

mindegyikben autóbuszbérletet.  
Talán végig velem lesz ez. Ezért is  
fekete. Mint baráti kézfogás  
viszonozza majd aggályos mozdulatomat.  
– Itt vagyok! Ne félj! – szól,  
amikor elérkezem a kapuig.

---

## BETELJESEDÉS

A kapunál örök lesznek,  
Osztogatnak vagy fosztogatnak-e, nem tudom.  
Mit is kérjek tőlük?

Egy patak csörgedezését hallottam mindenütt.  
Kitéptek egy óriás szívéből egy darabot.  
Egy szív vérzése hallatszott,

bennem vagy benne, hogy is  
tudhattam volna bizonyosan?  
Ha igaz, hogy belőle kiszakadtam,

fogadjon ölébe vissza,  
vagy végezzen velem!  
Várok, és velem a többiek, a nyáj.

Kontler László

---

## KÖZTÁRSASÁG ÉS UTÓPIA

Mely értékek megvalósítása a legfontosabb a közösségben egyesült emberek számára? Mennyiben rontják vagy éppen javítják ezen értékek megvalósításának esélyét az emberi természet bizonyos sajátosságai? Bizhatunk-e abban, hogy a kívánt eredményhez az emberi vágyak és képességek spontán működése is elvezet, s ehhez az optimista várakozáshoz szabjuk intézményeinket, vagy ellenkezőleg: legyünk meggyőződve arról, hogy a fogyatékos emberi szellem és jellem támasz nélkül nem tud eligazodni a sors kifürkészhetetlen útjain, s ennek megfelelően határozzuk meg az együttélés sza-

bályait? Az ehhez hasonló egyetemes kérdések – a politikaelmélet örök dilemmái – Platón és Arisztotelész óta foglalkoztatják a gondolkodókat. Az alábbi vázlatban arra teszek kísérletet, hogy bemutassam: a válaszadási törekvések a középkor és az újkor fordulója táján bizonyos folyamatok hatása alatt hogyan érlelték meg a politika – talán helyesebben: a *politeia* – két olyan modelljét, amelyek az átfedések ellenére markánsan különböztek egymástól, illetve mi módon, milyen ellentmondásokkal és következményekkel egyesülhettek, még mindig e korszak folyamán, egy harmadikban.

### Erény és szabadság

Célszerű, ha az első modell leírását egy rövid politikatörténeti bevezető előzi meg. 1387–88, Észak-Itália: Milánó fejedelme, Giangaleazzo Visconti a veronai Scaligerik és a padovai Carrarák legyőzésével olyan jelentős területet vont ellenőrzése alá, mely (további terjeszkedését feltételezve) első ízben csillantotta fel a félsziget francia, spanyol vagy angol típusú egyesítésének lehetőségét – rendi hagyományok híján a korlátlan fejedelmi önkény formájában. E kilátás aggodalmat és ellenállást váltott ki Milánó *commune* jellegű kormányzattal rendelkező szomszédaiból, melyek 1390-től kezdve megszakításokkal több évtizeden át háborúztak a Viscontik és a hozzájuk hasonló törekvésekkel fellépő Nápolyi László ellen. Ezek során előbb, 1402-ben Giangaleazzo nyerte el hegemoniájának elismerését Firenze kivételével minden, a pápai államtól északra fekvő államtól, majd – még az évben bekövetkezett halála után – Firenze és Velence alakították ki saját regionális uralmukat. Nápolyi László próbálkozásainak (1408–14) epizódját követően a két köztársaság koalíciója 1425-től Filippo Maria Visconti ellen folytatott sikeres, két évtizedes küzdelmet. Mire azonban ez véget ért, nemcsak a modern európai világ plurális diplomáciai szerkezetének félszigeti méretű prototípusa alakult ki Itáliában, hanem az oligarchikusnak megmaradt Velence kivételével mindenhol – magában Firenzében is – *signoria* típusú kormányzat telepedett rá a köztársasági intézményekre.

E konfliktussorozat rendkívül izgalmas hatást gyakorolt a firenzei politikai-közéleti gondolkodás meglévő tradícióira. Végbement a humanista és a polgár értékeinek egybeolvadása. Az észak- és közép-itáliai városállamok politikai valósága évszázadok óta a republikánus önkormányzat, a polgárok viszonylag széles körű részvétele és „szabadsága” – külső ellenőrzéstől való mentessége és a kormányforma megválasztásának lehetősége – volt. A római jog uralkodó hagyománya ugyanakkor sokáig kétségeket hagyott e helyzet legitimitása felől, s még amikor a skolasztika, Arisztotelész újrafelfedezése a XIV. századra egyes jogászok szemében más megítélés alá helyezte a köztársasági államformát és a „tömeges” közéleti participációt, annak a széthúzást, a politikai klikk-képződést tápláló potenciálja a legtöbb kiművelt koponyában akkor is a *vita contemplativa*, a félrevonult tudós szemlélődés eszményét erősítette. A „humanista” számára a megfelelő környezet a fejedelmi udvar nyugalma – ahol esetleg megfontolt tanácsaival hozzájárulhat az állami élet harmonikus alakításához –, nem pedig a zajos *agora*. Így volt ez Dante szemében, aki átható patriotizmusa ellenére is abban bízott, hogy egyszer egy „szent” császár átkel az Alpokon, s az egyetemes birodalom politikai és spirituális egységét helyreállítva egyúttal a pártütést is megfékezi szülővárosában; s így volt ez Petrarca szemében is, aki a veronai székesegyház könyvtárában 1345-ben akadt rá Cicero Atticushoz írt leveleire, s igencsak elálmélkodott annak láttán, hogy az addig sztoikus bölcsként számon tartott szerző ezúttal a római köztársaság utolsó nagy bajnokaként, a „polgári erények” védelmezőjeként szólal meg.

Egészen más színben tüntették fel az ilyesfajta megnyilvánulásokat a Firenze és elterő berendezkedésű szomszédai közötti konfliktusok, s jelentősen hozzájárultak a közéleti részvétel presztízsének megítélésével kapcsolatos ellentmondások sajátos feldolgozásához. Cicero politikai szerepvállalását és ennek indoklását Petrarca még az „igaz filozófus” pályájáról való letérésnek minősítette, és nemtelen becsvágyként ítélte el. Két emberöltő múltán Coluccio Salutati (1331–1406), a humaniorákon nevelkedett firenzei kancellár már csodálattal nyilatkozott a hús-vér Cicero e tulajdonságairól és tevékenységéről. A leveleiből és Visconti apologétáinak írt válaszaiból kibontakozó kép szerint minden *civis et vir bonus* kötelessége – kivált a hazáját és annak politikai rendjét fenyegető veszély esetén – a szilárd állásfoglalás. Az e téren tanúsított becsvágy nem elítélendő, hanem természetes, sőt éppenséggel dicséretes. Ideális esetben nem is csak a humanista válik politikai értelemben vett polgárrá – a közélet cselekvő részesevé –, hanem megfordítva: az állampolgárok is minél nagyobb számban válnak sokoldalúan művelt személylé, humanistává, hogy politikai ambícióik révén minél jobb képességeket teljesíthessenek ki.

A humanista és a – kettős értelemben: a gazdasági élet független cselekvőjeként és öntudatos állampolgárként felfogott – polgár értékei elegyedésének lehetünk tanúi a Giangaleazzo elleni küzdelmek korának két további fontos közéleti írója karrierjében. Egyikük sem részesült tulajdonképpeni humanista nevelésben; mindketten kereskedői körökből származtak, s többé-kevésbé fontos pozíciókat töltöttek be a firenzei céhek vezetésében. Ilyen háttérrel vált Cino Rinuccini a milánóiak elleni polémiaharc Salutati mellett legjelentősebb alakjává, s vállalkozott Gregorio Dati Firenze 1380 és 1405 közötti, tehát nagyjából a Milánóval való konfliktusok első szakaszával egybeeső történetének republikánus szellemű megírására. Dati Firenze végső sikerét a stratégia – némileg eltúlzott – koherenciájának, a racionális politikai szellemnek tulajdonítja, de még inkább annak, hogy a hűvös értelem Firenzében heves szenvedéllyel párosulhatott, melynek fő forrása a közösségi szellem. Ez az a „plusz”, amit csak az adott politikai berendezkedés iránti lelkesedés teremthet meg, következésképp despotikus kormányzat alatt hiába keresnénk. Salutati, Rinuccini, Dati munkáiból kiviláglik, hogy az erény jelentése polgár és humanista számára egy és ugyanaz. *Vivere civile* – autonóm személyiségüket megőrizve aktív közösségi életet élni; a passzív kegyesség és kontempláció helyett, s az ő korukban jórészt önmagáért való (nem „alkalmazott”) természettudományos kutatáson túllépve bekapcsolódni a politikába, mely az emberek legmagasabb rendű e világi tevékenysége: „*Becsületesebb cselekedeteknek szentelni magunkat jámborabb dolog lehet, mint a magányos lustálkodás. Mert, mint Szent Jeromos mondotta, a csendes vidéki létben tanúsított szentéletűség önmagáért való. Am a szorgoskodásban való szentség sokak életét megjavítja*” – írta Salutati egy szerzetesnek 1401-ben.

E tevékenység, tehát a közösségi erény megcsillantásának garantálója a politikai szabadság, s megfordítva: az előbbi legfőbb célja az utóbbi biztosítása, megvédelmezése. Maga a szabadság fogalma – az arisztotelészi hagyomány hatása alatt, az antik poliszok világából vett párhuzamok segítségével – is tisztázódáson megy keresztül. A Filippo Maria Visconti ellen viselt háborúk egyik szünetében a milánói Pier Candido Decembrio különös propagandairatban nyugtatgatta a firenzeieket, hogy a herceg minden körülmények között kész volna tiszteletben tartani szabadságukat. Válaszában a jeles firenzei humanista, Poggio Bracciolini lényegében értelmetlennek minősítette Decembrio szirénhangjait. Azt a „szilárdabb és igazabb fajtájú” szabadságot, melyet a firenzeiek élveznek, egy despotikus rendszer uralkodója nem biztosíthatja, „*Mert*

*nem az egyik vagy a másik egyén kormányoz itt, s nem is az optimaták vagy nemesemberek gögje parancsol, hanem az embereket egyenlő jogok alapján hívják, hogy töltsenek be közhivatalokat az államban. Következésképp magas és szerény állású személyek, gazdagok és szegények, nemesi családok tagjai és közrendűek együttesen, közös buzgalommal tevékenykednek a szabadság ügyéért*”. Valamivel később Leonardo Bruni (1369–1444), szabadság, humanizmus és polgári erény etikai és intézményi összefüggéseinek legelmélyültebb tanulmányozója a következőképpen fogalmazott ugyanerről: „[A] nyilvános kitüntetések elnyerésének, a kiemelkedésnek a reménye mindenki számára ugyanaz, feltéve, hogy szorgalommal és természet adta tehetséggel rendelkezik, s komoly, tiszteletre méltó életet él; mert államunk virtust és probitast követel polgáraitól. Akinek megvannak ezek az adottságai, azt eléggé nemes születésűnek tartják ahhoz, hogy részt vegyen a köztársaság kormányzásában... Bámulatos, hogy a közhivatalok e hozzáférhetősége mily hathatósan ébreszti fel a polgárok tehetségét. Mert ahol az emberek remélhetik, hogy dicsőséget szereznek az államban, ott bátran viselkednek, és magas színvonalra emelkednek; de ahol megfosztják őket ettől a reménytől, ott léhává válnak, s erejük elszáll.” E nézőpontban bujkál az egalitarizmus szelleme, anélkül hogy egyenlősítésre törekedne. Létezik nemesi rend az emberek között, ez azonban az erény arisztokráciája, melynek a – persze még csak nem is névleg, csupán hipotetikus, elvont értelemben – egyenlő polgárok versengése során kell kiemelkednie a tömegeből. Ugyanez, tehát a versengés, a politikai erény gyakorlása a szabadság kulcsa is.

Ennyit a firenzei „polgári humanizmus” optimizmust sugalló oldaláról, az ember erényes politikai cselekvésre való képességébe vetett hitéről. Bruni és társai – kiváltképp azok, akiknek munkássága döntően már a Medici-fordulat (1434) utáni évekre esik – azonban ezt a meggyőződést kiegészítették a köztársaság, erény és szabadság összefonódásának ideális színhelye intézményeinek elemzésével, melyeknek célja nyilvánvalóan az erény fogyatékoságainak kiküszöbölése. Ha Bruni viszonylag kései ORATIO FUNEBRIS-e (Nanni degli Strozzi *condottiere* halálára írt temetési beszéde, 1428) – melyből az iménti idézet származik – a polgári erény és szabadság etikai, pszichológiai kérdéseinek kibontása, akkor LAUDATIO FLORENTINAE URBS (FIRENZE VÁROSÁNAK DICSERETE, 1403) című munkája az ezek működését garantáló – vagy legalábbis garantálni hivatott – alkotmányos technikák leírása. A mű teljes körkép a városról: annak ideális fizikai – földrajzi, éghajlati – adottságairól és történetéről. Bruni végleg szakít a Julius Caesar általi alapítás legendájával, s feleleveníti az etruszk előzményre támaszkodó, a római köztársaság korába visszanyúló eredet mítoszát. Itália kulturális életében elfoglalt előkelő helye, a republikánus hagyomány letéteményeseként a szabadság eszméiért folytatott küzdelmekben játszott vezető szerepe szinte eleve arra rendeli Firenzét, hogy „tökéletes város” legyen, s ezt csak tetézi intézményeinek harmóniája. A különféle hivatalok és tanácsok szövevénye olyan rendszert alkot, melynek elemei egymás folytonos ellenőrzése és a hivatalviselők gyakori újraválasztása, körforgása útján megghiúsítják bármilyen egyszemélyi, zsarnoki uralom kialakulását.

Bruninál és kortársainál is felmerül a firenzei politikai gondolkodás nagy, folytonosan változó hangsúlyú témája, *virtus* – polgári, illetve politikai vezetői erény, rátermettség – és *fortuna* – „véletlen”, „szerencse”, lényegében a *virtus* érvényesülésének az emberi természetbe és a sors kifürkészhetlenségébe épített gátjai – viszonya, illetve e viszony intézmények, akaratlagos-értelmi tevékenység (*ragione*) általi befolyásolhatóságának kérdése. Bruni válasza egyrészt az, hogy Firenzében *fortuna* szabad csapongását az akadályozza meg, hogy a kormányzás csak látszólag a vele szemben sebezhető, az erényről való lemondásra, korrupcióra hajlamos emberek dolga – valójában a tör-

vényeké, a finoman kimunkált intézményes struktúráé. Mégsem valami személytelen bürokratikus gépezetről van szó, mely az egyént minden tekintetben szigorú pályára terelné, elfojtaná az önálló kezdeményezést. Éppen ellenkezőleg. Mivel a *virtus*, hogy *fortunával* szemben elérje a tökéletességet, a város életében való legteljesebb körű részvételt követeli meg, Firenze alkotmánya lényegében alig korlátozza polgárai számára a felelős döntésekbe való bekapcsolódás, az erényes és a korrupt cselekvés közötti választás lehetőségét. Az erkölcsi teher súlyának fokozásával, nem pedig annak enyhítésével vagy elvételével igyekszik szilárd morális és politikai meggyőződésű, „jó” polgárokat nevelni.

Összegezve: a firenzei „polgári humanizmus” nem volt vak az általa hirdetett ethosz gyenge pontjai iránt. Tisztában volt azzal – s a XV. század fordulatainak tükrében ez aligha lehetett volna másként –, hogy a sikeres közszereplés vágya, ha elegendő gátlástalansággal, presztízzsel és vagyonnal párosul, felboríthatja a finoman kimunkált politikai rendszer kényes egyensúlyát. Ennek ellenére sem Bruni, sem követői soha nem jutottak olyan következtetésre, mint 1420 körül a milánói Uberto Decembrio: a természet szerinte is mindenkinek sajátos szerepet szánt, amit képességeinek ápolásával, fejlesztésével teljesíthet be, de hogy ez érvényesülhessen, azt mindenképp a fejedelem hivatott biztosítani, aki akár kényszerítheti is alattvalóit, hogy megfelelően éljenek a természet ajándékaival. Az aktuálpolitikai fejlemények hatása alatt növekvő kétellyel bár, de a Medici-éra alatt is sokan gondolkoztak úgy, hogy *virtus* és *fortuna* személyében lényegében az emberi természet két szélsőséges pólusa viv egymással szüntelen küzdelmet a közélet porondján, ám a stabilitásnak a kettő közötti ütközési felület kiszélesítéséből kell kibontakoznia. A politikai magatartás ebből következő elsődleges normája, az önálló állampolgári kezdeményezés mindenképp töretlenül fennmaradt a firenzei köztársaság hatyúdalának időszakában, a Medici-uralom 1494-es bukása és 1512-es restaurálása között, sőt még ezután is Niccolò Machiavelli, illetve a közvetlen szellemi örökösöként számon tartott Donato Giannotti (1492–1573) gondolkodásában.

Machiavelli FEJEDELME ebből a szempontból afféle ellenpróba gyanánt szolgálhat. Nem annyira a köztársasági eszmények feladása szólal meg benne, mint az a törekvés, hogy a republikánus meggyőződésében továbbra is szilárd szerző a makacs tényekkel szembenézve bebizonyítsa: a polgári humanizmus által kidolgozott ethosz bizonyos elemeinek (némileg átértelmezve persze) a megváltozott körülmények között is van létjogosultsága. Sokdrangú kérdés, hogy a *de facto* ismét létrejött egyeduralom legitim állapot-e vagy sem. A helyzet a polgár számára immár nem nyújt lehetőséget a *vita activa* követésére – annál inkább a fejedelem számára. Az állami életben nem küszöbölhető ki a változás, nem képzelhető el statikus állapot, így a benne részt vevők – legyenek azok a sokak, a kevesek vagy az egyesek – nem elégedhetnek meg csupán a törvények mechanikus végrehajtásával. Magukkal és másokkal szembeni kötelességük az állandó tettekkészség, a körülményekhez való rugalmas alkalmazkodás, ha úgy tetszik: természetes egyéni ambícióik korlátlan kiélése. Oda a polgári szabadság, *virtus* és *fortuna* jelentése Machiavellinél ugyancsak átértelmeződik, egy azonban Brunit és kortársait idézi: ha a közügyek intézői passzívvá, arctalanná válnak, tevékenységük nem áll egyébből, mint „a rendszer” működtetéséből – ami tulajdonképpen önmagának mond ellent –, az mind a politikus, mind a *politeia* halálát jelenti.

## Kényszer és harmónia

Következő színhelyünk Anglia, nagyjából abban az időben, amelyre Machiavelli politikai és politikai írói tevékenysége esett Firenzében. Anglia a XVI. század kezdetén viszonylag urbanizált középkor végi társadalom volt, melynek szélső pólusain két maroknyi csoport foglalt helyet: a százhusz–százötven családot kitevő, a „rózsák háborújában” kivérzett, majd felfrissített, de továbbra is pénzügyi, műveltségi, következtetésképp bizalmi válsággal küszködő címzetes arisztokrácia, valamint a néhány ezer családból álló, még mindig jobbágyi állapotú, alávetett parasztság. A kettő közötti tömeg jogállását a megelőző évszázadok viharai – járványok, háborúk és polgárháborúk, éhínségek, de mindenképp ezek következményei: a gazdaság szervezeti átalakulásai és az elsősorban földrajzi, másodsorban társadalmi természetű mobilitás – jócskán összekuszálták. E *csoportok* tekintetében alaposan előrehaladt a jogegyenlőség megvalósulása, mivel státusukat már inkább anyagi körülményeik, életvitelük és a társadalmi presztizs egyéb forrásai határozták meg. „Homályos eredetű” személyek jelentek meg az előkelők társaságában, s duzzasztani kezdte a gyökértelenek számát a közföldek bekerítése.

Az angol társadalomtörténet gyanúsán közhelyszerű megállapításai ezek, amelyekből mindig is szokás volt messzemenő következtetéseket levonni. Végössorban nem is egészen helytelenül – mégis érdemes feltenni a kérdést: valóban „megették a juhok az embereket”? A válasz csak egy lehet. E jelenségek korántsem abszolutizálhatók. A bekerítések egyelőre a közföldek nem egészen két százalékára terjedtek ki – csak a XVIII. században jött el a bekerítések nagy korszaka –, VIII. Henrik az országutakon kóborlókra vonatkozó „véres törvényei” nem sújtottak semmilyen értelemben vett tömegeket. A hierarchia megbomlása, a stabil pontok megingása, ha nem is illúzió, csak korlátozott és viszonylagos, mégis úgy tűnik, pusztán megjelenése is elegendő volt ahhoz, hogy riadalmat keltsen a társadalom „átláthatóságát”, a hagyományos erkölcsi fogódzók és imperatívusok érvényét féltőkben. Talán egyszerre ok és okozat, hogy az angol reneszánsz, jóllehet bőségesen merít az itáliai előzményekből, politikai síkon tökéletesen illeszkedik az „északi reneszánsz” prioritásaihoz, melynek fő törekvése nem a szabadság, hanem a rend, a stabilitás, a béke és a harmónia biztosítása egy újraértelmezett keresztény etikára támaszkodva.

Anélkül vállalkoztam erre a felületes áttekintésre, hogy azt gondolnám: Thomas More UTÓPIÁ-jának megszületését lehetséges lenne döntően a korabeli státuszviszonyok elbizonytalanodásával, cseppfolyóssá válásával s így egy rend igényének gyakorlati felmerülésével magyarázni. Inspirációs forrásaként ezenkívül több mint elégszer hangsúlyozták még Plutarkhosz és Platón „újrafelfedezését” (A PÁRHUZAMOS ÉLETRAJZOK, benne a „nagy törvényhozók” pályafutásával 1470-ben, AZ ÁLLAM és a TÖRVÉNYEK pedig 1484-ben jelent meg először hiánytalan latin fordításban); az Európán kívüli világról és társadalmi rendszereiről frissen szerzett ismereteknek a fantáziát szabadjára engedő hatását; More tapasztalatait a karthauzi szerzetesek élet- és munkarendjéről stb. Mindezek persze tényleg visszaköszönnék az UTÓPIA különféle motívumaiban – a sziget geográfiai sajátosságaiban, az alapító filozófuskirály szerepében, a korabeli európai és angol állapotokkal vont epés kontrasztokban, a lakosok egyszerű szürke viseletében és így tovább. A mű azonban túl talányos, a szerző túlságosan autonóm ahhoz, hogy pontosan és kizárólagosan meg lehetne jelölni forrásait, illetve indítékait, miként valamilyen irodalmi vagy elméleti kategóriába való besorolása ugyancsak dacol a legnagyobb ívű kísérletekkel is. Az alábbiakban nekem is szerényeb-

bek a törekvéseim. Az UTÓPIÁ-t arról az oldaláról próbálom bemutatni, amely a humanista republikanizmushoz képest egy alternatív politikai beszédmódot és ethoszt képvisel, a politikai közösség alternatív felfogását testesíti meg.

A kora újkori utópia lényegében ugyanarra a kérdésre kereste a választ, mint az ideális társadalomról szőtt középkori ábrándok, víziók: hogyan küszöbölhető ki a korlátlan emberi vágyak és igények, illetve az ezek kielégítésére rendelkezésre álló, ugyancsak korlátozott erőforrások és lehetőségek közötti feszültség – egy gyilkos konfliktusoktól mentes, jólétben élő, elégedett emberi közösség megvalósításának örök akadályá? Míg azonban elődei vagy az apokaliptikus-ezeréves várakozások skáláján mozogtak, vagy a dilemma valamelyik paraméterének (az emberi erkölcsök, illetve a természeti javak) idealizálásával, többnyire meg nem okolt felnagyításával képzelték el a megoldást, addig az utópikus gondolkodás elfogadta az alapproblémát, s – jóllehet, a kifejezés etimológiáját („seholyhely”) tekintve ez ellentmondásnak tetszik – e világi, realista megoldásra törekedett. Nem érdektelen, hogy *ennyiben* megegyezett a firenzei köztársaság teoretikusaival. Belenyugodva a megváltoztathatatlanba, a humanista republikanizmus attól várta a stabilitás kialakulását, hogy az emberi ambíciók szabad játéka egyensúlyhelyzetet teremt majd, így némi anakronizmus árán a politikai társadalom „konfliktusos modellje” prototípusaként írható le. Nem mondhatni, hogy illúziói lettek volna az emberi természettel kapcsolatban, e tekintetben azonban messze túlment rajta az utópikus hagyomány, mely nemcsak hogy nem engedte meg az emberi nagyravágás „szabad versenyét”, még csak nem is a konfliktusok mérséklésére vagy elfojtására törekedett, hanem arra, hogy elejét vegye a konfliktushelyzetek pusztá kialakulásának is. Az eszköz pedig a társadalom racionális megtervezése és megszervezése, bürokratikus intézményrendszer és hatalmi infrastruktúra általi szabályozása és ellenőrzése, mely alól az emberi élet egyetlen aspektusa sem bújhat ki.

Mindjárt leszögezném, hogy természetesen igazuk van azoknak, akik úgy vélik: More UTÓPIÁ-jában, kiváltképp XVI. századi szemszögből, nincsenek *túlságosan* terhes korlátozások, az embereknek *viszonylag* széles körű lehetőségük van arra, hogy tetszésük szerint cselekedjenek, s mozgásszabadságuk tényleg meglévő behatárolásáért cserébe olyan értékeket nyernek el, amelyek (ugyancsak korabeli perspektívában) valósággal forradalmi vívmánynak számítanak – aggodalmaktól mentes életet, anyagi biztonságot, csendes, epikureista boldogságot. Maguk az egyes szabályok valóban többé-kevésbé rugalmasak, ennek azonban egyrészt a rendszer belső logikájából adódó okai vannak, másrészt a mű forgatásakor lépten-nyomon mégiscsak azt tapasztaljuk: az egyéni boldogulás útjának megválasztása falba ütközik, s a struktúra merevségének benyomása nem csupán a formai jegyekből – a településszerkezet, a tisztviselői hierarchia mértani megtervezettségéből stb. –, hanem tartalmi vonásokból alakul ki. Utópia szigetének belső rendjét tendenciáját tekintve totalitárius jellegű szabályozás alakítja. Lássunk néhány példát.

Az ideális társadalom fentiekben vázolt alapproblémájának anyagi oldalát Utópián az általános munkakötelezettség és a munkarend szigorú meghatározása hivatott megoldani. XVI. századi fogalmakkal persze a napi hat óra munka követelménye szinte nevetségesen enyhe – mindenesetre abból az évezredes tapasztalati tényből indul ki, hogy az emberek többnyire nem szeretnek dolgozni. Erre még ilyen méretekben is csak az utópiai megoldás képes őket rászorítani: neveltetésük és a felügyelet együttes nyomása. Ekkora munkamennyiség azonban még így sem lenne képes megtermelni a természetüknél fogva korlátlan igényekkel rendelkező embereket kielégítő javakat,

ha ezeket az igényeket nem szállítaná le minimális szintre – ebben a logikai sorrendben! – a törvények, a törvények által formált szokások és a szokások által formált egyéni tudat készítése. Ezek az erők („felülről lefelé”) alakítják ki az „elég”, a „valódi szükségletek” fogalmát. Utópia rendje kizárólag ilyeneket ismer el legitimnek, s ezek kielégítése érdekében mindenkitől egyenlően megköveteli a napi hat óra munkát. Nincs lehetőség léhaságra, de kiemelkedő teljesítményre sem. A „valódi szükségletek” kielégítésén túlmenő munka nemcsak felesleges, de káros is, mivel a kevélységnek, a versengésnek szolgálatat gyúanyagot.

Miért tart More az egyéni ambíciótól, a versengés szellemétől, mely – mint láttuk – a humanista republikanizmus gondolatvilágában a politikai közösség boldogulásának az egyik záloga? Fenntartásainak gyökere az a meggyőződése, hogy a kevélység az emberek azon természetellenes vágyából fakad, hogy mesterségesen megkülönböztessék magukat társaiktól. Miért nem kívánatos, sőt veszedelmes ez? Nos, nem azért, vagy nem elsősorban azért, mert More-t valamilyen igazságosságesszme motiválja. Egyrészt azért, mert bizonyos mértékig mások szerencsétlenségére is épít, s így a társadalmi kohéziót közvetlenül is bomlasztja. Másrészt, és főleg, azért, mert a különbözőség kritériumai konvención, szokáson, emberi vélekedésen és ítéleten alapulnak, s mint ilyenek, változó tartalmúak és önkényesek; márpedig – legalábbis More logikája szerint – beláthatatlan következményekkel jár, ha egy politikai közösség alapvető normáinak rendszere ilyen tényezők befolyása alatt áll. Az utópiai társadalom, hogy ezt elkerülje, az alapvető dolgokban nem engedi meg a változtatást, a fejlődést. A hivatali körforgás nem változtat azon, hogy a politika csupán a törvények gépies végrehajtásaként, a fennálló berendezkedés tudatos őrzésének szolgálatában működik; ha valaha valami újítás lezajlott a szigeten, azt még az államalapító Utopus király hajtotta végre, s mivel birtokában volt a kompromisszumot nem ismerő, végső igazságnak, soha többé nem lesz szükség az övéhez hasonló beavatkozásra.

Hogy ennek ne csak a *szükségessége*, hanem a *lehetősége* se merülhessen fel – nos, ezért van az, hogy Utópia polgárait nem különbözteti meg egymástól küllemük, foglalkozásuk, vagyoni állapotuk és lakásviszonyaik, szabadidejük felhasználásának módja és így tovább. Uniformizáltak az utópiai városai, háztartásai, s az a viseletük is. Először arról értesülünk, hogy a munkaórák leteltével „kedvük szerinti” tevékenységet folytathatnak, utóbb azonban a „*hasznos tanulmányokkal*” való foglalatalkodás kiválmában felsejlik az irányított szabadidő fogalma. Az utópiaiakat „kijelölik” a tudományos munkára. Gyermekeik játékaik is „hasznosak” kell hogy legyenek – nem feltétlenül vagy elsősorban materiális értelemben, de mindenképpen a lélek épülése szempontjából, azért, hogy egyszer majd osztályrészük lehessen az Utopus törvényei által meghatározott ethosz szerinti boldogság. Befelé fordul életeszményük szerint a legnagyobb erény a természet szerint való élet, a legnagyobb öröm pedig az emberséges cselekedet. Mivel Utópia szigetén általános meggyőződés, hogy az állam sorvadását csakis a „helytelen eszmékből” származó bűnök idézhetik elő, nagy súlyt helyeznek az „indoktrinációra”: hatékony, papi irányítás alatt álló oktatási rendszer működik a hivatalos eszmények és elvek szulykolására. Az utópiaiak „*könnyedén szerezhetnek engedélyt*” a városaik közötti utazgatásra – magában a megállapításban benne rejlik az irónia. Végül: szinte teljesen leomlanak a falak a közösségi lét és a magánszféra között. Nem csupán a felnőttek étkeznek közösen, de még a csecsemőket is a közös étkezőcsarnokban szoptatják.

Az UTÓPIA, akár csak a klasszikus republikánus modell – hogy az utóbbi kifejezés-

rendszerét egy pillanatra kölcsönvegyem – arra tesz kísérletet, hogy megmutassa: hogyan lehetséges *fortuna* kordában tartása, annak megakadályozása, hogy a korrupció elburjánozzék, s egyes polgárok uralmat gyakorolhassanak más polgárok felett. A republikánus válasz szerint, mivel az általános cél csak egy lehet, az emberi teljesség megvalósítása, a polgárok közéleti részvételével esélyt kell adni a polgári erények gyakorlására. A köztársaságban a polgárok kormányozzák önmagukat, s persze vállalják a kockázatot, hogy eközben maga a köztársasági forma is átalakul. More a jelek szerint olyan szkepszist táplált az ember civilizált társadalmi viselkedésre való képességét illetően, hogy kisebbik rossznak tűnt számára az aktív állampolgári szabadság mellőzése „tökéletes társadalmában”. Utópia szigetén bizonyos értelemben mindenki alattvaló, és senki nem polgár. Az emberek egyénisége megfakul – a fiktív útleírásból teljességgel hiányzik az individualitás eleme – egy olyan rendszerben, melyet törvények, intézmények urálnak. Feladták a közéletben részt vevő polgárok szabadságát; cserébe alattvalók lehetnek egy rendezett társadalomban, megszabadultak a létbizonytalanságtól, a változás kiszámíthatatlanságától, a mások és a maguk gonosztetteinek következményeitől. De mint morális lények megszűntek létezni. A törvényes szabályozás, a társadalmi nyomás és az intézmények által formált egyéni tudat együttes ereje olyan nagy, hogy nem is áll módjukban próbára tenni erkölcsi tartásukat, a köz java melletti elkötelezettségüket. Nem áll előttük alternatíva: csakis az Utopus-féle végső igazság szerinti erkölcsös életmódot választhatják.

### Fegyelem és forradalom

Különös, paradoxonokkal teli mű More UTÓPIÁ-ja – nem csoda, hogy sokan firtatták, vajon „komolyan gondolta-e” egyáltalán a szerző, vagy csak afféle *jeu d'esprit*-vel állunk szemben. Az emberi lélekkel kapcsolatos minden látszólagos – és valóságos – pesszimizmusa ellenére egyetlen téren optimista: úgy tűnik, szinte határtalanul bízik abban, hogy Utópia lakói valóban felismerik a környezetük diktálta szükségyszerűséget, s értelmes belátás alapján fogják megtenni az egyetlen számukra nyitva álló lépést. Erre vall legalábbis a szankcionálás, az Utópia törvényei és szokásai szerint elfogadhatatlan viselkedés büntetésének viszonylagos kidolgozatlansága. Az utópiaiak – a közember éppúgy, mint a törvényhozó filozófus-király – az ésszerűség szabályai szerint viszonyulnak a társadalmi léthez, amint a köztársaság polgára is racionális politikai aktor. A keresztény középkor jámbor és félrevonuló életeszménye után a reneszánsz megteremtette a racionális, de passzív, kontemplatív, illetve a racionális és aktív közösségi lét ideáljait. A reformációval egy újabb típus jelent meg a színen: az egyszerre fanatikus és céltudatos – mondhatni, „hiperaktív” – politikai szent, az apostoli forradalmár.

Az óvatos duhaj Luthernél persze még hiába keresnénk egy ilyen ethosz explicit megnyilvánulásait. Az Istenétől elidegenedett – mert a romlott emberi intézmények által elidegenített – ember üdvözülésének kulcsa nála a befelé fordulás, az egyén saját lelkének bűvárlása, a Teremtővel való közvetlen kapcsolatteremtés: *sola fide*. Kálvin az, és követői, akiknek képzeletében a probléma olyan elemi erővel jelentkezett, hogy csakis közösségi-közéleti szinten voltak képesek elgondolni a megoldást. Nem elég csupán az egyéni lélek elszigetelt – s tegyük hozzá: ellenőrizhetetlen és kikényszeríthetetlen – munkálkodására bízni a megújhodást. A puritán Thomas Case így prédikált 1641-ben az angol parlament előtt: „A megújhodásnak egyetemesnek kell lennie... a reformáció érjen el mindenhová, terjedjen ki minden emberre, minden hivatalra; reformáljátok meg az ítélőszékeket és az alacsonyabb rangú közhivatalokat... Reformáljátok meg az egyetemeket, a

városokat, a megyéket és az alsó fokú iskolákat, reformáljátok meg az egyházi rendelkezéseket és az istentisztelet módját... több a dolgokat, semmint elbeszélhetném. Minden olyan növényt, melyet nem mennyei atyánk plántált el, gyökereitől kell kiszakítani helyéből.” Az Istentől való végletes elidegenedés, a szélsőséges dimenziókat öltő emberi bűnösség ellenszere az ember társadalmi környezetének, intézményrendszerének gyökeres átformálása, új emberi közösség, keresztény köztársaság kialakítása. A cél megfogánása és megvalósulása között azonban természetesen hosszú időnek – sőt: beláthatatlanul hosszú időnek – kell eltelnie, s az ebben a szakaszban zajló „permanens forradalom” nélkülözhetetlen lejárója egyrészt a kényszer, másrészt egy felfokozott, szinte eksztatikus lelkiállapot.

A távlati cél tehát egyfajta utópia megvalósítása, az eszköz pedig egyfajta e világi aszkézis, a munkaetika politikai megfelelője: minden tag teljes értékű, fegyelmezett részvétele. E gondolatmenet csapdája – azok számára legalábbis, akik a résztvételt a humanista republikanizmus szempontjai szerint, erény és szabadság egymást kiegészítő fogalmainak összefüggésében értelmeznék – az, hogy ebben a törekvésben nem az egyéni ambíciók kieléje és spontán egyensúlyba rendeződése a lényeg. A kálvinista-puritán buzgalom nem egyéni szenvedély, hanem kollektív érzület: a kiválasztottak fanatikus hivatástudata, mely minden, a vállalkozásban részt vevőtől önfegyelmet követel meg, de egyúttal kölcsönös ellenőrzésre, egymás állandó megfigyelésére sarkallja őket. A meggyőződés ugyanis, melynek engedelmességre a politikai szent a történelemformálás mesterségét úzi, úgy lesz a sajátja, hogy előzőleg a közösség erkölcsi-ideológiai nyomása csepegtette belé, s miután megszilárdult, is annak szigorú felügyelete alatt áll. A politika kálvini felfogásának háttorzongatóan modern „vívmánya” lelkiismeret és kényszer sajátos összeházasítása: az a felismerés, hogy a legaprólékosabban kidolgozott törvény- és intézményrendszer, sőt a legbrutálisabb elnyomás is elégtelen a rendhez, ha nem párosul az önkéntes fegyelem mozgósítóerejével; hogy az ellenőrzés a végletekig fokozható, ha sikerül elérni, hogy tárgyai maguk is akarják.

Mindez a kálvini dogmatika egyik sarokkövéből, az isteni szuverenitás eszméjéből, illetve az abból levezetett teokratikus állameszményből következik. A KERESZTÉNY VALLÁS ALAPVONALAI-ban (közismert címén az INSTITUTIÓ-ban) a világi hatalom feladatai, kötelességei között mindenhol első helyen szerepel az igaz vallás védelme, az igaz egyház céljainak támogatása és megvalósítása; a közerkölcsök szilárdságának és az istentisztelet tisztaságának megőrzése. Az *ilyen* – a korabeli fogalmak szerint „reformált”, a kálvini forradalom kezdeti lépésén már túl lévő – állam az, amely rászolgál az alattvaló alázatosságára, s amellyel szemben az alattvalónak más kötelezettsége, mint az engedelmesség, nem lehet. Az e feladatokat elhanyagoló vagy velük nyíltan szembehelyezkedő hatóságról van szó akkor, amikor megfogalmazódik az INSTITUTIÓ-ban az „alkotmányos” (az „alsóbb rangú tisztségviselőkre” korlátozott) ellenállási jog, a kálvinizmus későbbi képviselőinél pedig az „istentelen” uralkodóval szembeni rezisztencia mint vallási kötelesség. A meghatározott cél érdekében gyakorolt sikeres ellenállásra persze nyomban az új rendet építő forradalmi vassfegyelem periódusa következik.

Efféle időszak Genf városának történetében Kálvin reformátori tevékenységének mintegy három évtizede. Kálvin még mindig ifjú emberként, de már az INSTITUTIÓ első változatának publikálása után, 1536-ban érkezett Genfbe, s maradt ott eredeti szándéka ellenére, a város másik jeles reformátora, Guillaume Farel rábeszélésére. A városi önkormányzat nemrégiben szabadult meg a helyi püspökök és a savoyai hercegek gyámkodásától, a közeli Bern segítségével, amelynek hatalmi törekvéseit

ugyancsak sikerült elhárítani. A frissen szerzett, de törekeny politikai önállóság gazdasági hanyatlással és – kivált a vezető polgárok köreiben – hírhedetten kicsapongó erkölcsökkel párosult, s mindez együttesen úgy tűnt, ideális terepe egy teljes körű, látványos reformációnak. Farel, aki 1533 óta sikerrel aknáztta ki a városban kiváló szónoki képességeit, de nem volt valami nagy szervező, éles szemmel ismerte fel, hogy Kálvin eszményien egészíti ki e fogyatékoságát. Kettős, egymással összefonódó célkitűzésük egy „tökéletesen megreformált” protestáns vallás és egyházszervezet bevezetése volt, illetve az utóbbi felügyelete alatt a genfi polgárok köz- és magánerkölcsének gyökeres megújítása.

Az ennek érdekében folytatott küzdelmek első menetét az ellenfél, az egyházi felügyelet túlzásba vitelét ellenző úgynevezett „libertinus párt” nyerte: Farel és Kálvint a városi tanács 1538-ban kiutasította Genfből. Két év múltán azonban a spirituális vezető nélkül maradt, pártharcoktól szaggatott város visszahívta őket, aminek Farel nem tett eleget, de Kálvin – hosszas tépelődés után – kötélnék állt. Visszatérésétől számítva három hónapon belül, 1541 novemberében sikerült elérnie az ORDONNANCES ECCLESIASTIQUES, egy új egyházi alkotmány elfogadtatását.

Az ORDONNANCES-ban Kálvin az egyházkormányzat – szerinte – bibliai eredetű, későbbi sallangoktól megtisztított formáját határozza meg. Egyrészt feleleveníti a Krisztus által alapított négy hivatali rend koncepcióját: a prédikáló, szentségeket kiszolgáltató és helyes életvezetésre buzdító lelkipásztorok, a doktrína kutatásával és tanításával foglalkozó doktorok, a társaik mindennapi viselt dolgait szemmel tartó laikus „vének” és a karitatív tevékenységért felelős diakónusok felosztását. Másrészt hangsúlyozza az egyházi-vallási-erkölcsi fegyelem fenntartásának fontosságát, s az ennek eszközeül szolgáló intézményt a konzisztóriumban: egy tucat lelkipásztorból és „vénből” álló, hetente ülésező tanácsban jelöli meg. Az alkotmány hangsúlyozza, hogy a konzisztórium nem törvényszék, csupán a baráti korholás hatalmával rendelkezik, s a kezdeti időkben valóban csekély tényleges befolyása volt – csak évek múltán kebelezte be a társadalmi és erkölcsi élet egészének felügyeletét, amikor túlsúlyra jutott benne a lelkipásztori elem. De az erkölcsi gyengeségek leleplezésére a konzisztórium kezdettől fogva alkalmazott besúgókat, minden idők fanatikusaira jellemző módon elkente a különbséget főbenjáró vétség és triviális botlás között, és ahogy hatalma fokozódott, úgy vált a „baráti korholás” szándéka a megalázás, majd a szankcionálás vágyává, s növekedett a nyilvános penitenciák, majd a kivégzések, száműzések, kiátkozások száma. Már 1546-ig mintegy félszáz kivégzésre került sor, s hetvenhat személyt száműztek Genf városából.

Két olyan terület volt, amelyen Kálvin – minden adminisztratív hatalom nélkül, 1556-ig még polgárjoggal sem rendelkezvén, pusztán morális tekintélyét és a közvélemény-formálás rendelkezésére álló eszközeit kiaknáztva – vasszigorral igyekezett a konformitást kicsikarni. Jól ismertek a doktrinális egységért folytatott küzdelmei – a savoyai származású iskolamester, a vallási tolerancia egyik első teoretikusa, Sebastien Castellio kiutasítása az ÉNEKEK ÉNEKE értelmezése kapcsán felmerült nézeteltérésük miatt (1544); a francia emigráns orvos, Jérôme Bolsec hasonló sorsa az eleve elrendelés eszméjét illető kételyei okán (1551); végül a Servet-ügy. Közvetlenebb és rendszeresebb konfliktusforrás volt azonban az a törekvése, hogy Genfet Isten városává, az erkölcsi törvénynek engedelmes közösséggé formálja. Idetartozik a prostitúció felszámolására való igyekezet csakúgy, mint az a tragikomikus ötlet, hogy a hagyományos kocsmákat olyan „evangéliumi fogadókkal” váltsák fel, melyekben a vendégek

mértékletes fogyasztás mellett vallási propagandát hallgathatnak; s idetartozik az a buzgalom is, mellyel a konzisztórium az autoritását vitató befolyásos patríciusok erkölcseit ostorozta.

A konzisztórium és a „libertinusok” közötti hatalmi harc Kálvin 1541-es visszatérése után még csaknem másfél évtizedig elhúzódott, s végül is a Servet-per kimenetele döntötte el az előbbi javára. Amikor a spanyol orvos az ismert előzmények után megjelent Genfben, Kálvin meg volt győződve arról, hogy mindez a rendszerének megdöntését célzó „libertinus” összeesküvés része, Servet elítélése ezzel szemben az ő kezébe adott ütőkártyát: a libertinusok diszkreditálódtak azzal, hogy a perben valóban a vesztes pártját fogták, s az 1555-ös választások eredményeként a városi tanácsban is Kálvin hívei kerültek többségbe. A győzelem betetőzéseként – az 1555 májusában lezajlott utcai zavargásokat követően – lázítás vádjával száműzték a libertinusok vezetőjét, Ami Perrint és néhány társát, mások ellen pedig gyorsított eljárással halálos ítéletet hoztak. A hivatalos indoklás szerint *„minden erejükkel azon munkálkodtak, hogy megdöntsék az egyházi fegyelem rendjét és a szent reformációt... s egy titkos tanácskozáson elhatározták, hogy a nagytanácsban javaslatot tesznek a konzisztórium eltörlésére”*.

A forradalomnak ezzel vége, eljött a szentek diktatúrája, s mivel úgy tűnik, a szentek közé beemelendők maguk is óhajtják, a szigor nem csökken: egyre keményebb rendelkezések sújtják az istenkáromlást, a házasságtörést, az istentisztelet és az iskola látogatásának elhanyagolását. Az állítólagosan megtisztult városban azért napirenden vannak a kiutasítások, vesszőzések és egyéb büntetések. Utolsó éveiben Kálvin – immár a polgárjog birtokában, de továbbra is formális hivatali autoritás nélkül – mégis megmutatta, mire képes, ha kezében az ige és a tényleges hatalomgyakorlás rekvizitumai: az egykor könnyűvérű, világias genfiek komor, zsoldáréneklő, templomjáró társasággá váltak, melynek tagjai lelkiismeretesen jelentik a többiek kilengéseit a konzisztóriumnak, s „barátilag korholják” egymást, ha összegyűlnek. A kálvini elvek és a kálvini alkotmány megmerevedett, s még vagy százötven évig rányomta bélyegét Genf városának kormányzására. Eközben mindaz, ami kezdetben bizonyos mértékig fanatikus lelkesedés volt, képmutatássá és hatalomvágyvá torzult; a kálvini egyházkormányzati elvekben meglévő demokratikus potenciál kifulladt, a demokratikus intézmények kiszorultak a város vezetéséből, s a tanács végleg a hatalmat összpontosító konzisztórium eszközévé vált.

Még fennálltak ezek az állapotok, amikor megszületett – s talán nem véletlen, hogy genfi polgárnak született – az a gondolkodó, akinek híressé váltak a nézetei erény, kényszer és szabadság összefüggéseiről. De itt folytatni már a dolgozatomban vizsgált eszmék történetének egy másik fejezetéhez tartozna.

---

### *Felhasznált irodalom*

- Baron, Hans: CALVINS STAATSANSCHAUUNG UND DAS KONFESSIONELE ZEITALTER. Oldenbourg, Berlin–München, 1924.  
 –: HUMANISTIC AND POLITICAL LITERATURE IN FLORENCE AND VENICE AT THE BEGINNING OF THE QUATTROCENTO. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1955.

- : THE CRISIS OF THE EARLY ITALIAN RENAISSANCE. CIVIC HUMANISM AND REPUBLICAN LIBERTY IN AN AGE OF CLASSICISM AND TYRANNY. Princeton University Press, 1955.
- : FROM PETRARCA TO LEONARDO BRUNI: STUDIES IN HUMANIST POLITICAL LITERATURE. Chicago University Press, 1968.
- Burns, J. H. (szerk.): THE CAMBRIDGE HISTORY OF MEDIEVAL POLITICAL THOUGHT, c. 350–c. 1450. Cambridge University Press, 1988.
- Davis, J. C.: UTOPIA AND THE IDEAL SOCIETY. A STUDY OF ENGLISH UTOPIAN WRITING 1500–1700. Cambridge University Press, 1981.
- Elton, G. R.: REFORMATION EUROPE 1517–1559. Fontana Press, London, 1963.
- Fox, Alistair: THOMAS MORE. HISTORY AND PROVIDENCE. Blackwell, Oxford, 1982.
- Gilbert, Felix: MACHIAVELLI AND GUICCIARDINI. POLITICS AND HISTORY IN SIXTEENTH CENTURY FLORENCE. Princeton University Press, 1965.
- Guichonnet, Paul (szerk.): HISTOIRE DE GENÈVE. Edouard Privat, Toulouse, 1974.
- Hansot, Elisabeth: PERFECTION AND PROGRESS. TWO MODES OF UTOPIAN THOUGHT. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1974.
- Hexter, J. H.: THE VISION OF POLITICS ON THE EVE OF THE REFORMATION. MORE, MACHIAVELLI AND SEYSSSEL. New York, 1973.
- Kálvin János: A KERESZTÉNY VALLÁS ALAPVONALAI. Budapest, 1903.
- Kirchner, Hubert: REFORMATIONSGESCHICHTE VON 1532–1555/1566: FESTIGUNG DER REFORMATION, CALVIN, KATHOLISCHE REFORM UND KONZIL VON TRIENT. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1987.
- Manuel, Frank–Manuel, Fritz: UTOPIAN THOUGHT IN THE WESTERN WORLD. Blackwell, Oxford, 1979.
- Monter, William E.: CALVIN'S GENEVA. New York, 1967.
- Morus Tamás: UTÓPIA. Európa Kiadó, Budapest, 1989.
- Pocock, J. G. A.: THE MACHIAVELLIAN MOMENT. FLORENTINE POLITICAL THOUGHT AND THE ATLANTIC REPUBLICAN TRADITION. Princeton University Press, 1975.
- Shklar, Judith: THE POLITICAL THEORY OF UTOPIA. FROM MELANCHOLY TO NOSTALGIA. In: Manuel, F. E. (szerk.): UTOPIAS AND UTOPIAN THOUGHT. Houghton and Mifflin, Boston, 1966.
- Skinner, Quentin: THE FOUNDATIONS OF MODERN POLITICAL THOUGHT. I–II. köt. Cambridge University Press, 1978.
- : MACHIAVELLI. Oxford University Press, 1981.
- Walzer, Michael: THE REVOLUTION OF THE SAINTS. A STUDY IN THE ORIGINS OF RADICAL POLITICS. Weidenfeld and Nicolson, London, 1965.

Sumonyi Zoltán

---

## SENKIFÖLDJÉN

Ma még a senkiföldjén  
 Hanyatt elnyúlva fekszem  
 Gereblyélt porhanyó föld  
 Alattam és köröttem  
 Ha indulnék a lábnyom