országból Nagy-Britanniába, aki keresztény/katolikus volt vagy lett (pl. Polányi Mihály, Kolnai Aurél, Menczer Béla). A jelenségnek fontos része, hogy a század első két harmadában volt egyfajta keresztény/katolikus reneszánsz a brit kultúrában, amelynek olyan képviselőit említhetjük, mint Eliot, Evelyn Waugh, Chesterton vagy Hilaire Belloc. E gondolkodók egy része rendszeresen összejárt a Moot-körben, amelyhez olyan magyarok is kapcsolódtak, mint Mannheim Károly vagy Polányi Mihály. A tanulmányban Eliot, Mannheim és Polányi Mihály levélváltását mutatjuk be a keresztény értelmiség korabeli feladatáról.

KULCSSZAVAK: T. S. Eliot, Mannheim Károly, Polányi Mihály, keresztény írástudók, hagyomány, felelősség, elit, második világháború, totalitarizmus

¹ A tanulmány végleges változata az 143251 azonosítójú, K típusú OTKA pályázatomban készült, amelynek címe: A politika és „a politikai” fogalma a modern magyar politikai gondolkodásban, a 16. századtól a 20. századig.

FERENC HÖRCHER

Eliot, Mannheim, Polányi
Moot Discussion on the Role of Christian “Clerisy”
in England during World War II

ABSTRACT: A particular phenomenon in Hungarian intellectual history in the 20th century is that many thinkers and political philosophers who were or became Christian/Catholic (e.g. Mihály Polányi, Aurél Kolnai, Béla Menczer) left their homeland for Britain in the middle of the century. The lecture would like to explore this phenomenon, since Anglophile orientation and Christian/Catholic thinking are *prima facie* not necessarily connected. An important part of the phenomenon may be that in the first two thirds of the century there was a kind of Christian/Catholic renaissance in British culture, with representatives such as Eliot, Evelyn Waugh, Chesterton or Hilaire Belloc. Some of these thinkers regularly met in the Moot circle, which was also attended by Hungarians such as Károly Mannheim or Mihály Polányi. This paper discusses the correspondence between Eliot, Mannheim and Mihály Polányi, on the contemporary tasks of Christian intellectuals.

KEYWORDS: Eliot, Mannheim, Mihály Polányi, Christian intellectuals, tradition, responsibility, elite, World War II, totalitarianism

Bevezetés: az eszmecsere háttere

Nem szükséges részletesen ecsetelni, milyen szerepet töltött be T. S. Eliot a XX. századi katolikus gondolkodásban. Az viszont kevésbé köztudott, hogy milyen fontos inspirációt jelentett Eliotnak két magyar származású emigráns tudóssal, Mannheim Károllyal és Polányi Mihállyal folytatott eszmecséréje. Ebben a dolgozatban ennek az időnként igencsak élénk diskurzusnak egy fontos epizódjára fogunk kitérni: arra az írott párbeszédre, amely a három szerző között 1944-ben alakult ki. A nemrég együtt újraközölt írások ugyanis éles fénnel vizsgálítanak rá a három gondolkodó álláspontjának hasonlóságaira és átfedéseire,

de különbségeire is. Világosan kirajzolódik például, hogy Mannheim álláspontja sok tekintetben eltért a másik kettő nézeteitől.

Az írásos „beszélgetés” kiindulópontját Eliot vázlata adta, amelyben az amerikai angol költő-gondolkodó a keresztény írástudók (*clerisy*) háború utáni szerepeltávolításának kívánatos irányáról értekezett. Ezt az írást szerzője a jelek szerint körbeküldhette a Moot-kör tagjai között, s így születhetett meg Mannheim válasza, amelyre Eliot viszontválaszt küldött. Hasonló oda-vissza levélváltás zajlott le Polányi és Eliot között is. Ráadásul tudjuk azt is, hogy ebben az időben a két magyar emigráns is szót váltott egymással, így hármójuk kapcsolata igencsak rétegzetté és árnyalttá vált.² Eliotnak a két emigránssal való levelezése nem csak azért érdekes, mert a magyar tudósok levelei hozzájárultak ahhoz, hogy a költő-filozófus árnyaltabban tudja megfogalmazni társadalmi koncepcióját. Együtt olvasva e szövegeket világos, hogy a három fél egyenrangú partnerként vett részt a beszélgetésben, és mindhárman tanulhattak belőle. Például az írástudókkal kapcsolatos elioti gondolatokat pozitívan fogadta az a Mannheim Károly is, aki egyébként nem osztozott a másik két résztvevő vallásos világméltóságában.³ Figyelemre méltó, hogy milyen fontosnak tartotta Mannheim a vallásos gondolkodás társadalmi kohéziót elősegítő hatását, ami nyilván visszahatott beszélgetőtársai gondolkodására is.

De lássuk, milyen kontextusban bontakozott ki a levélváltás! London mindig is gyűjtőhelye volt a magyar emigránsoknak. Így volt ez már 1848 után is, hát még az első világháborút, a Tanácsköztársaságot és Trianont követően. S persze a brit főváros maradt sokak menekülési útvonala a zsidóellenes törvények eredményeképp a két világháború között, majd a második világháború alatti zsidóüldözés és a Holokauszt idején is. Az írástudók közül Londonban talált menedéket Cs. Szabó László és Szabó Zoltán is a második világháború után. Az 56-os fiatalok közül Londonba kerülők közül is sokan játszottak fontos szerepet a magyar emigrációban, elég csak Czigány Lórántra, Gömöri Györgyre, Péter Lászlóra vagy Sárközi Mátýásra utalni. De legalább ilyen fontos volt

2 Mullins–Jacobs 2005. Kettejük viszonyáról lásd még: Gábor 1996.

3 Eliot vallás felé fordulása jól ismert tény. Polányi egyesek szerint 1919-ben, mások szerint 1923-ban tért meg. Erről lásd Nagy 1992, valamint Fülöp 2007; Torrance 2002.

a második világháború előtt és alatt Londonba érkező emigráns zsidó értelmiség: Kolnai Aurél, Menczer Béla, Mannheim Károly vagy Polányi Mihály.⁴ Ám az Eliot, Mannheim és Polányi között lezajlott levélváltás egyben azt is érzékelteti, hogy a két magyar emigráns kifejezetten tekintélyessé tudott válni abban a brit intellektuális elitkörben is, amellyel érintkezésbe került.

Ez a kör pedig az általunk tárgyalt esetben a Moot-kör, egy olyan szellemi csoportosulás volt, amely a világháború alatti kritikus helyzetben kívánta felmérni a jövő lehetőségeit, hogy politikai-társadalmi, de főleg kulturális cselekvési stratégiákat dolgozzon ki a háború utáni helyzetre.⁵ Ezt a humán értelmiségiekből verbuválódott csoportosulást J. H. Oldham, egy volt misszionárius mozgatta. Oldham a keresztény ökumenizmus híve volt, és a Moot-kört kifejezetten azzal a céllal hívta életre, hogy a kereszténység társadalmi-politikai szerepvállalásának irányát és mértékét határozzák meg a háború utáni Egyesült Királyságban. Oldhamban megvolt az a fajta szervezőkészség, amely egy ilyen alternatív elitcsoportosulás létrehozásához és fenntartásához szükséges. A társaság stabil tagjai közé számított a költő T. S. Eliot, az író John Middleton Murry, a katolikus történész Christopher Dawson, a tanár és nevelő Sir Fred Clarke, a keresztény gondolkodó Sir Walter Moberly, a teológus John Baillie, az angol-katolikus lelkész A. R. Vidler, a filozófus H. A. Hodges, és a szekuláris zsidó közgazdász, Adolph Löwe. A csak időnként felbukkanó vendégek között ott találjuk például a filozófus Reinhold Niebuhr-t. Nos, ebben a körben vált meghatározó hanggá Karl Mannheim, akit viszont igencsak élesen bírált a körhöz később csatlakozó másik magyarországi emigráns, Polányi Mihály. Oldham eredeti célja az volt, hogy jól szervezett szabadcsapatként, valamifajta lovagi rendként lendüljenek akcióba. A háború kitörésekor elsősorban Mannheim sürgette a cselekvést, de a tagok, Eliottal az élen, ellenálltak a közös fellépés követelésének, s egységes csoportként nem érezték kötelességüknek

4 Lásd Kolnai 1977. Kolnai magyar nyelvű megismertetésében Balázs Zoltán játszott kulcsszerepet. Lásd Balázs 2003; Balázs 2005. Kolnai önéletrajza is elérhető már magyarul: Kolnai 2005. Lásd még Menczer 1962; Kettler–Meja–Stehr 1984, 997.; Polányi 2016. Mannheim magyarul: Mannheim 1999; 2000; Polányi 1992; 1994; 2002.

5 A Moot-körrel lásd például Kurlberg 2013, valamint Grimley 2007. A kör üléseiről közreadott dokumentum: Clements 2010.

az aktív politikai szerepvállalást. Inkább az elméleti eszmecserét tekintették hivatásuknak, szellemi emberekként az ideák csataterén kívántak hadakozni.

Két téma emelkedett ki vitatémáik közül: az egyik a nevelés kérdése, a másik pedig az értelmiség felelőssége. Valójában persze ez a két kérdés szorosan összefügg, hiszen az egyetemek összekötik őket. A Moot sajátos kérdése az volt, hogy vajon a keresztény írástudóknak milyen felelősségük van és lesz a háború után a nevelésben és az értelmiségi közbeszédben.

A Moot-kör tagjai ugyanis többségükben, bár nem kivétel nélkül keresztények voltak, s hívő keresztényként a kereszténység társadalmi szerepvállalását propagálták. Polányi Mihálynak a kereszténységhez fűződő viszonyáról Thomas F. Torrance atya visszaemlékezésében a következőket olvashatjuk: „Polányi Mihály zsidó szülők gyermekeként született Magyarországon, de áttért a keresztény hitre Polányi Magdával történt eljegyzése előtt vagy után és 1919-ben felvette a római katolikus hitet.”⁶

A szerző, aki papként is reflektált az esetre, hozzáfűzte: Mihály azt mondta neki, „nincsenek erős érzelmei a római katolicizmus irányában, mivel úgy érezte, hogy a magyarországi katolicizmus igazságtalan bánásmódja a zsidókkal beárnyékolja az egyház fényét.”⁷

Míg Polányi részvételét a Moot-kör ülésein megtérése már magyarázza, kérdés, hogy az ateista magyar emigráns Karl Mannheim hogyan tudott e körben meghatározó szerepre szert tenni. Pedig a válasz a kérdésre nem is olyan bonyolult. Befolyásának kulcsa, hogy bár társadalomtudósként a korszerű eszméket hirdette, ő is a kör tagjaihoz nagyjából hasonlóan ítélte meg a keresztény írástudókra háruló felelősséget a háború utáni helyzetben. Ilyen szempontból még az is elképzelhető, hogy maga a Moot-kör befolyásolta Mannheim nyilvános álláspontját.⁸ Ám az a tény, hogy Mannheim központi alakká vált e kör-

6 Torrance 2002.

7 Torrance 2002, 168.

8 Scott szerint a Moot hatására láthatta be Mannheim, hogy „a kereszténységnek fontos szerepe lehet azon közösségi egyetértés kialakításában, amely szükséges a demokratikus társadalom túléléséhez”. Scott 1994, 72. Lásd ezzel kapcsolatosan még az úgynevezett Böckenförde-paradoxont, amely persze később született meg, de ugyancsak a vallás szerepére utal, indirekt módon, a liberális demokráciákban.

ben, nem jelenti azt, hogy mindenben egyetértett volna vele a többség. Épp ellenkezőleg. A szociológusnak az erős és központosított államra vonatkozó elképzeléseit igen élesen bírálta a többség, és Eliot és Polányi is közéjük tartozott. Ha a választóvonal nem a vallásos hit és az ateizmus között húzódott meg, akkor mégis mi választotta el Mannheim álláspontját a többiekétől? Az alábbiakban ezt kíséreljük meg valamivel részletesebben kifejtetni.

Eliot–Mannheim–Polányi a Moot-körben

A Moot-kör 1938 és 1947 között volt aktív, az általunk vizsgált levélváltás azonban a háború alatti viszontagságos időszakra esik. Polányi Mihály 1944 nyarán jelent meg a Moot körében. A levélváltás az 1944. decemberi ülés előkészítő anyagait tartalmazza.⁹ A kiindulópontot Eliot esszéje jelentette. A költő ekkor már konzervatív nézőpontból vizsgálta a társadalom előtt álló feladatokat, s különösen a kultúra társadalmi vonatkozásait. Mullins és szerzőtársa szerint Eliot konzervatív nézőpontjával szemben Mannheim egy baloldali, progresszív nézőpontot képviselt, amelyben a társadalmi mérnökösködés elve érvényesült, a központi tervutasításos rendszer dicséretével, míg Polányi alapvetően egy klasszikus liberális nézőpontból beszélt. Tény és való: bizonyos szempontból élesebb vita alakult ki Polányi és Mannheim, mint Eliot és Mannheim között. E vitának az előzménye már az 1944 júniusi Moot-ülésem is látszott. Polányi szerint a társadalmi tervezés az orosz forradalom találmánya volt, és ha ebből áll a modernitás, akkor az tévutat jelent az emberiség számára. Hiszen a tervutasítás alapjaiban nem több, mint egy idejétmúlt XIX. századi elképzelés arról, hogyan hasznosítható a tudomány a társadalom megreformálására. „Akkoriban az emberek messzemenően az inspirálta, hogyan foglalhatnák el Isten helyét; kötelességüknek érezték, hogy jólétet parancsoljanak az emberiségre.”¹⁰ Nem csoda,

⁹ Mullins–Jacobs 2006, 147.

¹⁰ Az 1944. június 23–26. közötti Moot-ülésszak jegyzetei, 5. oldal. A Chicagói Egyetem Különleges Gyűjteményének *Polányi Mihály iratai* című iratkötegéből (15. doboz, 6. iratgyűjtő).

hogy Polányi is ilyen vehemensen vetette bele magát a vitába. Polányi számára is kifejezetten inspirálónak bizonyult a Moot vitaszelleme, s ahogy később nyilatkozta, saját tudományos tapasztalata után épp ez a vitakör volt a legfontosabb számára társadalmi gondolkodásának kikristályosodása szempontjából.¹¹

Eliot vitaindítója: a keresztény írástudók védelmében

Az alábbiakban a levélváltás néhány fontosabb pontjára fogunk kitérni. Először is Eliot vitaindítójával kell foglalkoznunk.¹²

Eliot szerint hogyha az írástudók társadalmi szerepvállalásáról gondolkodunk, először is különbséget kell tennünk osztály és elit között. Míg az osztályhoz sorolás születési privilégium alapján történő megkülönböztetés, az elit az egyéni teljesítmény alapján különböztet. Eliot számára fontos közösség, az írástudók (*clerisy*) az elit legfelső rétege: „azok az egyének, akiktől a meghatározó eszmék származnak, s akik képesek megváltoztatni koruk érzékenységét.”¹³ Ezek az érzékeny alkotók – zenészek és festők is tartoznak ide, nem csak az írók – részben képesek elszakadni attól az osztálytól, amelybe beleszülettek. Mi több bizonyos értelemben saját nemzetük fölé is tudnak emelkedni – hiszen a magas kultúrát nem lehet nemzeti határok közé zárni.

Miután ily módon különbséget tett osztály és elit között, Eliot az írástudókon belül is különböztet. Horizontálisan az intellektusra építő és az emotív alapon álló írástudókat választja el egymástól. Fontosabb, hogy – szemben Bendával – vertikálisan is felosztja az elitet: szerinte vannak olyan írástudók, akikhez az elvi újítások kötődnek, ők alkotják az írástudók legmagasabb rendű szintjét. Ám ők sokszor nem közvetlenül hatnak a szélesebb közönségre, hanem a közepes és az alsó szint közvetítésével. Eliot példája Samuel Butler, aki szerinte magasabb fokú írástudó, akitől Bernard Shaw vett át egy gondolatot, majd azt Noël Coward, az

11 Gelwick 1965, 11. (n. 8.).

12 Eliot 2006a.

13 Eliot 2006a, 158.

írástudók alsó szintjének képviselője tette igazán népszerűvé. Eliot példája nyilván vitatható, és lehet, hogy nem a háromfokú hierarchia a pontos leírása az írástudói attitűdök különbségeinek, de az bizonyos, hogy valamifajta munkamegosztás létezik a szellem emberei között, s hogy ennek megfelelően a közönségre mért hatásuk nagyságrendje, mélysége és időbeli kiterjedése is igen különböző lehet.

A továbbiakban Eliot különbséget tesz az írástudók függetlensége, illetve foglalkoztatottsága között is. Eliot szerint e két csoportnak van egy kíváncsú aránya, s ezt fenn kell tartani. Mind a függetlenségnek, mind pedig a beágyazottságnak van értéke, és egyiket nem szabad a másikkal szemben kijátszani – úgy tűnik, ez a korban nagy tekintéllyel bíró költő-értelmiségi meggyőződése és fő üzenete. Sem a központi tervutasítással előállított értelmiséget nem szeretné látni, sem pedig a „szabadúszó” értelmiség felelőtlen politizálását.

Összefoglalója után Eliot kérdéseket is megfogalmazott, nyilván abból a célból, hogy vitapartnerei számára pontosítsa, miben kíváncsi a véleményükre. E kérdések az írástudók fogalmára vonatkoznak, e fogalom terjedelmére, továbbá az írástudók kulturális jelentőségére kérdeznek rá, de specifikusan rákérdez Eliot a brit kultúra helyzetére is.

E vitaindítóra reagál tehát Mannheim és Polányi is, s ezekre viszont válaszol ismét a vitaindítót jegyző költő.

Mannheim válasza: hagyomány, innováció, tervezés

Mannheim a téma jelentőségének méltatásával kezdi dolgozatát.¹⁴ Úgy látja, a háborút követően a legsürgősebb problémák kezelése után „az egyik legégetőbb kérdés a kultúra magas színvonalának megőrzése lesz, ezzel kapcsolatban pedig az írástudók feladatának tisztázása”.¹⁵ Ám ez utóbbi feladat elvégzéséhez többre lesz szükség szerinte, mint amit az osztály fogalmától való elválasztás jelent. Szerinte a marxi „uralkodó osztály” mellett meg kell különböztetni Pa-

¹⁴ Mannheim 2006.

¹⁵ Mannheim 2006, 163.

reto elitjétől, Mosca „uralkodó osztályától”, Schücking irodalomszociológiai kategóriájától, az ízlésfenntartó csoporttól, és Mannheim saját értelmiség- (*intelligentsia*) fogalmától. Miközben a többiekétől jól megkülönböztethetőnek találja Eliot fogalmát, legközelebb állónak épp a saját terminológiáját tartja. Mannheim szerint ugyanis nem minden tanult ember tartozik ebbe az általános kategóriába. Inkább csak azok, akiknek „gondolkodásában a tanultság dinamikus erővé válik, amely elvezethet a politikailag és kulturálisan jelentős eszmék változásához”.¹⁶

Állításunk az, hogy Mannheim fogalomhasználata valójában progresszista és marxista gondolkodásmódjáról árulkodik, s ebbe az irányba szeretné átpozicionálni Eliot terminológiáját is. Azt mondja ugyanis, hogy „úgy határozom meg a te írástudó-fogalmadat, mint amely azokra vonatkozik, akiknek meg van a mentális ereje ahhoz, hogy megtörjék a konvenció uralmát az élet minden területén”, s képesek az újításra.¹⁷ Pedig Eliot az irodalomban sem a romantikus zsenielmélet elkötelezettje, vagyis nem hisz a semmiből világokat teremtő alkotó mítoszában. Mannheim világnézeti-ideológiai elkötelezettségéből fakad az is, hogy példái is egy politikai irányból kerülnek ki: Freud, Marx és Lenin, Lord Keynes mindnyájan a politikai haladó baloldalhoz sorolhatók. De retorikailag találékonyan, a kör vallásos tagjainak ízlését figyelembe véve, a hegyi beszéd Krisztusára is utal.¹⁸ Szerinte ez az emlékezetes krisztusi tanítás is ilyenfajta értelmiségi kreativitás eredménye, ahogy kultúrtörténeti példája szerint a dzsessz is.

Baloldali világnézetéből fakadóan Mannheim számára sokkal fontosabb az elioti értelmiséghierarchia alsó régióinak szerepe – az eszméket nem elég „megtermelni”, szerinte elosztásuk (disszeminációjuk) is döntő jelentőségű. Joggal hívja fel a szociológus arra a figyelmet, hogy maga a középkori egyház is sok szinten tudta kommunikálni üzenetét, a magas kultúrától a korabeli tömegkultúráig. A tömegek korában azonban még fontosabb az, hogy a kultúra

16 Mannheim 2006, 163.

17 Mannheim 2006, 164.

18 A kereszténység és különösen a jézusi tanítás az európai modernitásban gyakran szerepel a baloldali gondolkodásmód példatárában.

a társadalom minden rétegéhez eljusson, ehhez pedig szerinte a tömegkultúra tájékoztató eszközeit is igénybe kell venni. A példát az értelmiségi innováció közvetítésére Descartes adta szerinte, aki a skolasztikus érvelés követhetetlen módszere helyett az egyszerű, értelemmel is belátható igazságok nyelvét beszélt. Mannheim szerint Descartes módszertani áttörése része volt annak a demokratizálási folyamatnak, amellyel az emberiség eljut a tudás valóban széles körű terjesztésének lehetőségéhez.¹⁹

Mannheim Polányira is utal saját hozzászólásában. Szerinte nem elegendő annak hangoztatása, hogy a kultúrát mint hagyományt fontos megvédenünk. Jogosnak mutatja persze azt a félelmet, amely szerint azokat az elitcsoportokat, amelyek századok óta adták tovább a kultúrát mint tapasztalatot, a tömegtársadalom elsöpri a színről.²⁰ Nyilvánvaló, hogy a gondolat a „tömegek lázadása” Ortega-féle felismerés továbbgondolása, a kulturális színtérre való rávetítése. Szerinte azonban nem elég a múlt értékeinek siratása. Sőt a múltbeli hagyományok megőrzésére irányuló igyekezet is kevés. Ehelyett kétlépcsős stratégiát ajánl: egyrészt biztosítani kell olyan zárt értelmiségi közösségek meglétét, mint amilyen a Moot, amelyek saját körükön belül képesek kihordani az új eszméket. Másfelől pedig – mai szóval – hálózatosodásra szólít fel. Szerinte létre kell hozni a zárt elitcsoportok közötti kommunikációt, mégpedig horizontális és vertikális irányban egyaránt, hogy ezáltal biztosítható legyen az eszmék megfelelő áramlása és dinamikája. Ily módon a kreatív és nonkomformista értelmiségi hang és az értelmiségi kisebbségi csoportokban megőrzött gondolat termékenyre fordítható, ami nélkül viszont a demokrácia alapvető működése is veszélyeztetett.

Azt is hangsúlyozza azonban Mannheim, hogy a kisközösségek ilyen-fajta háromdimenziós hálózatának modelljét nem valamifajta nosztalgia mondatja vele, nem a kisközösségek világába való visszavágyódás az alapja annak. Épp ellenkezőleg: az lenne a célja, hogy valami új szülessen. Előkerül nevezetes formulája, a „szabadság érdekében történő tervezés” (*planning*

19 Mannheim 2006, 166.

20 Mannheim 2006, 167.

for freedom) fogalma is.²¹ Ez a fogalom a következőképp határozható meg: „[Ú]gy szervezni, hogy az adott szervezet saját világán [cosmos] belül olyan szabályokat, íratlan törvényeket hozhasson, amelyek biztosítják a magányos gondolkodó, a szervezetlen gondolat szabadságát, azt a törekvést, amely a bevett rutinon túlmutat.”²²

Az innováció középpontba helyezése olyan fontos Mannheim számára, hogy még a hagyomány fogalmát is megpróbálja újra meghatározni. Szerinte ugyanis a hagyomány nem pusztán a múlt megértésére szolgál, hanem „csak akkor élő, ha van ereje ahhoz, hogy magát mindig az új helyzetekhez igazítsa”.²³ Nyilvánvaló, hogy itt is a forradalmi hevület hajtja a gondolkodót – a hagyományt odáig feszíti, hogy az majdnem alkalmassá válik arra is, hogy a fennálló hatalom ellen forduljon. Szerinte ugyanis ez az írástudók elitjének elsődleges feladata, hogy a fennálló hatalom kritikusává váljon.

Eliot válasza Mannheimnek: a kultúra nem tervezhető

Mannheim tehát sajátosan egyesíti a keresztény írástudó és a progresszív értelmiségi figuráját. De nagyon meggyőző retorikával teszi ezt, és ezért viszontválaszában Eliot hangja nem is különösebben éles. Igaz, továbbra is úgy látja, hogy leginkább az osztálytól kell megkülönböztetni az írástudók kategóriáját. De persze megkülönbözteti saját osztályfogalmát Marxétól is. Elfogadja viszont azt a ketősséget, amit Mannheim felfedez az írástudókban: hogy egyszerre kell a hagyomány emberének és újtónak lennie. Persze sajátos, elioti módon igazolja ezt az állítását. Kinevezi a kontinentális konzervatizmus két kulcsfiguráját, de Bonaldot és de Maistre-t újtónak! Lehet, hogy egyenesen ironikus Eliot beszédmódja itt?

Van aztán néhány kritikai megjegyzése is. Nehezményezi, hogy Mannheim számára Descartes a racionalitás csúcsteljesítménye. Eliot filozófiatörténeti is-

21 Mannheim 2006, 168.

22 Mannheim 2006, 168.

23 Mannheim 2006, 169.

meretei megbízhatóak – ezért nem gondolja azt, hogy a kora modernitás a semmiből teremtett új világot. Épp ellenkezőleg látja: szerinte nem érthetjük meg Descartes-ot például a skolasztika ismerete nélkül. Vagyis a nagy hagyományt állítja szembe Mannheimnek a modernitást preferáló gondolkodásmódjával. Másfelől pedig a kultúrafogalmukban is érzékel egy pregnáns különbséget. Míg Mannheimnél a szabadság láthatólag egy topdown folyamat eredménye, Eliot szerint a kultúra valójában alulról is építkezik. Úgy látja, egy egészséges társadalomban egyfajta körforgás jön létre a kétféle hatásmechanizmus eredményeképp. A lényeg az, hogy szerinte semmi esetre sem lehet a kultúrát tisztán tervezhetőként elképzelni. Ezért nem fogadja el Mannheim kulcskategóriáját, a tervezett szabadságot sem.

Polányi az írástudókról: hagyomány, hit, igazság

Polányi Mihály úgy építi fel saját értelmezését az írástudókról, hogy a fogalmat a hagyománnyal elválaszthatatlanul összekapcsolja.²⁴ A hagyomány átadása az írástudó kiváltsága. A hagyományon belül elsősorban a kultúráról beszél, amely kifejezést a lehető legtágabb értelemben használja, mint „a szellem nagy örökségét: beleértve a vallást és a jogot, a tudományok százait és a technológiák ezreit, a történelmet, a filozófiát, a gazdaságot, a nyelv és a zene, a festészet, a költészet stb. egész gazdagságát”.²⁵ Polányi itt egy későbbi diskurzust vetít előre, amely a kultúrát a nemzeti örökség sajátos formájaként tételezi.²⁶ Mégis klasszikus liberális az álláspontja, amikor az átadás szükséges aktusát a személyes felelősség kérdéskörébe sorolja. A személyes felelősséget viselő személyek között említi a klerikusokat, akiknek felelősséget kell vállalniuk azért, amit ő szellemi örökségnek nevez. „Az írástudók első feladata a szellemi örökség élet-

24 Polányi 2006.

25 Polányi 2006, 172.

26 The Concept and History of Cultural Heritage (CEU): <https://culturalheritagestudies.ceu.edu/concept-and-history-cultural-heritage>

ben tartása és átadása az utódoknak.”²⁷ Tevékenységének célja a szellemi örökség megőrzése, más szóval életben tartása.

Miután megfogalmazta az írástudók általános szerepét és küldetését, Polányi arra tesz kísérletet, hogy meghatározza sajátos feladataikat is. Mindekenelőtt felhívja a figyelmet az írástudók egészen belüli résztársaságokra – ahogyan társadalmi mátrixukat bemutatja, úgy tűnik, mintha a középkori céhekhez hasonlóan működnenek. A szakemberek kis, szakmai testületeire utal, amelyek saját szakmájukat ellenőrzik. Úgy tűnik például, hogy az írástudók ugyanolyan mester-tanítvány viszonyban működnek, mint a középkori céhek tagjai. Az írástudó céh(ek) e leírásán túl Polányi azonosítja e szakmai önkormányzás feladatait is: a céheknek szerinte „felügyelniük kell a novíciusok tanonckodását, elnökölniük kell a teljes jogú tagok megbeszélésein, és ítéletet kell mondaniuk eredményeikről, vagy legalábbis tisztázniuk kell szakmai helyzetüket”.²⁸

Később úgy tűnik, hogy a klerikussággal a középkori gyülekezet egy másik formáját is összefüggésbe hozza: a vallási rendekét. Abból indul ki, hogy egy klerikusnak elhivatottságra (*dedicatio*) van szüksége ahhoz, hogy magas színvonalú munkát végezzen. Ha megnézzük a *dedicatio* kifejezés etimológiáját, azt találjuk, hogy a latin *dedicatio* kifejezés a „»dedicare: szentelni, hirdetni, megerősíteni, elkülöníteni« szóból származik”. Az etimológiai szótár emlékeztet arra, hogy a kifejezés 1600 körül kiegészül a következő jelentéssel: „önmagunk felajánlása valamilyen célra.”²⁹ Ebben az értelemben várható el az írástudóktól az odaadás: „Az írástudók közössége egyben tökéletes példája az elkötelezett társadalomnak, vagyis annak a társadalomnak, amely megszűnik abban a pillanatban, amikor megszűnik szolgálni.”³⁰ Ez a klerikálisok által nyújtott szolgálat a vallásos rendek szolgálatára emlékeztet: „Ahol odaadás van, ott szükségszerűen hit is van.”³¹

27 Polányi 2006, 172.

28 Polányi 2006, 173.

29 Dedication (n.), Online Etymology Dictionary. <https://www.etymonline.com/word/dedication>

30 Polányi 2006, 173.

31 Polányi 2006, 173.

Az írástudók tevékenysége ebben az értelemben hitük és az őket támogató társadalom hitének kifejeződése. E hit konkrét kifejeződési formái „a hagyományos készségek, értékek és belátások”.³² Persze a változás nyomása is mindig érzékelhető, ezért minden nemzedéknek választania kell a maga számára a hagyomány és a forradalmi változás közül.

Végül Polányi szerint három tétel kapcsolódik az írástudók hivatásának általa adott értelmezéséhez. Az első azt mondja ki, hogy az írástudók rétege azon társadalmi csoportokhoz tartozik, amelyek nem tudják saját feladatukat és fejlődési elveiket szabadon és radikálisan megváltoztatni, mivel szorosan összekapcsolódnak azon hagyománnyal, amelynek egyben védelmezői és kritikusai is. Másrészt a végső igazság keresésével kapcsolatban kijelenti, hogy erről nem mondhat le az ember, de csak a hagyományokra támaszkodva van rá esélye, mert ez tudja eligazítani az életben, s ez teszi lehetővé az írástudók véleményével való gyümölcsöző eszmecserét. Végül pedig a szabadság letéteményesei az írástudók, hiszen amíg biztosítja az állam a klerikusok működését, addig ez természetesen korlátozza az állam (túl)hatalmát.

Eliot válasza Polányinak: lojalitás és eredetiség

Mint Eliot rövid válaszából kiderül, számára kulcsfontosságú, hogy megpróbálja kibékíteni egymással a művészettel kapcsolatos klerikusokra (*artistic clerisy*) és a tudományosság írástudóira (*scientific clerisy*) vonatkozó nézeteket.³³ Eliot elsősorban művészként közelített a kérdéshez, míg Polányi elsődleges tapasztalati horizontja a tudósé volt. Eliot nem kevésbé ambiciózus célja e két írástudásforma reintegrációja, szemben a korszakban meghatározó elidegenítéssel.³⁴

32 Polányi 2006, 173.

33 Eliot 2006b.

34 A két kultúra eltávolodását legnagyobb hatással C. P. Snow foglalta össze: Snow 2001. A természettudomány oldaláról megfogalmazott kritika éles vitát váltott ki, lásd például F. R. Leavis 1962. A vitáról átfogóan lásd Kimball 1994.

Úgy látja ugyanis, hogy ha nem sikerül az integráció, átfogó értelemben nem tudunk írástudókról beszélni.

Az amerikaiból angollá lett költőt a kultúrák egymás közti viszonya is érdekli. Egész pontosan a meghatározó európai kultúrák (Anglia, Németország, Oroszország) és a szatelitkultúrák viszonya. Szerinte ezek kapcsolata kulcsfontosságú, s ezért szerintem e viszonyokban sem a kisebbik fél teljes önfeladása, sem a teljes elszakadása nem lehet megoldás.

Érdekes, hogy Eliot Polányitól eltérően ítéli meg az írástudóknak a kultúra áthagyományozásában játszott szerepét. Eliot mint költő itt a teremtő eredetiség mellett teszi le a voksát.³⁵ Másfelől azonban a költőt az angol társadalom tradicionális szerkezete befolyásolja, amikor az osztályok hagyományátörökítő szerepére helyezi a hangsúlyt, s nem az írástudók ilyenét funkcióját erőlteti.

Míg a fenti pontok tekintetében Eliot kritizálja Polányit, megemlíti két olyan kérdést is, amely kifejezetten tetszik neki a magyar gondolkodó felvetései közül. Az egyik Polányinak az a felismerése, hogy kultúrát nem lehet „csinálni” – ez nem olyasmi, amit cselekvéseink közvetlen céljává lehetne tenni. „A kultúrát úgy írhatjuk le, mint amit nem tud senki más tervezni, csak Isten.”³⁶

Abban is egyetért Eliot Polányival, hogy a XX. században is rendkívül fontos a lojalitás, és ha többirányú lojalitás is fennáll, elkerülhetetlen a lojalítások konfliktusa. Az írástudót is köti a lojalitás, még akkor is, ha keresztény írástudóként valamely magasabb instancia iránt elkötelezett. Nemcsak olyan elvont értékek iránt, amilyen az igazság, a szépség és a szentség, hanem értelmiségi társai iránt is, szerte a világon. Az írástudó egyetemes felelősségére utal Eliot, amikor kijelenti, hogy ha az írástudó felsőoktatási intézményhez kötődik, akkor kutatásai során nemcsak az adott intézmény polgáraihoz kell lojálisnak lennie, hanem – a tudományos kutatás egyetemes igazságra törekvése miatt – más egyetemeken kutató társaihoz is. Ha pedig keresztény lelkipásztorként működik írástudónk, akkor mindenféle más keresztény iránt is lojálisnak kell bizonyulnia.

35 Itt érdemes visszautalnunk Eliot nevezetes esszéjére: Eliot 1981.

36 Eliot 2006b, 175.

Összefoglalás: a keresztény írástudók konzervatív, progresszív és liberális védelme

Ez a rövid áttekintés nyilván nem tudott árnyalt képet festeni a Moot-kör izgalmas szellemi építkezéséről a második világháború legsűrűbb éveiben. Három szereplő eszmecseréjét villantottuk fel, akik korszakuk meghatározó gondolkodói közé tartoztak, pedig külföldről érkeztek az Egyesült Királyságba. Közülük nemzetközileg T. S. Eliot a legismertebb, ő a modern nyugati költészet emblematikus alakja. Ám Mannheim és Polányi sem lebecsülhető szellemi befolyással bírt korában és halálukat követően is – mondhatni, a humán tudományok területén a legbefolyásosabb magyar származású gondolkodók közé tartoztak.

Hármójuk eszmecseréje azért is különösen érdekes, mert mindhárman más-más perspektívából beszéltek, s mégis számos ponton hasonlóképp ítélték meg a háború utáni szellemi helyzetet. Míg Eliot világosan kiállt egy konzervatív, vallásos nézőpont mellett, addig Mannheim sok tekintetben a korra jellemző progresszív baloldali állameszmény hívének mutatkozott, Polányi pedig leginkább a klasszikus (XIX. századi) liberalizmushoz közel álló nézetrendszert képviselt. A meglepő az, hogy mindkét magyar gondolkodó támogatólag viszonyult Eliot alapgondolatához, hogy a háború után a keresztény írástudóknak kiemelkedő jelentőségű szerepük lesz. Ez a gondolat ugyan nem nyert visszairgázolást a háború utáni európai történelemben, ám mindmáig megfontolandó alternatíváját jelenti mind az utópisztikus felvilágosult-ateista értelmiségi szerepfelfogásnak, mind pedig valamifajta értelmiségellenes jobboldali populizmusnak.

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Balázs 2003.** Balázs Zoltán: *Kolnai Aurél. Új Mandátum*, Budapest, 2003.
- Balázs 2005.** Balázs Zoltán: Szempontok Kolnai Aurél politikai gondolkodásának rekonstrukciójához. *Politikatudományi Szemle*, 14. (2005), 3–4. 27–36.
- Clements 2010.** Clements, Keith (ed.): *The Moot Papers: Faith, Freedom and Society 1938–1944*. T & T Clark, London, 2010.
- Eliot 1981.** Eliot, T. S.: Hagymány és egyéniség. In T. S. Eliot: *Káosz a rendben*. Gondolat, Budapest, 1981. 61–72.
- Eliot 2006a.** Eliot, T. S.: On the Place and Function of the Clerisy. *Journal of Classical Sociology*, 6. (2006), 2. 156–162. <https://doi.org/10.1177/1468795X0600600202>
- Eliot 2006b.** Eliot, T. S.: Comments by T.S: Eliot on Michael Polanyi's Notes on the Clerisy. *Journal of Classical Sociology*, 6. (2006), 2. 174–177. <https://doi.org/10.1177/1468795X0600600206>
- Fülöp 2007.** Fülöp Endre: Polányi Mihály. *Phronesis*, 1. (2007), 2. 23–36. <https://doi.org/10.1155/2007/28340>
- Gábor 1996.** Gábor Éva: A közép-európai liberális filozófia tradíciója. A liberális laissez-faire demokráciától a központilag tervezett társadalomig: Karl Mannheim tervezéskonceptiója és liberális kritikája. *Polanyiana*, 5. (1996), 1. 113–126.
- Gelwick 1965.** Gelwick, Richard: *Michael Polanyi: Credere Aude. His Theory of Knowledge and Its Implications for Christian Theology*. ThD dissertation, Pacific School of Religion, Berkeley (Ca), 1965.
- Grimley 2007.** Grimley, Matthew: Moot (act. 1938–1947). In *Oxford Dictionary of National Biography*, 2007. <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/67745>
- Kettler–Meja–Stehr 1984.** Kettler, David – Meja, Volker – Stehr, Nico: *Karl Mannheim*. Tavistock, London, 1984.
- Kimball 1994.** Kimball, Roger: The Two Cultures' today: On the C. P. Snow – F. R. Leavis controversy. *The New Criterion*, 12 February 1994.
- Kolnai 1977.** Kolnai, Aurel Thomas. *Ethics, Value, and Reality: Selected Papers of Aurel Kolnai*. Athlone Press, London, 1977.
- Kolnai 2005.** Kolnai, Aurél: *Politikai emlékiratok*. Ford. Balázs Zoltán – Palotai Borbála, Európa, Budapest, 2005.

- Kurlberg 2013.** Kurlberg, Jonas: Resisting Totalitarianism: The Moot and a New Christendom. *Religion Compass*, 7. (2013), 12. 517–531. <https://doi.org/10.1111/rec3.12092>
- Leavis 1962.** Leavis, Frank Raymond: *Two Cultures? The Significance of C. P. Snow*. Chatto & Windus, London, 1962.
- Mannheim 1999.** Felkai Gábor (szerk.): *Mannheim Károly. Új Mandátum*, Budapest, 1999.
- Mannheim 2000.** Mannheim, Károly: *Tudásszociológiai tanulmányok*. Ford. Bendl Júlia et al. Osiris, Budapest, 2000.
- Mannheim 2006.** Mannheim, Karl: Letter from Karl Mannheim. *Journal of Classical Sociology*, 6. (2006), 2. 162–169. <https://doi.org/10.1177/1468795X0600600203>
- Menczer 1962.** Menczer, Béla: *Catholic Political Thought, 1789–1848*. University of Notre Dame Press, Notre Dame (Ind.), 1962.
- Mullins–Jacobs 2005.** Mullins, Phil – Jacobs, Struan: Michael Polanyi and Karl Mannheim. *Tradition and Discovery*, 32. (2005), 1. 20–43. <https://doi.org/10.5840/traddisc2005/20063218>
- Mullins–Jacobs 2006.** Mullins, Phil – Jacobs, Struan: T. S. Eliot’s Idea of the Clerisy, and its Discussion by Karl Mannheim and Michael Polanyi in the Context of J. H. Oldham’s Moot. *Journal of Classical Sociology*, 6. (2006), 2. 147–156. <https://doi.org/10.1177/1468795X06064852>
- Nagy 1992.** Nagy Endre: Előszó. In Polányi Mihály: *Polányi Mihály filozófiai írásai I–II*. Vál. Nagy Endre – Újlaki Gabriella, ford. Beck András et al., Atlantisz, Budapest, 1992.
- Polányi 1992.** Polányi Mihály: *Polányi Mihály filozófiai írásai I–II*. Vál. Nagy Endre – Újlaki Gabriella, ford. Beck András et al. Atlantisz, Budapest, 1992.
- Polányi 1994.** Polányi Mihály: *Személyes tudás. Úton egy posztkritikai filozófiához I–II*. Ford. Papp Mária, Atlantisz, Budapest, 1994.
- Polányi 2002.** Molnár Attila Károly: *Polányi Mihály*. Új Mandátum, Budapest, 2002.
- Polanyi 2006.** Polanyi, Michael: Letter from Michael Polanyi. *Journal of Classical Sociology*, 6. (2006), 2. 172–174. <https://doi.org/10.1177/1468795X0600600205>

- Polanyi 2016.** Polanyi, Michael: *Society, Economics and Philosophy: Selected Papers of Michael Polanyi*. Ed. by R. T. Allen, Transaction Publishers, New Brunswick (NJ), 2016.
- Scott 1994.** Scott, Peter: The Social Crisis and Its Discontents. In A. David Moody (ed.): *The Cambridge Companion to T. S. Eliot*. Cambridge University Press, Cambridge, 1994. 60–76. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521420806.005>
- Snow 2001.** Snow, Charles Percy: *The Two Cultures*. Cambridge University Press, London, 2001.
- Torrance 2002.** Torrance, Thomas F.: Polányi Mihály és a keresztény hit: személyes beszámoló. *Polanyiana*, 15. (2002), 1–2. 167–176.

ÉRSZEGI MÁRK AURÉL

A MAGYAR KATOLICIZMUS HOZZÁJÁRULÁSA A VILÁGEGYHÁZ KÜLDETÉSÉHEZ

KIVONAT: A magyarság minden korszakban bekapcsolódott a nagy egyházi mozgalmakba és vállalkozásokba zarándoklatok, missziók, segélyezések, szerzetesrendek terjeszkedése formájában. A magyar katolicizmus az egyetemes egyházat sokrétű hozzájárulásával tudta gazdagítani, hol Magyarországról kiinduló szervezett keretek közt, hol egy-egy kiemelkedő személyiség munkássága révén. A magyar hozzájárulás egyes fejezetei részlegesen feldolgozásra kerültek az utóbbi évtizedekben, ugyanakkor tanulságos egy átfogó kép felvázolása, a magyar szerepvállalás nemzetközi helyének és kontextusának illusztrálása.

A kereszténység felvétele óta folyamatos volt a magyarok jelenléte a mindenkor fontosabb nemzetközi kegyhelyeken. Több városban kápolnák, zarándokházak és kollégiumok is létesültek a magyar hívek befogadására és a papság képzésére.

A kereszténység nemzetmegtartó erejét a határon túli, illetve a kivándorolt magyarság még inkább megtapasztalhatta, amit az anyanyelvi vallásgyakorlás helyszínei, a magyar templomok képviselnek. A kivándorolt magyarokat több szerzetes is követte pasztorális megfontolásokból, majd a kommunizmus elől menekülve több rend kisebb-nagyobb közössége költözött külföldre, ahol gyökeret eresztve beilleszkedett a helyi egyházba.

A XVIII. századtól kezdve megfigyelhető a magyar bekapcsolódás a nagy missziós mozgalomba, előbb Latin-Amerikában, majd Afrikában és Délkelet-Ázsiában is. A magyar misszionáriusok a hithirdetés mellett komoly földrajzi, természettudományos és néprajzi megfigyeléseket is végeztek, jellem-

zójuk volt a népek és kultúrák megismerése, megbecsülése iránti nyitottság, a kiállás a helyi lakosság érdekében akár a nagyhatalmi törekvésekkel szemben is. Főként a XX. században számos magyar egyházi személy végzett kiemelkedő tudományos munkásságot külföldi, főleg római egyházi intézményekben, vagy töltött be felelős nemzetközi pozíciókat. Különleges érdeklődésre tarthat számot a magyar egyházművészek alkotásainak jelenléte világszerte.

Minden magyar emlék mögött történetek húzódnak meg, amelyek ma is nyitottak a továbbgondolásra, kapcsolatépítésre. Kutatásuk terén is sok még a tennivaló, megismerésük és értékelésük jelentős potenciált tartalmaz.

KULCSSZAVAK: katolicizmus, kegyhelyek, szentek, ereklyék, szerzetesek, missziók

MÁRK AURÉL ÉRSZEGI

The Contribution of Hungarian Catholicism to the Mission of the Universal Church

ABSTRACT: In every era, Hungarians have been involved in the great ecclesial movements and initiatives in the form of pilgrimages, missions, relief work and the expansion of monastic orders. Hungarian Catholicism was able to enrich the universal Church with its multifaceted contribution, sometimes in an organised framework starting from Hungary, sometimes through the work of a single outstanding personality. Some chapters of the Hungarian contribution have been partially researched in recent decades, but it is nevertheless useful to sketch a comprehensive picture, to illustrate the international place and context of the Hungarian involvement.

Since the adoption of Christianity, there has been a continuous presence of Hungarians at the major international shrines of the time. In several towns, chapels, pilgrimage houses and colleges were established to accommodate the Hungarian faithful and to train the clergy.

Hungarians living beyond the borders and those who had emigrated were even more able to experience the nation-preserving power of Christianity, represented by the Hungarian churches, places of worship in their

native language. Several religious followed the Hungarian emigrants for pastoral reasons, and later, fleeing from communism, different smaller and larger communities of the orders moved abroad, where they took root and became integrated into the local Church.

From the 18th century onwards, the involvement of Hungarians in the great missionary movement can be observed, first in Latin America, then in Africa and Southeast Asia. In addition to preaching faith, Hungarian missionaries also conducted significant geographic, natural and ethnographic observations. They were characterised by their openness to learning about and appreciating peoples and cultures, and by their support for local populations, sometimes even against the ambitions of great powers. In the 20th century in particular, many Hungarian ecclesiastics performed outstanding scientific work in ecclesiastical institutions abroad, especially in Rome, or held responsible international positions. Of particular interest is the presence of sacred art pieces by Hungarian artists worldwide.

Behind every Hungarian memory there are stories that are still open for further reflection and networking. There is still a lot to be done in the field of research, and their understanding and evaluation hold considerable potential.

KEY WORDS: Catholicism, shrines, saints, relics, monks, missions

Bevezetés

Alaptörvényünk preambuluma, a Nemzeti hitvallás fontos kijelentéseket tesz a magyarság és a kereszténység kapcsolatáról:

Büszkék vagyunk arra, hogy Szent István királyunk ezer évvel ezelőtt [...] hazánkat a keresztény Európa részévé tette. [...] népünk évszázadokon át harcokban védte Európát, s tehetségével, szorgalmával gyarapította közös értékeit. Elismerjük a kereszténység nemzetmegtartó szerepét. [...] Hisszük, hogy nemzeti kultúránk gazdag hozzájárulás az európai egység sokszínűségéhez.

Nem kétséges, hogy számunkra a kereszténység identitást meghatározó tényező, nemzetmegtartó erő – kisebbségben és emigrációban élő közösségeink esetében még hangsúlyosabban. Fontos azt is tudatosítani, hogy a kereszténység egyúttal összekötő kapocs más nemzetekkel, a világ mesz-szi vidékeivel. Fokozottan érvényes ez a megállapítás a katolicizmusra, nem csupán, mert hazánk számszerűen legnagyobb felekezetéről van szó, hanem mert a katolikus egyház egy páratlan egyetemes (globális) tényező, meglehetősen egységes szervezettel és célrendszerrel, ugyanakkor erős lokális kötődéssel.

Azt talán jobban ismerjük, mi az, amit mi kaptunk a katolikus hit és az egyház révén, ugyanakkor érdemes átgondolni – és megbecsülni –, mivel gazdagította a magyarság a katolikus egyházat világszerte. Ezen kép kidolgozása közben egyértelművé válik, hogy a magyarság mindig bekapcsolódott valamiképpen az adott történelmi kor egyházi mozgalmaiba, részt vett annak nagyobb vállalkozásaiban. Ezen mozgalmak és vállalkozások egyes fejezeteit képezik: a hitgyakorlás jellegzetes kereteit adó zárándoklatok; nemzeti szentjeink példája; a hittenjesztés (missziók); a katolikus egyház „motorját” képező szerzetesrendek terjeszkedése; a civilizációt építő művészetek és tudományok művelése; valamint az emberiség, s különösen a rászoruló közösségek életének jobbá tételét célzó karitatív tevékenység. Jelen írásban ezen fejezetekbe lapozunk bele, a teljesség igénye nélkül, mégis az összkép felvillantásának ambíciójával.

Magyar szentek

Magyar Madonnák

Ha a világszerte legismertebb Mária-ábrázolások és típusok közé nem sorolhatók is, három „magyar Madonna” tisztelete mégis elterjedt külföldön. A Magyarok Nagyasszonyának kultusza sajátosan hazai, de illeszkedik más nemzetek Mária-tiszteletéhez, akik szintén saját „mennyei édesanyjuknak” tekintik a Szűzanyát. A tiszteletére szentelt templomok és kápolnák elsősorban a külföldi magyarság főbb központjaiban létesültek, de ábrázolás szint-

jén még gyakrabban találkozni vele. A vatikáni¹ és a washingtoni Magyarok Nagyasszonya-kápolnákon túl megemlíthetjük Kanadában a montréalai (QC), a vancouveri, a wellandi (Ontario) magyar templomokat, az USA-ban pedig South Bend (IN) Our Lady of Hungary plébániáját és katolikus iskoláját.²

Csíksomlyó jellegzetes kegyszobrát 2019-es látogatása alkalmával Ferenc pápa Arany Rózsa adományozásával tisztelte meg, s ezzel a kegyhelyet a legjelesebb kegyhelyek sorába emelte. A legújabb időkben a Somlyói Szűzanya szobrának másolata más földrészekre is eljutott. Youngstownban (USA, OH) 1963-ban építették fel magyar ferencesek az amerikai csíksomlyói kegyhelyet (Shrine of Our Lady Comforter of the Afflicted), ahol 1992-ig magyar atyák szolgáltak.³ Az Argentínai Katolikus Magyarok Szövetségének székháza, a Mindszentynum 1979-ben készült el, kápolnájában 2009 óta őrzik a kegyszobor másolatát (Simon Péter székely faragó műve, 1965), amely eredetileg a plátanosi angolkisasszonyok intézetében állt. Az iraki Erbilben 2018-ban magyar támogatással felépített Marya Mana katolikus iskola számára Böjte Csaba OFM juttatta el a kegyszobor mását.⁴

A Pócsi Szűzanya kultusza már a XVII. század végén elkezdett külföldön is terjedni, eleinte az eredeti kegykép Bécsbe szállítása miatt, később a kívándorolt magyarok révén.⁵ A bécsi Szent István-dóm baldachinos mellékoltárán őrzik 1697 óta az eredeti pócsi kegyképet, de Bécsben további másolatai is megtalálhatók.⁶ Csakúgy, mint Ausztria,⁷ Dél-Németország⁸ vagy éppen Svájc⁹ egyes településein. Sőt a kívándorló görögkatolikusok magukkal vitték a Pócsi

1 Németh 2007.

2 *Our Lady of Hungary Art & Architecture*.

3 Lásd Mészáros 1967. Lásd még: Mohay 2020, 91–94.

4 „Az ünnepség során átadták Böjte Csaba ajándékát, a csíksomlyói Szűz Mária szobor másolatát, mely hátoldalát az erdélyi gyerekek aláírásukkal látták el”. In Marya Mana 2019.

5 Lásd Földvári 2020, 304–308.

6 Leopoldau, Nepomukkirche; Lichtental.

7 Pl. Salzburg: Gnigl; Weichselbaum: Pfarre Maria Bild; Telfs; Stranzendorf; Altenfelden-Unterfeuchtenbach: Wallfahrtskapelle Maria Poetsch.

8 Passau; Vornbach; Kindsbach.

9 Kerns: Siebeneich-kapelle; Vals, Camp: Wallfahrtskapelle St. Maria; Centovalli, Verdasio.

Szűzanya kultuszát az USA-ba is.¹⁰ Így létesült a Burton (OH) melletti Máriapócsi Miasszonyunk Kegyhely 1956 nyarán.¹¹

Magyar „háromkirályok”

Az Árpád-ház szentjeinek tisztelete mindenütt megtalálható, ahol magyarok élnek a világban: Magyarországon és a határon túl vagy a diaszpóra közösségeiben. A magyar szentek és boldogok külföldi tisztelete sokszor az adott nép és a magyarság közötti mély történelmi kapcsolatok tanújele, máskor egy-egy személyiség különleges kezdeményezésére vezethető vissza.

A magyar „háromkirályok”, István, László és Imre herceg kisebb-nagyobb ereklyéi megtalálhatók a határon túli magyar közösségekben és a közép-európai országok majd mindegyikében, s ugyanígy a külföldi magyar kápolnában is (Aachen, Róma, Krakkó, Washington). Az Amerikába, illetve Ausztráliába¹² kivándorlók is magukkal vitték kultuszukat, hogy származásukra emlékeztesse őket.

Szent István és Szent László a zágrábi székesegyház társvédőszentjei, ahol István király koponyaereklyéjét, László királynak pedig karereklyéjét tisztelik. A török korban több jeles ereklye került Dubrovnikba: Szent István koponyaereklyéje ma a domonkos kolostor kincstárában, állkapcsa pedig a székesegyházban található.¹³ Szent László karereklyéjét a ferences kolostorban, lábereklyéjét pedig ugyancsak a székesegyházban őrzik. László király állkapcsa pedig a XVI. század óta Bologna egyik templomában található.

István király tisztelete a kivándorolt magyarok révén eljutott az Egyesült Államokba (pl. Passaic, Chicago,¹⁴ New York magyar templomai), Kanadába

10 Pl. Johnstown (PA) Cambria City negyedében az egykori Szent Imre magyar templom helyén létesült nemrég a kelet-európai hagyományokat megtestesítő emlékpark, benne a kicsiny Kerti Máriapócs Kegyhellyel (The Mariapocs Garden and Shrine). Továbbá 1963–2016 között működött a „Matawani Máriapócs” bazilita kolostora (Monastery of Basilian Fathers of Mariapoch); lásd Földvári 2019, 202–204.; 2018, 30–32.

11 Honlapja: <https://www.shrineofmariapoch.com/>. Bővebben lásd Erdei 2005, 66–68.

12 Lásd Domaniczky, 2019, 9–22.

13 Radelj 2000, 1032–1048.

14 <http://stephenchurch.org/>

(hamiltoni magyar templom¹⁵), Brazília (Vila Anastácio, Jaraguá do Sul), Peruba (Parroquia San Esteban Rey de Hungria, Lima), de misszionáriusok révén Indiába és Indonéziába¹⁶ is. Az olaszországi Padovában az 1956-os forradalom emlékére szentelték az akkori legújabb templomot a magyar államalapító tiszteletére.

Madridban a XVII. századi Szent Antal-templom (San Antonio de los Alemanes) oldalfalain Luca Giordano freskói a hit védelmében jeleskedő királyok és királynők sorában Szent Istvánt és Imrét is ábrázolják. Szent Imre herceg ereklyéjét őrzik a firenzei Medici-kápolnában. Mexikóváros Juarez városrészének (Colonia Juárez) Jézus Szíve-temploma (Templo del Sagrado Corazón de Jesús) számára a helyi 1956-os emigráns magyarok hét ablaküveget adományoztak, amelyek többek között Szent Istvánt (a Magyarok Naggyasszonyával) és Szent Imre herceget ábrázolják.

A franciaországi Aurillac melletti Saint-Simon falu Szent Zsigmond-templomában az ott született II. Szilveszter pápa tiszteletére Szinte Gábor nagy méretű freskókon ábrázolta a Szent Koronát és István királyt (2003–2005).¹⁷

Szent László király tiszteletét hirdeti több templom az Egyesült Államokban (pl. St. Ladislav Church, Westlake¹⁸ – Ohio; Saint Ladislaus Parish – Chicago; St. Ladislaus Church – New Brunswick; St. Ladislav – Columbus; St. Ladislaus – Bevent, Hatley, Wisconsin; St. Ladislaus Church – Hempstead, NY;¹⁹ Wheeling, West Virginia²⁰, Saint Ladislaus – Chicago, IL;²¹ Saint Ladislaus, Ohio²²).

A litván főváros, Vilnius székesegyházának is Szent László a társvédőszentje, XVIII. századi oldalkápolnája, rajta a szent szobrával (1863) mostanában újul meg, a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia közreműködésével.

15 <https://www.ststephenhamilton.church/>

16 San Stephanus Katang iskola Flores szigetén.

17 Szinte 2005.

18 <https://case.edu/ech/articles/s/st-ladislaus-church>

19 <https://www.stladislaus.church/29/parish>: lengyel plébánia.

20 <https://www.ohiocountylibrary.org/research/wheeling-history/3598>: lengyel alapítású plébánia.

21 <https://stladislauschicago.org/en/parish/history/>: lengyel alapítású plébánia.

22 <https://www.ohiocountylibrary.org/research/wheeling-history/3598>

További magyar szentek és jelöltek

A külföldön „magyarországinak” nevezett Árpád-házi Szent Erzsébetet a ferences rendnek köszönhetően a leginkább egyetemes szentek sorában szinte minden országban tisztelik, ahol a katolikus egyház jelen van. Erzsébet a németországi Wartburg várában élte le élete nagy részét, ahol ma freskók idézik fel annak jeleneteit. Marburgban halt meg, és ott található sírja is. 2002-ben hitelesített fejedelméjét az olaszországi Viterbo Szent Ferenc-templomában őrzik, szívét pedig a franciaországi Cambrai székesegyházában, amelynek építéséhez maga is hozzájárult adományával. Világszerte számos egyházi és világi intézmény őrzi Erzsébet nevét. Utóbbiak között megemlítendő a sevillai Szent Erzsébet Királyi Szépművészeti Akadémia (Real Academia de Bellas Artes de Santa Isabel de Hungría).²³ Továbbá ő Kolumbiában a bogotái érsekség védőszentje: a székesegyházban külön kápolnát szenteltek neki, ahol egy ereklyéjét is őrzik.

A XX. században Tiszteletreméltó Mindszenty József bíboros (1892–1975) volt az a magyar katolikus személyiség, akinek tisztelete a kommunizmussal szembeszálló vértanú egyház jelképeként világszerte elterjedt. Emlékezete különösen élénk azokban az országokban, ahová személyesen is ellátogatott 1971–1975 között. Ezen Bécsből kiinduló lelkipásztori körútjai során több mint félszáz városban vett részt különböző rendezvényeken, hogy hitükben megerősítse és összefogásra buzdítsa a világszerte élő magyarokat: Németország, Kanada, Egyesült Államok, Kolumbia, Venezuela, Dél-afrikai Köztársaság, Ausztrália, Új-Zéland. Emlékét szobor örökítette meg többek között a New Brunswick-i Szent László-templom mellett és a sydney-i Szent Erzsébet Otthonnál, emléktábla a bogotái székesegyházban. Palau szigetén Kororban az 1949-ben alapított katolikus középiskola vette fel s viseli a mai napig is Mindszenty nevét (Mindszenty High School).²⁴

23 Történetét lásd Orejon 1961, XII. A Szent Erzsébet elnevezés felvételére először 1896-ban született javaslat, és 1936-ban valósult meg. Jelenlegi székházában, a sevillai Casa de los Pinelos-ban Esteban Murillo *Santa Isabel de Hungría curando a los niños* című festményének XIX. század végi Eduardo Carrió-féle másolatával őrzik a névadó emlékét.

24 Lásd Hezel 2003; Mindszenty 2020.

Missziók

A hit és más népek java iránti lelkesedés számos magyar misszionáriust vezetett különböző földrészekre. Bekapcsolódtak az egyháznak az egész világot átfogó missziós küldetésébe. Magyar hátterük, identitásuk jellemzően nyitottá tette őket más népek és kultúrák megismerése, megbecsülése iránt. A tény, hogy nem valamely gyarmatosító nagyhatalom nevében érkeztek, könnyebben elfogadhatóvá tette őket a helyi közösségek szemében. Akikért nem egyszer kiálltak a külső nagyhatalmi törekvésekkel is szembeszállva.²⁵

Dél-amerikai magyar misszionáriusok

Dél-Amerika volt a XVIII. században a magyar jezsuiták tevékenységének fő színtere, akik spanyol, illetve portugál vezetéssel vállaltak részt a misszióban. A magyar misszionáriusokat a hit hirdetése és távoli vidékek, népek, kultúrák megismerése vezérelte, nem egyszer az őslakosok pártját fogták a hatóságokkal szemben (pl. Paraguayban Limp Xavér Ferenc, 1696–1769). Működésüknek mára kevés kézzelfogható jele maradt fenn helyben, de természettudományos, földrajzi vagy néprajzi feljegyzéseik, kutatásaik hirdetik tevékenységüket.²⁶ A jezsuita rend kiutasítása, majd feloszlata a XVIII. század végén a magyar rendtagokat is súlyosan érintette: többük fogságot szenvedett, sőt börtönben halt meg (mint Fáy Dávid Alajos, 1721–1767, a Lisszabon melletti São Julião-erődben²⁷), ám a legtöbben hazatérve Magyarországra bekapcsolódtak a lekipásztori szolgálatba.²⁸ Közülük a legismertebb Brentán Károly (1694–1753) volt, aki 1742-ben a quitói jezsuita rendtartomány provinciálisa lett, amit végig is látogatott, és az Amazonason is végighajózott.²⁹

25 Vö. Magyar misszionáriusok 2020. Lásd még: Miklósi 1936. A két világháború közötti időszak magyar misszionáriusait veszi számba Burka 1936.

26 Pl. Éder Xavér Ferenc (1727–1772), Lyro Ignác (1717–1773?), Zachariás János (1719–1772), Orosz László (1697–1773), Asperger Zsigmond [Segismundo] (?–1773).

27 Bangha, 1937.

28 Összefoglalóan lásd Babarczy 2011. Lásd még: Székásy 1999; Balázs 1991, 31–42.

29 Zajta 2016, 229–257. Lásd még Korányi 2019.

A XX. században is érkeztek magyar misszionáriusok Latin-Amerikába. Domitrovits József SDB (1893–1962) a brazil Amazóniában missziós állomásokat, templomokat épített, Rio Negro koadjutor püspöke (1950), majd Humaitá első apostoli preláta volt (1961). Hasonlóképpen testvére, Domitrovits István SDB (1905–1979), aki például Manausban 1948–1967-ben felépítette a Munkás Szent József-templomot.

Afrikai missziók

Afrika a XIX. század második felében vált elérhetővé a magyarok számára, s csak kisebb számban vállalkoztak ottani misszióra. A mai Mozambik területén létesült Zambézi-misszióban Czimmermann István (1849–1894), Menyhárt László (1849–1897), Rodenbücher István (1872–1948) jezsuita atyák tevékenykedtek.³⁰ Boromában, Zumbóban és Miruruban (Missão de São Pedro Claver de Miruro) sokat tettek a mezőgazdasági termelés javításáért, iskolákat, árvaházakat létesítettek.³¹ A jezsuiták 1910-es kiutasítását követően a boromai misszió több kézen volt, a mozambiki függetlenségi, majd polgárháború idején elhagyták, erősen lepusztult.³² Zumbóban a plébániát ma a Missionários da Consolata kongregáció látja el.

Kínai missziók

1922-től összesen negyven magyar jezsuita érkezett Kínába, ahol francia rendtársaiktól vették át a Hopej (Hebei) tartomány délkeleti részén található Taming (Daming) misszióját.³³ A jezsuita atyák együtt éltek a helyi keresztényekkel, megtanulták és értékelték nyelvüket és kultúrájukat. Több templomot és kápolnát is építettek, az elsőt, kalocsai támogatásból, Szent István király tiszteletére Zsucsiacsajban (Rujiazhai). Elöljárójuk, Szarvas Miklós atya (1890–1965) 1936-tól apostoli prefektusként a Tamingi Egyházmegye első főpásztora lett. Őt 1947-ben apostoli kormányzóként Lischerong Gáspár³⁴ atya

30 Bikfalvi 2009, 85–91.

31 Kicsindi 2003/2, 79–92; Krizsán [é. n.].

32 Lásd Vasconcellos Vilas Boas 2012.

33 Lásd Vámos 2004.

34 Lásd pl. O'Neill – Domínguez 2001, 2369.; Lischerong 2016.

(1889–1972) követte. A magyar misszionáriusok a háborús évek közepette sok megpróbáltatás árán is kitartottak. A későbbi kaohszungi (Taiwan) érsek, Paul Shan Kuo-hsi bíboros például Lischerong atyának a megszállókkal szemben tanúsított bátor kiállása hatására határozta el, hogy pap lesz.³⁵ Végül az 1950-es évek elején távoznuk kellett az országból.

A magyar jezsuiták kérésére 1926-tól a Kalocsai Szegény Iskolanővérek is missziót vállaltak Kínában. Tamingban, Kaichowban (Puyang), Kinghsienben (Tzing-tsao-ho) és Süchowban (Xuzhou) iskolát, rendelőintézetet, árvaházat, idősotthont működtettek.³⁶ 1951-ben a magyar nővéreknek el kellett hagyniuk Kínát, és Ausztráliába mentek. Az addigra már soraikba lépett kínai nővérek viszont ottmaradtak, és ma szociális intézményeket működtetnek Tamingban és Kajfengben.³⁷

A magyar ferencesek 1929 végén indították kínai missziójukat Paokingban (Baoqing / Shaoyang, Hunan tartomány).³⁸ Vezetőjük egy időben az a Károlyi Bernát atya (1892–1954) volt, aki később a magyarországi kommunista diktátúra idején vértanúhalált halt. A magyar ferencesek részt vállaltak Paoking szegényeinek gondozásában; iskolát, árvaházat, kórházat, rendelőintézetet tartottak fenn. A Szentszék 1938-ban megalapította a Paokingi Apostoli Prefektúrát, és P. Lombos Lászlót nevezte ki annak első elöljárójává. A ferencesek 1952-ben távozni kényszerültek, s az amerikai magyarság körében folytatták szolgálatukat.

A Szatmári Irgalmas Nővérek 1933-tól a magyar ferencesekkel együtt szolgáltak Paokingban, ahol többek között létrehozták a Szent Erzsébet Árvaházat.³⁹

35 A bíboros halála alkalmából sugárzott *Tajvan románca: Shan Guoxi bíboros* című 2012. augusztus 25-ei tajvani tévériportban a néhai bíboros említi az epizódot, miszerint a kínai-japán háború első napjaiban iskolájuk igazgatója, Lischerong atya bátran szembeszállt a japán katonákkal, és megvédte a templomban bújtatott menekült nőket és gyermekeket. Amire a későbbi bíboros úgy gondolt vissza: „Nem félt attól, hogy feláldozza a saját életét. Nagyon szeretnék olyan pap lenni, mint ő.” A riportot a *Wikipedia* Paul Shan Kuo-hsi-ről szóló kínai nyelvű szócikke idézi (Paul Shan Kuo-hsi [2022]). Érdekes, hogy a Lischerong atyáról szóló kínai nyelvű szócikk 2021 tavaszán még tartalmazott egy utalást erre az epizódra, amely mostanra eltűnt (lásd *Lischerong atya*).

36 Vö. Lakatos 2020.

37 Kőfalviné 2020, 197–211., 381–382.

38 Kálmán–Vámos 2005.

39 Lásd pl. Kálmán 2003, 77–88.

Tajvan

A magyar jezsuiták az 1950-es években kerültek Tajvanra, ahol Potzuban alapítottak missziót Lischerong Gáspár atya vezetésével, majd több más településen különböző lelkipásztori, nevelési és szociális intézményt működtettek. Sokat foglalkoztak a kínai nyelvvel, szótárt állítottak össze.

Jaeschkó István atya (1911–2009) több kórházat, valamint intézetet hozott létre értelmi fogyatékos gyermekek számára Hszincsuban (Saint Joseph Center for Special Education, Hsinchu City) illetve Kuanhsiban (Catholic Hua Kuang Center, Guanxi). Munkásságát állami részről is magas kitüntetéssel ismerték el, emléke ma is élő.⁴⁰

Bencze István (1906–2002) testvér előbb Hszincsuban létesített asztalosüzemet, ahonnan a legtöbb tajvani templomot ellátta kínai stílusú bútorokkal és templomi kellékekkel. Majd Tajpejben a Fuzsen Katolikus Egyetem (Fu Jen Catholic University) építkezéseiben vett részt, mindenekelőtt a templom berendezésében.

Fülöp-szigetek

Amikor Kínából távozni kényszerültek, több magyar jezsuita került a Fülöp-szigetekre, ahol elsősorban a kínai közösség lelkipásztori szolgálatát látták el, illetve tanítottak. A Manilához tartozó San Juanban alapított Xavier Schoolban Papilla Lajos (1913–2000) atya negyven évig töltött be felelős pozíciókat. Kráhl József (1923–1999) atya előbb Vietnámban tanított, majd a manilai iskolában, s végül Cebuban, a San Carlos egyetemen. Kaufmann József (1915–1985) szintén Cebuban és a Xavier Schoolban munkálkodott.⁴¹ Mindhárman a helyi temetőben nyugszanak, emléküket az iskola könyvtárában 2020-ban állított tábla is őrzi.⁴²

A Fülöp-szigeteken a magyar verbiták is jelentős munkásságot fejtettek ki a második világháború után. Tanítottak, iskolákat, kórházakat, templomokat építettek, részt vettek a papképzésben. Tevékenységükkel hozzájárultak

40 Hu Yi-fen 2009.

41 Lásd beszámolóját: Kráhl 1974, 86.

42 Vízi 2019.

a helyi lakosság szellemi, egészségügyi, oktatási és társadalmi helyzetének javításához. Rácz János (1907–1977) iskolalelkész, igazgató, később kórház-lelkész, plébános és szemináriumi rektor volt. Tunkel Viktor (1913–2001) a kelet-mindorói Bacóban templomokat, plébániákat épített, létrehozta a Baco Catholic Schoolt, ahol mindmáig őrzik emlékét, és ahol szobra is áll. Halász Lajos (1927–2015) Nyugat-Mindorón, Sablayanban óvodát, kórházat, főiskolát épített, a Colegio de San Sebastian egyik épülete (Fr. Luis Halasz Gymnasium), és szobra ma is őrzi emlékét.⁴³ Werner József (1929–2017) első-sorban Mindoróban, Naujan, Mamburao és San Jose városokban működött, egy időben rendi előjáróként is. Bellér Lajos (1928–2010) a pangasinani Binmaley-plébánián szolgált évtizedeken át. Tunkel és Rácz atya sírja Quezon City verbita temetőjében található (Christ The King Garden Of The Divine Word Columbarium), a többiek a rendszerváltoztatás után hazatértek Magyarországra.⁴⁴

Indonézia

A magyar verbiták Indonéziába is eljutottak:⁴⁵ Mészáros Ferenc (1932–2010) és Krump Tamás (1934)⁴⁶ atyák Flores szigetén, a Rutengi Egyházmegyében templomokat, iskolákat – köztük Szent István király tiszteletére⁴⁷ – és kórházat építettek az 1960–70-es években.⁴⁸ Munkásságuk eredményességét mutatja, hogy manapság arról a területről számos verbita hivatás származik.⁴⁹

43 2015-ben munkája elismeréseként Sablayan városi tanácsa hivatalosan is kifejezte részvétét Lajos atya halála miatt, megemlítve benne egyebek mellett, hogy „Sablayan népe őszintén méltányolja a San Sebastian School, most Colegio de San Sebastian és a San Sebastian District Hospital létesítését, mint P. Halász Lajos legnagyobb hagyatékát, amely e város fejlődésének és történetének része, és amelyet Sablayan lakói mindig el fognak ismerni és meg fognak becsülni”. Halász 2016, 2.

44 Lásd Booklet 2020.

45 Lásd Kubassek 2019.

46 Lásd Marten 2020; 2021.

47 SMP Katolik St. Stefanus Ketang-Rejeng, Manggarai, Flores, Nusa Tenggara Timur.

48 Dr. Kubassek János, a Magyar Földrajzi Múzeum igazgatójának közlése nyomán.

49 Mészáros atya emlékére pl. 2020 elején 2500 fát ültettek a Nyugat-Manggarai tartománybeli Wajur falunál, lásd Adir 2020.

India

„Magyar Teréz anyaként” tevékenykedett Indiában Ódor Teréz (1921–2008) orsolyita nővér.⁵⁰ Bihar állam területén több állomáshelyen, de a legtávolabb Bar-dihban végzett kiemelkedő szociális munkásságot: iskolákat, orvosi rendelőket hozott létre, elsősorban lányok részére.⁵¹

Ötven esztendőt töltött Indiában Tömöry Edith (1905–1998) Ferences Má-ria Misszionárius nővér, művészettörténész. A második világháború alatt római központjukban dolgozott, majd a rendje által létrehozott madrasi (Chennai) Stella Maris College-ba került, ahol megszervezte a művészeti és művészettör-ténet-oktatást. Mindvégig művészettörténetet oktatott, az indiai és a nyugati művészet történetéről máig alapvető fontosságú művet írt.⁵²

Magyar szerzetesközösségek a világban

A kereszténység nemzetmegtartó erejét nemcsak a határon túli, de a kivándorolt magyarság is megtapasztalhatta, különösen az anyanyelvi vallásgyakorlás helyszínei, a magyar templomok tekintetében. A kivándorolt magyarokat több szerzetes követte pasztorális megfontolásokból. A magyarországi kommunis-ta hatalomátvétel és a szerzetesrendek betiltása következtében több szerzetes-rend részben vagy egészen külföldre tette át szervezett működésének kereteit. A kivándorolt magyarságot és más népeket szolgálva készültek a reménykedve várt hazatérés lehetőségére. Számos magyar pap és szerzetes kiválóan megállta helyét a világ különböző pontjain, nem egyszer fontos pozíciókat is betöltve rendjük és a helyi egyház életében.⁵³

A brazíliai São Paulóban letelepedett pannonhalmi bencések 1963-ban épí-tették fel a Morumbi negyedben a Szent Gellért Apátságot (Abadia São Ge-raldo) és mellette az 1978-ban felszentelt Szent Benedek-plébániatemplomot.⁵⁴

50 Gyürki 2021.

51 Lásd még Banghab 2009.

52 Tömöry 1982.

53 Az észak-amerikai papság vonatkozásában lásd Dudás 2020.

54 Pongrácz 2008, 131–135.

A monostor mindmáig a Magyar Bencés Kongregáció része, 1989-től apátságként. Könyvtára és gyűjteménye számos magyar vonatkozást őriz (Museu da Abadia São Geraldo). A magyar bencések São Pauló-i monostora mellett található a Szent Imre Kollégium (Colégio Santo Américo), ahol jelenleg kétezer tanuló oktatnak a bölcsődétől az érettségiig. A São Paulo egyik legnívósabb oktatási intézményének számító iskola a közeli szegénynegyedben élő gyerekek számára pedig kiterjedt karitatív tevékenységet végez.⁵⁵ A São Pauló-i bencések által alapított s Tóth Veremund OSB perjelről elnevezett általános iskola (EMEF Dom Veremundo Toth) a Paraísopolis városrészben működik.

Ugyancsak a Pannonhalmi Főapátság külföldre menekült hét szerzetese 1957-ben Kaliforniában alapított monostort. A Woodside Priory mellett az európai hagyományokat őrző középiskolát létesítettek, amelynek könyvtára Pannonhalmi nevének viseli.

Az 1950-es években Magyarországról elmenekült zirci ciszterciek a Dallas–Fort Worth-i püspök hívására 1954-ben telepedtek meg a Dallas melletti Irvingben, hogy segítsenek a Dallasi Egyetem létrehozásában.⁵⁶ Az 1958-ra felépült monostor 1964-ben Dallasi Miasszonyunk (Our Lady of Dallas) apátság néven önállóvá vált. Az egyetem mellett tanítanak 1963-ban megnyílt középiskolájukban (Cistercian Preparatory School), és részt vesznek a plébániai lelkipásztori szolgálatban is. Az 1990-es években elkészült templomuk az európai ciszterci hagyományokat követi.

Az amerikai Orange megyében (Silverado, CA) 1961-ben hét csornai premontrai szerzetes alapította meg a Szent Mihály Apátságot (Saint Michael's Abbey), s mellette kishazafias intézményt. Ez később bentlakásos középiskolaként működött 2020-ig. A bővülő közösség 2021-ben költözött át az újonnan felépített Silverado Canyon-i apátságba, amelynek templomában elhelyezték a csornai Mária-kegykép másolatát is.

Az Argentínában élő sokszínű magyar közösség lelki gondozására az 1930-as években verbita atyák érkeztek, a háború után pedig néhány jezsuita is idekerült. Fontos központjuk volt a Magyarországról menekült angolkisasszonyok (ma:

55 Pongrácz 2005, 101–119.

56 Lásd pl. Órfi 1997.

Congregatio Jesu) Plátanosban létesített intézete és annak Magyarok Nagyszonyja tiszteletére szentelt kápolnája. Érdekesség, hogy a plátanosi közösség lelki vezetője egy időben Jorge Mario Bergoglio SJ atya volt, azaz Ferenc pápa, aki a magyar nővérektől saját bevallása szerint sokat tanult a magyarságról.⁵⁷

A magyar piaristák révén telepedett meg a rend az Egyesült Államokban. 1951-ben megalakították az első piarista rendházat Derbyben (NY). Internátust nyitottak, segítettek a plébániákon. 1956-ban a Philadelphia melletti Devonban létesítettek ma is működő iskolát (Devon Preparatory School⁵⁸).

A Magyar Jezsuita Rendtartomány súlypontja a második világháború után Kanadába tevődött át, ahol ellátták a magyar plébániákat (Toronto, Hamilton, Courtland, Vancouver, Montreal és London [Ont.]). 1978-ban Torontóban létesült a magyar jezsuita noviciátus. Az egykori kínai misszió tagjai többségükben a Távol-Keleti Rendtartományban folytatták tevékenységüket.⁵⁹

A XIII. század közepén Magyarországon alapított pálos rend (Első Remete Szent Pál Rendje) hamarosan elterjedt Európa több más országában. Lengyelországban Nagy Lajos király alapította meg Częstochowa Jasna Góra-i monostorát, ahol ma a rend központja található. Rómában a XV–XVII. században több templomuk és kolostoruk is volt. A török háborúk, majd a II. József-féle politika miatt jelenlétük meglehetősen visszaszorult, de a XX. század végén immár Magyarországra is visszatérhettek. Jelenleg a rend megtalálható még Lengyelországban, Erdélyben, Németországban, Olaszországban, Fehéroroszországban, Ukrajnában, Horvátországban, Szlovákiában, Csehországban, Lettországon, az Egyesült Királyságban, Spanyolországban, a Dél-afrikai Köztársaságban, Kamerunban, Ausztráliában és az USA-ban.

A Jézus Szíve Nővérek Társaságát 1940-ben alakította meg Péterfy Ida nővér (Kassa, 1922–2000).⁶⁰ Modern szemléletű evangelizációs és katechetikai munkájukkal elsősorban családanyákhoz és tanárokhoz fordultak. 1949-ben külföldre távozván előbb Torontóban, majd 1956-ban James Francis McInty-

57 Ezzel kapcsolatban lásd Érszegi 2021.

58 Honlapját, magyar utalások nélkül, lásd: <https://www.devonprep.com/>

59 Lásd Miklósházy 2009.

60 Életéről és tiszteletéről Amerikában lásd Peterfy 2015.

re bíboros érsek hívására a Los Angeles-i Főegyházmegyében telepedtek meg. Northridge-ban hozták létre anyaházukat (Society Devoted to the Sacred Heart of Jesus), 1985-ben Taiwanon, Taipeiben nyitották meg első missziós házukat, ahol azóta is főleg hitoktatással, lelkigyakorlatokkal foglalkoznak, de a katolikus kórházban is dolgoznak. Tevékenységük több más térségbeli országra is kiterjed (Hongkong, Fülöp-szigetek, Szingapúr, Malajzia). 1992-ben visszatértek Magyarországra is.⁶¹

Az 1921-ben alapított, korábban Népleányoknak is nevezett Jézus Szíve Társasága (Societas Jesu Cordis – SJC) hitoktatással, családok gondozásával, szociális munkával foglalkozott. A kommunizmus idején a rend fennmaradása érdekében több nővér külföldre távozott, 1977–1993 között központjuk Kánadában volt. Itt Manhertz Erzsébet (Lizi testvér) idősothont és nyugdíjasok részére falut hozott létre Hamiltonban. A Szent Erzsébetről elnevezett lakópark terén áll Manhertz Erzsébet nővér bronzszobra, a kápolna harangjait magyar szentekről nevezték el.⁶² Művét a St. Elisabeth Home Society viszi tovább. Az Ausztriába került testvérek bekapcsolódtak az ottani magyarok lelkipásztori gondozásába, 1991-ben Mariazellben megnyitották a Korda Zarándokházat.

Az 1923-ban Slachta Margit alapította Szociális Testvérek Társasága (SSS) sokoldalú és korszerű formában szolgálta a nők társadalmi és lelki fejlődésének ügyét. Kezdetől fogva foglalkoztak nemcsak a határon túli magyarsággal, de az amerikai emigrációval is. 1926-ban Horváth Friderika (1897–1970) testvér vezetésével a Társaság megtelepedett Los Angelesben is. Ez a közösség Sisters of Social Service Los Angeles (SSSLA) néven önállósult,⁶³ s további missziós házakat nyitott Kaliforniában, ahol ma Encinóban található anyaházuk, majd Tajvanon (1963), Mexikóban (1963) és a Fülöp-szigeteken (1994), sőt 1946-tól néhány évig Kínában is jelen voltak. Világi munkatársaik számára létrehozták a Social Service Auxiliary mozgalmat, s ma a modern értelemben vett társadalmi igazságosság előmozdításán fáradoznak Amerikában.

61 Vázlatosan lásd amerikai honlapjukon: <https://sacredheartsisters.com/our-community-history/> Lásd még Sacred Heart 2015.

62 Szent István-, László- és Imre-harangok. Lásd <https://stelizabethvillage.com/st-elizabeth-of-hungary-church/>

63 Honlapjukon lásd <https://sssla.org/about.html>

Az Assisi Szent Ferenc Leányai Kongregációt az osztrák származású Brunner Anna Margaréta alapította 1894-ben Budapesten. Megújítója Kuczera M. Flóra volt, aki 1910-től kezdve 34 éven át vezette a kongregációt, amelynek központja 1950-ig Budapesten volt, 1992 óta pedig Pozsonyban van. Jelenleg Magyarországon, Szlovákiában,⁶⁴ Kárpátalján, Romániában, Albániában, és 1948-óta az USA-ban szolgálnak, elsősorban a betegápolás és gondozás területén.⁶⁵

Az Osztrák–Magyar Monarchia országaiban elterjedt Isteni Szeretet Leányai Társulata (FDC) 1913-tól jelent meg Észak-Amerikában, ahová az évek során 51 magyar nővér utazott ki, hogy gondoskodjanak a kivándorolt magyarokról.⁶⁶ New Yorkban St. Mary's Residence⁶⁷ néven máig működő leányotthont nyitottak, majd több magyar plébánián is tanítani kezdtek. 1921-ben önálló amerikai rendtartományuk alakult, a Magyarországról érkezett Bauer Kosztka nővér vezetésével. A boszniai Paléban levő rendház öt nővére, köztük a horvátországi magyar származású Bánya Bernadett (Bernadeta Banja) 1941-ben szenvedett vértanúságot Goraždéban. A drinai vértanúkat 2011-ben avatták boldoggá.⁶⁸

A betegápolással, lelkigondozással foglalkozó Gyümölcsoltó Boldogasszony Szolgálóleányainak Kongregációját (Annunciáta Nővérek) 1920-ban Szombathelyen alapították. A nővérek 1937-ben megtelepedtek Brazíliában is (Congregação das Irmãs Servas de Nossa Senhora da Anunciação), ahol Belém⁶⁹ (1948) és Ponta Grossában (1964) iskolát, óvodát, bölcsődét működtetnek, szegényeket gondoznak.

A Magyar Máltai Lovagok Szövetsége 1945 után külföldön működött, tagjai világi munkájuk mellett rendjüket is elkötelezetten segítették. Báró Apor Gábor (1889–1969) – aki a második világháború alatt szentszéki magyar követ volt – 1952–1958 között a Szuverén Máltai Lovagrend nagykancellárjaként, majd

64 Lásd https://frantiskanky.sk/o-nas/historia_kongregacia/

65 Az amerikai ágat lásd <https://laconfranciscans.org/history/>

66 Lásd <https://daughtersofdivinecharity.org/history/>

67 <https://stmarysresidence.org/our-history/>

68 Krajačić 2015.

69 Colégio Nossa Senhora da Anunciação: <http://colegioanunciacao.com.br/sobre.php>

olaszországi követeként is dolgozott. Pallavicini Hubert őrgróf (1912–1998) 1950-től a máltai lovagrend szertartásmesteri tisztét töltötte be. Gróf Kállay Kristóf (1916–2006) 1957-től a rend diplomatájaként is dolgozott, 1978-tól szentszéki nagykövetként. A Magyar Máltai Lovagok Szövetségének elnökeként sokat tett a magyar rászorulókért.

Diákok és tanárok

Jól ismert a külföldi – köztük főként az itáliai katolikus – egyetemeken tanuló magyar diákok szerepe a hazai művelődéstörténetben. Ugyanakkor a professzorok között is voltak jeles magyarok, köztük számos katolikus egyházi személyiség, akik fontos életművet alkottak az oktatás és a tudományok területén.

A domonkos rend első generációjának elismert tagja volt a XIII. század elején Magyar Pál (Paulus Hungarus), aki a híres Bolognai Egyetem kánonjogprofesszoraként csatlakozott Szent Domonkos követőikhez, majd Magyarországon is meghonosította a rendet, később a még pogány kunok megtérítésén fáradozott, míg végül a hagyományok szerint a mai Románia területén szenvedett vértanúságot a tatár betörés során. A magyar kánonjogászok ezt követően a XX. században jelentek meg ismét a nemzetközi tudományos életben oktatóként és tudósként. Magyary Gyula (1901–1988) prelátus, a Szent Péter-bazilika tiszteletbeli kánonnokja, 1943–1971 között a Pápai Urbaniana Egyetem tanára, egy időben a kánonjogi kar dékánja is volt, illetve a Sacra Rota Romana pápai bíróság ügyvédjeként is tevékenykedett. A második világháború végén titkos diplomáciai küldetéssel érkezett Rómából Budapestre.⁷⁰ Őrsy László SJ (azaz Ladislav Orsy, 1921) elismert kánonjogásként az 1960-as években Rómában a Pápai Gregoriana Egyetemen, később a washingtoni Georgetown Egyetemen tanított kánonjogot.⁷¹

Teológusként elsősorban különböző szerzetesrendek tagjai futottak be jelentős tudományos karriert külföldön. Szabó Szádok OP (1869–1956) több

⁷⁰ Fejérdy 2019.

⁷¹ Munkásságáról lásd Montini-Coleman 2006.

alkalommal töltötte be a rend osztrák–magyar rendtartományának tartományfőnöki posztját, 1909–1927 között a rend római nemzetközi főiskolájának, az Angelicumnak volt előjárója, akinek nevéhez fűződik az intézmény jelentős fejlesztése.⁷² Békés Gellért OSB (1915–1999) 1946–1992-ig a római Szent Anzelm Főiskola és a Pápai Gergely Egyetem professzora, munkássága főként az ökumené területén volt jelentős.⁷³ Emellett olasz nyelven is megjelentek költeményei.⁷⁴ Alszeghy Zoltán SJ (1915–1991) Rómában a Pápai Gregoriana Egyetemen 1946-tól teológiát oktatott, 1954–1955 és 1960–1961 között a Hit-tudományi Kar dékánja volt.⁷⁵ Japánban élt hosszú évtizedekig, mint a Sophia Egyetem professzora, több ízben teológiai karának dékánja Nemeshegyi Péter SJ (1923–2020) atya, aki emellett Vietnámban, Koreában, a Fülöp-szigeteken is szolgált. Igen gazdag teológiai munkásságot folytatott magyar, japán, angol és német nyelven, 1969–1974-ben tagja volt a Pápai Nemzetközi Teológiai Bizottságnak.⁷⁶

Tudósok és mesterek

Már a korábbi évszázadokban is volt rá példa, de különösen a XX. században több magyar egyházi személy jelentős tisztséget töltött be külföldi katolikus egyházi és tudományos intézményekben, illetve vatikáni hivatalokban. Számos magyar pap és szerzetes kiválóan megállta helyét a világ különböző pontjain, fontos pozíciókat is betöltve rendjük és az egyház életében.

A XIII. század derekán tevékenykedett az első magyar bíboros, Báncsa István (†1270), aki előbb esztergomi prímás-érsek volt, majd a pápai udvarba költözve Palestrina püspök bíborosa lett. A nevezetes első konklávé, Viterbóban hunyt el, s úgy rendelkezett, hogy a római S. Balbina-bazilikában temessék el.⁷⁷

⁷² Lásd Zágorhidi 2019.

⁷³ Tóth 2004; Várszegi 2000.

⁷⁴ Békés 1994.

⁷⁵ Gronchi 2015. Lásd még Patsch 2015.

⁷⁶ Nekrológiát lásd Chiesa 2020.

⁷⁷ Kiss 2016.

Regényes élete során Vay Péter (1863–1948) pápai titkos kamarás, majd címzetes püspök szentszéki megbízatással bejárta a világot az emigránsok és tengerészek pasztorációjának szervezésén fáradozva.⁷⁸ 1902–1912 között többször megfordult Japánban és Koreában, ahol Daeguban saját jövedelméből támogatta a seminárium és egy árvaház létesítését. Több idegen nyelvre lefordított műve⁷⁹ révén hozzájárult az érintett országok kultúrájának és helyzetének jobb megismeréséhez.

A külkereskedelemből érkezett a szerzetesi életbe Nyáry Ernő OCD (Ernest Marie Nyary, 1906–1987), aki a háború idején Franciaországban az avoni karmelita kolostor házfőnökeként üldözött zsidókat bújtatott. 1954-től az iraki karmelita misszióban szolgált, 1972–1983 között Bagdad latin (római katolikus) érseke volt, ahol felépíttette a ma is használatos érseki rezidenciát.⁸⁰

Kánonjogász körökben közsímet Serédi Jusztinián (1884–1945) bencés szerzetes, későbbi esztergomi bíboros érsek szerepe, aki a XX. század elején Rómában folytatott kiemelkedő kánonjogi tudományos és oktatói tevékenységet. Az 1917-es Codex Iuris Canonici előkészítésében szerzett érdemeit XI. Piusz pápa így méltatta: „Mi tudjuk legjobban, hogy ennek a munkának ő volt legfőbb munkatársa.”⁸¹ Az 1983-ban kiadott új egyházi törvénykönyv is sok kánonjában 1917-es elődjére támaszkodik, így Serédi munkássága továbbra sem veszítette jelentőségét.⁸² Azonban érdemes lehet az ő mesterének, Csernoch János (1852–1927) bíboros prímásnak a munkásságát is tanulmányozni, akinek szintén érezhető hatása volt az 1917-es kánonjogi kódex végleges szövegezésében.⁸³

Tomek Vince Sch.P (1892–1986) 1947–1967 között volt a piarista rend 36. legfőbb előljárója Rómában. Ezen időszak alatt rendje tizenhárom új országban telepedett meg (pl. az Egyesült Államokban).

Zakar Polikárp O.Cist (1930–2012) ciszterci szerzetes római tanulmányait követően a rend központjában töltött be különböző pozíciókat, miközben egyháztörténelmet, illetve kánonjogot tanított a Pápai Szent Anzelm Egyetemen,

78 Lásd pl. Pallós 2016.

79 Vay 1906; 1908; 1910; 1918.

80 Nyáry 2014.

81 Erdő 2003.

82 Vö. Erdő 2003; Beke 2013.

83 Lásd Erdő 2001.

majd 1985-től 1995-ig a ciszterci rend generális apátja volt. Magyarországra hazatérve 1996-tól zirci apát, majd 2000-től főapát.

Kada Lajos (1924–2001) a Caritas Internationalis (1953–1957), majd a Pápai Államtitkárság munkatársa (1957–1959), pápai diplomata Pakisztánban, a skandináv országokban, az NSZK-ban és Argentínában. 1975-től Costa Rica-i és salvadori nuncius, 1984–1991 között az Istentiszteleti és Szentségi Fegyelmi Kongregáció titkára a Vatikánban, végül németországi (1991–1995) és spanyolországi nuncius (1995–2000).⁸⁴

A dallasi ciszterci apátság közösségének kiemelkedő személyisége, egy időben apátja volt Farkasfalvy Dénes O.Cist (1936–2020), aki nemzetközi szinten elismert teológusként 2002–2014 között a Pápai Biblikus Bizottság tagja volt.⁸⁵

Csillagásként is hírnevet szerzett magának Terestyényi Ágoston (Gustav Teres) (1931–2007) jezsuita atya, aki az emigráns magyarok lelkipásztori szolgálatára érkezett Norvégiába, de a Pápai Csillagvizsgáló közösségének is tagja volt.⁸⁶

Jálics Ferenc (1927–2021) jezsuita atya az 1940-es évek végén távozott külföldre, évtizedekig Argentínában tanított teológiát. A katonai diktatúra idején börtönt szenvedett, s szabadulása után Németországba költözött. Griesben lelkigyakorlatos házat alapított, az általa kidolgozott kontemplatív lelkigyakorlatos módszer nagy elismertségre szert tett. 2017-ben visszatért Budapestre.⁸⁷

Tóth Margit (1920–2009) ciszterci nővér fogadalmához a szerzetesrendek feloszlata után is hű maradt. Zenetörténészként és népzene kutatóként Egyiptomban a kopt zene tudományos feldolgozása volt élete nagy műve, amire a kairói Kopt Ortodox Kulturális Központban márványtábla emlékeztet.⁸⁸

Kondor Lajos (1928–2009) verbita atya neve összeforrott a fatimai kegyhellyel, amelynek fejlesztésében, a fatimai üzenet terjesztésében elévülhetetlen érdemeket szerzett. Ő volt a Francisco és Jacinta látnokok boldoggá avatásának előmozdítója. Emlékét a róla elnevezett téren szobor hirdeti Fatimában.⁸⁹

84 Vö. Pajor 2001.

85 Nekrológiát lásd Farkasfalvy 2020.

86 Hetesi 2008.

87 Nekrológiát lásd a Haus Gries honlapján: Jálics 2021.

88 Tari 2021.

89 Kondor 2015.

Magyar egyházművészet a világban

A zene mellett a képzőművészet az a terület, ahol nyelvi korlátainkon felülemelkedve nagyobb tere nyílt a magyar katolikusoknak, hogy a világegyházat gazdagítsák. S különösen a XX. század folyamán ezt ki is használták művészeink.

A szakrális zene területén Liszt Ferenc (1811–1886) neve világszerte úgy ismert, mint aki valóban maradandót alkotott. Emlékét hirdeti például Rómában a Santa Maria delle Grazie-kolostor falán elhelyezett márványtábla, miszerint ott komponálta a Krisztus-oratóriumot. Rajta kívül több más magyar egyházi zeneszerző, illetve alkotás volna még érdemes külföldi ismertségre, sőt a magyar egyházzenei képzés és gyakorlat ma is példát adhat az egyetemes katolikus egyház számára.

A magyar művészet jeles külföldi képviselői között kell említeni Prokop Péter (1919–2003) pap-festőt, aki elsősorban Rómában alkotott (Szent István Ház), de a fatimai magyar kálvária Szent István-kápolnájának, továbbá az amerikai South Bend magyar templomának freskója is az ő kezét dicséri.⁹⁰

Hajnal János (1913–2010) mozaikképeivel és monumentális üveglablakaival írta be magát a művészet történetébe. Itália-szerte számos templomban láthatók alkotásai, de a Vatikánban is megtalálható egy-egy kiemelt műve, például a VI. Pál-féle kihallgatási csarnokban.⁹¹

Az 1940-es évektől Amerikában élő Körmendi-Frimm Jenő (Eugene Kormendi, 1889–1959) szobrász a University of Notre Dame katolikus egyetemen tanított.⁹² Egyebek mellett az ő alkotása a *Krisztus a világ világossága* című szobor, amely az Amerikai Katolikus Püspöki Konferencia washingtoni székháza előtt áll.⁹³

A magyar zsidó származású Mayer-Martón György (1897–1960) a második világháború előtt emigrált az Egyesült Királyságba, ahol később több egyhá-

90 Lásd Prokopp 2003.

91 Lásd Balázs 2014; Simon 2017.

92 Lásd Kormendi 1951.

93 Lásd Christ, the Light of the World. In The Historical Marker Database. <https://www.hmdb.org/m.asp?m=197694>

zi felkérést vállalt.⁹⁴ A liverpooli katolikus székesegyház mellékkápolnijában látható egy monumentális mozaikképe.⁹⁵ A közeli Oldham 2017-ben bezárt templomában pedig egy mozaik-freskó vegyes technikával készült falképe várja sorsa jobbra fordulását.⁹⁶

Piczek Izabella (1927–2016) egyházművészeti pályafutása Rómában kezdődött, ahol 1948-ban nagy méretű falképet festett a Pápai Bibliatudományi Intézet refektóriumában. Később Kanadában, majd 1956-ban Kaliforniában telepedett le, és testvérével, Piczek Edittel együtt számos templom és egyházi intézmény díszítésén dolgozott. Utóbbi legismertebb műve a Las Vegas-i Őrangyal-székesegyház homlokzati mozaikja. Piczek Izabellának több mint 400 alkotása található meg hét ország templomaiban és egyházi intézményeiben, így például a magyar alapítású Jézus Szíve Nővérek californiai lelkigyakorlatos központjában (Heart of Jesus Retreat Center, Santa Ana) vagy a washingtoni Nemzeti Kegyhelyen.⁹⁷

Ozsvári Csaba (1963–2009) ötvösművész liturgikus használati tárgyai és műalkotásai eljutottak brüsszeli és olaszországi egyházi intézményekbe, de például evangéliumoskönyv-borítóját ma is rendszeresen használják a pápai miséken a Vatikánban.⁹⁸ A Dél-Franciaországban élő, magyar születésű Maria de Faykod⁹⁹ egyik fő műve a lourdes-i Mária-kegyhelyen található szabadtéri keresztút.¹⁰⁰ A Milánóban élő Oláh-Arrè Éva szobrai Itália-szerte láthatók, többek között a Vatikánban és a milánói dómban.¹⁰¹ Kisléghi Nagy Ádám vallásos témájú festmé-

94 Willsdon–Millar 2021; Waterhouse 2018.

95 Different Architecture for Different Times, Metropolitan Cathedral of Christ the King - Mount Pleasant, Liverpool, UK. <https://manchesterhistory.net/architecture/1960/cathedralL.html>

96 Lásd *Rare Oldham mural under threat – SAVE calls for listing*. Save Britain's Heritage, 17 August 2020. <https://www.savebritainsheritage.org/campaigns/item/658/PRESS-RELEASE-Rare-Oldham-mural-under-threat-SAVE-calls-for-listing>

97 Weber 2016.

98 Ozsvári 2001; Török 2016; Árkossy 2017.

99 Lásd a honlapját: <http://www.musee-de-faykod.com/>

100 *De la Passion à la Résurrection – From the Passion to the Resurrection – Maria de Faykod*. Musée de Faykod, [é. n.]; magyarul: *Maria de Faykod szobrai: A szenvedéstől a feltámadásig*. [é. n.]

101 Oláh-Arrè 1995.

nyeivel külföldön is hírnevet szerzett magának, több olaszországi helyszínen is alkotott. 2019 óta a Pápai Művészeti Akadémia tiszteletbeli tagja.¹⁰²

A régebbi korok által hátrahagyott magyar „emlékek” mindegyike mögött történetek húzódnak meg, amelyek ma is nyitottak a továbbgondolásra, kapcsolatépítésre. Kutatásuk terén is sok még a tennivaló, megismerésük és értékelésük jelentős potenciált tartalmaz.

102 Estivill 2014. Lásd még Estivill 2016.

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Adir 2020.** Adir, Ambrosius: Komunitas Kolang Tanam Pohon Kenang Pastor Frans Meszaros. *Ekorantt.com*, 2020. február 13. <https://ekorantt.com/2020/02/13/komunitas-kolang-tanam-pohon-kenang-pastor-frans-meszaros/> (a letöltés időpontja: 2024. 02. 22.)
- Árkossy 2017.** Árkossy István: *Ablak az égre – Ozsvári Csaba ötvösművészete*. Magyar Napló Kiadó, Budapest, 2017.
- Babarczy 2011.** Babarczy Dóra: *Magyar jezsuiták Brazíliában a 18. század közepén* (doktori értekezés). SZTE BTK, Szeged, 2011. http://doktori.bibl.u-szeged.hu/id/eprint/1439/1/Babarczy_MAGYAR_JEZSUIT%C3%81K_dolgozat.pdf (a letöltés időpontja: 2024. 02. 22.)
- Balázs 1991.** Balázs Dénes: Adalékok a dél-amerikai magyar utazók munkásságához II. *Földrajzi Múzeumi Tanulmányok*, 9. (1991), 31–42.
- Balázs 2014.** Balázs Kata, (szerk.): *Hajnal János római műterme. L'atelier romano di Giovanni Hajnal* (kiállítási katalógus). Istituto Balassi – Accademia d'Ungheria in Roma, Roma, 2014.
- Bangha 1937.** Bangha Béla: *Magyar jezsuiták Pombál börtöneiben. Egy fejezet a magyar Jézus Társaság múltjából*. Pázmány Péter Irodalmi Társaság, Budapest, 1937.
- Bangha 2009.** Bangha Imre: Magyar misszionáriusok Bengálban. *Keresztény Szó*, 7. (2009. július). http://epa.niif.hu/00900/00939/00107/2009_07_02_00107.htm (a letöltés időpontja: 2024. 02. 22.)
- Beke 2013.** Beke Margit: Serédi Jusztinián munkálatai a Codex Iuris Canonici és a Fontes kiadása körül – levelezése alapján. *Acta Universitatis Szegediensis: acta juridica et politica*, 75. (2013), 101–111.
- Békés 1994.** Békés Gellért: *Úgy szomjazom rád – Ho tanta sete di Te*. Bencés Kiadó, Pannonhalma, 1994.
- Bikfalvi 2009.** Bikfalvi Géza: Magyar jezsuita misszionáriusok Afrikában. *Távlatok*, 83. (2009. húsvét), 85–91.
- Booklet 2020.** *Booklet for Memorial Service for Hungarian SVDs Who Once Served in the Philippines*. Embassy of Hungary in Manila, Manila, 2020. https://manila.mfa.gov.hu/asset/view/125116/Pamphlet_Online.pdf (a letöltés időpontja: 2024. 02. 22.)

- Burka 1936.** Burka Kelemen O. F. M.: Magyarok a hithirdetésben. *A Szűz Máriáról nevezett Szent Ferenc-rend esztergomi Szent Antal Gimnáziumának (II–V. o. reálgimnázium) értesítője az 1935–36. iskolai tanévről.* Esztergom, 1936.
- Chiesa 2020.** In *Memory of Péter Nemeshegyi, The Hungarian Jesuit Who Embraced Japan as His Second Home. Obituary by By Robert Chiesa, SJ.* 2020. 06. 22. <https://jezsuita.hu/in-memory-of-the-hungarian-jesuit-who-embraced-japan-as-his-second-home/> (a letöltés időpontja: 2024. 02. 22.)
- Domaniczky 2019.** Domaniczky Endre: Magyar emlékek a Melbourne-i Konzuli Iroda konzuli kerületében. *Földrajzi Múzeumi Tanulmányok*, 20. (2019), 9–22.
- Dudás 2020.** Dudás Róbert Gyula: *Magyar katolikus papok Észak-Amerikában.* METEM, Budapest, 2020.
- Erdei 2005.** Erdei József OSBM: Máriapócs és Amerika. A Máriapócsi Szűzanya tisztelete a tengeren túl. In Ivancsó István (szerk.): *„Téged jöttünk köszönteni” Máriapócs, 2005. november 21–22.: A máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga.* Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza, 2005. 66–68. <https://doi.org/10.1016/j.urology.2005.06.064>
- Erdő 2001.** Erdő Péter: Csernoch János szerepe az 1917-es kodifikációban. In Beke Margit (szerk.): *Szentjeink és nagyjaink Európa kereszténységéért. A Vatikáni Kiállítást Előkészítő Bizottság, az Esztergom-Budapesti Főegyházmegye Egyháztörténeti Bizottsága és a Pázmány Péter Katolikus Egyetem által rendezett történész konferencia előadásai 2000. máj. 4–5.* Miscellanea Ecclesiae Strigoniensis I. Esztergom-Budapesti Főegyházmegye Egyháztörténeti Bizottsága, Budapest, 2001. 199–203.
- Erdő 2003.** Erdő Péter: Serédi Jusztinián. In Beke Margit (szerk.): *Esztergomi érsekek 1001–2003.* Szent István Társulat, Budapest, 2003. 389–394.
- Érszegi 2021.** Érszegi Márk Aurél: Az 52. Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus és Ferenc pápa budapesti látogatása. Egy katolikus világtalálkozó jelentősége és intézményes kontextusa. *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok*, (2021), 3–4. 71–101.
- Estivill 2014.** Estivill Daniel: *Kislégghi Nagy Ádám – A szent festője.* Magyar Napló Kiadó, Budapest, 2014.

- Estivill 2016.** Estivill Daniel: *Tecnica pittorica come espressione di un percorso di fede – Prolusione alla mostra di Kisléghi Nagy*. Róma, 2016. 03. 17. <http://ungheriasantasede.blogspot.com/2016/03/tecnica-pittorica-come-espressione-di.html> (a letöltés időpontja: 2024. 02. 22.)
- Farkasfalvy 2020.** The Rev. Denis Farkasfalvy, who for decades challenged others to grow at Irving’s Cistercian abbey, dies at 83. *Dallas News*, 2020. 05. 21.
- Fejérdy 2019.** Fejérdy András (szerk.): *“I was Francis Moly” – Magyary Gyula emlékezése egy titkos politikai-diplomáciai békemisszióra*. MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Budapest, 2019.
- Földvári 2018.** Földvári Katalin: Az amerikai Máriapócs. Bazilita szerzetesek Amerikában. *Görögkatolikus Szemlélet*, 5. (2018), 1. 30–32.
- Földvári 2019.** Földvári Katalin: Sorsfordító bazilita szerzetesek a kommunista diktatúrában. *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok*, 31. (2019), 1–4. 202–204.
- Földvári 2020.** Földvári Katalin: A pócsi kegykép kultusza Bécsben. In Terdik Szilveszter (szerk.): *Orcád világossága. Görögkatolikusok Magyarországon*. Görögkatolikus Metropólia, Debrecen, 2020. 304–308.
- Gronchi 2015.** Gronchi, Maurizio: A cento anni dalla nascita del gesuita Zoltán Alszeghy. Il teologo originale. *L’Osservatore Romano*, 2015. 01. 14.
- Gyürki 2021.** Gyürki László: *„A magyar Teréz anyja”. Ódor Teréz nővér élete levelekben és képekben, 1921–2008*. Szerzői kiadás, Körmend-Horvátnádajla, 2021.
- Halász 2016.** Halász Lajos atya elismerése. *Világposta*, Új folyam, 12. (2016), 1. 2.
- Hetesi 2008.** Hetesi Zsolt csillagász laudációja Teres Ágostonról. *Magyar Kurír*, 2008. 06. 25. <https://www.magyarkurir.hu/hirek/hetesi-zsolt-csillagasz-laudacioja-teres-agostonrol> (a letöltés időpontja: 2024. 02. 22.)
- Hezel 2003.** Hezel, Francis X.: The Catholic Church in Palau. In *The Catholic Church in Micronesia: Historical essays on the Catholic Church in the Caroline-Marshall Islands*. Micronesian Seminar, Pohnpei, 2003.
- Hu Yi-fen 2009.** Hu Yi-fen: *Sixty Years of Great Love – The Legend of Father Stephen Jaschko SJ*. Society of Jesus Chinese Province, 2009. 03. 18. <https://www.amdgchinese.org/en/2009/03/18/sixty-years-of-great-love-the-legend-of-father-stephen-jaschko-sj/> (a letöltés időpontja: 2024. 02. 22.)

- Jálics 2021.** Jálics Ferenc nekrológja. <https://www.haus-gries.de/franz-jalics/> (a letöltés időpontja: 2024. 02. 22.)
- Kálmán 2003.** Kálmán Peregrin: Szatmári Irgalmas Nővérek Kínában. *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok*, (2003), 1–2. 77–88.
- Kálmán–Vámos 2005.** Fr. Kálmán Peregrin – Vámos Péter (szerk.): *A Paokingi Prefektúra rövid története — Historia brevis Praefecturae Apostolicae de Paoking*. Kapisztrán Szent Jánosról nevezett Ferences Rendtartomány, Budapest, 2005. (Magyar Ferences Források, Series D, Numerus 4.).
- Kicsindi 2003.** Kicsindi Edina: „Szegény kis feketéim...” Czimmermann István és Menyhárh László missziós tevékenységének hatása a magyar Afrika-kép alakulása szempontjából. *Világtörténet*, (2003), 2. 79–92.
- Kiss 2016.** Kiss Gergely: *Dél-Magyarországtól Itáliáig. Báncsa nembeli István (1205 k. – 1270) váci püspök, esztergomi érsek, az első magyarországi bíboros életpályája*. Kronosz, Pécs, 2016.
- Kőfalviné 2020.** Kőfalviné Ónodi Márta: *A Miasszonyunkról nevezett Kalocsai Szegény Iskolanővérek Társulatának története 1860 és 1946 között, különös tekintettel a második világháborús eseményekre*. Doktori disszertáció, PTE BTK, Pécs, 2020.
- Kondor 2015.** *Tisztelgés Kondor Lajos atya emléke előtt és megemlékezés a Fati mai Magyar Kálvária 50. évfordulójára, 2015. március 7.* Portugál–Magyar Együttműködési Egyesület, 2015.
- Korányi 2019.** Korányi G. Tamás: *Térkép és kereszt – Brentán Károllyal Komáromtól Amazóniáig*. Clipperton, Budapest, 2019.
- Kormendi 1951.** [Kormendi, Eugene (Körmendi-Frimm Jenő)]: *The Art of Eugene and Elizabeth Kormendi*. International Press Associates Psychological Library, New York, 1951.
- Krajačić 2015.** Krajačić M. Ozana: *A drinai vértanúk élete és vértanúsága*. Korda, Kecskemét, 2015.
- Kráhl 1974.** Kráhl József: *Eszmék és események. Levelek a misszióból. Szolgálat*, 24. (1974), 86.
- Krizsán [é. n.].** Krizsán László: *Fekete Afrika magyar fényei – a Zambézi misszió*. <http://hitterjesztesmuve.papaimisszio.hu/hu/history/item:Fekete-Afrika-magyar-fenyei-a-Zambezi-misszio> (a letöltés időpontja: 2024. 02. 22.)

- Kubassek 2019.** Kubassek János: Szent István dzsipje. *Magyar Nemzet*, 2019. 08. 17. <https://magyarnemzet.hu/lugas-rovat/2019/08/szent-istvan-dzsipje> (a letöltés időpontja: 2024. 02. 22.)
- Lakatos 2020.** Lakatos Adél: „Krisztus követségében”. A *Miasszonyunkról Nevezett Kalocsai Iskolánővérek 1926–1950 közötti kínai missziós tevékenysége*. Előadás a *Magyar misszionáriusok hat világrészen* című tudományos konferencián, Magyar Földrajzi Múzeum, Érd, 2020. október 20–22. Összefoglaló: <https://archivum.asztrik.hu/?q=content/6038> (a letöltés időpontja: 2024. 02. 22.)
- Lischerong 2016.** <http://jezsuita.hu/nevtar/lischerong-gaspar/> [Jezsuita névtár] (a letöltés időpontja: 2024. 02. 22.)
- Lischerong atya.** <https://zh.wikipedia.org/wiki/%E9%9A%86%E5%85%B6%E5%8C%96> (a letöltés időpontja: 2024. 02. 22.)
- Magyar misszionáriusok 2020.** *Magyar misszionáriusok hat világrészen. Tudományos konferencia.* 2020. október 20–22, Magyar Földrajzi Múzeum, Érd.
- Marten 2020.** Marten, Timoteus Rosario: Misionaris Hongaria itu [A magyar misszionárius]. *Flores Post*, 2020. 06. 03. <https://www.florespost.co/2020/06/03/misionaris-hongaria-itu/> (a letöltés időpontja: 2024. 02. 22.)
- Marten 2021.** Marten, Timoteus Rosario: “Utang Budi” Pater Thomas Krump, SVD. *indodian.com*, 2021. 06. 22. <https://indodian.com/utang-budi-pater-thomas-krump-svd/> (a letöltés időpontja: 2024. 02. 22.)
- Marya Mana 2019.** Marya Mana – az iraki iskola, amire mi, magyarok is büszkék lehetünk. *Vasárnap*, 2019. 01. 02. <https://vasarnap.hu/2019/01/02/marya-mana-az-iraki-iskola-amire-mi-magyarok-is-buszekek-lehetunk/> (a letöltés időpontja: 2024. 02. 22.)
- Mészáros 1967.** Mészáros György: *A csíksomlyói kegyhely Amerikában*. Erdélyi Ferences Atyák, Youngstown, 1967. (A kegyhely honlapja: <https://www.shrineonbellevista.com/about>)
- Miklósházy 2009.** Miklósházy Attila SJ: *Magyar jezsuiták a nagyvilágban. A magyar jezsuita rendtartomány külföldi részlegének (Sectio II) vázlatos története*. Anima Una Könyvek 16. Toronto–Budapest, 2009.
- Miklósi 1936.** Miklósi László: *Magyar hősök öt világrészen*. A szerző kiadása, Budapest, 1936.

- Mindszenty 2020.** <https://islandtimes.org/mindszenty-presented-mindszenty-medal-award/> (a letöltés időpontja: 2024. 02. 22.)
- Mohay 2020.** Mohay Tamás: *A csíksomlyói kegyhely és búcsújárás a 20. század második felében*. MTA-doktori értekezés, Budapest, 2020.
- Montini-Coleman 2006.** Montini-Coleman James: *Theology and canon law: the theory of Ladislav Orsy, S.J.* Doktori disszertáció, J.C.L. Catholic University of America, Washington D.C., 2006.
- Németh 2007.** Németh László: *A magyarok római kápolnája*. Szent István Társulat, Budapest, 2007.
- Our Lady of Hungary Art & Architecture.** <https://ourladyofhungary.org/church2/church-art-architecture-2/> (a letöltés időpontja: 2024. 02. 22.)
- Nyári 2014.** Nyáry Éva: „Egy pillanat az örökkévalóságból” – Nyáry Ernő bagdadi érsek élete. Xlibris Kiadó, Bloomington, 2014.
- Oláh-Arré 1995.** Oláh-Arré Éva: *Come nasce un monumento. The way a monument arises*. Mondadori, Milano, 1995.
- O’Neill – Domínguez 2001.** O’Neill, Charles E. – Domínguez, Joaquín María: *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús III*. Institutum Historicum, Roma; Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2001.
- Orejon 1961.** Orejon, Muro Antonio: *Apuntes para la historia de la Academia de Bellas Artes de Sevilla*. Publicación de la Real Academia de Bellas Artes de Santa Isabel de Hungría, Sevilla 1961.
- Ozsvári 2001.** Ozsvári Csaba ötvösművész. Szent István Társulat, Budapest, 2001.
- Örfi 1997.** Örfi Mária: *Lángolj és világíts. Fejezetek Endrédy Vendel zirci apát életéből*. Szent István Társulat, Budapest, 1997.
- Pajor 2001.** Pajor András: „A Te szavadra...” *Látogatások Kada Lajos érseknél*. Korda, Kecskemét, 2001.
- Pallós 2016.** Pallós Tamás: *Elillanó világok őrzője – Egy kivételes elme: Vay Péter*. Új Ember, 2016. 03. 22. <https://ujember.hu/elillano-vilagok-orzoje-egy-kiveteles-elme-vay-peter/> (a letöltés időpontja: 2024. 02. 22.)
- Patsch 2015.** Patsch Ferenc – Nemeshegyi Péter: Zoltán Alszeghy: la vita di un teologo. *La Gregoriana*, 48. (2015), 46–47.
- Paul Shan Kuo-hsi [2022].** <https://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%96%A%E5%9C%8B%E7%92%BD> (a letöltés időpontja: 2024. 02. 22.)

- Peterfy 2015.** Sister Ida Peterfy. *Angelus News*, 2015. 05. 27. <https://angelusnews.com/news/us-world/sister-ida-peterfy/> (a letöltés időpontja: 2024. 02. 22.)
- Pongrácz 2005.** Pongrácz Attila: Egy magyar alapítású bencés iskola Brazíliában. *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok*, 16. (2005), 3–4.
- Pongrácz 2008.** Pongrácz Attila: *A São Pauló-i magyarság 1945–1990*. Doktori értekezés, SZTE, Szeged, 2008.
- Prokopp 2003.** Prokopp Mária: *Prokop Péter festőművész (1919–2003)*. SZTE BTK Olasz Tanszék, Szeged, 2003.
- Radelj 2000.** Radelj, Fra Petar Marija: A dubrovniki Szent István-ereklyék. *Híd*, 64. (2000), 12. 1032–1048.
- Sacred Heart 2015.** Sisters of the Society Devoted to the Sacred Heart of Jesus celebrate 75th jubilee anniversary. *Angelus News*, 2015. 11. 20. <https://angelusnews.com/news/us-world/sisters-of-the-society-devoted-to-the-sacred-heart-of-jesus-celebrate-75th-jubilee-anniversary/> (a letöltés időpontja: 2024. 02. 22.)
- Simon 2017.** Simon Magdolna (szerk.): *Hajnal János (1913–2010)*. Budapest–Róma. Kiállítási katalógus, Budapest, 2017.
- Székásy 1999.** Székásy Miklós: *La obra de los jesuitas húngaros en Sudamérica*. Conferencia presentada por el Dr. Miklós Székásy en la Asociación de Húngaros Católicos en la Argentina, Mindszentynum, Buenos Aires, el 21 de mayo de 1999.
- Szinte 2005.** [II.] Szilveszter a Tudós. Szinte Gábor falképei Saint-Simon templomában. *Sylvestre II le Savant. Panneaux de Gábor Szinte dans l'église de Saint-Simon*. Magyar Képek Kiadó, Veszprém–Budapest, 2005.
- Tari 2021.** Tari Lujza: *Alázat és elhivatottság: Tóth Margit népzenekutatói életútja – születésének 101. évfordulóján* (online konferencia). Magyar–Egyiptomi Baráti Társaság, 2021. 06. 10.
- Tóth 2004.** Tóth József: *L'attività di Padre Gellért Békés in Italia* [Békés Gellért atya olaszországi tevékenysége] (szakdolgozat). ELTE BTK Olasz Tanszék, Budapest, 2004.
- Tömöry 1982.** Tömöry Edith: *History of Fine Arts in India and the West*. Sangam Books, Madras, 1982.
- Török 2016.** Török Orsolya (szerk.): *Szerette az Egyházat. Portré Ozsvári Csabáról*. Családok a Csaláért Egyesület, Óbudavár, 2016.

- Vámos 2004.** Vámos Péter: *Magyar jezsuita misszió Kínában*. Akadémiai, Budapest, 2004.
- Várszegi 2000.** Várszegi Asztrik: Békés Gellért - en Kriszto. *Vigília*, 65. (2000), 1. 37–40.
- Vasconcellos Vilas Boas 2012.** Vasconcellos Vilas Boas, Carolina: *Boroma – patrimônio e transformação*. In *Atas do congresso internacional saber tropical em Moçambique: história, memória e ciência*. Lisboa, 24–26 outubro de 2012. <https://2012congressomz.files.wordpress.com/2013/08/t06c11.pdf> (a letöltés időpontja: 2024. 02. 22.)
- Vay 1906.** Vay Péter: *Kelet császárai és császárságai*. Franklin-Társulat, Budapest, 1906.
- Vay 1908.** Vay Péter: *Kelet művészete és műízlése*. Franklin-Társulat, Budapest, 1908.
- Vay 1910.** Vay Péter: *Amerikai naplókivonatok, útijegyzetek, levéltöredékek*. Franklin-Társulat, Budapest, 1910.
- Vay 1918.** Vay Péter: *A keleti féltekén*. Franklin-Társulat, Budapest, 1918.
- Vízi 2019.** Magyar jezsuiták nyomában a Távol-Keleten, interjú Vízi Elemér SJ tartományfőnökkel. *jezsuita.hu*, 2019. 01. 18. <https://jezsuita.hu/mi-kent-lett-kaszap-istvan-peldakep-a-fulop-szigeteken/> (a letöltés időpontja: 2024. 02. 22.)
- Waterhouse 2018.** Waterhouse, Robert (ed.): *Their Safe Haven: Hungarian artists in Britain from the 1930s*. Baquis Press, Manchester, 2018.
- Weber 2016.** Weber Francis J.: Artist Isabel Piczek ‘prayed her way’ through long, productive life. *Angelus News*, 2016. 10. 12. <https://angelusnews.com/voices/artist-isabel-piczek-prayed-her-way-through-long-productive-life/> (a letöltés időpontja: 2024. 02. 22.)
- Willsdon–Millar 2021.** Willsdon, Clare – Millar, Gordon: *Murals & mosaics: George Mayer-Marton*. Baquis Press, Manchester, 2021.
- Zágorhidi 2019.** Zágorhidi Czigány Balázs: Szabó Szádok visszaemlékezései a Szent Domonkos Rend Birodalmi Rendtartományának reformjáról (1857–1905). In Somorjai Ádám (szerk.): *Laborator assiduus: a 70 éves Zombori István köszöntése*. MTA BTK TTI, Budapest, 2019. 237–249.
- Zajta 2016.** Zajta Loránd: Brentán Károly hittérítői és tudományos tevékenysége a Perui Alkirályság területén. *Világtörténet*, 38. (2016), 2. 229–257.

KÖTETÜNK SZERZŐI

Bíró Csilla, igazgató, Magyarságkutató Intézet, Eszmetörténeti Kutatóközpont

Boros Gábor, egyetemi tanár, KRE BTK Szabadbölcshészet Tanszék

Érszegi Márk Aurél, vallásdiplomáciai főtanácsadó, Külgazdasági és Külügy-minisztérium

Frenyó Zoltán, a HUN-REN BTK Filozófiai Intézetének emeritus kutatója, a Tomori Pál Főiskola tanszékvezető főiskolai tanára, a Szent István Tudományos Akadémia rendes tagja

Gángó Gábor, egyetemi tanár, tudományos tanácsadó, HUN-REN BTK Filozófiai Intézet

Hoppál Bulcsú, docens, Budapesti Corvinus Egyetem

Hörcher Ferenc, egyetemi tanár, kutató professzor, az NKE EJKK Politika- és Államelméleti Kutatóintézet vezetője, a HUN-REN BTK Filozófiai Intézete tudományos tanácsadója

Klima Gyula, egyetemi tanár, Fordham University, Department of Philosophy

Nemerkényi Előd, nemzetközi referens, Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal, Kutatói Kiválósági Főosztály

Nyírkos Tamás, tudományos munkatárs, NKE EJKK Politika- és Államelméleti Kutatóintézet

Simon József, docens, Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar Filozófia Tanszék, „A magyar filozófia története a korai újkorban (1570–1710)” című OTKA-projekt (NKFIH-OTKA 137963) vezető kutatója

Smrcz Ádám, tudományos segédmunkatárs, NKE EJKK Politika- és Államelméleti Kutatóintézet

A kötetet a Magyarságkutató Intézet adta ki.

Postacím: 1062 Budapest, Andrássy út 64.

Web: mki.gov.hu

E-mail: info@mki.gov.hu

Felelős kiadó: Prof. Dr. Kásler Miklós, a Magyarságkutató Intézet főigazgatója, tiszteletbeli elnöke

Borítóterv, műszaki szerkesztés: Birta Csaba



Magyar keresztény gondolkodók az Árpád- kortól napjainkig

A kötet a teljesség igénye nélküli körképét nyújtja a sajátosan magyar keresztény szellemiség történetének, három történetileg egymástól elég jól elhatárolható fő részben. Az első rész az Árpád-kortól a kora újkorig tartó periódus, a második rész a XVII. századtól a XIX. századig terjedő időszak, végül a harmadik rész a XX. század magyar keresztény gondolkodóit vonultatja fel.

