

GAZDASÁG & TÁRSADALOM

Journal of Economy & Society

KÜLÖNSZÁM

Világvallások a társadalomtudományok tükrében

A TARTALOMBÓL:

Gaál Botond:

A keresztyén gondolkodás mint „fölfelé nyitott” rendszer

Várszegi Asztrik:

Bencések Európában, bencések Magyarországon

Szenkovics Dezső:

Szatja és ahimszá: Gándhi gondolkodásának két központi fogalma

Entz Géza:

A keresztény szociális korszak vége?

Balázs Judit:

Islám és a korai globalizáció: a modern pénzrendszer előfutára

Tonk Márton:

Filozófia és teológia a kolozsvári iskola gondolkodóinál:

Vallás, filozófia, totalitás Tavaszy Sándor világnézetében



Nyugat-magyarországi Egyetem Kiadó
University of West Hungary Press
Sopron

Nemzeti Fejlesztési Ügynökség
www.ujszechenyiterv.gov.hu
06 40 638 638



MAGYARORSZÁG MEGÚJUL



A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósul meg.

2012



ÚJ SZÉCHENYI TERV

Gazdaság & Társadalom

Journal of Economy & Society

Megjelenik évente négy alkalommal
A kiadvány a TÁMOP - 4.2.2. B - 10/1 - 2010 - 0018. számú projekt keretében valósult meg
A folyóirat kiadását a Soproni Tudós Társaság támogatta

Főszerkesztő / Editor: Dr. Székely Csaba DSc

Főszerkesztő helyettes / Deputy Editor: Dr. Kulcsár László CSc

Szerkesztőbizottság / Associate Editors: Dr. Andrassy Adél CSc, Dr. Fábíán Attila PhD, Dr. Joób Márk PhD, Dr. Kulcsár László CSc, Dr. Székely Csaba DSc

Szerkesztőségi munkatárs / Assistant: Szikra Andrea

Nemzetközi tanácsadó testület / International Advisory Board:

Prof. David L. Brown PhD (Cornell University, USA), Dr. Csaba László DSc (Közép Európai Egyetem, Budapest), Dr. Rechnitzer János DSc (Széchenyi István Egyetem, Győr), Dr. Nigel Swain PhD (School of History, University of Liverpool, UK), Dr. Caleb Southworth PhD (Department of Sociology University of Oregon, USA), Dr. Franz Schausberger PhD (Universität Salzburg, Österreich), Dr. Szirmai Viktória DSc (MTA Szociológiai Kutatóintézet, Budapest), Dr. Böhm Antal DSc (MTA Politikai Tudományok Intézete, Budapest), Dr. Ingrid Schwab-Matkovits PhD (Fachhochschulstudiengänge Burgenland, Eisenstadt, Österreich), Dr. Bozidar Lekovic PhD (Faculty of Economics, Subotica, Serbia), Dr. Djerdji Petkovic PhD (Faculty of Economics, Subotica, Serbia).

Közlésre szánt kéziratok / Manuscripts:

Kéziratokat kizárólag e-mailen fogadunk, nem őrünk meg, s nem küldünk vissza! A kéziratok formai és szerkezeti követelményeit illetően lásd a folyóirat hátsó belső borítóját. / *We accept APA (Harvard) style only.*

A kéziratokat és a közléssel kapcsolatos kérdéseket a következő e-mail címre várjuk: / *Send manuscripts and letters by e-mail only to: kulcsar.laszlo@bpk.nyme.hu*

A közlésre elfogadott kéziratok összes szerzői és egyéb joga a kiadóra száll. / *Acceptance of material for publication presumes transfer of all copyrights to the Publisher.*

A kéziratokat két független anonim bíráló értékeli. / *Articles are refereed by anonym reviewers before publication.*

Ismertetésre szánt könyveket az alábbi címre várjuk / Send books for review to:

Dr. Kulcsár László egyetemi tanár

Nyugat Magyarországi Egyetem Sopron Ferenczy J. u. 5. 9400 Hungary

Előfizetés: Intézményeknek: 2800 Ft./év; Egyéni előfizetés: 1700 Ft./év;

Példányonkénti ár: 700 Ft./dupla szám: 1400 Ft.

Nyomdai munkálatok / Printing: Scarbantia Nyomda - Palatia Kft.

H-9400 Sopron, Bem u. 3. | Tel.: 99/323-780 | E-mail: nyomda@scarbantia.hu

ISSN 0865 7823

Copyright © 2011 Nyugat – magyarországi Egyetem Kiadó

A KÉZIRATOK FORMAI ÉS SZERKEZETI KÖVETELMÉNYEI

1. Kéziratokat kizárólag elektronikus formában, e-mailen fogadunk.
2. A kéziratok Microsoft Word 2010, vagy 2003-2007 verzióval, vagy azokkal teljesen kompatibilis szövegszerkesztővel készüljenek
3. A képek, ábrák, térképek, táblázatok a mellékletben szerepelnek, a szövegben csak jelölni kell a körülbelüli helyüket. Pl. „A 18. táblázat körülbelül ide”.
4. Színes ábrák és táblázatok nem alkalmazhatók
5. Az alkalmazott betűtípus és méret: Times New Roman 12. Sortávolság: 1,5.
6. Az irodalmi hivatkozásoknál a kötelezően alkalmazott stílus az APA. Lásd részletesen pl.: <http://www2.liu.edu/cwis/cwp/library/workshop/citapa.htm>
7. A közlésre szánt cikkek terjedelme táblázatokkal, ábrákkal, stb. együtt nem haladhatja meg a 20 A4 oldalt.
8. A cikkek kötelező szerkezete:
 - a. Cím, szerző(k) – név, intézmény, beosztás, e-mail elérhetőség
 - b. Magyar nyelvű absztrakt (maximum 200 szó) és maximum 5 kulcsszó
 - c. Angol nyelvű absztrakt (maximum 200 szó) és maximum 5 kulcsszó
 - d. Bevezetés, célok
 - e. A téma felvezetése, a vonatkozó szakirodalom bemutatása, értékelése
 - f. Az alkalmazott módszerek (ha értelmezhető)
 - g. A téma tárgyalása/ Kutatási eredmények (ha értelmezhető)
 - h. Következtetések/Összefoglaló
 - i. Irodalomjegyzék
9. A könyvismertetések terjedelme nem haladhatja meg a 2000 szót. Az ismertetés címe és a szerző neve után szögletes zárójelben meg kell adni az ismertetett könyv, kiadvány teljes bibliográfiai adatait.
10. A szerkesztő fenntartja a jogot a kézirat terjedelmi és minőségi változtatására.

MANUSCRIPT STYLE REQUIREMENTS

The Journal of Economy & Society (JES) is a quarterly publication of the University of West Hungary. It is designed to provide information and fresh perspectives on issues of importance to professional economists and social scientists and to all readers interested in policies affecting economy and society.

The editors of The Journal of Economy & Society are looking for papers that inform our readers and engage them in discussion about issues of relevance to the disciplines of economics and social sciences. If you want to publish in JES you must accept the following writing style guidelines for submission.

1. Send manuscript by email to deputy editor (Mr. Laszlo Kulcsar: kulcsar.laszlo@bpk.nyme.hu) only. Email attachments are acceptable.
2. We accept papers in English, German and Hungarian.
3. Manuscripts must be sent in Microsoft Word 2010, 2003- 2007 format, or in WordPerfect X3, X4 format.
4. Manuscripts including abstract, footnotes, references, and appendices should be one and half spaced. Papers should be thoroughly checked for misspellings and grammatical errors, and should not exceed 20 pages (including tables, pictures, maps, figures).
5. Papers must follow the next structure:
 - a. Title, completed with the name(s), host institute(s) and academic position(s) of the author(s) or authoress(es) and an address for further communication.
 - b. An abstract of not more than 200 words.
 - c. Introduction
 - d. Explaining the issue and relevant literature.
 - e. Methodology, data sources (if relevant)
 - f. Description, findings (if relevant)
 - g. Summary / Conclusions
 - h. References (we accept APA style only). See e. g. <http://www2.liu.edu/cwis/cwp/library/workshop/citapa.htm>
6. Brief footnotes are acceptable.
7. Required tables, pictures, maps, figures should be enclosed and on separate sheets, following all references. Notify editors of appropriate position of tables, pictures, maps and figures within the text (e.g. Table one about here).
8. We don't accept color tables, figures, charts, maps.
9. References should be presented in alphabetical order. See APA style.
10. The editor reserves the right to edit all submissions for clarity and length.

Gazdaság & Társadalom

4. ÉVFOLYAM

2012.

KÜLÖNSZÁM

TARTALOM

Világvallások a társadalomtudományok tükrében

Tudományos Konferencia

Sopronbámfalvi Pálos-Karmelita Kolostor

2011. október 23.

TANULMÁNYOK

Köszöntés és méltatás

Karsai Gábor 3

A keresztyén gondolkodás mint „fölfelé nyitott” rendszer

Gaál Botond 5

Bencések Európában, bencések Magyarországon

Várszegi Asztrik 16

A keresztény szociális korszak vége?

Entz Géza 26

Szatja és ahimszá: Gándhi gondolkodásának két központi fogalma

Szenkovics Dezső 39

Iszlám és a korai globalizáció: a modern pénzrendszer előfutára

Balázs Judit 73

Filozófia és teológia a kolozsvári iskola gondolkodóinál:

Vallás, filozófia, totalitás Tavaszgy Sándor világnézetében

Tonk Márton 88

A főpapi székek betöltésének gyakorlata Zsigmond király uralkodása alatt

Tóth Norbert 102

A „csángó” migráció kezdetei

Varga Norbert 119

Köszöntés és méltatás

Karsai Gábor

Igazgató, Sopronbánfalvi Pálos-Karmelita Kolostor

Rendkívüli öröm és megtiszteltetés számomra, hogy a Sopronbánfalvi Kolostor gazdag programjainak sorában egy rangos tudományos konferenciának is helyet adhattunk, amelyen hazánk és tágabb régióink magyar nyelvű tudományosságának szakterületükön meghatározó képviselői osztották meg sokrétű gondolataikat a világvallások egyik-másik izgalmas területéről, kérdéséről. Az előadók páratlan nyitottsága és személyessége, a kolostor egyedi atmoszférája és a nagyközönség érdeklődése tartalmilag és formailag is új, különleges példát teremtett a tudományos konferenciák világában.

Bátran kijelenthetjük, bizonytalanságokkal terhelt korunk egyik fő kihívása – mely témának a Sopronbánfalvi Kolostor falai között is tág teret szentelünk – hogyan, milyen formában keresünk és találunk válaszokat életünk értelmét és szűkebb-tágabb közösségeink hosszú távon is fenntartható célját érintő kérdéseinkre. A válaszkeresések valamiképpen újra és újra az értékek fogalma körül csoportosulnak. Miben állnak és hol vannak meghatározó értékeink? Hogyan definiáljuk őket? Milyen cselekvésre ösztönöznek bennünket?

A válaszkeresések egyik történelmileg meghatározó formáját a vallások, vallási nézetek jelentették, az emberiség túlnyomó többsége a mai napig valamilyen hitben, vallási nézetben és gyakorlatban találja meg legalapvetőbb válaszait a fenti kérdésekre, ezek orientálják cselekedeteiben, értékválasztásaiban.

Az értékkeresés és -választás témáján és a vallások ebben betöltött szerepén kívül egy harmadik tényező is meghatározónak bizonyult az elmúlt néhány száz év kultúrájának és társadalmi képződményeinek formálásában, ez pedig a tudományosság, azon belül is a társadalomtudományok értelmezési keretrendszere.

A vallások szerepének tudományos értelmezése hosszú időre nyúlik vissza, és egy olyan korban, amikor egyre szélesebb körű, már-már globális jelentőséget nyer az eltérő hitrendszerek, vallási nézetek közötti párbeszéd és a közös értékkeresés, a vallási jelenségek társadalomtudományi értelmezésére is kitüntetett szerep hárul. A kolostorban rendezett, elsősorban nem teológiai nézőpontú konferenciát ily módon a tudományos jelleg és igény hatotta át. Az előadók a világvallásokat a különböző tudományterületek szempontjából közelítették meg: politológia, filozófia, közgazdaságtudomány, történelem, művészettörténet, szociológia, pszichológia. A konferencia fő célja volt, hogy a szaktudományok keretein túl interdiszciplináris összekapcsolódásra is lehetőség nyíljon, és az előadásokban megjelenő tudás- és ismeretanyag olyan pozitív társadalmi cselekvések felé is irányt

mutasson, amelyek kézzelfogható eredményekhez vezethetnek a mindennapok gyakorlatában. Ez a célkitűzés jól illeszkedett a Sopronbánfalvi Kolostort működtető nemzetközi alapítvány, a World Servers Foundation szándékaihoz, amely ars poeticájának tartja az értékalapú, közösségorientált cselekvés ösztönzését mind az országhatáron belül, mind nemzetközi szintereken.

Nagy örömmre szolgál, hogy jelen kötettel a szélesebb közönség is betekintést nyerhet a konferencián elhangzott előadásokba, egyúttal köszönöm jeles előadóinknak, hogy elfogadták meghívásunkat.

Sopronbánfalva, 2012. június 11.

Karsai Gábor
igazgató
Sopronbánfalvi Kolostor

A keresztyén gondolkodás mint „fölfelé nyitott” rendszer

Prof. Dr. Gaál Botond DSC, egyetemi tanár
Debreceni Református Hittudományi Egyetem

Milyen szellemi környezetbe születik bele a keresztyénség?

Platónt az érdekelte, hogyan keletkezik a *tudás*.¹ Mit tesz az ész, amikor a valóságról ismeretet szerez, vagy amikor arról véleményt alkot? Megismerheti-e az érzékek segítségével a valóságot? Amíg az őt megelőző filozófusokat maga a tárgy mibenléte foglalkoztatta, addig Platón a valóság biztos ismeretére akart eljutni, ezért elmélkedett oly sokat magáról a tudásról. A valóságot akarta megragadni, és eközben olyan következtetésre jutott, hogy a változó, tehát magát a soha meg nem ismerhető világot nem lehet a tudás tárgyává tenni. Ezért az érzékelhető világ helyett egy időtlen, mozdulatlan, változásnak ki nem tett ideavilágban találta meg a valóságot, az igazi létezőt, s ez jól összecsengett az ő vallásos gondolkodásával is. Őt tekinthetjük az elsőnek, aki igazából az ész logikája szerint érvelt az istenség léte mellett. Így alakult ki az ő „theológiája”².

Arisztotelész nem értett egyet mesterével és ezzel a latinul ránk maradt udvarias mondattal fejezte ki tiszteletét: *Amicus Plato sed magis veritas!* Ugyanis szerinte *az érzékek kitapintják az anyagi tárgyakat, az ész pedig felismeri bennük a formáló igazságot, s ez a kettő együtt adja a valóságot. De mindig úgy, hogy az ész alkotta igazság az elsődleges.* Azt maga is észrevette, hogy rendszerében ellentmondások keletkeztek. Ha az érzékelésből tényleg származik olyan ismeret, amely aztán magasabb rendű igazságként fogalmazódik meg az észben, akkor nem elegendő csak annyit mondanunk, hogy a tapasztalással az *egyest*, az ésszel pedig az *egyetemest* fogja fel az emberi értelem. Mivel így mindkettőnek a tárgya más, ezért szükségszerűen adódik, hogy az észben is meg kell különböztetnünk kétféle funkciót. Az egyik az ún. formabefogadó *nus pathétikos*, a másik a formaadó *nus poiétikos*³. Az első fogadja az érzetek információit, a második viszont tiszta aktualitásként megalkotja a fogalmakat. Ez a *nus poiétikos* nincs az emberben

1 Nagy József: A filozófia története. Pantheon, Budapest, 1927. 75, 76. Platón a tudással kapcsolatos megállapításait a Gorgias és a *Menon* című műveiben fejtette ki.

2 A *theologia* szót valószínűleg Platón használta először. Úgy tudjuk, Szókratész előtt nem fordul elő a görög filozófiában. Később, a 3. századtól már csak a keresztyén tanokat jelenti, koronként más-más értelmezéssel.

3 Nagy József, i.m. 123., Nyíri Tamás, i.m. 93. Nyíri Tamás találóan a *nou=j pahtiko/j-t* (*nus pathétikos*) „szenvető észnek”, a *nou=j poihtiko/j-t* (*nus poiétikos*) „cselekvő észnek” nevezi. Az utóbbi hozza létre mindazt, amit az előbbi elgondolni képes.

a testhez kötve, erre nem lehet hatni, ezt nem lehet befolyásolni, mert akkor a *nus pathétikosnál* alacsonyabb rangú funkcióknak engedelmessé válna. Ez az, amit Arisztotelész öröknek, változatlanak gondol el, még hozzá úgy, hogy az észnek ez a része isteni szikraként költözött az emberbe. A *nus poiétikos* lesz számára az emberben mint egy mikrokozmoszban a tisztán szellemi tényező, a teljesen szellemi természetű „első mozgató”.

A sztoikusok nem gondolkodtak ilyen bonyolultan. Az már akkor is nyilvánvalóan kitűnt, hogy Platónhoz képest Arisztotelész az ész által „megalkotott istenséget” közelebb hozta a valós világhoz. A sztoa pedig még egy lépéssel megtoldotta és annyira közel hozta az istenséget a világhoz, hogy egyenesen fel is oldotta abban panteisztikus módon. Szerintük a világ belső kohézióját nem Arisztotelész mozdulatlan külső „szférája” biztosítja, tehát nem kívül vagy távol kell keresni az összetartó erőt, hanem annak belső, immanens lényegében, az úgynevezett *logoszban*. A híres *logosz* kifejezés valami önmagától létező szellemi erőt, aktivitást jelent, amelyet a természet törvényeiben ismerhetünk fel, vagy mint az egész mindenség determinált, ésszel felfogható rendjét, szerkezetét. A tapasztalat a *logoszt* nem mutatja meg, de mégis mindenben ott láthatjuk, mint a mozgás, az erő, az energia immanens okát. Istenről úgy beszéltek, mint a „kozmosz lelkéről”, amely biztosítja a természet számára az önmagában rejlő racionalitást, a *logoszt*.⁴

A zsidóság igen erőteljesen monoteista vallási szellemi arca is érdekes képet mutat. A legfontosabb valóság volt számukra az egy Isten léte, ez volt minden tanítás alapja és elengedhetetlen feltétele. A természetet illetően rendkívül óvatosak voltak, nehogy azt valamiképpen Istennel egybeolvassák, egybegyúriják vagy összekeverjék a környező népek mintájára. Másrészt a természeti jelenségeket, az abban végbemenő eseményeket, pláne a csodákat nem úgy szemlélték, mint amelyre az emberi értelemnek kellene magyarázatot adni, mert minden, ami történik, annak az a magyarázata, hogy azért kell oly módon végbemennie, mert azt Isten akarta úgy, illetve Isten akarata szerint úgy van jól.⁵

4 V.ö. Thomas F. Torrance: *Space, Time and Incarnation*, Oxford University Press, London, 1969. 9-10.

5 Érdekes megfigyelni, hogy történik valamilyen nyitás a zsidóság körében is a természet értékelése tekintetében. A 2. században lejegyzett, apokrifus Sirák könyvében (38. rész 1., 3., 4. és 8. versek) a gyógyítással kapcsolatban ilyen bölcs tanácsokat olvashatunk: „A tudománya magasra emeli az orvost és a nagyok csodálják őt. Az Úr teremtette a földből az orvosságot; az okos ember nem iszonyodik tőle. ... A gyógyszerész ebből vegyítményt csinál, s alig készíti el dolgát, máris üdület van általa e föld színén.” E reális tanácsolást azonban olyan gondolati és hitbeli keretek között kell elképzelnünk, amelyet bevezet és meghatároz az ugyanerről a helyről vett fő mondat: „Tiszteld az orvost, a szükség okáért kellő tisztelettel, mert őt is az Úr teremtette!” (Képes Szent Biblia. Fordította Károli Gáspár. Szerkesztette Tóthfalusi József. Kiadta Hermann Emil, Budapest, 1908.)

Ez volt lényegében az a tudományos, szellemi környezet, amelybe a keresztyénség beleszületett. A keresztyén gondolkodás a világ valóságát és annak rendjét részben a zsidó-keresztyén monoteizmusból, részben pedig Krisztus testetöltése szemszögéből tudta értelmezni. A teremtés valóságát ugyanis éppen az inkarnáció ténye erősíti meg, s így a keresztyén ember számára a világ létének értelme nem önmagában rejlik, magyarázatát csak azon „kívül” lehet keresni. Amíg a görögök a saját gondolati világukat isteni természettel ruházták föl, addig a keresztyének az emberi értelmet is az Isten által teremtett világhoz sorolták. A görögök ezért nevezték őket „ateistáknak”. A kérdés az, milyen szabályok szerint működik ez az értelmi munka.

A görögöknek igaza volt, amikor a világot „külső” tárgyilagossággal, az ész segítségével szinte annak „fölébe emelkedve” vizsgálták, ott azonban elhibázták a dolgot, hogy az ember szellemi tevékenységét, a világról alkotott gondolatát isteni jellegűnek hitték. De az sem lehetséges, hogy az ember mindenestől beleolvadjon a természetbe, ahogyan ezt a keleti vallások tudatvilága képzelte, vagy az sem vezet megoldáshoz, ha az istenséget oldjuk föl a természetben, amint ezt a sztoikusok és általában a panteisták tették. Teljesen a zsidó szemlélet sem volt elfogadható számukra annak monoteisztikus zártsága miatt. Ezekkel szemben *a keresztyénség kezdettől mindmáig azt hangsúlyozta, hogy a mindenség a maga rendjét – mint az egységes szemlélet alapját – a Teremtőtől kapta, s ennek a teremtett rendnek az emberi értelem egy megkülönböztethető, de attól el nem választható része, amely ezt a rendet kutatja, fölfogja, leírja és értelmezi.* Itt már egy új természetszemlélet jelenik meg, a nyitott világé.

Ezzel elérkeztünk egy olyan ponthoz, amelynél először tapasztaljuk, hogy a keresztyén természetfelfogás merőben különbözik a görögök tudományos szemléletétől. Nem részletezzük a történeteket, de végül is lassú fejlődés eredményeképpen a keresztyén szemlélet győzött, s tette helyes kerékvágásba a tudománynak a hellén gondolkodás dualisztikus filozófiai kátyújába ragadt szekerét. Ennek köszönhetjük az európai civilizációt. Önmagából a görögök tudományából ugyanis – éppen a szemlélete révén – a modern európai tudomány a keresztyénség újszerű természetfelfogása nélkül nem tudott volna kifejlődni. Ez nehezen észrevehető tény, mert egy rendkívül lassan beérő, hosszú folyamatról van szó, amelyet csak aprólékos kutatással lehet végigkövetni.

Rápillantás a teológia egyháztörténeti környezetére

Itt közbe kell iktatnunk egy kis egyháztörténetet, sajnálatos módon a rosszabbik oldalát. Ugyanis a sok elvi-teológiai vita bizony belülről erjesztette és emésztette az egyházat is, aminek következtében 1054-ben un. egyházszakadás következett be,

majd pedig eljött a reformáció korszaka is, amely ugyancsak részekre osztotta a keresztyénséget. A reformátorok bármennyire is nem akartak új egyházat, hanem belülről akarták reformálni az Egy Anyaszentegyházat, másképpen történtek a dolgok. Mi, az örökösök, csak azt látjuk visszatekintő szemünkkel, hogy a keresztyénség bizonyos részei egyrészt különböző fejlődési útvonalon haladtak, mint például az ún. „keleti” és „nyugati” keresztyénség, másrészt pedig önmagán belül is különböző felfogást képviseltek tanbeli, egyházszerkezeti, istentiszteleti és kegyességi szempontból. Erre a reformációt lehet szembetűnő példaként említeni. Ami pedig a két fél közötti elvi vitát illeti, már a kiindulásnál áthidalhatatlan ellentétek mutatkoztak és mutatkoznak ma is. A protestánsok és a pápa főisége alá tartozó hívek közötti vita éppen az egész keresztyén gondolkodás alapjánál, a Szentírás értelmezésénél rekedt meg és még mindig választóvonalat jelent. A Második Vatikáni Zsinat az Isteni Kijelentésről szóló dokumentumának második fejezetében foglalkozott a Szentírás, a tradíció és az egyház viszonyával. Azt a kérdést, hogy a Szentírás tartalmaz-e mindent, ami elegendő az üdvösséghez, nyitva hagyták. Ugyanakkor a végső tekintély sem nem a Szentírás, sem nem a tradíció, hanem az egyház tanítói hivatala maradt: „Akár az írott formáját tekintjük, akár az emberileg átnyújtott módját, Isten ígéje autentikus magyarázatának feladata kizárólag az egyház élő, tanítói hivatalára van bízva, amely a tekintélyét Jézus Krisztus nevében gyakorolja”⁶ – mondja a dokumentum szövege. Az 1999-ben kiadott *Fides et Ratio* pápai enciklika pedig határozottan megerősíti: az egyház a Szentírás mellett a Szent Hagymányt is Isten ígéjének tekinti (55. pont). A reformációhoz csatlakozott keresztyénség ezt nem tudta elfogadni, és bizony ez az elkülönülés a teológiai gondolkodásban is láthatóvá, mondhatnánk: látványossá vált. Mivel én a protestáns teológiát ismerem jobban, ezért innentől annak gondolkodásmódját mutatom be.

Fegyelmezett teológiaművelés igénye a reformátoroknál

A reformátorok a Szentírásban található kijelentésre építve látták helyesnek teológiájuk megalapozását, ezért a források keresésekor az egyházi hagyományokat „átugorva” a patrisztikus teológián tájékozódtak. Röviden szólva ez azt jelentette, hogy nem fogadták el a filozofikusan megalapozott teológiát. Különösképpen félretették Arisztotelész tekintélyét a teológiában, Aquinói Tamás filozófiájával pedig teológiai szempontból nem értettek egyet. A Bibliát viszont tekintéllyé emelték, s ez újból gondolati problémát vetett föl a külső szemlélőkben, hogy tudniillik akkor mégis van valami tekintélyre szükség. Ezt azonban ők másként

6 New Dictionary of Theology. InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, Leicester, England, Editors: S. B. Ferguson and D. F. Wright, 1988. 632.

fogták föl. A *Scriptura valde prima* „elv”, azaz a Szentírás mindenek előtt szándék ugyanis éppen a nyitottság felé mutat, mert Istennek a Szentírásban megtalálható kijelentése nem azt jelenti, hogy az ember egyszer s mindenkorra lerögzítheti a hitbeli igazságokat. Az isteni kijelentés, a reveláció a lepel elvételét jelenti, az isteni titkok feltárását, de nem úgy, hogy abban az emberi logika, vagy értelmi leleményesség révén biztosan haladhatunk az elérni szándékozott végső titkok teljes megismeréséig. Pontosan fordítva áll a dolog, mert a kijelentés megismerése nem ilyen logikai, vagy episztemológiai megismerést jelent, hanem azt, hogy az isteni titok feltárulásával újabb titkok, sőt még több titok tárul a hívő ember elé. A protestáns teológia alapját tehát egy olyan tekintély képezi, amely maga is végtelenül nyitott az ember értelmi tevékenysége számára. A reformáció tehát csak az emberi, vagyis az értelem által állított tekintélyeket nem fogadta el végső igazodási pontnak. Ugyanakkor a Biblia szószerinti értelmezését sem vallotta. Ezzel ismét előtérbe került a természet megismerésének lehetősége, s ez nagyon nagy lendületet adott a korabeli természettudományos fejlődésnek. Megítélésem szerint ennek a fejlődésnek volt egy másik mozgatórugója is. Már 14-15. századra elkészült ugyanis az ókor leghíresebb matematikai alkotásának, Eukleidész *Elemek* című művének arab fordítása. Ezt latin nyelvre is lefordították, először nem túl jól. Időközben megtalálták a mű „eredeti” görög szövegét is, így immár egy meglehetősen jó fordítás született a görög, arab, latin nyelven meglévő szövegek összevetéséből.⁷ Ez 1482-ben jelent meg először Velencében, majd többször kiadták, sőt, 1533-ban görögül is megjelentették Baselben. Ennek a könyvnek az európai szellemi életben való fölbukkanásával eddig nem különösebben számoltak sem a filozófusok, sem a történészek, sem pedig a tudománytörténelem szakértői. Pedig olvasták sokan, ezt a korabeli matematikusoktól tudjuk, látjuk, és bizony hatással volt több fontos mű keletkezésére, mint például Newton *Principia*-ja, vagy Spinoza etikája, de korábban Kálvinra is hatással lehetett. Ebből a korszakból származhatott a *more geometrico* kifejezés is, amelyet szelvében követtek. Tehát minden tudományt a geometria mintájára, annak „módján” illet művelni, mely szerint az igazi tudomány axiomatikus felépítésű. Az ész, a logika kezdett erőteljessé válni valamennyi szellemi területen. Newton axiómáinak sikere, tekintélye megfellebbezhetetlenné vált. A ráció Descartes révén bevonult a tudományos közéletbe. A felvilágosodás racionalista korszakának elérése azonban bajt is hozott, mert az ész jelentőségének túlhajszolásával szakadék keletkezett a tudományos gondolkodás és a természet világa között. A felvilágosodás élesen különválasztotta a természetet és az ember szellemi

7 Eredeti görög szövegen a Theon-féle vagy a Proklosz-féle változatot értjük a 4. és 5. századból. Az őseredeti odaveszett. Eukleidész nevét helyesebb volna kivételként Euklidész-nek hagyni, mivel a kialakult szócsaládot már nem lehet megváltoztatni. Tehát euklideszi geometriáról beszélünk, nem pedig eukleidészi geometriáról.

tevékenységét, ezáltal az emberiség mint valami „más”, mint valami „idegen test” tevékenykedett a történelemben. Az embernek megvoltak a maga szükségszerű észigazságai, és ugyanakkor a történelemnek mint a természet részének az „esetleges történeti igazságai”. Lessing fogalmazta ezt meg szabatosan, mint a kor gondolkodóinak legnagyobb problémáját: „Az esetleges történeti igazságok sohasem szolgálhatnak a szükségszerű észigazságok bizonyítékaiul.”⁸ Nem lehetett tehát sem a történelmet, sem pedig a keresztyénséget mint történeti vallást úgy kezelni, hogy abba az emberi értelem szerves részként illeszkedjék bele. A felvilágosodás korának felfogása szerint az ész igazságai elkülönültek a történelem, a társadalom, a hitélet folyásától. Amikor erre Lessing rádöbbsent, így kiáltott föl: „Ez, ez az a csúnya, széles árok, amelyen hiába próbálok átjutni. Ha valaki át tudna segíteni rajta, azt az Istenre kérem, jöjjön és segítsen rajtam.”⁹ A 18. századnak ez a gondolkodója azzal még nem számolhatott, hogy nemcsak a történeti események mutatnak nyitott szerkezetet, hanem maga az ész által megalkotott tudományos igazságok is. Nincs tehát szükségszerű észigazság! A keresztyén gondolkodás szerint egyik sem abszolút, amint azt a felvilágosodás embere gondolta az észről, hanem mindkettőnek van egy végső, közös alapja a Teremtő Istenben. A „csúnya, széles árkot” tehát nem a természet, hanem az ész hozta létre mesterségesen és fölöslegesen.

A protestáns keresztyénség és az egzakt tudományok kiütkeresése

Ami a protestáns teológiát illeti, a felvilágosodás korszakától, főként Kant működésétől kezdve a teológusok, jobbra filozófus kortársaikkal együtt, ebbe a „csúnya, széles árokba” szorultak bele, és nem találták a kiutat. Ezt mutatja a 19. század szellemi élete, mígnem Kierkegaard egyszer csak sokakat rádöbbsentett arra, hogy szellemi fogságba estek. De ugyanígy járt sok természettudós is, akik valamennyien a newtoni mechanika axiomatikus szemléletét követték, amíg az 1860-as években az ő területükön is meglepő dolgok történtek James Clerk Maxwell új elektromágneses elméletének kidolgozásával. Ez annyira új volt a mechanikai szemlélethez képest, hogy egy darabig föl sem fogták jelentőségét.¹⁰ Max Planck-nak még az 1870-es évek közepe táján az egyetemi felvételi vizsgáján

8 Lessings Werke, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, Über den Beweis des Geistes und der Kraft, 790. V.ö. Czeglédý Sándor: Hit és történet, Sylvester, Budapest, 1936. 62.

9 V.ö. Czeglédý Sándor: Hit és történet, i.m. 66.

10 Ismert tény, hogy főként német tudósok a newtoni mechanika alapelveire támaszkodva készítették egy elméletet az elektromágnesesség értelmezésére, de ezt Maxwell téves szemléletnek ítélte, s igaza lett. Így született meg Maxwell elektromágneses térelmélete, amelyet Einstein is egzakt természetleírásnak fogadott el.

azt javasolták, hogy ne foglalkozzék fizikával, mert ott már alig van fölfedezni való, „csak néhány felhőcske árnyékolja be a fizika tiszta kék eget”.¹¹ Tudjuk, ezután jött aztán hamar a kvantumelmélet és a relativitáselmélet korszaka, amely ámulatba ejtette a tudományos világot. Szinte átértékelődött minden a természetszemléletben, más lett a tudományművelés módszere is. Ez az új szemlélet már belenyúlik a mi időnkbe. – Debrecenben még jól emlékszünk rá, hogy Teller Ede, a világhírű atomfizikus, a Debreceni Akadémiai Bizottság tudósai előtt 1996-ban tartott előadásában ezt mondta: „Értsük meg, a modern tudomány azt jelenti, hogy a világ nyílt!”¹² Ez tulajdonképpen fölhívás arra, hogy tovább gondoljuk a dolgot és ne elégedjünk meg azzal, hogy az emberi értelem által valamilyen formában megragadott törvények „hogyan” írják le a tapasztalható, érzékelhető világot. Azaz, nem szabad a természettudományt úgy tekinteni, mint amelynek a fölfogása csupán az értelmi határokon belüli zárt ismeret, hanem úgy, mint amely igenis rendelkezik egyfajta önmagán túlra mutató nyitottsággal. Ez az a probléma, amelyet Einstein a híres „miért” kérdésével érzékeltetett. Azt látta ugyanis, hogy a természet történései sohasem teljesen véletlenszerűek, és sohasem tisztán *szükségszerűek*. Nem lehet ugyanis azt mondani, hogy azok csak úgy a vak véletlen szerint mennek végbe, de azt sem, hogy determinisztikusak, mintha az ész által fölismert szigorú szabályoknak szükségképpen kötelesek volnának „engedelmeskedni”. Az előbbivel kapcsolatban jegyezte meg a nagy tudós, hogy „Isten nem kockajátékos!”¹³ Az utóbbira nézve pedig eljutott addig a gondolatig, hogy a természet „legnagyobb mélységeiben elérhetetlen az ember számára”.¹⁴ Ezt egy másik híres mondásával így fejezte ki: „Isten nem játszik nyílt lapokkal!”¹⁵ Már őt megelőzően Max Planck is utalt arra, hogy a természeti törvények a „működésükhöz” az erőt valamilyen külső hatalomtól nyerték.¹⁶ Einstein pedig többször úgy nyilatkozott, hogy a természet legmélyebb titkait lenyűgözőnek

11 Amikor Planck jelentkezett az egyetemre, Philipp von Jolly német fizikaprofesszortól azt a tanácsot kapta, hogy menjen máshová kutatni, mert a fizikában már nem sok kutatható akad. V.ö. Nagy Károly: A huszadik század fizikájáról és világképformáló szerepéről. Természet Világa. I. Különszám. 2006. 4.

12 Gaál Botond: Teller Ede Debrecenben, Debreceni Szemle, 1997/3-4. 540.

13 Idegen nyelvű fordításban a „God does not play dice” angol fordítást szokták használni. Eredeti német nyelven így hangzott Einsteinól: „Der Alte würfelt nicht!”, aminek angol nyelven ez felel meg jobban: „The Old Guy does not throw dice!” – V.ö. Michael Welker: Springing Cultural Traps. Theology Today, Vol. 58., No. 2, July 2001. 168.

14 Einstein: Ideas and Opinions, Crown Publishing, New York, 1954. 49.

15 Thomas F. Torrance: Einstein and God. In: Reflections. Princeton, NJ: Center of Theological Inquiry, Public Lecture Series of 1997. Vol. 1. 1998. 14-16.

16 V.ö. Max Planck: „Az egzakt tudomány értelme és határai.” In: Válogatott tanulmányok. Gondolat, Budapest, 1965. 301-304.

találja.¹⁷ Ezért gondolkozott el a *miért* kérdésen oly gyakran. Miért olyan ez a világ, amilyen és *miért* nem más? Nyilvánvalóan tudjuk, hogy erre a miért kérdésre sem Einstein, sem pedig más tudós nem adhatta meg a feleletet, de a jövőben sem kaphatunk erre a kérdésre kielégítően végérvényes választ. A válasz pontosan akkor lesz kielégítő, ha az nem akar végérvényes lenni. Ez a dolog természetéből következik, amit maga Einstein is, Planck is¹⁸, és mások is jól tudtak.

De mi történt a Lessing-féle árokból kimászni nem tudó, axiomatikus teológiát művelő protestáns teológusokkal? Amikor a 20. században a természettudományok fölfedezték a „tér-időbeli tárgyat”, s ennek következményét, mégpedig azt, hogy a világnak van időbeli kezdete, ezzel egy időben a teológiában is elindult egyfajta átértékelési folyamat. Einsteinnel párhuzamosan a református Karl Barth azt hangsúlyozta, hogy Isten kijelentett Igéje magával Istennel, az emberi értelem pedig a teremtett valósággal azonos. Az emberi értelem tehát, amellyel fölfogjuk a mindenséget, az immanens világ része. A teremtett mindenség és az isteni kijelentés biblikus értelmezése ekkor újból előtérbe került, és a protestáns teológia visszament ismét az igazi forráshoz, a Szentíráshoz. Ezzel rátaláltak egy „fölfelé nyitott” szemléletre, amely mindenben kongruensnek bizonyult a teremtettségi mivoltú tudományos gondolkodás szerkezetével.

A tudományos gondolkodás nyitott szerkezete

Miről is van közelebbről szó? Az egzakt tudományok révén értjük meg jobban ezt a problémát. Először a mi Bolyai Jánosunk és Nikolaj Lobacsevszkij oldották meg a 2100 éves problémát, amikor rájöttek, hogy valamennyi axiómarendszer zárt világot eredményez, de mindegyiket föl lehet nyitni. Majd George Cantor német matematikus lepte meg a világot és hívta föl a figyelmet arra, hogy az emberi elme megkülönböztethet *transzfinit* és abszolút végtelent. Addig csak úgy gondolták, hogy az abszolútnak nevezett valami a véges világ ideális határa. Cantor fölhívta a teológusok figyelmét arra, hogy a transzfinit végtelen is fölfogható az emberi értelemmel, de Isten mint Abszolútum az értelem által nem meghatározható. Ugyanakkor a matematikai gondolkodás olyan, hogy Istent nem tudja megragadni a maga ontológiai mivoltában, de önmagán túlmutatva utal a létezésére. Ő így fogalmazott: „Ez utóbbi bizonyos fokig meghaladja az emberi felfogó erőt, amennyiben kivonja magát a matematikai determináció alól. Viszont a transzfinit

17 V.ö. Albert Einstein: *Hogyan látom a világot?* Gladiátor Kiadó, Budapest, 1994. 16. Ez csak egyetlen példa a sok ilyen természetű einsteini megnyilatkozások közül.

18 A nagy tudósok között talán Max Planck fejtette ezt ki a legvilágosabban. V.ö. Max Planck: *Az egzakt tudomány értelme és határai*, i.m. 302.

nemcsak a lehetőség széles területét tölti ki Isten megismerésében, hanem az ideális kutatás számára is gazdag, állandóan növekedő teret kínál. ... Ennek azonban még sokáig kell várnia az általános elismerésre, jöllehet ez a felismerés igen értékes lehetne a teológusok számára, segédeszköze lehetne az általuk képviselt ügy (a vallás) támogatásának.¹⁹ Cantorra sajnos nem figyeltek a teológusok. Kurt Gödel Princetonban dolgozó osztrák matematikus 1931-ben hozta nyilvánosságra híres nem-teljességi tételét, melyet a matematikusok döbbenettel fogadtak. Ebben azt bizonyította be, hogy minden formalizált axiómarendszerben vannak olyan tételek, amelyek azon belül sem nem cáfolhatók, sem nem bizonyíthatók. Gödel tétele egyszerűbb nyelven kifejezve azt mondja, hogy ha egy bizonyos általános feltételeknek eleget tevő axiómarendszer ellentmondásmentes, akkor nem lehet teljes. Gödel azonban még ennél is tovább ment és megmutatta, hogy mindig megadható egy bővebb axiómarendszer, amelyen belül már eldönthetjük a kérdéses tétel igazságát. Amit tehát a matematika végsőképpen elérhet, az a logikai eldönthetetlenség végtelen sora. Ez már valóban sejteti a „fölfelé nyitott” világot. Ezt később Alonzo Church és Alan Turing is bizonyította. Ilyen értelemben tényleg sokat sejtető Sain Mártonnak az észrevétele ezzel az egész problémakörrel kapcsolatban: „... ez az állítás már kilép a matematika világából, és összekapcsolja a matematikát egy matematikán kívüli valósággal”.²⁰ John D. Barrow pedig 1988-ban így foglalta össze az ebben a dologban rejlő titkot: „Ha valamilyen mély értelemben az univerzum matematikai jelleggel bír, akkor a Gödel és Turing által bemutatott titokzatos eldönthetetlenségi problémák inkább a világmindenség szerkezetének részei, mint csupán értelmünk termékei. Ezek azt mutatják, hogy még egy matematikai univerzum is több, mint az axiómák, több, mint a számolás, több, mint a logika — és több annál, mint amit a matematikusok megtudhatnak.”²¹ Itt már azt sejtethetjük, hogy a teremtett mindenségbe bele van mintázva valamiféle nyitottság, amely annak Alkotójára mutat. Ami pedig a természeti világ megismerését illeti, a 20. századi híres magyar matematikus, Neumann János (1903-1957) volt az, aki a kvantumfizika matematikai alapjainak²² megírásakor jött rá arra a következtetésre, hogy a természetben nincsenek rejtett paraméterek. Nincs tehát elvi korlát a megismerésben, amit a matematikusok úgy interpretáltak a teológusoknak, hogy a világ teremtésekor Isten nem dolgozott rejtett paraméterekkel. Ezek során az ember még inkább rácsodálkozhatott az

19 ELTE, Filozófiai Figyelő, Budapest, 1988/4. 82-83.

20 Sain Márton: Nincs királyi út! Gondolat, Budapest, 1986. 806.

21 John D. Barrow: The Mathematical Universe, Natural Science, 1989. május, 311. Idézi Thomas F. Torrance: Creation, Contingent World-Order and Time, Kézirat. 12.

22 Híres művének címe: Mathematische Grundlagen der Quantenmechanik. V.ö. Simonyi Károly: A fizika kultúrtörténete a kezdetektől 1990-ig. Akadémiai Kiadó, Negyedik Kiadás, Budapest, 1998. 461-467.

értelem és a természeti világ nyitottságára, s ez egyben új reménységet is adott a 20. század végi embernek. Hogy miért ennyire nyitott az értelem világa, arra éppen a magyar Polányi Mihály adott meggyőző magyarázatot a személyes tudás és a valóság viszonyának tisztázásakor,²³ amikor is rámutatott arra, hogy az ember értelmi tevékenységének mindig van egy tökéletesebb igazság felé mutató dimenziója, amely egyrészt „fölfelé” nyitottságot biztosít, másrészt pedig „lefele”, vagy „visszafelé” az alacsonyabb szintek irányába szabályozó elvként hat az értelmünk számára. Ez valami hallatlan fontos dolgot mond. Ugyanis a magasabb szintű ismeretre sohasem úgy jutunk el, hogy az alacsonyabb szinten már elegendő ismeretet gyűjtünk össze és annak természetes velejárója lesz egy felsőbb szintű tudás. A magasabb szintre egy bennünk rejtetten meglévő, „hallgatólagos tudással”²⁴ lépünk mindig, amely úgy működik, hogy nem követi az emberi formális logikát, hanem intuitív módon rátalál a felsőbb szintre, mintha az a magasabb szintű igazság vonná magához az emberi értelmet az alacsonyabb szintről. Ezt jól lehet szemlélni Newton törvényei és Einstein relativitáselmélete viszonyában.

A teológiai gondolkodást tekintve azt láthatjuk, hogy kezdettől fogva megvolt a keresztyén gondolkodásban ez a fajta nyitottság, de a teremtettségi mivoltú emberi logika mindig más irányba terelte. A természeti teológia elvitte olyan irányba, hogy a filozófia révén valami előfeltevésnek kell meglennie a teológia műveléséhez. Az istenbizonyítékok is ehhez hasonló helyzetet eredményeztek, de ebbe a körbe tartozik a reformáció utáni protestáns ortodoxiával kezdődő, de inkább az Immanuel Kant révén bevezetett axiomatikus szemlélet is. „A csillagos ég fölöttem, az erkölcs bennem!” típusú evidenciák kimondásával lényegében axiómákra alapozták a teológiát, s legtöbbször ezt követték a teológia művelésében a 19. század folyamán. Csak Karl Barth határozott fellépése állította ezt meg azzal, hogy kimondta: a *Logosz* nem azonos a *physis*-szel, a világgal. Barth híressé vált kifejezése ez volt: *Gott ist der ganz Andere, Isten egészen más*. Ezt félre szokták érteni, mert lényegében ez csak az állítás egyik fele. Bolyki János fogalmazza meg helyesen: „*Nemcsak Isten más egészen, mint a világ, hanem értelmünk is egészen más, mint az Ige. Ez Barth ismeretelméleti kiindulása. Értelmünk a teremtett valósággal, az Ige viszont Istennel identikus.*”²⁵ De ha az értelmünk a teremtett valósággal azonos, akkor miként juthatunk mindig magasabb szintű istenismeretre? Miben segít az emberi értelem „fölfelé nyitottsága”, ha az csak egy teremtettségi eleme

23 Vö. Polányi Mihály: *Personal Knowledge*. Routledge and Kegan Paul, London, 1983. VII-VIII.

24 Polányi Mihály híres *tacit knowledge* kifejezését a Polányi Társaság „hallgatólagos tudás” kifejezéssel fordította közös megállapodás alapján.

25 Bolyki János: A természettudomány és a teológia Barth Károlynál, *Theológiai Szemle*, 1976/9-10. 280.

az embernek? Úgy, hogy a hit számára ezt a fölfelé nyitottságot nem pusztán az emberi értelem immanens szabálya biztosítja, hanem az, hogy maga a kegyelmes Isten nyitotta meg felülről ezt a lehetőséget az ember számára. Ezt pedig Jézus Krisztusban szemlélhetjük, mint magasabb szintű istenismeretben. Ebből eredően előbb feltételezni a világ valóságát és ez alapján kérdezni, hogy van-e Isten: keresztyén nézőpontból ennek a kérdésnek nincs értelme. Minden hitbeli igazság ugyanis azzal a meggyőződéssel kezdődik, hogy Isten a Jézus Krisztusban volt, akiben megnyitotta az utat önmagához. A keresztyén gondolkodás tehát egy biblikusan felépített és Istentől a Krisztusban ajándékba kapott „fölfelé nyitott” rendszer!

Bencések Európában, bencések Magyarországon

*Dr. Várszegi Asztrik OSB, püspök, főapát
Pannonhalmi Bencés Apátság*

A szerzetesség - a követés egyszerű képlete

A bencés szerzetesség ezeröttszáz éves története egyúttal Benedek szerzetesatyja életének és munkájának, a regulának a dicsérete is, bár ez nem volt Benedeknek, Európa patrónusának szándéka, célkitűzése. A Kr. után V. és VI. század fordulóján élt Nursiai Benedek a keleti és a nyugati szerzetesi hagyomány ötvözetével a cönobita, a közösségben élő szerzetesek számára írt, saját szavaival „kezetnek szánt regulát” ajánlja megvalósításra a mennyei hazába törekvő, igyekvő keresztény számára. Ez a mértéktartásban, arányérzékében kiváló regula ma is több ezer férfi és nő életét irányító szabály, alkalmas arra, hogy egyént, kisebb és nagyobb közösséget megújítson és életképessé tegyen. A regulát követők a másfél évezredben folytonosan kommentálják a regula lelki és gyakorlati tanítását, korunkban a menedzserek fordulnak az ókorvégi szöveghez, hogy csoport- illetve vállalkozásvezetői tapasztalatot kölcsönözzenek belőle. A bencés regula alkalmas új élet inspirálására, mivel alaptörvénye a „per ducatum evangelii”, azaz, hogy az Evangélium vezetésével éljenek. Nehéz történeti helyzetünkben, a kereszténység és a katolikus egyház megpróbáltatásai közepette nem volt véletlen XVI. Benedek pápa névválasztása, Benedekről mondott megnyilatkozásai.

A bencés regula szilárd értékhierarchiát, közösségi struktúrát közvetít, tiszteli a személyt, segíti beleilleszkedni a nagyobb egységbe, a közösségbe, és mivel Krisztus Jézus istenemberi személye a vonatkoztatási pont, krisztocentrikus a tanításban, a lelkiségben és a mindennapi gyakorlatban, de a környezet viszonyában, a külvilág irányában is. Akik életszabályukká teszik a regulát, azoknak esélyt ad a harmonikus, szélsőségektől mentes életre és teremtő erőket szabadít fel a környezet átalakítására. Lelkisége, harmóniája révén ordo-t, rendet vitt a világra.

A kérdés az, hogy ki a szerzetes. és nem az, hogy mit tesz, mit csinál a szerzetes. Amikor istentapasztalata szabadsághoz segíti, megvalósítja az Isten- és emberszeretetet, szabaddá válik mások szolgálatára. A szolgálat pedig sokféle, ezt igazolja a bencés életesményt követők története. Ezért ezt az erényt, a zelus bonust, a jóra való buzgóságot, Isten feltételen keresését izzó szeretettel kell ápolnia magában.

Kulcsmondатаi a biblikus hagyományban: ha tökéletes akarsz lenni, menj, add el mindenedet, árát oszd szét a szegényeknek és kövess engem. Boldogok a tisztaszívűek, mert ők meglátják az Istent. Benedek a szorosabb Krisztus-követést ezekben a mondatokban foglalja össze: „Bárki vagy, aki a mennyei hazába igyekszel, tartsd meg ezt a kezdetnek szánt csekély regulát... Hallgasd meg, fiam, a mester

parancsait... vedd magadra az engedelmesség fegyverzetét, siess, míg tiéd az élet világossága, hogy szárnyaló szívvel és a szeretet elmondhatatlan édességével siess Isten parancsainak útján, Krisztus szenvedéseiben is részt véve maradj meg a közösségben, hogy országának is méltó részese lehess. Krisztus szeretetének semmit elébe ne helyezz!”

A bencés regulát követők Európában

„Az ókori történelem eljutott egy olyan döntő fordulópontig, amikor férfiak és nők jó szándékkal felhagytak azzal, hogy a (Római) Birodalmat támogassák, és hogy a civilizáció és az erkölcsi közösség fennmaradását azonosítsák a Birodalom megmaradásával.

Ehelyett - gyakran anélkül, hogy felismerték volna mit is tesznek - a közösség olyan új formáit kezdték felépíteni, melyekben érvényben maradhatott az erkölcsi élet oly módon, hogy az erkölcs és a civilizáció túlélhette a barbárság és a sötétség rákövetkező korszakát.”²⁶

Benedek, Isten embere - vir Dei

Isten embere – vir Dei, ahogy a Dialógusok II. könyve őt nevezi, egyike volt azoknak a bátor férfiaknak, akik az általános romlásban ösztönösen a fentebbi módon gondolkodtak és a felülről és belülről jövő Ihletnek engedelmeskedtek.

Személyéről kevés egzakt történetet tudunk, de Regulája, az abból máig sugárzó evangéliumi bölcsesség, mindent elárul róla. Regulája a keresztény bölcsesség és nevelés gyöngyszeme, amelyet az éltető Lélek a történeti időben igazolt. Soraiból az Atya Ikonja, Jézus Krisztus arca fordul felénk, és az életre hív meg, hogy az „evangélium vezetése mellett járjuk útját.”²⁷ Ezért minden korban időszerű.

A bencés Regula pedagógiája

Nincs külön bencés pedagógia, de az egész Regula megközelíthető úgy is, mint pedagógiai kézikönyv, mely a Mester és tanítvány örök modelljével egyszerre szolgálja a tanítást és a nevelést. Benedek monostora, Montecassino alapítása Kr. u. 529-ben egyúttal a középkori Európa megszületése is. Alapítóját, ezt a Krisztus szeretetét megvalló szerzetest, a nyugati szerzetesség atyját nyilvánította 1964. október 24-én a második világháború romjaiból újjáépített Montecassino templomának felszentelésén VI. Pál pápa Európa Védőszentjének, Patrónusának. Pápai bullájában megnevezi azokat a motívumokat, amelyek erre alapot adnak. Benedeket őt markáns jelzővel illeti, melyeket aztán részletesen kifejti. Itt természetesen csak a jelzők felsorolására és fordítására szorítkozunk.

26 Alasdair MacIntyre, Der Verlust der Tugend, 1988, S.349f.

27 Szent Benedek, RB, Regula, Prologus 21.

Nursiai Benedek, Szent Benedek szerzetesatyja

Pacis Nuntius – a béke hirnöke.

Unitatis effector – az egység munkálója

Civilis cultus magister – a műveltség és civilizált életforma tanítómestere

Religionis christianae praeco – a keresztény hit hirdetője

Monasticae vitae in occidente auctor – a nyugati szerzetesség atyja

Patronus totius Europae - egész Európa védőszentje

A benedeki Regulából fakadó egyéni és közösségi élet alkalmas volt arra, hogy míg magát a napi imádság révén az „isteni milióben” megmártsa, annak örömét és békéjét a kultúra eszközeivel és annak hajszálgyökereivel sokakhoz eljuttassa. A „cultus divinus”-ból, az istentiszteletből „cultura humana”, azaz emberi, majd európai kultúra lett. A bencés monostorok az európai évszázadok során egy-egy történeti régió vagy nemzet életében úgy magasodtak ki, mint az ókori görögségnek az Akropolisz, vagy a tengerjáróknak Fárosz tornya. Több tucat ilyen bencés monostort tudunk felsorolni Montecassino mellett említést érdemel Canterbury, Fulda, Cluny, Montserrat, Fleury, Melk, az újkorban Beuron, Solesmes, Niederalteich, St. Ottilien, Chevetogne és mások. Ebbe a sorba illik a mi Pannonhalmánk is a 10. század végétől. Szent Márton monostora ugyanennek a lelkületnek és sorsnak a hordozója.

A bencés közösségek az ókori kereszténység hagyományaiban gyökerező Regulájukkal sokféle módon neveltek és tanítottak az európai népek történetében megtett útjuk során. A monostor a belső és külső nevelésnek és tanításnak bizonyos értelemben „magintézménye” volt. Soha nem a külső munkában látták a célt. *A monostor a Regula kifejezésével „az Úr szolgálatának iskolája”²⁸, a lelkiség megélésének „műhelye” volt. A külsőnek tekinthető munkaterületek, érintkezési felületek mint vendégfogadás, kolostori iskola, misszió, később lelkipásztorkodás, az újkorban bármilyen típusú iskola (egyetem, középiskola) a monostor kinyitott ajtaját jelentette, ahol „befogadták” a testvért, testvéreket, gondoskodásban részesítették, tanították, elkísérték élete egy szakaszán, majd visszaküldték a világba. Így állították a bencés közösségek lelkiségüket és felkészültségüket sokak szolgálatába. A sokféle nevelésre, hatásra példaként csupán néhányat említek: Petrus Venerabilis cluny-i apát – Cluny alapításának 1100. évfordulóját idén ünnepelték - befogadja az üldözött Petrus Abaelardust, megvédi a világ és az egyház támadásaitól. Ugyanezen cluny-i közösség „találmánya” a treuga Dei, az Isten békéje, amely sokaknak jelentett biztonságot. VII. Gergely személyében egyházreformer hat az akkori egyházra és világra.*

A II. Vatikáni zsinatra, így az egyetemes egyházra nagy befolyással volt a Beuron és Maria Laach monostoraiból induló liturgikus lelkiség.

A modern Európa atyái: Robert Schuman, Konrad Adenauer az európai egység, egyetemesség ihletét Nursiai Benedek monostoraiban kapják. A bencés iskolák növendékei az „ora et labora” lelkületét más országokban és hazánkban is jelenvalóvá tették.

Bencés misszió a magyarok között

Szent Márton monostora

Géza nagyfejedelem és Szent István nyugati beilleszkedési koncepciója latin szerzetestérítőket kíván. Így kerülnek az abbas romanus, a római apát, Szent Benedek missziós fiai a magyarok földjére. Szent Márton monostorát 996-ban alapítják prágai Szent Adalbert szerzetestársai, akik a missziós bencések törekvéseit valósítják meg. Az alapítás évszáma egyúttal az első magyar (kolostori) iskola létrejöttének dátuma is. A szerzetesközösség kezdettől fogva törekedett saját utánpótlásának képzésére, ennek érdekében hozta létre a kolostori iskolát.

A magyar bencések történetének szakaszai

A „romlás századáig”: 996-1585

Alapításától a XVI. század második feléig monostorunk egy a nyugat európai monostorok közül. Lakói a közös istendicséret mellett számos belső és külső munkát, hiteles helyi, és egyéb írásbeli tevékenységet végeznek. Apátjaik a kor szokásainak és gyakorlatának megfelelően részt vesznek a diplomáciai munkában. A monostor szerzetesi tevékenysége akkor szűnik meg, amikor a török háborúk miatt lehetetlenné válik a szerzetesélet és az utánpótlás képzése is. A tatárjárás nagy veszteséget jelent a monostoroknak, de a XIV. és XV. századi események, a világ és az egyház gyakorlata, a kommanda-rendszer legalább akkora pusztítást visz végbe a bencés rendben. A XVI. század küszöbére már legyengülve érkezik, Tolnai Máté főapátsága és a bencések reformja a középkor utolsó fellobbanása.

A török megszállás ideje – Szentmártonyi vár: monostorunk legalább fél évszázadon át (1585-1639-1683) Győr előváráként hol a török, hol a császári zsoldosok birtoka. Az inter arma silent musae ősi igazsága a bencés rendtörténet fájdalmas tapasztalata is.

Az első újjászervezés kora (1639-1786)

Az 1639-ben újjászerveződő Pannonhalma évszázados küzdelmet folytat az életért, a szerzetesség megújításáért, elpusztult apátságai és javai részbeni visszaszerzéséért. A szerzetesélet előbb a pannonhalmi anyamonostorban, majd

a kisebb apátságokban, Bakonybélben, Tihanyban, Celldömölkön és végül Zalaapátiban (Zalavár) alakul ki. E korszak jellemzője: elmélyült belső életre törekedtek, vállalták környezetük lelkipásztori gondozását.

Pannonhalma a rendi növendékek alapképzésének helye marad, magasabb tanulmányokra Nagyszombatba, Bécsbe és Salzburgba küldik a növendékeket. Az osztrák mintát szem előtt tartva próbálnak megfelelni megszokott hagyományaiknak és egyben a kor követelményeinek is. A magyar bencések a lelkipásztorkodás mellett új, külső munkaként először a felvidéki Modoron kapcsolódtak be a közoktatásba. 1674-ben vették át a latin iskolát, s azt 1777-ig vezették. A jezsuita rend feloszlata után, 1776-ban kezdték el a tanítást a komáromi gimnáziumban, de ez a munka is megszokott.

Szent Márton monostorának feloszlata 1786-ban.

Ha a Pannonhalmával egyidőben feloszlott ausztriai St. Lambrecht-i bencés monostor feloszlata eddig jobban ismert történetét tekintjük, akkor azt mondhatjuk, hogy monostorunk feloszlata is csak a kamara pénzhiányára vezethetjük vissza.

A második újjászervezés kora (1802 – 1945)

„Mi II. Ferenc, Magyarország királya etc. jelen levelünkkel emlékeztül adjuk, tudatván mindazokkal, akiket illet, hogy Atyai gondoskodásunk és igyekezetünk arra irányul, hogy kegyesen gondoskodjunk az istentisztelet előmozdításáról és az ifjúság megfelelő neveléséről és oktatásáról. Ezért a Bencések Rendjét a nagyon kedves országunkban, Magyarországon, teljességgel visszaállítjuk a következő kötelezettségekkel: Nagyszombatban, Pozsonyban, Sopronban, Kőszegen, Győrött, Komáromban, Esztergomban, Székesfehérvárott, Pécsen gimnáziumot, Pápán grammatikai iskolát kell fenntartania és megfelelő számú tanárral ellátnia. Szolgálatukból – különösen is Sopronban – a hívó népnek is lelki gyarapodást kell nyernie.”

A bencés közösség újkori létezésének feltétele az iskolai munka. Erre a kihívásra a rend pozitív választ adott, és magyar történelmi viszonyaink között 1802 és 2002 között az elmúlt ezer év legkiemelkedőbb teljesítményét nyújtotta. A legnagyobb tisztelet illeti a szervező elöljárókat és a legegyszerűbb munkát végző rendtársakat is, akár tanárok, akár lelkipásztorok, vagy más, a közért végzett munkakört töltötték be.

A rendnek számos feladatot kellett megoldania szinte egyidejűleg: saját belső életének, életstílusának kialakítását, az utánpótlás nevelését és tanári munkára történő kiképzését, korábbi apátságai folyamatos átvételét és beillesztését saját központosított szervezetébe, a visszaállítás során kijelölt lelkipásztori munkát, továbbá az el nem hanyagolható gazdasági alapok megteremtését, birtokai jövedelmezővé tételét, megszervezését.

Az 1802-ben kezdődő, szinte folyamatos fejlődés, kibontakozás (kisebb megtorpanásokkal) 1945-ig tart, ennek a kommunista állam megszilárdulása, ill. a diktatúra egyházpolitikája vet véget szinte egy csapásra (1945-1950). Az új helyzetet az 1950-ben létrejött állam és egyház közti megállapodás rögzíti, ill. köti gúzsba megszorító rendelkezéseivel.

A közösség létszámát tekintve 1950-ig a statisztikai növekedés jellemző rendünkre. Az 1802-ben visszatérő 39 szerzetesi létszám 1948-ig, a jobbágy-felszabadításig szerény, kiegyensúlyozott fejlődést mutat számos polgári származású testvérrel a tagok között, a jobbágyfelszabadítás után parasztfiatalokkal gazdagszik és bővül a létszám. Ez a tendencia érvényesül a XIX. és XX. század fordulóján is, részben a két világháború közti időszakban, a numerus clausus megszabta keretek között a XX. század második feléig. 1802-ben 39, 1950-ben 250 szerzetespaptanár és 50 rendi fiatal van. Ma a részleges feloszlítás, a megváltozó körülmények között a Magyar Bencés Kongregáció létszáma 110, akikből kb. 10 a rendi életre készülő fiatal. Külön tanulmányt érdemelne a bencés közösség nemzetiségi összetétele. A magyarosított nevek mögött rendkívül sokszínű nemzetiségi háttér húzódik meg.

A kiépülő intézményi háttér alapját a földbirtok adta, amelynek gyarapítására szintén törekedtek, az 1950. évi államosításkor ez 60 ezer hold volt termőföldben, szőlőben, erdőben és vízben. Az 1950 és 1991 közötti időben a túlélésre berendezkedett két ház zömében adományokból létezett. Az elmúlt évtized adta szabadság ad lehetőséget gazdasági alapjaink fokozatos újjászervezésére.

Ezen személyi és gazdasági pilléreken nyugodott a kétszáz év iskolarendszere. Intézményi szerkezetben is nagyot teljesített a bencés rend. A második újjászervezés lezáró korszakában, 1950-ben, a Pannonhalmi Szent Benedek Rend 5 apátságából, folyamatosan kialakuló iskolahálózatból, a Pannonhalmi Szent Gellért Főiskolából – mely egyúttal tanárképző főiskola is – továbbá középiskolákból (Sopron, Győr, Komárom (Komarno az akkori Csehszlovákiában), Kőszeg, Pápa, Esztergom, Budapest, Pannonhalma, Csepel) és 26 plébániából illetve a hozzájuk tartozó elemi iskolákból áll. Jól szervezett, harmonikus munka folyik. Ezt feszíti keresztre a világháború és az azt követő események, visszaszorítások.

A második világháború után a fiatal rendtársak egy csoportját az előljárók Rómába küldték azzal a szándékkal, hogy majd, ha erre szükség van, határainkon túlról mentsék át a rendet. Egyik részük Dél-Amerikában, Brazíliában hozott létre előbb önálló perjelséget (1954) és iskolát (1951), később elnyerték az apátsági rangot és mindmáig a Magyar Bencés Kongregáció önálló Szent Gellért Apátsága hatalmas iskolával és lelkipásztori munkával. A csoport másik része Észak Amerikában, a kaliforniai Woodside-ben alapított önálló perjelséget (1958) és iskolát. 1976-ban csatlakoztak az Amerikai Cassinoi Kongregáció Szent Anzelm Apátságához.

A fentebb vázolt szerzetesi, kulturális hagyományon, ezen lelki, szellemi örökségen, továbbá az intézményeket eltartó anyagi bázison nemzedékek nőttek fel, akiknek

tehetségük és szorgalmuk mértéke szerint lehetőségük volt arra, hogy közép-, vagy felsőoktatási szinten a tudományok művelésében maradandót alkossanak.

A magyar bencések az elmúlt két évszázadban a hit- és szaktudományok területén számos tiszteletreméltó eredményt értek el, magyar kultúránk vonatkozásában mindenképpen élenjárók voltak.

A megoldandó feladatok közül most csupán a közösség, az életstílus kialakítását, továbbá a munka problémáját, a munkához való viszonyt említem. (A külső munkakör erős szerkezeti-, személyi- és gazdasági központosítást követel. Innen magyarázhatók részben máig használt kifejezéseink: főapát, főmonostor, főpénztár, főkönyvtár, fő-jószágkormányzó, főszámvevő stb. Érthető, hogy az egykoron független életet élő apátságaink fiókapátságokként, majdnem csak gazdasági súllyal rendelkeztek. Tagjai a rend idős és beteg szerzetesestanárai, előljárói pedig megtisztelő címmel ellátott egykori főmonostori perjelek, alperjelek voltak. Mind az iskolák ellátása, mind a lelkipásztori és más munkahelyek ellátása elképzelhetetlen lett volna egyébként ezen centralizáció nélkül.)

Az állam és az egyház közötti megegyezés (1950) után kialakult helyzet Pannonhalmán és a Magyar Bencés Kongregációban

Az 1950-es esztendő követő évtizedekben Pannonhalma – úgy is mondhatnánk, hogy Magyarország szerzetes-városállama – igen bonyolult összetételű lesz. Itt él a megcsonkított bencés közösség, amelynek többi tagja szétszórattatásban valamilyen módon mégis csak kapcsolódik az anyamonostorhoz, egy szerzetesiskola szinte állandóan 320 diákkal (iskola és diákothon), később világi tanárokkal. 1951-től létrejön a főmonostoron belül egy Állami Szociális Otthon kommunista vezetéssel, amelynek kb. 100 fős létszáma a feloszlott szerzetesrendek idős, vagy Pannonhalmára internált szerzeteseiből tevődik össze: bencés, ciszterci, domonkos, premontrei, ferences, piarista, jezsuita, szalézi, verbita, kapucinus és más szerzetesekből áll, jelen van továbbá néhány szerzetesnővér is, számuk később növekszik.

A 20. század hatvanas éveitől megindul az idegenforgalom, a nyugati vendégek sora, amelynek pusztá léte, maga a jelenség, állandóan irritálja a hatalmat.

Az 1950 és 1991 közötti időben a túlélésre berendezkedett két ház zömében adományokból, csekély államsegélyből létezik.

A monostor, az iskola és az öregotthon világi munkatársakat alkalmaz, így a környék legnagyobb munkaadója

Pannonhalma, a „magyarországi egyházi reakció központja”

1950-ben két háza és iskolája kivételével minden intézményétől, vagyonától megfosztják a bencés közösséget, szinte egyidejűleg elkezdődik a megmaradt intézmények (főmonostor, győri rendház) feltérképezése, a keretben, de a kereten kívül élő rendtársak egyénenkénti „bemérése”, egyéniségének, lelki erősségének, gyengeségeinek kikutatása, majd ezt követően a letartóztatások, beszerzési kísérletek és beszerzések sorozata, amely 1989-ig tart. A főapátok súlyos

helyzetbe kerülnek. Kelemen Krizosztom 1947-ben legális útlevelemel végleg elhagyja Magyarországot, kormányzóapátként állítja Sárközy Pál bakonybéli apátot, akit, mivel főapát-választásra gondolni sem mernek, a Szentszék főapáttá nevez ki 1951-ben. Az államhatalom kénytelen beletörödni, hogy az idősödő és súlyos beteg főapát halálát ki kell várniuk, hogy jobban belenyúlhassanak a bencések életébe. Legányi Norbert főapáttól várnák, hogy engedelmes eszköz legyen a hatalom kezében. Mivel ez sem következik be, bomlasztással, rendi ellenzéke asszisztenciájával ellenséges hangulatot szítva eltávolítják a rend éléről. Az eltávolítás ellene szóló hangulatkeltéssel kezdődik, majd ügyeket produkálnak: 1961. október 23-án a diákok megemlékeznek az 1956-os forradalom 5. évfordulójáról, ezt belső ügynök besúgja, ez lesz a nyitánya a főapátellenes „konceptios” támadásoknak. A Baradla-ügy során is a főapát tehető felelőssé, ezt követően a könyvkötőben sokszorosított szellemi termékek (teológiai, szociológiai, lélektani munkák) is államellenes iratoknak minősülnek, aztán egy elcsattanó tanári pofon oka is végső soron a főapát. Legányi Norbert 1967 elején lemond, lemondása azonban a Vatikán és Budapest illetékességi körét érinti, így két évig késik a lemondás elfogadása. 1969-1972 között különböző okok miatt nem választható főapát, az új főapát, Szennay András megválasztása három lépcsőben történik. 1973-1989 között az előzőekhez viszonyítva konszolidálódik a rend helyzete, de a közösség életét veszélyeztető támadások nem szűnnek meg.

Bencés Konföderáció – helyünk és kapcsolatunk az egyetemes bencés közösséggel

Három évszázad alatt Szent Benedek 529 táján íródott Regulája a nyugati monostorok életének, spiritualitásának egyetlen irányadója lett, s ezt 817-ben az aacheni zsinaton határozatba is foglalták. A bencések azonban hosszú ideig nem törekedtek arra, hogy centralizált szervezetet hozzanak létre. A XIII. század hivatalos pápai irataiban gyakran előfordul ugyan a „Szent Benedek Rendje” („Ordo Sancti Benedicti”) kifejezés, ez azonban nem egységes szerzetesrendet jelöl, hanem egész egyszerűen azokra a monostorokra vonatkozik, amelyek Szent Benedek Regulája szerint élnek. Az „ordo” jelentése tehát nem szervezet, hanem „ordo vivendi”, vagyis életmód. A „bencés” („benedictinus”) elnevezés csak a 17. században jelenik meg, de még mindig nem egy meghatározott „rend” („ordo”) jelentésben.

Szent Benedek regulája a XIII. századig meghatározta az európai szerzetesség arculatát. Benedek eredetileg csak egy monostort akart alapítani Monte Cassino-n, nem rendet. A közösség értelmét kereste, nem a szervezeti jelleget hangsúlyozta. A későbbi bencés monostorok közt nincs jogi függés, tulajdonképpen egy-egy monostor autonóm, azonban egymás számára mégsem idegenek, összeköti őket a regula. A teljes autonómia időnként elerőtlenedéshez vezetett, a szerzetesi élet megújítására megindult reformmozgalmak célul tűzték ki közös szokásrend kialakítását. Ez az alapja a X. században indult Cluny reformnak is. A cluny-i „ordo”-t több monostor elfogadta, ezek mintegy szövetségben álltak egymással. A

XIII. században vetődött fel először a bencés monostorok egyesítése, de végül csak 1893-ban alakult meg a *Bencés Konföderáció*. Tulajdonképpen ettől kezdve lehet jogi értelemben rendnek nevezni Szent Benedek Rendjét.

A bencés rend mai felépítése konföderatív szerkezetű. Az eredetileg önálló és egymástól független monostorok szövetségekre tömörülését a IV. Lateráni Zsinat (1215) sürgeti, hogy a reformokat jobban végrehajthassák. A kongregációk vezetőjét prézes-apátnak hívják. A kárpát-medencei apátságok kongregációja 1514-ben jön létre. XIII. Leó pápa, 1893. július 12-én, „Summum semper” brevéjével a kongregációkat is szövetségbe tömörítette, és ezáltal felállította a Bencés Konföderációt. A Bencés Konföderáció társas jogi személyiség alakot ölt. Élén a római Szent Anzelm Apátság apátja az Abbas Primas (jelenleg Notker Wolf) áll. A Konföderáció fórumai: a prézesek szinódusa (évente) és az apátok szinódusa (4 évente).

És bár a benedeki hagyomány nagyra értékeli a szervezettséget, ez a szervezettség itt sokkal inkább a Lélek szabadságában megélt sokféle egyensúlyából születik, mint bármiféle szigorú, szervezeti centralizmusból.

Ma 20 bencés kongregáció van, ide tartoznak a monasztikus család történeti rokonai is: olivetánusok, vallumbroziánusok, szilvesztrinusok és a kamalduliak kongregációja.

1. Kasszinói (1408)
2. Angol (1336)
3. Magyar (1514)
4. Svájci (1602)
5. Bajor (1684)
6. Brazil (1827)
7. Solesmes-i (1837)
8. Amerikai-Kasszinói (1855)
9. Subiacói (1872)
10. Beuroni (1883)
11. Pánamerikai Föderáció (1881)
12. Ausztria (1889)
13. Ottilien-i (1884)
14. Annuntiatio, belga (1920)
15. Szláv (1945)
16. Olivetánus (1319) – csatlakozott 1960
17. Vallumbroziái (1036) – csatlakozott 1960
18. Kamalduli (980) – csatlakozott 1966
19. Szilvesztrinus (1231) – csatlakozott 1973
20. Szent Kereszt (Déli Félgömb Kongregációja, 1976)

További információkat lehet meríteni internetes forrásból: a Bencés Konföderáció, az ATLAS OSB formájában az egyre bővülő világhálón is bemutatkozik <http://atlas.osb-international.info/> honlapjával.

A Magyar Bencés Kongregációt a Pannonhalmi Főapátság és a Sao Paulo-i Szent Gellért Apátság alkotja, valamint ide tartozik függő házként a Bakonybéli Apátság, a Tihanyi Apátság, a Győri Bencés Rendház, a Budapesti Bencés Rendház, a Komáromi Bencés Rendház és az Unterwarti Domus Religiosa.

A Magyar Bencés Kongregáció prézes-apátja a mindenkori pannonhalmi főapát, jelenleg Várszegi Asztrik.

Befejezés

A Magyar Bencés Kongregáció a Bencés Konföderáció többi tagjával együtt a szellemre és lélekre nyitottság alapállásával fordul Keletre és Nyugatra, testvérenek tekinti a keleti keresztényeket és a reformáció keresztyéneit egyaránt. Pannonhalmi vendége volt az elmúlt évtizedben Róma Püspöke, Alexandria Kopt Pátriárkája, Moszkva Pátriárkája, Canterbury anglikán prímása. Száz éve építjük testvéri bizalommal Debrecen és Pannonhalma között a szivárványhidat. Kiengesztelődést sürgetünk minden emberrel, hogy Krisztus egyháza betölthesse só és kovász szerepét nemzetünk életében, sőt Krisztus egyetemes, mindenkinek szóló küldetését szem előtt tartva, történeti régióink, a Kárpát-medence nemzetei és nemzetiségei életében is.

Ez a lelkület távolságot vesz mindennemű rövid távú szemlélettől, szűklátókörű nemzeti tudattól, faji előítélettől, ebben a lelkületben Jézus Krisztus szabadsága minden más szabadságtól és szabadosságtól különbözik. Az egyetemes célt szem előtt tartva akar minden jóakarátú embernek szolgálni, vele párbeszédet kezdeni, és ha lehet baráti és testvéri kapcsolatot kiépíteni.

Isten hegyén élünk. Isten jelenlétének megtapasztalása a legfontosabb élmény számunkra. Isten jelenléte egyúttal Forrás is, mely az örök Egy-hez hív és az Egy vonzásában érzékennyé tesz minket az egységre, és megtanít arra, hogy távlatot lássunk. Az Isten újbóli és friss megtapasztalásából teremődik meg a kultúra új mozgásteré is.

Ezt a lelkületet ápoljuk magunkban és akarjuk tettekre váltani iskoláink oktató-nevelő munkájában, lelkipásztori szolgálatunkban, könyv- és folyóiratkiadásunkban, egykori diákjainkhoz, barátainkhoz fűződő hazai és külföldi kapcsolatainkban. Pannonhalma és a Magyar Bencés Kongregáció, mint az egyetemes bencés közösség, a Bencés Konföderáció tagja az ősi és mindig időszerű nyitottságot, megújulási vágyat hordozza.

Több szemeszternyit lehetne és kellene elmondani az ezeröttszáz európai esztendő és az ezeréves magyar bencés történetből. Ezt az írást ízelítőnek szántam, de kívánom, hogy egészében is megismerjék a bencések örökségét és küldetését.

A keresztény szociális korszak vége?

Entz Géza Antal
művészettörténész

Bevezetés

Az itt következő dolgozat inkább esszé, azaz kísérlet, mint szaktudományos okfejtés, tárgya pedig, amire a kissé provokatív cím utal, a keresztény gondolkodás és értékrend jelenléte, illetve esélyei a közügyek intézése, mindenekelőtt a politika területén. Tágabb értelemben erkölcs és politika kérdéséről beszélünk, arról, hogy a két kategória hogyan kapcsolódhat össze, igaz ritkán, a történelmi valóságban. A második világháború utáni Nyugat-Európáról lesz szó, amelynek egy különleges világtörténelmi konstellációban alkalma nyílt arra, hogy erkölcsi elvekre alapozzon, tehát hosszú távú stratégiával békét és jólétet teremtsen saját maga számára. Ezt a kivételes alkalmat – közismerten – a nagymértékben XIII. Leó pápa 1891-ben kibocsátott *Rerum novarum* kezdetű enciklikája által ösztönzött keresztény szocialista szellemi és politikai törekvések fél évszázados tanulságaira építő német, francia és olasz kereszténydemokrácia még ma is érzékelhető eredményességgel meg tudta ragadni.

Az esszé szubjektív műfaj, így aztán írója arról is nyilatkozhat, hogy miért is foglalkoztatja éppen a választott téma. 1990-1994-ig államtitkárként részt vettem a rendszerváltozás első kormányának munkájában. Odavezető utamban az a prágai tavasz eseményei kapcsán megerősödött politikai érdeklődésem játszott döntő szerepet, amelynek homlokterében mindegyre a negyven éves koromig fennálló bipoláris világrendszer meghaladásának, értelemszerűen a minden baj forrásaként megélt és feltételezett szovjet világrendszer összeomlása lehetőségének fürkészése állott. Miután ez kétségtelenül bekövetkezett, hamarosan gyökeresen új kérdések merültek fel, amelyek – Bibótól ihletődve – *a rendszerváltozás értelme* keresésében összegeezhetők. A kezdeti remények ugyanis, amint azt mindannyian jól tudjuk, rövid idő alatt nagyrészt merő illúzióknak bizonyultak, és ez a dolgok megértésére vágyó emberben magától értetődően nehezen megválaszolható kérdések sokaságát veti fel.

A magyar rendszerváltoztatás első miniszterelnöke kormányprogramként egy olyan programot terjesztett az 1945-47 óta első szabadon választott országgyűlés elé, amelynek központi címzettje az ember volt, a maga rendkívül összetett és a mindenkori kormány által szabályozással, ellenőrzéssel és támogatással kísérendő, azaz Arisztotelészig és Aquinói Szent Tamásig visszavezethető, de protestáns gondolkodóknál is megjelenő és persze biblikusán megalapozott latin

kifejezéssel: szubszidiálandó viszonyaival.²⁹ Az emberről itt, nem általában, hanem konkrét jogokkal és kötelességekkel rendelkező személyről van szó. Ezen személyek összessége a választási rendszeren keresztül – legalábbis elvben – legitim módon delegálja a közhatalom szereplőire az ő szintjükön el nem végezhető közjót szolgáló feladatokat.

Mindez, és az ebből következő viszonyok megvalósulása az eltelt két évtized „magasáról” sokak számára utópisztikusnak tűnhet, olyannak, ami legfeljebb valamilyen elvont gondolati rendszerben bírhat egzisztenciával, a valóságban aligha létezhet. Ez a vélekedés olyan keserű tapasztalatokon alapul, amelyekből adódó lefegyverző következtetések egyre több embert kisértenek, és amelyek társadalom-földrajzi dinamikája akár kontinentális méretű térképre is vetíthető lenne. A kontinentális dimenzió említésével arra kívánok utalni, hogy az egykor kettészakított világ, az egyszerűség kedvéért mondjuk úgy, keleti és nyugati része, kezd sok mindenben egyre jobban hasonlítani egymáshoz, és egyre inkább szembesülnek, most már együttesen, az eddig ismert módszerekkel megoldhatatlan rendkívüli dimenziójú globális kihívásokkal.

Más szavakkal, miközben mi, az egykori vasfüggönytől keletre szinte egy csapásra visszanyertük szabadságunk külső feltételeit, és az addig mintaadónak tekintett nyugati modell hasznosításával reméltük felépíteni a szabadság belső struktúráit, azt kellett felismernünk, hogy az immár egységes keretek közé jutott és ezáltal kiterjedt világunkban egyre kevesebb követhető mintát találunk, mert a használható szellemi keretek időközben a nyugati világban is darabjaira törtek. Pedig ilyenek voltak és működtek, és ma is vannak, és még működhetnek. Tanulmányomban erre a kérdéskörre szeretném irányítani a figyelmet.

A válságról

1989-90-ben, a nagy fordulat idején, talán még nem lehetett látni, legfeljebb sejteni, hogy a nyugati világ addigi működési rendje rövid időn belül súlyos értékválságba kerül, és így az a világ, ahova addig törekedtünk, a jól definiálható ellenség hirtelen eltűnésével kialakuló új globális rendszer kihívásaira nem lesz képes távlatos válaszokat adni. Másfél évtizeddel később ez már olyan evidencia, amelyre az élet szinte bármely területén találhatunk bizonyító erejű példákat. Erre

29 A szubszidiaritás elvéről l. Subsidiarität <http://de.wikipedia.org/wiki/Subsidiarit%C3%A4t>. A fogalom protestáns előzményéhez l. Johannes Althusius. http://en.wikipedia.org/wiki/Johannes_Althusius. Antall kormányprogramjának vonatkozó megfogalmazása: „Kormányunk programjának középpontjába az embert állítottuk. (...) A kormány úgy gondolja, hogy nemzeti megújulás záloga a törvények előtt szabad, de belsőleg is megújult, felszabadult, alkotó ember. A megújuló Magyarország ilyen emberek közössége legyen! (...) Az ember csak teljes testi, lelki és szociális jólét állapotában tudja képességeit kibontakoztatni...” Antall József (1994: 18. o.)

most a kulturális örökséggel foglalkozó kormányzati szakterületről idézek egy, a szóban forgó jelenséget önmagán túlmutató érvénnyel leíró, több mint hat évvel ezelőtti pregnáns helyzetértékelést. A német művészettörténészek egyesülete 2005-ben, Bonnban tartott szövetségi szintű konferenciájának előkészítő anyagaként közzétett „A kultúrpolitikai helyzetről” c. állásfoglalásról van szó, amely egyebek közt a következőket mondja:

„A polgári társadalom azon vívmányaira, amelyek a polgári nemzetállamok építményéhez oly nélkülözhetetlenek bizonyultak – ilyen például a múlt kulturális produktumainak kreatív birtokba vétele a múzeumokban és gyűjteményekben, valamint a művészet támogatása és az építészeti műemlékek védelme –, a politikai osztály ez idő szerint nem tart igényt. A hatalom legitimációja a kultúra és a művészet támogatásával – elavult modell. A mai politikusok nem tartanak igényt legitimációra – választják őket. És az általános pénzügyi szorultságban végül minden kulturális és művészeti intézményt minden gyakorlati ésszel dacolva üzemgazdasági szempontok szerint szabnak át. Olybá tűnik, mintha a politikai adminisztrációk rövid úton vissza akarnák vonni a kultúra és a művészeti javak megőrzésére kapott társadalmi megbízatásukat. Erre nincsenek feljogosítva! Semmiféle politikai mandátum nem hatalmazza fel őket erre; rövidlátó módon és nemzetgazdasági szempontból nézve gazdaságtalanul cselekednek, mert kulturális és emberi forrásokat tékoznak el.”³⁰ Az említettek minden részletben Magyarországról is szólhatnak, mint ahogy az egyik vezető német művészettörténész, Willibald Sauerländer a müncheni Zentralinstitut für Kunstgeschichte nyugalmazott igazgatója ugyanakkor megfogalmazott aggodalmi is rokoníthatók az itteni problémákkal: „... a művészettörténet csak tükre a társadalom általános állapotának, amelyben nyitott kérdés, hogy mennyi kritikai potenciál, mennyi reflexív civilség éli majd túl a gazdaság teljhatalmát.”³¹

Ez és a mögöttes problémakör valóban nagy és nyitott kérdés, amit mindenkinek, aki hajlandó a kisebb vagy nagyobb közösség ügyeiről gondolkodni, netán még felelősséget is vállal ebben, fel kell tenni és a kiutakat keresve a gyakorlatban is meg kell válaszolni.

A válaszok megtalálása persze nehéz, és nem egyszerűen azért, mert igen összetett maga a kihívás is, mert nincsenek még szilárd fogalmaink a túlságosan gyors egymásutánban megjelenő újabb és újabb jelenségek, jelenség-együttesek megnevezésére, hanem azért is, mert éppen az ide vezető úton nagyrészt elveszett a nyugati kultúra integratív ereje és potenciálja is. Helyébe a messze ágazó gyökérzetű, a modernizmus kritikáit magába olvasztó, de nagyjából az 1970-es évek elejétől életérzés, életstílus és *világnézet* rangjára emelkedett posztmodern jelenség-együttes lépett. (Nálunk, talán a Kádár kor abszurditására való

30 A művészettörténet professzionális kérdései. *Ars Hungarica* 2005/1. 47. o.

31 Willibald Sauerländer (2005: 9. o.)

sajátosan korszerű reflexióként ezzel szinte egyidejűleg jelent meg a szellemi élet bizonyos tudományos és irodalmi szegmenseiben.) A posztmodern egyik fontos aspektusában Lyotard meghatározása szerint a nagy világmagyarázó, egyetemes intézményfenntartó/(igazoló) narratívák elvesztését jelenti, és ebbe sorolja, nemcsak ő, hanem könnyed mozdulattal igen gyakran a közvélekedés is, magát a kereszténységet. A posztmodern kultúra és nyelvezete problémamegoldástól eltávolító, lefegyverző vonásainak jellemzésére Kodolányi Gyula érzékletes tömörséggel megfogalmazott néhány mondatát idézem. A posztmodern tehát: „... lebegés, kulisszák, flitteres csillogó felületek, epizodikusság, véletlen, futó kapcsolódások felelősség és lojalitás nélkül, könnyű utazás, retro, idézetek, parafrázisok, paródiák. Irónia. Önirónia. A kaleidoszkóp folytonos változása, nyomok, lenyomatok nélkül. Tradíciók keresése a New Age szellemében – vagyis elkötelezettség nélkül. Eklektika. Szállóigéje: Mindent Lehet.”³²

A keresztény szociális – kereszténydemokrata politika kora

Eddigi okfejtésünk egy korszak végének jelenségkörére utal. Egy olyan korszak végéről beszélünk, amelyben egykor, a kezdetekkor, a közpolitikát illetően többek közt a jog uralma és az ezen alapuló intézményrendszer volt a meghatározó, de amelyben konstitutív szerepet játszott az erkölcs is, mégpedig az Európát humanizáló kétezereves keresztény erkölcs és gondolkodásmód. E megközelítés kezdetei a 19. századba nyúlnak vissza, de az államok egy meghatározó körének intézményi struktúráját és Nyugat-Európa nemzetek feletti intézményrendszerét átfogóan alakító módon ez a második világháború utáni korszak kivételes történelmi terméke.

A történet fő vonalai a politika iránt mélyebben érdeklődők körében ma már közismertek. A második világháború megsemmisített egy totális diktatúrát és ugyanezzel a világtörténelmi gesztussal soha nem látott pozícióba emelt egy teljesen más gyökerű, barbár világhatalmat. A következő csaknem fél évszázad történetét ez a feszültség alakította, mindenekelőtt persze az így keletkezett globális törésvonalon megosztott Európában. Kezdetben a dráma főszereplői Nyugat-Európában a gyökeresen új helyzetbe került egykori tengelyhatalmi szövetségesek, illetve szemben álló felek: a szuverenitásától megfosztott, megszállt Németország nagyobbik, nyugati fele, a győztesek által kezdetben nem sokra becsült, de elfogadott Olaszország, a másik térfélről a sajátos körülmények következtében a győztes oldalon kikerült Franciaország, valamint a három szövetséges megszálló hatalom: az Egyesült Államok, Nagy-Britannia és köztük ismét csak Franciaország. Ezzel szemben egyre növekvő, csakhamar globális méretűre nőtt fenyegetéssel ott állt Európa szovjet megszállás alá került keleti fele, kül- és belpolitikai szabadságától

32 Kodolányi Gyula (2007: 29. o.)

három év leforgása alatt a változó megnevezésű szovjet államrendőrség és az egyes államokban magukat kommunistaként definiáló szövetségeseik által teljesen megfosztott országaival, tekintet nélkül arra, hogy mennyiben voltak a legyőzött náci Németország szövetségesei vagy áldozatai.

A továbbiakban már csak a nyugati térfélről beszélünk. Világpolitikai összefüggésben két szempontra szeretnék röviden utalni: az új Európa és a fokozatosan kiépülő bipoláris világrend kérdéskörére. Az első időszakban a győzelem logikája, valamint főleg francia részről, de az angol politikától sem idegen módon bizonyos nemzeti haszonszerzés (területi kérdések, gazdasági versenyelőnyök) volt a politika alakításának meghatározó motivációja, a távlatosabb megoldásokat illetően pedig általános tanácstalanság uralkodott. A háború utáni Európával kapcsolatos sajátos érési folyamat eredményeként kibontakozó nyugati víziót elővételezi, és jól megvilágítja Churchill egyik látnoki kijelentése 1944 májusában, amikor a Németország veresége utáni időkről szólva megállapította, hogy a Szovjetunióhoz fűződő kapcsolatok nem valódi békét, hanem pusztán „meghosszabbított fegyverszünetet” fognak jelenteni.³³ Ugyanerről, hasonló logikával, de konkrét összefüggésekben tovább lépve, a brit vezérkar két hónappal később kelt helyzetértékelésében ez olvasható: „A két európai ország, amelyek komoly veszélyt jelenthetnek stratégiai érdekeinkre: egy újraszervezett Németország és Oroszország (...). Amennyiben Oroszország ellenségessé válna velünk szemben, Németország az egyetlen ország, amelyet földrajzi helyzete, népessége és erőforrásai képessé tesznek arra, hogy olyan segítséget bocsásson rendelkezésünkre, amely mérvadó lenne pozíciónk megtartása szempontjából.”³⁴ Helyes logika, világos beszéd, és mellékesen a hagyományos brit egyensúlypolitikai gondolkodás ezúttal másokra nézve is hasznosnak bizonyult következtetése! Ebben az erőterben került a már kivívott győzelem után, az első időkből, az európai politika középpontjába a *német kérdés*. Ennek lényege alapvetően két, sok szálon összefüggő rész kérdés volt: milyen legyen Németország politikai berendezkedése és hogy hova tartozzon, a totalitárius kelethez vagy a demokratikus alapokon szervezett és újraszerveződő nyugathoz? Amikor aztán ez még a látnokok többsége számára is valószínűtlen gyorsasággal, alig pár év alatt eldőlt, a kelet-nyugati szembenállás dilemmái Nyugat-Európában immár a német kérdés kihívására adott és a *tartós európai építkezés szilárd alapjait megvető, komplex, értékalapú válaszokból* következően az *európai integráció és az atlanti szolidaritás* prizmáján keresztül vetődhetek fel.

Ezen a ponton, mutatis mutandis, szinte már a mai, posztmodern világunkban is tovább élő és még mindig felismerhető körvonalú problematikánál vagyunk. Most azonban a történelmi szálát folytatva rá kell mutatnunk, hogy miközben az alapvető stratégiai szempontok, amint az a fentebbi idézetekből is látható, a

33 Idézi Görtemaker M. (2003: 19. o.)

34 Uo.

legfőbb döntéshozók előtt meglehetősen világhosszúval jelentek meg, a gyakorlati megvalósításról eleinte csak nagyon keveseknek volt határozott elképzelése Európában vagy Amerikában. Ezek közé tartozott a háború utáni másfél évtizedben a meghatározó és egymással konvergens szerepet betöltött francia Robert Schuman (1886-1963), az olasz Alcide de Gasperi (1881-1954) és Németországban Konrad Adenauer (1876-1967). Természetesen, még ha itt nem is részletezhetjük, ebben a sorban nem lehet említés nélkül hagyni Jean Monnet (1888–1979) szerepét és alapvető hozzájárulását sem.³⁵ Ők valamennyien hasonló eszmei alapokon már a világháború előtt egy békés és a valós közös érdekekre épülő, együttműködő Európát vizionáltak, amelynek akkor persze nem lehetett politikai realitása. Mivel a háború után Európában Németország helyzete vált döntő kérdéssé, Adenauer kulcsszereplővé lépett elő. Gondviselészerű, hogy az 1949-ben kancellári székbe emelt, a nácizmussal szemben ellenálló egykori kölni polgármesternek nemcsak kortársai horizontját messze meghaladó, részleteiben is jól megalapozott távlati víziója volt, hanem logikailag és időben is strukturáltan látta a német politika számára megoldandó és a németországi horizonton messze túlmutató konkrét feladatokat, és azokat helyesen felismert nemzetközi összefüggésekbe is biztos kézzel el tudta helyezni. Dramaturgiai szempontból nem csoda, hogy a feloldás ott jelenik meg, ahol a legnagyobb a feszültség.

Adenauer révén Németország minden idők legreménytelenebb és maga kereste mélységéből úgy tudott felemelkedni, hogy utat mutatott a kezdetben felette gyámkodó demokratikus hatalmaknak is. Olyan különleges államférfiúi teljesítményről volt szó, amelynél a kivételesen éles stratégiai látásmód, programalkotó és biztos politikai helyzetfelismerő képesség, valamint kifinomult taktikai érzék mellett elengedhetetlenül szükség volt a mindezt egységben tartó szilárd világnézeti és reflektált etikai megalapozottságra. Minthogy Németország jó kormányzás mellett az élet szinte minden területén kiemelkedő teljesítményre volt képes, mint ahogy még ma is az, és mivel kancellárja helyesen ismerte fel az idők jeleit és szinte mindig csalhatatlan politikai érzéke alapján, ha kellett volt türelme várni, de ha a helyzet úgy hozta, képes volt habozás nélkül cselekedni, a szirénhangokat távol tartani, a valódi szövetségeseket viszont felismerni, kormányzása során egyre több együttműködő partnerre talált Európától Amerikáig és Izraelig. Mindez együtt döntő mértékben járult hozzá a következő néhány évtized Nyugat-Európájának példátlan gazdasági és jóléti fellendüléséhez és a világrendszer változás terhei ellenére a világ civilizált részén továbbra is tartó, és a mégoly súlyos válsághelyzetből való kiút megtalálásához is reményt nyújtó béke korhoz.

Ezen a ponton a dél-tiroli Alcide de Gasperi, valamint a lotaringiai származású Robert Schuman nevét Adenauer legfontosabb partnereiként ismét meg kell említenünk. A már említett került közös víziót esetükben az azonos világnézeti és

35 Európa három említett alapítójának életműve csak néhány éve vált magyar nyelvű politikai életrajzban hozzáférhetővé. Vö.: M. Szebeni G. (2007), (2009), (2010).

sok tekintetben közelálló műveltségi alapokkal is ki kell egészítenünk, nem beszélve arról, hogy Adenauer másik két kollégája a német nyelvet és kultúrát is magas szinten ismerte, nemcsak származásuk, hanem ausztriai, illetve németországi egyetemi tanulmányaik alapján. Az sem teljesen mellékes körülmény, hogy, legalább is a kezdeteknél, az európai politika fókuszában a német kérdés állt. A három férfiút teljes életpályája predesztinálta arra, hogy jó hazafiként nemzetük érdekeit történelmi távlatokban, a napi kényszereken messze túltekintve európai dimenziókba legyenek képesek emelni és eredményesen képviselni.

A helyes világpolitikai helyzetfelismerés természetesen maga is érték alapú gondolkodásból fakadt, de a megoldásokhoz meg kellett találni a gyakorlati utat is. Példa nélküli feladattal kerültek szembe: a társadalmi berendezkedést, annak államhatalmi és területi struktúráit, a gazdaságirányítás rendjét, az állam és a piac viszonyát, általában az egyén, a politika és az állam kapcsolatát egyszerre kellett újradefiniálni. Németországban ráadásul az egyetemes emberi történet legsúlyosabb bűneinek terhével, állami szuverenitástól megfosztva, keleti részein új zsarnokságot hozó megszálló hatalom jelenlétében kellett a kivezető utat megtalálni.

Mindez, tudjuk, kontinensnyi méretekben mégis sikerült, és alig több mint fél évtized alatt. A kiinduló helyzetből nézve ez csak úgy lett volna elképzelhető, ha mint a mesében, egyszerre mindenki magába száll, a jó legyőzi a rosszat, az erkölcs az erkölcstelenséget és a világ, végre egyszer valóban gyökeresen megújul. Jellemző, pl. hogy Churchill, azon kevesek egyike, akik leghamarabb felismerték a háború kimenetelének tétjeit és az újjáépítés gigászi feladatairól is realiztikus vízióval rendelkeztek, 1945 májusában még úgy gondolta, hogy Németország szuverenitásának visszanyeréséhez legalább húsz évre lesz szükség,³⁶ ami értelemszerűen azt is jelentette, hogy az általa elképzelt és helyesnek tartott új rend ennél hamarabb, véleménye szerint, nemigen jöhetett volna létre.

Még nagyobb feladatnak bizonyult és bizonyul 1990 után az európai fejlődés fő vonalához való sok illúzióval is kísért visszacsatlakozás Kelet-Közép-Európában olyan, részben hasonló, de részben eltérő természetű tehertételek miatt, mint a magántulajdon társadalmi szerepének helyreállítása, a kooperációs képességek általános hiánya, és egyéb, akár a piaccgazdaság, akár a demokrácia működését akadályozó mentalitásbeli problémák társadalmi struktúrákba beépült tartós fennmaradása. Nem csoda, hogy erre pl. Magyarországon két évtized, úgy tűnik, messze nem volt elegendő.

Ez a tapasztalat is azt látszik erősíteni, hogy a társadalom és a politika működési módjának fordulatszerű változása lehetséges bár, annak legalábbis egyik előfeltétele azonban a katartikus drámai szituáció, ami az 1989-90-ben bekövetkezett világtörténelmi fordulathoz vezető eseményeknek korántsem volt sajátja. A dráma persze önmagában nem elegendő, a szereplőknek a kivezető utat is fel kell ismerni, és az arra hivatottaknak, természetesen a politikusoknak, képesnek kell

lenniük arra, hogy ehhez a társadalom döntő hányadát meg is nyerjék. A második világháború apokaliptikus szcénája érzékennyé tette Európa népeit az ilyen típusú üzenetek befogadására. Az ezúttal hatalmas horderejűnek bizonyult üzenetek elvi alapjai – ez is közismert, de érdeménél sokkal kevesebb hangsúlyt kap – már régen készen álltak, a kapitalizmus ellentmondásaira válaszként a 19. század folyamán sokféle utat kereső keresztény szociális gondolkodást megtermékenyítő és koherens mederbe terelő, az 1891-ben XIII. Leó által kibocsátott *Rerum novarum* enciklikával elinduló, átfogó rendszerben megfogalmazott pápai szociális tanítások formájában. A szociális tanítás középpontjában a tulajdon társadalmi kötelezettségeinek és társadalmi meghatározottságának jog- és társadalomfilozófiai alapelve áll. Mindez a magántulajdon intézményének és rendelkezési szabadságának alapvető elismerését feltételezi – kapitalista piacgazdasági közegben a haszonmaximálás, a profit jogosságának elismerésével, de ezzel szembe azt a követelményt állítva, hogy a tulajdon használata nem irányulhat a közjó ellen, ellenkezőleg annak javára kell működjön. A *Rerum novarum* ennek szellemében az evangélium tanítására alapozva, de főképpen a természetjogra és Aquinói Szt. Tamásra hivatkozva a szocialista, kollektivistá álláspontok alapos kritikáját nyújtja, majd az Egyház az embert középpontba állító tanító és cselekvő részvételének kifejtését követően az állam elsődlegesen a közjót szolgáló és elősegítő feladatait veszi számba. Mindezek után a munkaadók és munkavállalók viszonyának elvi alapvetését adja, a munkaadók jogai mellett hangsúlyosan azok kötelességeire figyelmeztetve, és rámutatva a munkások keresztény elveken alapuló, azokat tiszteletben tartó önszerveződésének fontosságára a társadalmi igazságosság követelményének érvényre juttatása érdekében. A *Rerum novarum* megjelenésének negyvenedik évfordulóján, 1931-ben XI. Pius kiadta *Quadragesimo anno* kezdetű enciklikáját, amelyben már a világgazdasági válság hatásainak ismeretében áttekintette XIII. Leó nevezetes körlevelének négy évtizedes tanulságait és néhány lényegi vonatkozásban továbbfejlesztette azt. Nagy horderejű eleme az új enciklikának az implicit módon már elődjénél is meglévő *szubszidiaritás* elvének kifejtése a következő szavakkal: „Amit az egyes egyének saját erejükből és képességeik révén meg tudnak valósítani, azt hatáskörükből kivonni és a közösségre bízni tilos; épp így mindazt, amit egy kisebb és alacsonyabb szinten szerveződött közösség képes végrehajtani és ellátni, azt egy nagyobb és magasabb szinten szerveződött társulásra áthárítani jogszerűtlenség, és egyúttal súlyos bűn, a társadalom helyes rendjének a felforgatása, mivel minden társadalmi tevékenység lényegénél és benne rejlő erejénél fogva segíteni - szubszidiálni - köteles a társadalmi egész egyes részeit, ellenben soha nem szabad bomlasztania vagy bekebeleznie azokat.”³⁷ Ezzel összefüggésben érdemes idézni II. János Pál *Centesimus annus* kezdetű enciklikáját is, amelyben a pápa ugyanezt az elvet némileg eltérő megközelítéssel így fogalmazza meg: „... egy magasabb szintű közösségnek nem szabad beavatkoznia egy alacsonyabb szintű közösség belső életébe, és nem szabad

37 XI. Pius (1931: 79. bekezdés 81. o.)

megfosztania illetékességétől, épp ellenkezőleg, szükségleteiben támogatnia és segítenie kell, hogy annak tevékenységét összehangolja a társadalmat alkotó más tényezőkkel a közös érdekében.”³⁸

Az enciklikák részletesebb elemzésébe nem mehetek bele, itt csupán azt kívánom leszögezni, hogy a bennük foglaltakat a második világháború végén színre lépő és az európai politikát kezdeményezően és meghatározóan alakító politikus nemzedék irányítói, és köztük is legfőképpen a már emlegetett triász tagjai szilárd alpnak és biztos útmutatásnak tekintették programjaik megalkotása és gyakorlati politikai működésük során. Utóbbiak mindhárman hívő katolikusok voltak, fiatalságuk helyszínei olyan régiókban találhatók, ahol a vallásszabadságot nem terhelték állami korlátozások, így az állam és egyház aktuális konfliktusai nem állították őket az egyházi hűség és a politika közti választás nehéz dilemmái elé. A Német Birodalomban az egyház szabadon működhetett és Robert Schuman működési területe, Elzász-Lotaringia, akkor a Birodalom része volt. Trentinóban De Gasperi szülőföldjén pedig nem volt érvényben a „non expedit” azaz a politikában való részvétel más olasz régiókat érintő tiltása. Sőt e vidék katolikus mozgalmi, amelyeknek De Gasperi is aktív résztvevője volt, ellentétben a Risorgimentóban létrejött olasz liberális monarchiával, a Szentszék oldalán küzdő más olasz katolikus törekvésekkel, a helyi klérus által is támogatva az etikai értékeket és szociális igazságosságot állították küzdelmeik középpontjába. A Rerum novarum ebben a közegben azonnal termékeny talajra talált és De Gasperi, a századfordulón még egyetemistaként, a benne kifejtett eszmék aktív propagálójává vált, később pedig a Quadragesimo anno szellemében is elkötelezetten kereste a társadalmi reform lehetséges útjait. Robert Schuman az első világháború végéig politikával nem foglalkozott, de aktívan részt vett szülőföldjén, Metzben a katolikusok karitatív és nevelési mozgalmaiban. 1919-ben a már Franciaországhoz visszakerült Elzász-Lotaringiában erőteljes egyházi ösztönzésre a talentumokról szóló példabeszédnek kit-kit küldetése felelősségére figyelmeztető felszólítására hallgatva, végül elvállalta a parlamenti képviselőiséget. Tehetsége és elmélyült széles körű tudása, politikusi és etikai teljesítménye predesztinálta később arra, hogy a második világháború utáni kivételes körülmények folytán a francia politika élvonalába emelkedve az európai politika egyik meghatározó szereplőjévé váljon.

Konrad Adenauer politikai pályáját kettétörte a náciizmus. 1933-ban bujdosásra kényszerült, ekkor régi iskolatársa, a Kölntől nem messzi Maria Laach középkori bencés kolostor apátja, Ildefons Herwegen néhány hónapra befogadta. A kényszerű pihenőt többek között a pápai szociális tanítások, a Rerum novarum és a Quadragesimo anno alapos tanulmányozására használta fel. E dokumentumok mély hatása a háború utáni német kereszténydemokrata párt megszervezésével kapcsolatos programalkotó tevékenységében világosan tükröződik. Meggyőzően

illusztrálja ezt első ezzel kapcsolatban fennmaradt kéziratos vázlata 1946 elejéről, melynek első része így szól:

„I. Egyén és állam

1. Az alapok keresztény etika és kultúra, az igazi demokrácia kell, hogy az államéletet hordozza és betöltse. A személy méltósága és elidegeníthetetlen jogai jelentik az államhatalom korlátait.

2. Jog a politikai és vallási szabadságra.

3. Igazságosság, azonos jog és jogbiztonság mindenkinek.

4. A család alapvető jelentőségének elismerése a nép és az állam szempontjából.

5. A nő tevékenységének elismerése és védelme otthon és a családban. Szabad tevékenység a nőnek a szakmai és közéletben.

6. A többségnek nincs erőszakos vagy korlátlan joga a kisebbség felett. A kisebbségnek is vannak jogai és kötelességei.”³⁹

Ezt a vázlatot Adenauer először a brit megszállási övezet CDU bizottsága előtt mutatta be 1946. január 22-én Herfordban, majd a következő hónapokban a többi megszállási zóna alakuló kereszténydemokrata pártszerveződései fokozatosan egységes formába öntött programjának integratív alapjává vált.⁴⁰

A válság, mint az újraértelmezés alkalmá

A három nagy politikus és fegyvertársaik életművének kibontakozását nem kísérhetjük tovább, de ha Adenauer most idézett programelveit összevetjük az Európai Unió Alapvető Jogok Chartája preambulumának néhány alapvető értékvallásával, azt láthatjuk, hogy legalább is a kinyilvánított elvek szintjén az alapítók útmutatása még ma is hivatkozási alap. „Szellemi és erkölcsi öröksége tudatában az Unió az emberi méltóság, szabadság, egyenlőség oszthatatlan egyetemes értékein alapul; a demokrácia elveire és a jog szabályaira támaszkodik. Az egyént állítja tevékenysége középpontjába az uniós polgárság intézményének létrehozásával, a szabadság, a biztonság és az igazságosság térségének a megteremtésével.”⁴¹ Igen, az idézett dokumentum, csakúgy, mint az ezt is magába foglaló Európai Alkotmány szerződés, „megfogalmaz és véd számos olyan értéket, amelyek a keresztény hagyományokban

39 Adenauer: Briefe (1983: 607. o. 3. jegyz.)

40 Uo., M. Szebeni G. (2010: 70. o.)

41 Európai Unió Alapjogi Chartája 2007

gyökereznek⁴² És ugyanez nagymértékben elmondható az irdatlan méretű normaanyagot tartalmazó európai tételes jogrendszerrel és jogalkalmazásról. Persze az ettől idegen elemek száma is egyre növekszik, kétségtelenül gyengítve ezzel az egész világnézeti és filozófiai koherenciáját. A feltűnő eltérés az alapítók és a ma még alapvetően keresztény karakterű európai jogrend, és az erre a jogrendre hivatkozó politikai gondolkodás között, az egészet konstituáló keresztény hagyomány vállalásának elmaradásából fakad. Közismert az is, hogy a 2004-re elkészült Európai Alkotmány szerződés is csak egy enigmatikus, általános utalást tartalmaz, amikor az Európai Unió létrejöttét deklaráló alapokmányt aláíró tagállamok erre felhatalmazott képviselői a preambulum első bekezdésében kijelentik: az okmány formába öntése során ösztönzést merítettek „Európa kulturális, vallási és humanista örökségéből, amelyből az ember sérthetetlen és elidegeníthetetlen jogai, a szabadság, a demokrácia, az egyenlőség, valamint a jogállamiság egyetemes értékei kibontakoztak.”⁴³ A szövegezésért felelős Európai Konvent másfél éves működése során éppen a keresztény gyökerekre való utalás kérdése volt időnként nagy visszhangot kiváltó, de nagyobb részt kevésbé elmélyült viták tárgya. A megoldás elfogadásában természetesen a többségi elv érvényesült, de ez keveseket elégít ki és bizonyára sokakat nem is érdekel.

Az elmondottak alapján tehát a tanulmány címében feltett kérdésre nyugodtan igenlő választ adhatunk: annak a politizálásnak, amely feladatának a közügyek (*res publica*) szolgálatát látta, és tisztában volt küldetésének az egyetemes keresztény kultúra öröksége által közvetített és az embert embertársáért, kisebb vagy nagyobb közösségéért felszabadító cselekvésre hívó és ösztönző eszkatológikus alapjaival, nos, ennek a politizálásnak már jó ideje vége szakadt. Röviden úgy is kifejezhetjük: az európai politika keresztény szociális ihletettséggű korszakának néhány évtized elteltével valóban vége szakadt. Az ihlető hagyomány azonban tovább él. A kereszténység az ember természetével egylényegű, ezért lehetett eredményes humanizációs munkája mindenekelőtt Európában, és később a világ más részein, ez tette és teszi lehetővé az annyiszor szükséges erkölcsi megújulást és újrakezdést, és ez tette és teheti nyitottá az európai embert más kultúrák befogadására és az újra meg újra megcsúfolt tolerancia tényleges gyakorlására.

Joseph H. H. Weiler, a New York School of Law professzora, az európai jog kutatója, aki egyébként egy dél-afrikai rabbi fia, és bevallottan nem keresztény, 2003-ban egy nagyobb lélegzetű, azóta számos nyelvre, magyarra is lefordított hatásos esszét írt *Un' Europa Cristiana* címmel. Ebben a 2006-ban megjelent magyar kiadáshoz írt előszavában a témáról sok országban folytatott vitáinak legfőbb tanulságát abban foglalja össze, hogy az európai értékekről továbbra is gondolkodva, most már az alkotmány után, elsősorban azzal a hozzájárulással érdemes foglalkozni, amit „a

42 Mádl F. (2006: 15. o.) A témáról részletesebben Király M. (2005)

43 Európai Alkotmány 2004

kortárs katolikus tanítóhivatal nyújthat – különösen II. János Pál és a jelenlegi pápa által kialakított formájában (...).⁴⁴ Ezt teszi ő is írása kétharmadában az utóbbi évtizedek pápai enciklikáinak üzeneteit elemezve. Jobbat nehéz lenne ajánlani, lassan életünk minden szintjén válságjelenségeket produkáló korunkban, éppen ezért XVI. Benedek *Caritas in veritate* kezdetű, 2009-ben megjelent enciklikájának szavaival zárom gondolataimat: „A válságnak, megoldásmódjainak, valamint nem kevésbé a jövőben lehetséges új fejlődésnek a szempontjai egyre szorosabban összefüggenek egymással, kölcsönösen feltételezik egymást, ami egészségben való megértésüket igényli, valamint egy új, emberközpontú szintézist. A jelenlegi gazdasági helyzet összetettsége és súlyossága jogosan tölt el minket aggodalommal, azonban realista szemlélettel, bizalommal és reménnyel kell vállalnunk az új felelőségeket; erre hív annak a világnak a helyzete, amelynek mélységes kulturális megújulásra, valamint alapértékeinek újra-felfedezésére van szüksége, hogy azokra építhessen fel egy jobb jövőt. A válság arra kötelez, hogy újragondoljuk úttervünket, új szabályokat alkossunk a magunk számára, és új munkaformákat találjunk, hogy a pozitív reményekre összpontosítsunk, és vessük el a negatív dolgokat. Így a válság az újragondolás és újraértelmezés alkalmává válik. A jelenlegi nehézségeket ezzel az inkább bizalomteljes, mint szkeptikus szellemmel közelítjük meg alkalmas módon.”⁴⁵

Irodalom

2004 *Európai Alkotmány*

http://www.nefmi.gov.hu/letolt/EU_jogszabalyok/eu_alkotmany_szerzodes.pdf

2005 A művészettörténet professzionális kérdései, *Ars Hungarica* 2005/1.

2007 *Európai Unió Alapjogi Chartája*

<http://eur-lex.europa.eu/hu/treaties/dat/32007X1214/htm/C2007303HU.01000101.htm>

ANTALL, József

1994 *Antall József országgyűlési beszédei 1990-1991*, Atheneum Nyomda RT., Budapest

ALTHUSIUS, Johannes: http://de.wikipedia.org/wiki/Johannes_Althusius

XVI. BENEDEK

2009 *Caritas in veritate*, Szent István Társulat, Budapest

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_hu.html

GÖRTEMAKER, Manfred

2003 *A Német Szövetségi Köztársaság története az alapítástól napjainkig*, Korona Kiadó, Budapest

44 Weiler, J. H. H. (2006: 28. o.)

45 XVI. Benedek (2009: 21. bekezdés)

II. JÁNOS PÁL

- 1991 Centesimus annus, in: Tomka Miklós – Goják János (szerk.): *Centesimus annus* 531-585.
<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=86>

KIRÁLY, Miklós

- 2005 *Európa keresztény gyökerei és az Alkotmány szerződés*, Budapest

KODOLÁNYI, Gyula

- 2007 Kultúra – Ma, tegnap, holnap. Posztmodern kultúra, töredékesség, disszonancia, in: *Magyarország ma és holnap. Esszék országunkról és a táguló világról*, Magyar Szemle Könyvek, Budapest

XIII. LEÓ

- 1891 *Rerum novarum*, in: Tomka Miklós – Goják János (szerk.): *Rerum novarum* 27-55.
<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=125>

M. SZEBENI, Géza

- 2007 *Alcide De Gasperi. Egy kereszténydemokrata a 20. században*, Magyar Szemle Könyvek, Budapest
2009 *Egy kereszténydemokrata az európai egységért. Robert Schuman*, Magyar Szemle Könyvek, Budapest
2010 *Egy kereszténydemokrata az új Németországért. Konrad Adenauer*, Magyar Szemle Könyvek, Budapest

MÁDL, FERENC

- 2006 Felfedező utak egy keresztény Európához, in: Weiler, Joseph H. H.: *Keresztény Európa*, Szent István Társulat, Budapest

MENSING, Hans Peter (szerk.)

- 1984 Adenauer: Briefe 1945-1947, Siedler Verlag (Adenauer. Rhöndorfer Ausgabe)

XI. PIUS

- 1931 *Quadragesimo anno*, in: Tomka Miklós – Goják János (szerk.): *Quadragesimo anno* 57-103.
http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_pxi_enc_19310515_quadagesimo-anno_en.html

SAUERLÄNDER, Willibald

- 2005 A nyugdíjas székéből nézve. A művészettörténet professzionális kérdései, *Ars Hungarica* 2005/1. 9. (Eredeti megjelenés: Vom Stuhl des Pensionärs aus. *Kunstchronik* 2005/2. 52.)

TOMKA, Miklós – GOJÁK, János (szerk.)

- 1995 *Az egyház társadalmi tanítása. Dokumentumok*, Szent István Társulat, Budapest

WEILER, Joseph H. H.

- 2006 *Keresztény Európa*, Szent István Társulat, Budapest

Forrás

ALTHUSIUS, Johannes: http://de.wikipedia.org/wiki/Johannes_Althusius
Subsidiaritát: <http://de.wikipedia.org/wiki/Subsidiarit%C3%A4t>

Szatja és ahimszá: Gándhi gondolkodásának két központi fogalma⁴⁶

Szenkovics Dezső, főtitkár
Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem

*„The problem of human conflict is perhaps
the most fundamental problem of all time”*

Joan V. Bondurant

„My life is my message.”

M. K. Gándhí

Bevezetés

„Barátaim és társaim, a világosság eltávozott életünkől és mindent a sötétség borított be [...]. Szeretett vezetőnk – bápú, ahogy hívtuk őt – a nemzet atyja nincs többé.” – ezek voltak azok a szavak, amelyekkel Dzsaváharlál Néhrú 1948. január 30-án, a rádió hullámain keresztül bejelentette Mohandász Karamcsand Gándhí halálát. Ezen a napon vált erőszak áldozatává a 20. század egyik legnagyobb vezéregyénisége, a *szatjágraha*⁴⁷ és a *szvadési-mozgalom*⁴⁸ megalkotója, az indiai

46 The presented paper is the result of a research which was possible due to the following project:

Investing in people!

Ph.D. scholarship, Project co-financed by the SECTORAL OPERATIONAL PROGRAM FOR HUMAN RESOURCES DEVELOPMENT 2007–2013.

Priority Axis 1. „Education and training in support for growth and development of a knowledge based society”

Key area of intervention 1.5: Doctoral and post-doctoral programs in support of research.

Contract nr.: **POSDRU/88/1.5/S/60185** – “INNOVATIVE DOCTORAL STUDIES IN A KNOWLEDGE BASED SOCIETY”

Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania.

47 Az igazsághoz való ragaszkodáson és annak tiszteletén nyugvó, Gándhí által Dél-Afrikában kifejlesztett ellenállási forma, melynek lényege az, hogy emberek, embercsoportok vagy akár egy egész nemzet megtagadja az engedelmességet azon törvényekkel szemben, amelyek igazságtalannak bizonyulnak.

48 A szó jelentése „hazai”, Gándhí azonban a szvadési kifejezést az Indiában előállított áruk gyűjtőneveként használja. A szvadési India felszabadításának egyik fontos mozzanata, mozgalma. A mozgalom a Kongresszus Párt 1920-as nágpuri ülését követően hivatalos programmá válik, célja az angol termékek, intézmények, címek, rangok stb. bojkottálása és ezzel párhuzamosan pedig a hazai termékek támogatása.

nacionalista mozgalom egyik kiemelkedő és meghatározó személyisége, a britek ellen folytatott, az erőszakmentesség és békés emberi hozzáállás által jellemzett felszabadító „harc” jelképe.

A szabadságáért küzdő India kimagasló politikai és ideológiai vezére termékeny alkotómunkájának köszönhetően több ezer oldalra rúgó életművet hagyott hátra maga után. Ez a ránk maradt életmű nagymértékben hozzájárul ahhoz, hogy Gándhí szellemi öröksége elemezhető és értelmezhető legyen. És ha már a gandhiánus életmű szóba került így a legelején, rögtön meg kell említenem azt, hogy Gándhí politika-filozófiai gondolkodásának van egy specifikuma, amely egyrészt mélyen vallásos személyiségéből, másrészt pedig gyakorlat-orientáltságából adódik.⁴⁹ Ez az érdekesség az, hogy a politikai diskurzusról, a hétköznapi és politikai cselekedetéről, stratégiákról kialakított gondolatai, elképzelései alapját olyan ideák és kategóriák képezik, amelyek nemcsak távol esnek a politikum eszköztáratól, hanem egyszerűen a modern korban elfogadhatatlan, egyenesen idegen elvek és ideák a politikum számára. Legalábbis ennek tűntek a Mahátma megjelenéséig. Ezen ideáknak és eszméknek a politikával szembeni idegensége egyrészt mélyen vallásos gyökerekből származik, másrészt pedig abból, hogy Gándhí minden egyes tettét ezeknek az elveknek és ideáknak rendelte alá, mely elvek és ideák az igazság szüntelen és folyamatos kereséséből eredő ismeretelméleti és módszertani elkötelezettségének eredményei voltak.

Jelen dolgozatom célja ezen szellemi örökség két központi fogalmának, az *Igazság (szatja)* és az *erőszakmentesség (ahimszá)* fogalmainak megvizsgálása, ezek elemzése, értelmezése, illetve az arra történő rávilágítás, hogy ezek a fogalmak milyen fejlődésen mennek keresztül, milyen új üzenetet hordoznak, milyen új jelentéstartalmat kapnak a Mahátma által vezetett felszabadító harc periódusában. Másképpen fogalmazva azt szeretném vizsgálni, hogy egy mélyen a vallásban gyökerező fogalom miképpen volt képes központi szerephez jutni a gandhiánus politikai filozófiában és diskurzusban és mélyen meghatározni azt a felszabadító mozgalmat, amelyet a britek számos esetben az erőszak alkalmazásával próbáltak megtörni, legyőzni. Kulcsfontosságúnak tartom ezen fogalmak alapos elemzését, ugyanis életművének, gondolkodásának alapvető kategóriái, amelyek nemcsak átszövik, hanem teljes mértékben meghatározzák gondolkodását, cselekedeteit és diskurzusát.

A dolgozat szerkezetileg 4 nagyobb egységre tagolható. A bevezető rész a problémafelvetést hivatott megfogalmazni, az első nagy fejezet a *szatja* fogalmának ad egy történeti és egy értelmezési dimenziót. A dolgozat harmadik fejezete az *ahimszá* (erőszakmentesség, nem-ártás vagy nem-bántás) jelentésfejlődésébe és új jelentéstartalmaiba igyekszik betekintést nyújtani, míg az utolsó rész tulajdonképpen néhány alapkövetkeztetést fogalmaz meg.

49 Erről bővebben, lásd, Bilgrami 2003, 4159-4165.

A szatja fogalma

Önéletrajza alcímének felidézésével képet alkothatunk arról, hogy Gándhí számára az Igazság milyen fontos szerepet tölt be: *Kísérleteim az Igazsággal*, ezt választotta ugyanis a Nagy Lélek alcímként. Ugyancsak az igazságnak az életében, gondolkodásában és tetteiben betöltött fontos és többszintű szerepéről árulkodik az alábbi idézet is:

„Nagy általánosságban azt lehet mondani, hogy az Igazság [annak törvényes betartása] pusztán annyit jelent, hogy igazat mondani. De nekünk itt az ásrumban a *szatja* vagy Igazság kifejezést egy sokkal szélesebb értelemben kell értenünk. Az Igazságnak jelen kell lennie a gondolatokban, a beszédben és a tettekben. Annak a személynek, akinek sikerült megvalósítania ezt az Igazságot a maga teljességében, semmi más megismernivaló nem maradt, hiszen, mint ahogy azt láttuk, ebben minden tudás szükségszerűen benne foglaltatik. Ami ebben nincs benne, az nem Igazság, következésképpen nem igaz tudás; és igaz tudás nélkül nem létezik tényleges boldogság sem. Ha egyszer megtanuljuk azt, hogy miként lehet az Igazságnak ezt a csalhatatlan tesztjét alkalmazni, azonnal képesek leszünk megállapítani azt, hogy mit érdemes megtenni, megnézni és elolvasni.”⁵⁰ (Gandhi 2010d, 383.)

Miként azt a fenti idézet is szemlélteti, Gándhí gondolkodásában az igazság nem csak az emberi beszédre, mint igazság-mondásra, igaz beszédre, a hazugságtól való tartózkodásra alkalmazandó kategória, hanem az emberi lét minden síkján jelen kell lennie, beleértve a gondolkodást, a beszédet és a cselekedetet. Az Igazság Gándhínál egy mélyen vallásos eredetű központi kategória, mely – mint ahogy azt látni fogjuk, az *ahimszával* együtt – nemcsak behatárolja, hanem nagyon egyértelműen és erőteljesen szabályozza az élet minden területét, mondhatni folyamatosan jelen van, jelen kell lennie a hindu hívő hétköznapjaiban.

Éppen annak következtében, hogy az Igazság fogalma ilyen fontos szerepet tölt be Gándhí életében, gondolkodását, filozófiáját és cselekedeteit, üzeneteit lehetetlen megérteni anélkül, hogy egy átfogó képet ne alakítanánk ki arról, hogy tulajdonképpen mit is ért ez alatt a gondolkodása, cselekedetei és egész életvitele szempontjából meghatározó fogalom alatt. Igaz ez akkor is, ha követői

50 Az eredeti szöveg „Generally speaking, [observance of the law of] Truth is understood merely to mean that we must speak the truth. But we in the Ashram should understand the word satya or Truth in a much wider sense. There should be Truth in thought, Truth in speech and Truth in action. To the man who has realized this Truth in its fullness, nothing else remains to be known, because, as we have seen above, all knowledge is necessarily included in it. What is not included in it is not Truth, and so not true knowledge; and there can be no real bliss without true knowledge. If we once learn how to apply this neverfailing test of Truth, we will at once be able to find out what is worth doing, what is worth seeing, what is worth reading.” (Ford. Sz. D.)

és értelmezői közül sokan azt állítják, hogy Gándhí „alapvetően gyakorlati ember volt, semmiféle érdeklődést nem mutatva a metafizika vagy a filozófiai spekuláció iránt” (Richards 2005, 1.).⁵¹

Az Igazság fogalma az indiai vallásos irodalomban

Satyannasti paro dharmah, azaz az igazságnál nagyszerűbb vallás vagy kötelezettség nem létezik. A fentebbi kijelentés a hinduizmus egyik legfontosabb posztulátuma, amely a vallásos irodalom minden periódusában hangsúlyosan feltűnik ilyen vagy olyan formában, de lényegét tekintve ugyanazt mondja: az Igazság legfelsőbb-rendűségét, mindenek-fölöttiségét hirdeti.

Az elkövetkezőkben az indiai vallásos irodalom azon alkotásai Igazság fogalmának bemutatására és elemzésére vállalkozom, amelyek hatására Gándhí saját Igazság felfogását kialakította. Alapvetően az Upanisádok, a Mahábhárata, a Bhagavad Gita és Manu törvénykönyve, valamint a dzsaina vallásos tanok azok a vallási, vallásbölcseleti művek, amelyek nagymértékben befolyásolták Gándhí gondolkodását.

Mielőtt azonban rátérek ezen igazság-felfogások elemzésére, szükségesnek érzem röviden vázolni a *szatja* szó jelentésének szubsztrátumait. Mindjárt az elején szükséges jelezni azt, hogy a *szatja* tulajdonképpen többlettartalommal rendelkezik ahhoz képest, amit általában, a szó hétköznapi értelmében véve az igazság vagy igazmondás kifejezések alatt értünk. Ezek mellett számos más, a szó általánosan rögzült értelmén túlmutató jelentéstartalma van, úgymint valóság, létező, jó, való⁵². Maga a kifejezés a *szat* tőből származik, amelynek elsődleges jelentése létező, de maga a szótó is számos más jelentéssel rendelkezik: állandó, igaz, bölcs, önmagában létező valóság. Az indiai vallásos hagyományban a *szat* – a szó legfontosabb és legmélyebb értelmét tekintve – az Abszolút Létezőt és az Abszolút Igazságot jelenti⁵³. A hindu vallásos hagyományban mélyen gyökerező metafizikai és transzcendentális igazság-felfogás egyenes következménye a valótlanság átmenti jellegére/múltékonyságára, valamint az Abszolút Igazság vagy Létező nehezen meghatározható, de elpusztíthatatlan természetére való rávilágítás.⁵⁴ Ily módon az egyetlen létezőt jelölő *szat* tőből képzett *szatja* „olyan örök és univerzális értékek

51 Az eredeti szöveg „[...] essentially a practical man with no concern for metaphysics or philosophical speculation [...]” (Ford. Sz. D.)

52 Erről részletesen, lásd Iyer 1973, 150-155.

53 Erről a Bhagavad Gita a következőképpen ír: „Az odaadó áldozat célja az Abszolút Igazság, amelyet a „sat” szó jelöl. [...]” Bhagavad Gita, 1993, 681.

54 Erről részletesebben, lásd Iyer, 1973.

forrása, mint az igazság, igazságosság és igazságszolgáltatás [...]” (Iyer 1973, 151). Igazságról beszélhetünk a tudás, az ismeretek szintjén, mint az igaz tudás, igaz ismeret, igazságosságról az igazgatás, az uralkodás területén, igazságszolgáltatásról pedig a társadalmi kapcsolatok és viszonyok szférájában. Mint ebből kiderül, az igazság, a szó közhasználati értelmében vett szűk ismeretelméleti jelentése csupán csak részjelentése a *szatja* szélesebb körű jelentéstartalmának⁵⁵.

A gandhiánus igazság-felfogásra nagyhatású művekegyike az Upanisádok, a hindu filozófiai irodalom legrégebbi alkotásai. Ezen bölcséleti művek közül legelőször a Cshándógja-upanisádot kell említenünk, melyben a *szatja*, további négy erény mellett kerül megemlékezésre, mint az emberi élet folyamán áldozati adományokként, azaz a Legfelsőbb Lénnel kialakított kapcsolat folyamatos ápolása érdekében gyakorlandó erények: „A lemondás, odaadás, őszinteség, ártatlanság és igazság, az az Áldozati Adomány.” (Tenigl-Takács 1993, 44).

Az egyik legrégebbi upanisádban, a Brihada-áranjaka címet viselőben is találunk utalást az igazságra. A világ teremtéséről szóló bölcséleti mű első fejezete negyedik szakaszának 14 verse, amely a *Dharma*, vagyis a Törvény megteremtéséről szól, úgy beszél az igazságról, mint a Törvény szinonimájáról, mint egyazon lényeg két megnevezéséről.⁵⁶

A Taittiríja-upanisád is említést tesz az igazságról, amikor arról beszél, hogy a védikus tanulmányok elsajátítását követően a tanítónak nem marad más dolga, mint figyelmeztetni tanítványát arra, hogy „Igazat szólj! A törvényt megtartsd! A tanulást el ne mulaszd!” (Tenigl-Takács 1994, 52). Ugyancsak ezen upanisád egy későbbi versében (2. fejezet, 1. fohász) arról olvashatunk, hogy az az ember, aki úgy ismeri a Brahmant, mint igazságot, tudást és végtelent, a bölcs Brahman segítségével minden vágyát elérheti. Ebben az esetben a Brahman úgy kerül meghatározásra, mint Igazság, Tudás és Végtelen. Az Isten Igazság, az Igazság Isten – Gándhi híres kijelentésének egy kezdetleges megfogalmazása már benne van ebben az upanisádban. Végül pedig említést kell tenni a Prasna-upanisádról is, melynek az anyagi és emberi világ születésére vonatkozó első részében található, hogy mindazok, akik életüket – beleértve a szexuális életet is – a *Dharma* előírásai szerint, Brahmának megfelelően élik, azaz gyakorolják a józan mértékletességet és az erkölcsösséget, akikben az igazság iránti elkötelezettség erősen megvan,

55 Erről részletesebben, lásd Iyer, 1973. és Bondurant, 1965.

56 It [Brahman - tölem] still not became fully developed. So it created the Law (dharma), a form superior to and surpassing itself. And the Law is here the ruling power standing above ruling power. Hence there is nothing higher than Law. Therefore, a weaker man makes demands on a stronger man by appealing to the Law, just as one does by appealing to a king. Now, the Law is nothing but the truth. Therefore, when a man speaks the truth, people say that he speaks the Law; and when a man speaks the Law, people say he speaks the truth. They are really the same thing.” (Olivelle 1998, 16).

akik mentesek az aljasságtól, a hazudozástól és a csalástól, jogosultak Brahman megismerésére.

A *dharma*, vagyis a törvény, a kötelességek szempontjából közelít a *szatja* fogalmához a Manu törvénykönyve is. Mindenekelőtt fontos megjegyezni, hogy a törvénykönyv az igazságosságot a legfontosabb tíz vallásos kötelesség között tartja számon az állhatatosság, türelmesség, önmérséklet, tisztasági szabályok betartása, nem lopás, önfegyelem, a szent könyvek tanulmányozása, a legfelsőbb lényről való tudomány tanulmányozása és a haragtól való tartózkodás mellett. Ez a tíz erény vagy kötelesség, köztük az igazságosság is, a törvénykönyvben a *szadharamadharm*⁵⁷ alá van besorolva, és igazmondásként, az igazság szereteteként definiálják.

Hasonlóképpen kategorizálja a *szatját*, annak igazmondás értelmében, Prasastapáda is. Manu törvénykönyvéhez hasonlóan az ő koncepciójában is az igazmondás az egyik olyan általános érvényű kötelesség, amely életkortól, *varnától* és társadalmi betagozódástól, vallási közösségtől függetlenül minden hindura érvényes.

Ugyanakkor mind Manu törvénykönyvéből, mind pedig Prasastapáda⁵⁸ elmélkedéséből azt is megtudjuk, hogy az az ember, akik megtagadja az igazságot, egyrészt vallástalan és ebből adódóan boldogtalan is, másrészt pedig az igazságtalan cselekedet elkövetőjére nézve negatív következményekkel jár.⁵⁹

Az igazság további értelmezéseivel találkozunk a Bhagavad Gita oldalain is, melynek Gándhí nagy ismerője és tisztelője volt. Ezen mű esetében több olyan vers is létezik, amelyik kimondottan az Igazsággal, annak definíciójával, értelmezésével foglalkozik.

A *szatja* definícióját a 10. fejezet 4–5., valamint a 16. fejezet 1–3. versei tartalmazzák, amelyekből megtudhatjuk, hogy az igazmondás, mint emberi tulajdonság, egyrészt isteni eredetű, másrészt pedig csakis az isteni természettel megáldott ember jellemzője lehet. Az igazmondás a Gita értelmezésében tulajdonképpen azt jelenti, hogy a mások felé közölt információknak és tényeknek teljes mértékben meg kell felelniük a valóságnak, azok bármilyen céllal történő eltorzítása – még ha ennek az örömszerzés vagy a fájdalom elkerülése is a célja – teljes mértékben tiltott. Ugyanakkor az igazmondás elengedhetetlen feltétele a beszéd fegyelmezésének.

A költemény egy másik fontos verse, amely ha nem is direkt módon, de áttételesen érinti az igaz, igazság kérdéskörét, a 3. fejezet 35. verse: „Sokkal jobb saját előírt kötelességünket hibásan, mint a másokét tökéletesen végrehajtani. Jobb, ha az embert saját kötelessége végzése közben éri a halál, mint ha más

57 A kifejezés jelentése: egyetemes célú és érvényességű kötelesség.

58 5. századi indiai filozófus, a njája-vaishésika filozófiai iskola egyik alapítója

59 Erről bővebben lásd, Büchler 1915, 89, 197.

feladatait végzi, mert más útját követni veszélyes.” (Bhagavad Gita 1993, 174). Indiában közismert az az ősrégi hit, melynek értelmében amennyiben egy személy egész életén át a helyesen értelmezett *dharm*a, a törvény betűje szerint és annak szellemében él és cselekszik, csupán azzal, hogy az igaz módon leélt életére hivatkozik, csodákra képes⁶⁰. A szakirodalom ezt nevezi az igazság cselekvésének, vagy ha úgy tetszik, igaz cselekedetnek, ami tulajdonképpen egyet jelent azzal, hogy teljes mértékben alávetni magát a *dharmának*, beleértve a gondolkodást és a cselekedetet egyaránt⁶¹. A saját út ismerete és annak követése tulajdonképpen maximálisan meghatározza az egyén létminőségét, behatárolja társadalmi helyét és szerepét, éppen ezért az individuumok „erényessége” abból állapítható meg, hogy mennyire tökéletesen játszották el a *dharm*a által előírt szerepet.

Annak ellenére, hogy az indiai vallási és filozófiai hagyományok mindenikében kisebb vagy nagyobb mértékben megjelenik a *szatja*, mint központi fogalom (lásd iszlám, buddhizmus stb.), jelen dolgozat kereteiben csak a dzsainizmus igazságfelfogásával foglalkozom, tekintettel arra, hogy a hindu vallási hagyományok után talán a dzsainizmus tanításai voltak a legnagyobb hatással Gándhi gondolkodására, életére.

Az Arhat⁶² Darshan (Arhat Útja) néven ismert dzsaina filozófiában a *szatja* fogalma központi szerepet tölt be. A dzsaina tanoknak megfelelően az üdvözüléshez vezető út alapját a három ékszer képezi, a *dzsnána* (tudás), a *sráddha* (a dzsaina tanításokban való megrögzött hit) és a *csáritra* (a rossz cselekedetekkel való teljes leszámolás). Ez utóbbi öt fogadalmat feltételez, melyek közül az egyik a *szatja*, vagyis az igazságra, az igaz, jó és kellemes beszédre történő felekvés. A dzsainizmusban azonban a fő hangsúly az *ahimszá* irányába tolódik el, a teljes erőszakmentesség, a mindenféle élet kioltásától való maximális tartózkodás válik a vallás sarkalatos morális értékévé, amelyhez képest minden más erény csupán ennek másodlagos következménye.⁶³

A fentiekből egyértelműen kirajzolódik az, hogy az indiai vallásos hagyományokban, a különböző vallási-bölcseleti művekben a *szatja* központi, mondhatni kulcsszerepet tölt be. Hol isteni attribútumként, hol *Dharm*aként, hol pedig az Istennel szinonim fogalomként jelenik meg, ezért nem meglepő az, hogy egy mélyen vallásos ember esetében, mint amilyen Gándhi is volt, központi

60 Jelentése: ami összetart, ami egyben tart, ami fenntart, ami megtart; ezzel a megnevezéssel szokták illetni a törvények és szokások összességét – beleértve a vallási, kaszti és szektabeli előírások, törvények iránti tiszteletet.

61 Az erről szóló hitvilággal kapcsolatos mondákról lásd bővebben, Zimmer 1997, 115-125.

62 Az *Arhat* megnevezés annak a dzsaina szentnek jár ki, aki kilépett az újjászületés örök körforgásából. A szó szanszkrit eredetű, jelentése „érdemesre méltó”.

63 Erről bővebben, lásd, Ajay 2000, 58-59.

szerepet kap, a megismeréshez és a cselekedethez szorosan kötődő, a teljes életet behálózó és meghatározó kategóriává válik.

Természetesen Gándhí Igazság-felfogását számos más – keleti és nyugati – szellemi irányzat is befolyásolta, ezekkel jelen dolgozat keretei között nem szándékozom foglalkozni.

Gándhí igazság-fogalma

„Isten az Igazság” vagy „Az Igazság Isten”

Gándhí, gyerekkorát és fiatalkorának első éveit leszámítva, mélyen vallásos ember volt. Ő maga erről a következőképpen vall önéletírásában: „Amit valóban el szeretnék érni – amin immár harminc éve fáradozom, és amire vágyom –, nem egyéb, mint az önmegismerés, hogy szemtől szembe kerülhessek Istennel és eljussak a *móksa* állapotába.” (Gándhí 2009, 8.)

Egy másik művében leírt mondat, amely szerint politikai és mindenfajta más cselekedeteinek forrása a vallás, szintén azt igazolja, hogy életében a vallás fontos, mondhatni mindent meghatározó szereppel bír, ami tulajdonképpen általános jelenség a hinduk körében.

Vallásossága azonban nem merült ki a hinduizmus egyszerű követésében, angliai, majd később dél-afrikai tartózkodása alatt folyamatosan és behatóan tanulmányozta a többi nagy vallást, beleértve a kereszténységet, a dzsainizmust, a buddhizmust és az iszlám vallást egyaránt. Bhikhu Parekh szavait idézve „Noha a hinduizmus, a kereszténység és a dzsainizmus egyaránt mélyen befolyásolták, vallásos gondolkodása mindezeket keresztülvágta és egyedülállóan eredeti volt. Alapját nyilvánvalóan az Istenbe vetett hite jelentette.” (Parekh 1997, 26.)⁶⁴

Vallási nyitottságáról, a más vallások iránt tanúsított őszinte érdeklődéséről saját maga a következőképpen vall: „A vallásom képessé tesz arra, és meg is parancsolja nekem, hogy magamba szívjam mindazt, ami jó a nagy vallásokban.” (Aklan é. n., 307.)

Lássuk azonban, hogy filozófiai eszme-futtatásaiban Gándhí miként gondolkodik az Igazságról. A Mahátma igazság-felfogásának kialakulásában a számos vallás mellett a hindu vallási tradíció játszotta a legnagyobb szerepet. Mint azt a dolgozat első fejezetében láttuk, az Igazság már az ősi hindu irodalom egyes bölcséleti műveiben az Isten, Brahman szinonimájaként jelenik meg.

Ezen vallásos befolyások hatására egy 1927-ben kelt feljegyzésében a Mahátmá úgy beszél az igazságról, mint ami sokkal több egy morális eszménynél, egy

64 Az eredeti szöveg „Although he was profoundly influenced by Hinduism, Christianity, and Jainism, his religious thought cut across all of them and was in a class by itself. Belief in God was obviously its basis.” (Ford. Sz. D.)

erkölcsi követelménynél. Számára az *Igazság* maga Isten: „Vallásom az igazságon és erőszakmentességen alapul. Az Igazság az én Istenem, és az erőszakmentesség az út az Ő eléréséhez”⁶⁵ – írja Gándhí. Számára az igazság életformaként, életcélként jelenik meg, ennek gyökereit pedig az indiai vallási hagyományokban kell keresni. Ugyanakkor ennek a kijelentésnek egyenes következménye az, hogy Gándhí korai filozófiájában az igazság nem más, mint az Isten egyik tulajdonsága a sok közül, valamint az is, hogy az Isten-fogalom logikai prioritást élvez az igazság fogalmával szemben, hiszen az Igazság tulajdonképpen csak leírja, jellemzi az Istent.

Pár évvel később azonban Gándhí újragondolja eredeti kijelentését, és arra a megállapításra jut, hogy sokkal helyesebb azt mondani, hogy az „Igazság Isten”, mintsem azt, hogy „Isten az Igazság”. Minderről ő maga a következőképpen vall egyik írásában:

„Együtt szeretném mondani mindazokkal, akik azt állítják, hogy Isten a Szeretet, hogy Isten a Szeretet. De valahol mélyen mindig azt szoktam mondani magamban, hogy noha Isten lehet Szeretet, legfőképpen Isten az Igazság. Amennyiben lehetséges az ember számára, hogy az Isten legteljesebb definícióját megfogalmazza, arra a következtetésre jutottam, hogy Isten az Igazság. De két évvel ezelőtt tettem még egy lépést ez irányban és azt mondtam, hogy az Igazság az Isten. Ön érezni fogja a két kijelentés közötti finom különbséget, úgymint Isten az Igazság és az Igazság Isten. A mintegy ötven évvel ezelőtt elkezdett, az Igazság folyamatos és könyörtelen keresése közben erre a következtetésre jutottam. Aztán meg rájöttem arra, hogy az Igazság megközelítésének legrövidebb útja a szereteten keresztül vezet. De ugyanakkor azt is felfedeztem, hogy a szeretet szónak, legalábbis ami az angol nyelvet illeti, számos jelentése van, és hogy az emberi szeretet, a szó szenvedély értelmében, megalázó, lealacsonyító dologgá is válhat. Arra is rájöttem viszont, hogy a szeretetnek, a szó Ahimszá⁶⁶ értelmében, a világon korlátozott számú híve van. De az igazsággal kapcsolatban sosem találtam semmiféle kétértelműséget és még az ateisták sem vitatják az igazság erejének szükségességét. Az ateisták azonban, az igazság felfedezésének szenvedélyében, nem haboztak megtagadni Isten valódi létét – saját nézőpontjukból jogosan. Ezen okfejtés következtében láttam

65 Az eredeti szöveg „My religion is based on truth and non-violence. Truth is my God. Non-violence is the means of realizing Him.” (Ford. Sz. D.)

66 Általában az indiai vallások, de különösképpen a dzsainizmus egyik központi fogalma, jelentése erőszaknélküliség, az erőszaktól való teljes tartózkodás, az élet minden formájának maximális tisztetét hirdető vallási elv.

úgy, hogy ahelyett, hogy azt mondom, Isten az Igazság, azt kellene állítanom, hogy az Igazság Isten.”⁶⁷ (Gandhi 1931, 427–428.)

Az újrafogalmazott definíció, mely szerint „Az Igazság Isten”, nemcsak saját álláspontját tükrözi hívebben, hanem arra is utal, miszerint Gándhí értelmezésében az Isten-fogalom tulajdonképpen az Igazság egy lehetséges megnevezése, az Igazság pedig nem tekinthető az Isten attribútumának, tulajdonságának. Az Igazság és a Lét (*szatja* és *szat*) ugyanazon létező két kifejezési formája, hisz Gándhí ezzel a definícióval tulajdonképpen nem tesz egyebet, mint hogy az Igazságot Létként írja le, definiálja.

Ugyanakkor az eredeti definíció újrafogalmazása arra is enged következtetni, hogy Gándhí számára az Isten egy személytelen, meghatározhatatlan és formátlan, attribútumokkal és tulajdonságokkal nem rendelkező, névtelen Létező. Gándhí értelmezésében ugyanis az Isten az örök elv, az élet lényege, tiszta, makulátlan öntudat, egy olyan láthatatlan kozmikus erő, amely áthat minden létezőt.

Mindezek mellett az is feltételezhető – habár Gándhí életművében erre konkrét utalást mindeddig sehol sem találtam – hogy az Igazságnak Istenként történő tiszteletével Gándhínak tulajdonképpen gyakorlati céljai is voltak, a Mahátma ugyanis felismerhette azt, hogy az általa meghirdetett *szatjágriha* csakis akkor lehet sikeres, ha vallási hovatartozástól függetlenül minden indiai részt vesz ebben. A muszlimok megszólítása és az ügynek történő megnyerése azonban akadályokba ütközhetett volna, amennyiben az ellenállási mozgalmat nem a semleges *szatja*, Igazság nevében, hanem valamelyik hindu isten szellemében hirdetik meg. Erre utal talán áttételesen azon eszmefuttatása is, amelyben arról beszél, hogy még ha az Isten létezését nem is lehet egyértelműen mindenki számára felvállalni – és itt Gándhí az ateistákra utal – az Igazság létét kötelesek vagyunk elfogadni mindannyian, függetlenül attól, hogy hiszünk-e vagy sem a Legfelsőbb Lény létezésében, amennyiben, mint emberi lények, igényt tartunk a fejlődésre. Gándhí a következőkkel érvel: „Az Isten meghatározása nehézkes. Az Igazság definíciója ott lakozik minden emberi szívben. Minden, amiről Te most úgy gondolsz, hogy

67 Az eredeti szöveg: „I would say with those who say God is Love, God is Love. But deep down in me I used to say that though God may be Love, God is Truth, above all. If it is possible for the human tongue to give the fullest description of God, I have come to the conclusion that, for myself, God is Truth. But two years ago I went a step further and said that Truth is God. You will see the fine distinction between the two statements, viz., that God is Truth and Truth is God. And I came to the conclusion after a continuous and relentless search after Truth which began nearly fifty years ago. I then found that the nearest approach to Truth was through love. But I also found that love has many meanings in the English language at least and that human love in the sense of passion could become a degrading thing also. I found too that love in the sense of ahimsa had only a limited number of votaries in the world. But I never found a double meaning in connection with truth and not even atheists had demurred to the necessity or power of truth. But, in their passion for discovering truth, the atheists have not hesitated to deny the very existence of God-from their own point of view, rightly. And it was because of this reasoning that I saw that, rather than say that God is Truth, I should say that Truth is God.” (Ford. Sz. D.)

igaz, az igaz és az a te Istened.” (Gandhi 2010e, 240-241.)⁶⁸ Egy P. G. Mathewnak írt levelében arról értekeznek, hogy az Isten az Igazság kijelentésben az igazságot nem úgy kell felfogni, mint Isten egyik attribútumát, hanem a kijelentést úgy kell értelmezni, hogy az Igazság maga Isten. A szanksztritban ugyanis az Igazság megnevezése a *szat*, ami egyben létet is jelent, következésképpen az Igazság benne rejlik a létezésben. Ugyanakkor azonban az Isten az egyetlen létező, rajta kívül semmi más nem létező. Ennélfogva minél hűebben viszonyulunk az Igazsághoz, annál közelebb kerülünk az Istenhez. Következésképpen oly mértékben létezők, amilyen mértékben igazak vagyunk.⁶⁹ (Gandhi 2010f, 128.). Hasonlóképpen ír Gándhí az Igazságról egy 1931-ben kelt, a Young India hasábjain megjelent cikkében is:

„A ’szatja’ (Igazság) kifejezés a ’szat’ tőből ered, melynek jelentése lét. A valóságban pedig semmi *nincs* vagy *létezik* az igazságon kívül. Ezért a ’szat’ vagy Igazság talán a legfontosabb megnevezése Istennek. Tulajdonképpen sokkal helyesebb azt mondani, hogy az Igazság Isten, mintsem azt mondani, hogy az Isten az Igazság ... megérthető, hogy a ’szat’ vagy ’szatja’ az egyedüli megfelelő és teljes mértékben kifejező megnevezése az Istennek.”⁷⁰

Gándhí értelmezésében az Igazság – az etikai dimenzió mellett – ontológiai értelmet is kap, hiszen az Igazság Létet jelent, minden létező összességét, beleértve azokat, amelyekről tudomásunk van és azokat is, amelyekről nincs tudomásunk. A Mahátma számára az Igazság transzcendentális értelmet kap és átveszi az Legfelsőbb Lény, az Isten szerepét, amely minden értelemben alkalmas tárgya az emberi imádatnak és a teljes odaadásnak, a vallásos gyakorlatnak. Abszolút Igazságról alkotott felfogásának köszönhetően Gándhí nemcsak a *szatjára* tudott úgy tekinteni, mint minden lét, és ezáltal az egész emberi társadalom elengedhetetlen alapjára, hanem minden emberi lényt lényegénél fogva igazság-keresőként definiált. Hiszen az Abszolút Igazságba, vagyis az Istenbe vetett hit egyenes következménye az, hogy minden emberi lénynek részesednie kell az Abszolút Igazságból. Az ember csakis akkor maradhat meg morális lényként, amennyiben megtestesíti és folyamatosan keresi, kutatja az igazságot, hiszen az igazság nem más, mint a moralitás szubsztrátuma, amely nem merül ki csupán a hazugságtól való tartózkodásban vagy abban a megfontolt meggyőződésben, hogy a legmegtérülőbb magatartás hosszú távon az őszinteség, hanem mindenekelőtt teljes életünket az igazság törvényének

68 Az eredeti szöveg: „It is difficult to define God. The definition of truth is enshrined in everyone’s heart. Whatever you believe at present to be true is truth and that is your God.” (Ford. Sz. D.)

69 Az eredeti szöveg: „In ‘God is Truth’, is certainly does not mean ‘equal to’ nor does it merely mean, ‘is truthful’. Truth is not a mere attribute of God, but He is That. He is nothing if He is not That. Truth in Sanskrit means Sat. Sat means Is. Therefore Truth is implied in Is. God is, nothing else is. Therefore the more truthful we are, the nearer we are to God. We are only to the extent that we are truthful.” (Ford. Sz. D.)

70 Idézi Bondurant 1965, 17.

kell alárendelni, történjen ez bármi áron is. Az elvonatkoztatott igazságnak csakis akkor van értéke, amikor emberi lényekben megtestesülve beigazolódik az, hogy akár a halált is hajlandóak vállalni az igazságért – vallja Gándhí.

Annak ellenére, hogy Gándhí Istenről alkotott felfogása egy absztrakt felfogás, hiszen úgy tekint Istenre, mint egy személytelen, mindent átható Abszolút Létezőre, azt is elismeri, hogy jogosak és semmivel sem alacsonyabb rendűek azok az emberi, vallásosságából származó igények is, amelyek Istent személyes Istenként imádják, mert érezni akarják jelenlétét, vagy akár csak megtestesült Istenként tudják tisztelni, hisz igényt tartanak a személyes érintkezésre is.

Gándhínak az Isten személyes vagy személytelen formában történő felfogásával, megélésével kapcsolatos álláspontja a *védánta*⁷¹, *dvaita*⁷² és *visistádvaita*⁷³ hagyományához áll közel annak ellenére, hogy ő magát az *advaita*⁷⁴ iskola követőjének tartja. „Advaitizmusát” Gándhí direkt és indirekt úton is megvallotta és bizonyította. Tette ezt egyrészt akkor, mikor szó szerint kimondja, hogy hisz az *advaita* hagyományokban,⁷⁵ másrészt pedig akkor, amikor az emberiség egységéről és az egy lélekről (*átman*) szóló nézeteit fejtegeti,⁷⁶ és azt mondja, hogy mélyen hisz

71 A kifejezés jelentése „a Veda vége”; az ind filozófia hat ortodox rendszere közül a legfontosabb megnevezésére használatos. Alapvetően az upanisádok tanulmányozásával, azok végső céljának megfejtésével foglalkozó vallásbölcseleti iskola. Tekintettel arra, hogy a szövegeértelmezések más és más korokban történtek, ezek az *átman* és a Brahman, az egyéni lélek és az Abszolútum, Világlélek viszonya kapcsán jelentős eltéréseket mutatnak. Az idők folyamán három nagy irányzat különült el, a Sankara neve által fémjelzett *advaita* (monista) irányzat, a Rámánudzsa nevéhez köthető *visistádvaita* (teista) iskola, valamint a Madhva személyéhez fűződő *dvaita* (dualista) irányzat.

72 A *dvaita* iskola alapítója Madhva. Tanításának megfelelően az isteni és az emberi, egyéni lélek (a Brahman és az *átman*) között alapvető minőségi különbségek vannak. Tagadja azt, hogy egyedül az anyagtalan örökkévaló és hogy minden dolog csupán átmeneti, hiszen az, hogy valami folyamatos változásban van, nem kérdőjelezheti meg annak létét, valóságosságát. Az anyagok és a lelkek tehát örökkévalóak és Istentől függetlenül léteznek, az Isten azonban az egész világ kizárólagos ható oka.

73 A *visistádvaita* elmélet kidolgozója Rámánudzsa, aki a minősített monizmus filozófiáját propagálja. Akárcsak a *dvaita* iskola, Rámánudzsa is azt hirdeti, hogy jelentős minőségbeli eltérés létezik a Brahman és az *átman* között. Madhvaival ellentétben, aki azt állítja, hogy az egyéni lelkek között differenciálni kell az üdvözülésre való képesség tekintetében, Rámánudzsa tana az egyéni lelkeket az üdvözülés minősége és foka szempontjából univerzálisan azonosaknak tartja.

74 Az *advaita* (monista) iskola megalapozója Sankara volt. Tanításának megfelelően az élet és a halál körforgásából megszabadult, a móksa állapotában lévő *átman* eggyé válik a Brahmannel, az egyetlen Létezővel, majd ezt követően teljes mértékben megszabadul földi bűneitől és a szenvedésektől.

75 „I believe in advaita. I believe in the essential unity of man and for that matter of all that lives.” (Gandhi 2010b, 408)

76 Erre vonatkozó nézeteiről több művében is beszél, például: „I believe in the absolute oneness of God and therefore of humanity. What though we have many bodies? We have but one soul. The rays of the sun are many through refraction. But they have the same source.” (Gandhi 2010b, 209–210.); „God is certainly One. He has no second. He is unfathomable, unknowable and unknown to the vast majority of mankind.” (Gandhi 2010b, 188.).

a Brahman abszolút egységében, következésképpen pedig az emberiségében is. A Brahman-átman kapcsolatra hasonlatként a napsugarakat hozza fel, amelyek annak ellenére, hogy ugyanazon forrásból származnak, a fénytörés következtében soknak és különbözőeknek tűnnek. Ugyanígy van ez a lélekkel is, habár minden lélek (*átman*) egy és ugyanazon Brahmantól származik, az emberi testek következtében soknak és különbözőeknek tűnhetnek. Ugyanakkor, anélkül, hogy itt most részletekbe bocsátkoznánk, jelezni szeretném azt, hogy Gándhí advaitizmusa nem feltétlenül a Sankara által kidolgozott filozófiai tan hűséges követését jelenti, több ponton ugyanis sokkal inkább e tanítás kereteinek feszegetését, újraértelmezését végzi Gándhí.⁷⁷

Abszolút és relatív Igazság Gándhínál

Amennyiben elfogadjuk az átman-Brahman egységét, mint az egyedüli önmagában létező valóságot, annyiban elmondhatjuk azt is, hogy a Brahmanon kívüli világnak nincs létjogosultsága, következésképpen a világ is csupán a Brahman érzékelhető megjelenése. Ennek megfelelően tehát létezik a Brahman mint önmagában létező valóság, és létezik a Brahman érzékelhető megjelenése, azaz az empirikus valóság, hiszen az érzékelhető, empirikus valóságról sem mondhatjuk azt, hogy nem létező vagy illuzórikus. Nem tekinthetjük illuzórikusnak, hiszen az egyének közös, kollektív tapasztalatáról beszélünk. És a sankarai tanok szerint tulajdonképpen a *szamszarához* való kötődés is a valóság ezen két szintjének a fel nem ismeréséből adódik. Sankara szerint ugyanis különbséget kell tennünk a Nirguna Brahman és a Szagúna Brahman között. Míg az első a mindentudó, mindenhol jelen lévő, mindenható Isten, a Világlélek, a tulajdonságok nélküli Legfelsőbb Lény, addig a második tulajdonképpen a tulajdonságokkal felruházott, megnyilvánulásra képes személyes Isten, a Trimúrti,⁷⁸ akiről csak annyit tudunk megfogalmazni, elmondani, hogy ő mi nem. Azzal viszont, hogy elfogadjuk ennek a két valóságszintnek a létezését, máris elérkeztünk az igazság két szintjének megkülönböztetéséhez. Ahhoz ugyanis, hogy valamiről eldönthető legyen, hogy igaz-e vagy hamis, szükséges szem előtt tartani az érintett valóság szféráját is – mondja Sankara. Igaz lehet ugyanis az a kijelentés, hogy az empiria valóságos létező, ha a viszonyítási alapot az álmok és a hallucinációk jelentik, de

77 Egyik lényeges különbség a sankarai tanítások és Gándhí gondolkodása között éppen a szamszarából, az újjászületések folyamatos egymásutánosságából való szabadulás eszközeire vonatkozik. Míg Sankara szerint ennek egyetlen útja a tudás, a morális, illetve vallási cselekedetek csupán segítik az egyént a tudás megszerzésében, addig Gándhí azt vallja, hogy a móksa elérésének útja a karmán keresztül vezet, ami indirekt módon feltételezi a morális és vallási cselekedetek prioritását a tudással szemben.

78 Jelentése „hármasság”, tulajdonképpen a hindu istenháromság megnevezésére használt kifejezés, Brahmá (a Teremtő), Visnu (a Fenntartó) és Siva (a Pusztító/újrateemtő) „hármasság megnevezése”. Az istenháromság megjelenése a hinduizmus kialakulásának időpontjához köthető és a korabeli ábrázolások, leírások arra engednek következtetni, hogy nem három különböző istenről van szó, hanem tulajdonképpen az Abszolút Isten (Brahman) három megnyilvánulási formáját ábrázolják.

ugyanakkor hamis azt állítani, hogy az empiria létező akkor, amikor a Legfelsőbb Lényhez, a Végső Valósághoz viszonyítjuk. Ennek megfelelően az igazságnak létezik egy alacsonyabb és egy magasabb szintje. Az igazság alacsonyabb szintjén a Brahmant Ísvaraként és az empirikus világot Ísvara teremtő munkájának eredményeként lehet értelmezni, míg az igazság magasabb szintjén Brahman az egyetlen létező valóság, Ísvara és a teremtett világ csupán csak látszólagosak.

Sankara-követőként Gándhí is hasonlóképpen vélekedik az igazságról, meggyőződése, hogy különbséget kell tenni az Abszolút Igazság és a relatív igazság között. A Mahátmá ennek szemléltetésére a hét vak ember és az elefánt példáját hozza fel, amikor a vakok mind úgy próbálnak képet alkotni maguknak az elefántról, hogy annak egy-egy részét tapintják ki, és nem az egész elefántot. Gándhí azt mondja, hogy az igazság is ilyen, hiszen ha csak a saját nézőpontjukhoz viszonyítom azt a képet, amit az elefántról kialakítottak, egyenként mind a hetüknek igazuk lesz, de az egyes egyéni kijelentések a többi hat álláspontjából nézve teljes mértékben igaztalanok, hamisak. A hét vak részigazságokkal rendelkezik csupán, az igazság viszont rajtuk kívül van. Ez szolgálhat magyarázattal arra a ténymegállapításra is, hogy ami igaznak tűnhet egyvalaki számára, gyakran tűnhet igaztalanoknak mások számára.

Ha a fentebbi hasonlatot fordítom le az Abszolút Igazság és a relatív igazságok helyzetére, akkor azt tudnám mondani, hogy az elefánt maga az Abszolút Igazság, a vakok által róla kialakult képzetek pedig a relatív igazságot szimbolizálják. Gándhí ezt a következőképpen fogalmazta meg egyik írásában:

„A relatív igazságok mögött mindig ott van az egy Abszolút Igazság, amely teljes és mindent átfogó. De mivel ő Isten, leírhatatlan. Helyesebben szólva Isten az Igazság. Minden más nem létező és hamis. Következésképpen minden más csakis relatív értelemben lehet igaz. Következésképpen az a személy, aki megérti az igazságot, gondolkodásában, beszédében és cselekedeteiben csakis az igazságot követi, megismeri Istent és prófétai képességekre tesz szert a múlt, a jelen és a jövő tekintetében. Eléri a *móksát*, ámbár még testi keretek között él.”⁷⁹ (Gandhi 2010a, 136.)

Az abszolút és relatív igazság közötti különbségtétel nem jelenti azt, hogy a relatív igazságok mind valótlanok vagy hamisak. A relatív igazságok is lehetnek mind igazak, de csakis egyfajta korlátozott értelemben, azaz a valóságnak egy alacsonyabb szintjén, az Ísvara szintjén. Az Abszolút Igazság viszont sokrétű, az emberi értelem számára tulajdonképpen nem megismerhető végső valóság, hiszen az emberi lények túlnyomó többségének képességei túlságosan korlátozottak ahhoz,

79 Az eredeti szöveg „Beyond these limited truths, however, there is one absolute Truth which is total and all embracing. But it is indescribable, because it is God. Or say, rather, God is Truth. All else is unreal and false. Other things, therefore, can be true only in a relative sense. He, therefore, who understands truth, follows nothing but truth in thought, speech and action, comes to know God and gains the seer's vision of the past, the present and the future. He attains moksha though still encased in the physical frame.” (Ford. Sz. D.)

hogy megláthassák, felismerhessék az Abszolút Igazságot, azaz Istent. Mindezek ellenére viszont Gándhí, összhangban a hindu tradícióval, folyamatosan azt hangsúlyozza, hogy szakadatlanul törekedni kell, szüntelenül erőfeszítéseket kell tenni az Abszolút Igazság megértésére, felismerésére. Ebből a szempontból beszédes önéletírásának alcíme is, *Kísérleteim az Igazsággal*, ugyanis a kísérletezés kifejezés egy olyan folyamatot feltételez, amely kihangsúlyozza, kifejezésre juttatja az egyéni ismeretelméleti kezdeményezés javíthatóságát.⁸⁰ Az Abszolút és relatív igazság közötti különbségtétel jelentősége abban áll, hogy ezáltal Gándhí felhívja a figyelmet arra, hogy az Abszolút Igazság megismerésére folytatott folyamatos „kísérletezéseink” folyamán szükség van egy folyamatos önkontroll- és javítási folyamat gyakorlására, az elért eredmények mérlegelésére, amely feltételezi saját hibánk elismerését és az ezekből levonható következtetések beépítését az Igazság keresésének folyamatába. Erről a Nagy Lélek a következőképpen vall Önéletrajzában:

„Távol áll tőlem, hogy az higgyem, e tapasztalások tökéletesek, és nem tartom többre őket, mint a tudós a kísérleteit: bár a legnagyobb pontossággal, körültekintéssel és aprólékos figyelemmel végzi valamennyit, soha nem állítja, hogy következtetései véglegesek, hanem nyitva hagyja a lehetőséget módosításukra. Mélyen magamba néztem, lelkem mélyéig hatolva megvizsgáltam magam, számba vettem és elemeztem minden egyes lélektani helyzetet, ennek ellenére nem gondolom, hogy következtetésem véglegesek vagy csalhatatlanok lennének. Egyvalamit azonban gondolok róluk, mégpedig: az én szememben tökéletesen helyesnek látszanak, s nekem egyelőre úgy tűnik, hogy véglegesek, mert ha ez nem így lenne, nem tudnék cselekedeteket építeni rájuk. Mindazonáltal minden egyes lépésnél mérlegeltem, hogy elfogadjam, vagy pedig elvessem őket, és mindig ennek megfelelően, következetesen cselekedtem. Mindaddig pedig, amíg cselekedeteim meglegedettséggel töltik el elmémet és szívemet, szilárdan ki kell tartanom eredeti következtetésem mellett.” (Gándhí 2009, 9.)

Ezzel az idézettel pedig el is jutottunk ahhoz a ponthoz, ahol Gándhí igazság-fogalmát kapcsolni tudjuk cselekedeteihez, és azok következményeihez, vagyis a társadalom és a politika területén végzett munkájához, hisz látjuk, hogy vallomása szerint minden egyes cselekedetét egy-egy következtetésre, egy-egy relatív igazságra építi.

Az Igazság társadalmi és politikai szerepe

Amint azt az előbbiekben láttuk, Gándhí az igazság mint morális követelmény hatókörét nem szűkíti le a beszéd területére (mint igazmondás, a hazugságtól való tartózkodás), hanem fontosnak tartja az emberi lét minden szférájára, így a

80 Vö. Godrej 2006, 287–317.

gondolkodásra és a cselekedetekre is kiterjeszteni. Nem elégséges az, ha csupán a gondolkodásunk alapszik az igazságon, a gondolkodó életének, minden társadalmi és politikai megnyilatkozásának láthatóan meg kell jelenítenie, ki kell fejeznie az igazságot – vallja Gándhí. A társadalomnak is, akárcsak az egész Világegyetemnek az Abszolút és Végső Igazságra kell épülnie, ami viszont csakis abban az esetben valósítható meg, ha a társadalom tagjai, azaz az emberek az igazság keresőivé, hódolóivá, imádóivá válnak, életük pedig ezen igazság jegyében zajlik. Az igazság képes ugyanis csak arra, hogy az embereket összefűzze és emberi közösségeket társadalommá formáljon.

Éppen ezért egész társadalomépítő és –szervező, valamint „politikusi” pályafutása alatt Gándhí azt hirdette, hogy a nagy cél, azaz India felemelkedése és függetlensége csakis őszinte és hiteles, igaz programmal és pártokkal érhető el. Folyamatosan arra bízta az embereket, hogy csakis olyan programokban vállaljanak részt, amellyel teljes mértékben azonosulni tudnak, amelyben maximálisan megbíznak, hiszen az ember csakis abban az esetben lehet lojális egy intézményhez vagy célhoz, ha azt nem megélhetésből, nem alárendeltségből, hanem saját meggyőződésből teszi. A megélhetésből, alárendeltségből, félelemből végzett munka ugyanis nem lehet igaz munka. Mindvégig úgy vélte, hogy India felemelkedésének záloga a „szatjam éva dzsajaté”⁸¹ vezérigébe vetett hit lehet, ahol az Igazság megismerésére csakis az élő, aktív kapcsolatok keretében kerülhet sor.

A társadalmi igazságtalanságokat és viszályokat, valamint a politikai konfliktusokat az egymásnak ellentmondó és inkompatibilis relatív igazságokkal magyarázza, amikor mindkét fél meg van győződve arról, hogy tulajdonképpen ő az abszolút igazság tudója. Ahhoz, hogy az emberi társadalom az igazság útján maradjon, elengedhetetlenül szükséges az, hogy az emberek aktív és bátor, az igazságnak alárendelt életet éljenek. Az emberi nagyság legjobb ismerve az, hogy mennyire mer bátran és nyíltan szembeszállni a társadalom által elfogadott féligazságokkal és gázságokkal, valamint az álszent hazugságokkal. Gándhí több alkalommal is hirdette, hogy valami nem válik igazsággá csupán azért, mert régi.

Ez az a mozzanat, ahol meg kell és meg lehet ragadni, és kapcsolatot lehet teremteni Gándhí gondolkodása és cselekedetei között. A gandhíanus megfogalmazás ugyanis minden egyes emberi cselekedetet, amennyiben az az Igazság nevében történik, isteni esszenciával lát el. Amennyiben viszont az Igazság mint Isten vezérli a Mahátmá cselekedeteit is, rögtön evidenciává válik számunkra az, hogy miért merete sok esetben felvállalni akár azt is, hogy a hinduizmus évezredes tanításainak ellentmondó véleményt formál meg és propagál, mint ahogy tette ezt az érinthetetlenek esetében, a nők egyenjogúsága kapcsán, a gyerekházasság vagy a kasztrendszer ellen folytatott kampányai során. Ezért mer olyan kijelentést tenni, hogy az érinthetlenség, amennyiben része a hinduizmusnak, csupán „gyalázatos

81 „csakis az Igazság diadalmaskodik”, Mundaka-upanisád 3.1.6.

része vagy gennyes kinövése” (Gándhi 2009, 126.) lehet, vagy, hogy mi értelme van a tömérdek kasztnak. Mélységes igazságérzete szólalt meg benne akkor is, amikor egyenjogúságot követelve felemelte szavát az érinthetetlenek, vagy ahogy ő nevezte őket, a *haridzsánok*, Isten gyermekei mellett, vagy a gyermekházasság és az ebből származó gyermek-özvegység intézménye ellen.

Az a tény, hogy minden cselekedete, minden tette az Igazságon alapszik, szinte azonnali sikert biztosított kezdeményezéseinek. Ezért sikerült nagyon rövid idő alatt konstruktív programját nemcsak megismertetnie, hanem elfogadtatnia a nagy tömegekkel. Gándhi tisztában volt azzal, hogy a vallás mélyen átítatja minden hindu életét, minden cselekedetét és mindezek mellett nagyon jól ismerte és kezelte azt a fogalomvilágot és nyelvezetet, amelyet az analfabéta, de mélyen vallásos tömegek is értettek és használtak. Ezzel párosult saját mély és megélt vallásossága, ez a kettő pedig elég volt ahhoz, hogy Gándhi emberek millióit tudja meggyőzni és saját pártjára állítani. Éppen ezért az, ami egyedi a Mahátmá gondolkodásában, nem más, mint az elmélet és a gyakorlat fantasztikus, mondhatni ösztönös összekapcsolása, egész élete, cselekedetei, beszédei tulajdonképpen gondolkodásának meghosszabbítódásai, gondolatainak térben és időben történő megjelenése, exteriorizálása.

Az ahimszá fogalma

A *szatja*, vagyis az igazság fogalma mellett, az ahimszá, azaz az erőszakmentesség a másik olyan alapvető kategória, amelyre a gandhiánus szellemi örökség épül, amely nagymértékben meghatározza Gándhi mint ember és mint politikus gondolkodását, tetteit. Mondhatni erre a két alapkategóriára épül rá a *szatjágراها*⁸², amely tulajdonképpen az igazságtalan és embertelen brit törvényekkel való szembe fordulást jelenti, de ez az ellenállás, ez a tiltakozás a maximális erőszakmentességre, az erőszak minden formájának elutasítására épül.

Az ahimszá vallásos gyökerei

Maga a kifejezés nem idegen az indiai kultúra számára, hiszen a hinduizmus, a dzsainizmus és a buddhizmus egyaránt hirdeti az erőszakmentességet mint morális, etikai elvet. Etikai értéként legelőször az Upanisádok korában, valamint a hinduizmus mellett párhuzamosan kifejlődő két heterodox vallási rendszer, a buddhizmus és dzsainizmus keretében jelenik meg, szembe fordulva a védikus korszakban bevett áldozati szertartásokkal, a véres állatáldozatok bemutatásával.

82 Az igazsághoz való ragaszkodáson és annak tiszteletén nyugvó, Gándhi által Dél-Afrikában kifejlesztett ellenállási forma, melynek lényege az, hogy emberek, embercsoportok vagy akár egy egész nemzet megtagadja az engedelmességet azon törvényekkel szemben, amelyek igazságtalannak bizonyulnak.

Az ortodox bráhmínok nagy része gyorsan magáévá tette az *ahimszá* elvét és elhatárolódott, hátat fordított a védikus korszak erőszakot és vért követelő áldozati szertartásainak, nem tudván azonban teljes mértékben felszámolni ezen vallási rituálékát, az áldozatok bemutatását egyrészt erre felhatalmazott áldozó papokra testálta át, másrészt pedig a szigorú szabályok szerint előkészített és bemutatott állatáldozatokat kivonta az erőszakosság hatásköréből. Ez a folyamat szorosan együtt fejlődött a vegetarianizmusra való áttéréssel, valamint a szexualitás terén bevezetett megszorításokkal, korlátozásokkal, ugyanis mind a húsevés, mind a szexuális érintkezés olyan tevékenységek, amelyek esetenként nem mentesek az erőszak, az ezzel járó vér és a halál tisztátalanságától.

Az erőszaktól való elfordulás és az erőszakmentesség mint etikai elv egyre erősebb megszilárdulása a vallásban számos más problémát is felvetett. A kasztrendszerbeli hierarchia második szintjén álló *ksatriják*⁸³ számára ugyanis az erőszak alkalmazása elkerülhetetlen volt, hisz a kasztszabályok értelmében vallási, a *dharma*⁸⁴ által előírt kötelességük volt akár erőszak útján is védelmezni az országot és leszámolni a bűnözőkkel. Az *ahimszá* elve és a *dharma* között fennálló ellentmondás eredményének egyik legszebb példája éppen Asóka uralkodó teljes mértékű lemondása a hadviselésről. A két, egymásnak ellentmondó elv összebékítésére tesz kísérletet a Mahábhárata is, mikor azáltal, hogy a háborút áldozatként definiálja, kivonja az erőszakos cselekedetek kategóriájából. Maga a Bhagavad Gíta is ajánl megoldást erre a helyzetre, amikor azt mondja, hogy az erőszak esetében az egyén cselekedeteit le kell választani a cselekedet következményeiről és a harcot úgy kell felfogni, mint belső kötelességet, mint *szvadharmát*⁸⁵.

Az *ahimszának* a hinduizmusban betöltött fontos szerepére hívja fel a figyelmet Joan V. Bondurant is, amikor a Mahábháratából kölcsönzött *ahimsa paramo dharmah*, vagyis az 'erőszaknélküliség a legfelsőbb vallás vagy kötelezettség' aforizmára irányítja a figyelmünket, amely aforizmat a *satyannasti paro dharmah*, azaz 'az igazságnál nagyszerűbb vallás vagy kötelezettség nem létezik' hindu posztulátum mintájára minden eldugott kis faluban tudnak és értenek a hinduk⁸⁶.

Talán még a hinduizmuson belül betöltött szerepénél is fontosabb és erősebb, mondhatni kulcsfontosságú helye van az *ahimszának* a dzsainizmusban. A

83 A kasztrendszer második kasztjának tagjait jelöli ezzel a gyűjtőszóval. A kasztot az uralkodók, harcosok és a fejedelmi családok alkotják.

84 Többjelentésű szó, jelentését általában a szövegkörnyezet adja meg. Leggyakoribb jelentései "igazság", rend (kozmosz és társadalmi egyaránt) és törvény, beleértve a vallási és világi előírásokat is. Ezek kívül még jelenthet vallást, kötelezettséget és tanítást is (bővebben: Johnson 2010, 102-104)

85 A szó jelentése "belső kötelesség", azon kötelességek összessége, melyeket egyrészt a kasztrendszerbeli kötelességek, másrészt pedig a nemi hovatartozás és az életkor, életszakasz ír elő egy hindu számára. Ezen belső kötelességek megszegése a karmát negatív módon befolyásolja.

86 Erről bővebben, lásd, Bondurant 1965, 111-113.

buddhizmussal párhuzamosan kialakult vallás Mahávira nevéhez kötődik. Az Arhat⁸⁷ Darshan (Arhat Útja) néven ismert dzsaina filozófiában az *ahimszá* központi szerepet tölt be. A dzsaina tanoknak megfelelően az üdvözüléshez vezető út alapját a három ékszer képezi, a *dzsnána* (tudás), a *sráddha* (a dzsaina tanításokban való megrögzött hit) és a *csáritra* (a rossz cselekedetekkel való teljes leszámolás). Ez utóbbi öt fogadalmat feltételez, melyek közül a legfontosabb az *ahimszá*, a teljes erőszakmentesség, a mindenféle élet kioltásától való maximális tartózkodás válik a vallás sarkalatos morális értékévé, amelyhez képest minden más erény csupán ennek másodlagos következménye.⁸⁸

Az *ahimszának* a dzsainizmusban betöltött központi szerepe alátámasztásaként kell megemlíteni azt, hogy a vallás hosszasan taglalja a *himszát* és kategorizálja annak fajtáit. Ilyenképpen különbséget tesz az elkerülhetetlen erőszak (*arambhaja*) és az akaratlagos erőszak (*anarambhaja*) között, de ugyanakkor még ezeken belül is alkategóriákat hoz létre. Az elkerülhetetlen erőszak kategóriájához tartozik az a fajta erőszak, melyet valaki saját mestersége gyakorlása közben, mondhatni automatikus és elkerülhetetlen módon követ el (*udijámi*), a családi kötelességek teljesítése közben elkerülhetetlen módon elkövetett erőszak (*grahárambhi*), de ugyancsak ebbe a kategóriába tartozik az egy személy vagy tulajdon megvédése érdekében elkövetett *himszá* is (*virodhi*). Itt kell említést tennünk arról is, hogy az ortodox dzsaina szerzetes vallási kötelessége mindent elkövetni az élet kioltásának elkerülése érdekében, így köteles száját és orrát fehér gyolccsal elkötni, illetve köteles saját maga előtt az utat felseperni, hogy ezáltal is megakadályozza az egyes élőlények életének akaratlan kioltását. Ez a minuciózus odafigyelés jó példája a mindenféle élet maximális tiszteletének.⁸⁹

A hindu és dzsaina tanok értelmében a teljes *ahimszá* gyakorlására csakis azok a szentéletű emberek képesek, akik szakítottak mindenféle földi foglalatossággal, életüket a *móksa* elérésének szentelték és a teljes lemondást gyakorolják.

A szó etimológiáját tekintve a kifejezés az „a” előtagból, fosztóképzőből és a „himszá” szóból áll össze. Ez utóbbinak a jelentése bántalom, pusztítás, így az *ahimszá* kifejezést leggyakrabban erőszakmentességnek, az erőszaktól való tartózkodásnak fordítjuk. Ennek ellenére azonban az *ahimszá* több mint egy tagadólagos kifejezés. Mind a hindu, mind pedig a dzsaina és buddhista terminológia sajátosága ugyanis, hogy a negatív, tagadólagos kifejezések, megfogalmazások jelentése sokkal tágabb körű, mint amit maga a szó képes kifejezni, így jelentős rejtett értelemmel is rendelkeznek. Ilyenképpen az *ahimszá* teljes értelmét tekintve elmondhatjuk, hogy tulajdonképpen nem egy negatív, mindenféle cselekvést elutasító és a kontemplatív

87 Az Arhat megnevezés annak a dzsaina szentnek jár ki, aki kilépett az újjászületés örök körforgásából. A szó szanszkrit eredetű, jelentése „érdemesre méltó”.

88 Erről bővebben, lásd, Ajay 2000, 58-59.

89 Erről bővebben, lásd, Iyer 1973, 178-179.

életmódot előnyben részesítő fogalomról van szó, hanem sokkal inkább olyan cselekedetek és tettek sorozatáról, amelyek elutasítják az erőszakot, az élet kioltását és minden olyan cselekedetet, amelynek következménye ártalmas lehet.

Albert Schweitzer az indiai gondolkodásról írt tanulmányában a szó ezen jelentésére hívja fel a figyelmet. Arra mutat rá, hogy a *himszá* tulajdonképpen a *han* ige óhajtó alakja, amely ige a gyilkolás, az erőszak, az élet kioltása, a megsebzés és a kárt okozás, ártás jelentéssel bír. Ez viszont azt jelenti, hogy a *himszá* tulajdonképpen az erőszak, a gyilkolás, az élet kioltásának óhajtását jelenti. Ekképpen pedig az *ahimszá* jelentése nem más, mint az erről való lemondás, az ettől való elfordulás.⁹⁰

Az ahimszá, mint Gándhí gondolkodásának központi kategóriája

Az erőszaknak számos fajtáját ismerjük, beszélhetünk spontán vagy előre megtervezett erőszakról, lehet egyénileg elkövetett és intézményes formában végrehajtott, lehet testi vagy szellemi, forradalmi vagy önkényes. Az erőszakról könyvtárnyi irodalom született, megvizsgálva annak filozófiáját, pszichológiáját, történetét, társadalmi hatásait stb. Ezzel szemben azonban az erőszakmentesség csupán a 20. században került a kutatások középpontjába és ebben kiemelkedő szerepe volt a Gándhí által kezdeményezett és felépített *szatjágrahának*, amely az igazságra és az erőszakmentességre építő ellenállási-felszabadító mozgalom volt a brit gyarmatosítók ellen békés harcot folytató Indiában. Az erőszakmentesség szűkös irodalma és az eziránt tanúsított visszafogottabb kutatói érdeklődés nemcsak annak köszönhető, hogy mint az erőszak tagadása (*ahimszá*, non-violence, erőszakmentesség) negatív, valamit tagadó, elutasító kifejezéssel van dolgunk, hanem annak is, hogy csupán a századforduló után, az 1910-20-as években vált Gándhí által a politikában is tudatosan használt és alkalmazott eszközzé. Ezt megelőzően ugyanis nagyrészt csupán a vallásos életben volt jelen, mint a kontemplatív, aszketikus életmód egyik lényegi velejárója és fontos kifejezési formája, másrészt, mint az ipari civilizációt elítélő és az ellen tiltakozó, azt kritizáló európai viselkedésminta volt ismert a köztudatban.

Ezen két kontextus közül a Gándhí-féle *ahimszá* koncepció számára mindkettő egyformán fontosnak tekinthető, hiszen az erőszakmentesség fontos, mondhatni központi szerepet töltött be abban a nacionalista mozgalomban, melynek segítségével Gándhí mozgósítani próbálta a mélyen vallásos indiai társadalmat a brit gyarmati uralkodással szemben.

A következőkben arra teszek kísérletet, hogy feltárjam a Gándhí által újragondolt és új, többletjelentéssel felruházott *ahimszá* fogalmat, valamint elemezzem és bemutassam az elmúlt évtizedekben a Mahátma nevével fémjelzett, az erőszak nélküli ellenállással kapcsolatos kutatások eredményeinek egy szeletét.

Az előbbi fejezetben azt láttuk, hogy az indiai vallások, kiváltképpen a dzsainizmus és a hinduizmus esetében, az *ahimszá* központi, mondhatni

90 Erről bővebben, lásd, Bondurant 1965, 23-26.

kulcsszerepet tölt be. Ekképpen talán nem is meglepő, hogy egy mélyen vallásos hindu személy életében és gondolkodásában, mint amilyen a Mahátma is volt, az *ahimszá* egyike a mindent meghatározó központi kategóriáknak.

Mint ahogy arra David Hardiman felhívja a figyelmet, Gándhínak az *ahimszáról* kialakított koncepciója több vallás és filozófiai tanítás erre vonatkozó tanainak „kreatív összedolgozásaként” értelmezhető, értékelhető. Hogy miként szintetizálja ezen különböző tanokat és milyen kritériumok alapján történik meg a szintetizálandó elemek és tanok kiválasztása, arról talán leginkább az alábbi idézet árulkodik: „Nem vagyok az az ember, aki mindent szó szerint ért. Következésképpen igyekszem megérteni a világ különböző szent könyveinek szellemiségét. Alkalmazom az Igazság és Erőszakmentesség tesztjét mindarra, amit ezen szent szövegek kinyilatkoztatnak. Elvetem azt, ami ellentmond ennek a tesztnek és magamévá teszem mindazt, ami teljes mértékben megfelel a tesztnek.”⁹¹ (Gándhí 2011b, 335.)

Fontos itt kiemelnünk azt, hogy Gándhínak a vallásokkal szemben tanúsított viszonyát egy értelmező-magyarázó viselkedés jellemzi, mintsem egy dogmatikus-misztikus álláspont. Gándhít sokkal inkább a vallás szellemisége foglalkoztatja, mintsem a szó szerinti kinyilatkoztatások. Ez a fajta viszonyulás tette lehetővé Gándhí számára, hogy akár saját vallásával is kritikus és elítélő módon szembeforduljon.⁹²

Már a kezdet kezdetén fontos leszögezni azonban, hogy Gándhí teljes mértékben újjáértelmezi az indiai vallásos hagyományokban gyökerező erőszakmentességet és sokkal többre tegezőbb és pozitívabb jelentést tulajdonít a fogalomnak, mint azt a vallásos értelmezések tették.

Az *ahimszá* fogalmának pontos és alapos kidolgozására Gándhí a Rowlatt Törvény⁹³ ellen szervezett *hartált*⁹⁴ követően kerít sort, amikor saját elveit gyakorlatba ültetvén rádöbben arra, hogy a spontán módon megszervezett polgári engedetlenségi mozgalom teljes Indiára történő kiterjesztése lehetetlen anélkül, hogy néhány nagyon egyértelmű és mindenki által megérthető szervezési alapelv ne kerülne kidolgozásra, és ezt egy csoport viharedzett és tiszta szívű önkéntes képes ne lenne alaposan és teljes mértékben elsajátítani. Tulajdonképpen a

91 Az eredeti szöveg: „I am not a literalist. Therefore, I try to understand the spirit of the various scriptures of the world. I apply the test of Truth and Ahimsa laid down by these very scriptures for interpretation. I reject what is inconsistent with that test, and I appropriate all that is consistent with it.” (Ford. Sz. D.)

92 Erről bővebben, lásd, Bilgrami 2011, 95-96.

93 A I. világháború alatt India végig kiállt a britek mellett, és a háborús erőfeszítésekért cserébe a brit kormánytól a domíniumi státust remélte elnyerni. Erre azonban a háború végeztével sem került sor, ami nagy elégedetlenséget váltott ki India-szerte. Az általános felháborodás hallatán a brit kormány egy bizottságot nevezett ki a helyzet felmérése érdekében, melynek élére Sir Rowlatt bírót nevezték ki. A Rowlatt-bizottság jelentése következtében lát napvilágot a Rowlatt Törvény által elhíresült intézkedéscsomag, amely nemhogy domíniumi státust biztosított volna India számára, hanem számos megszorító intézkedést tartalmazott. A Rowlatt Törvény kihirdetésekor (1919. március 18.) dönt úgy Gándhí, hogy meghirdeti az országos *hartált*, melyre 1919. április 6-án kerül sor.

94 Böjttel és imával egybekötött teljes munkabeszüntetést, sztrájkot jelent.

szatjagraha szervezeti kereteinek, elveinek és szigorú szabályainak kidolgozása egybeesik az *ahimszá* elvének részletekbe menően történő kidolgozásával.

Gándhí rájött arra, hogy a teljes Indiára kiterjesztett *szatjagraha* csakis akkor hozhat valódi sikereket, ha képesek lesznek a nagy tömegeket kordában tartani, fegyelmelni és a nemzeti célok iránt elkötelezetté tenni. Ahhoz ugyanis, hogy a nagy tömegeket értelmesen és céltudatosan be lehessen vonni a britek ellen szervezett politikai kampányokba, meg kellett szabni a *szatjagraha* mint ellenállási mozgalom alapvető elveit. Ezen elvek meghatározásában játszott óriási szerepet az *ahimszá*, amely tulajdonképpen minden *szatjagrahi*⁹⁵ viselkedését irányító és szabályozó szervezési elvként jelenik meg. Másképpen fogalmazva a *szatjagraha* eredményes alkalmazásának elengedhetetlen és kritikus eleme kell legyen az *ahimszá*.

Az *ahimszá* ugyanakkor nemcsak szervezési, hanem alapvető elvként is működött, hiszen nemcsak megszabta a britek elleni kampány természetét, hanem azáltal, hogy irányt szabott a mozgalomban résztvevők számára, strukturálta az ellenállás formáját is. Ilyen értelemben tulajdonképpen az *ahimszá* az erőszakmentesség tudományaként írható le, hiszen szolgáltatva a gandhiánus politikai mobilizáció alapvető szabályait, amelyben a civil ellenállók a nemzet erőszakmentes hadseregét jelentették. Akárcsak a hagyományos hadsereg esetében, a felelősség, a teher ebben az esetben sem a tömegek vállát nyomta, hanem az egyes vezetőkét. Éppúgy, mint a katonák esetében, akik nem ismerik a teljes hadtudományt, a *szatjagrahi* esetében is az a legfontosabb, hogy higgyen vezetőjében és becsületesen kövesse annak minden utasítását, valamint kész legyen akár a halálig szenvedni anélkül, hogy az úgynevezett ellenségnek vagy sokkal inkább ellenfélnek rosszakarója lenne vagy rosszindulattal viseltetne ellene.

Gándhí elveti azt a vallásos felfogást, miszerint a szentekkel és a hétköznapi emberekkel szemben a vallás különböző elvárásokat és kötelezettségeket támaszt. Ezzel egy időben a vallási hagyományban gyökerező ősi indiai fogalmakat átértelmezi, sokkal inkább modernnek számító társadalmi-politikai, mintsem misztikus tartalommal tölti fel, melynek következtében sikerül oly módon új értelemmel felruházni az *ahimszá* kifejezést, tágítván és bővítvén azt, hogy közben megőrzi eredeti jelentését is.

Edward Thompson a Gándhí-féle *ahimszá* fogalom kapcsán mondja, hogy Gándhíra az utókor úgy fog emlékezni, mint egyikére azon kevés személyeknek, akiknek sikerült egy korszakot egy elv, egy idea uralma alá rendelni. Ez az elv pedig az erőszaknélküliség elve.⁹⁶ Hasonlóképpen nyilatkozik Gándhíról Douglas Allen

95 A kifejezés azt a személyt jelöli, aki a *szatjagraha* követőjének vallja magát.

96 Az eredeti szöveg: „Gandhi will be remembered as one of the very few who have set the stamp of an idea on an epoch. That idea is Non-violence.” (Ford. Sz. D.) Edward Thompson in (1949). S. Radhakrishnan (ed.) Mahatma Gandhi. Essays and Reflections. Allen & Unwin, 198. Idézi Iyer 1973, 178.

is, aki szerint Gándhí az erőszakmentesség filozófiájának legismertebb hirdetője és gyakorlója a 21. században (Douglas 2008, 33).

Miközben az erőszakmentesség csupán a vallásos irodalomban jutott vezető szerephez mint sarkalatos etikai érték, a politikusok és politikai filozófia művelői mindvégig azt tartották feladatuknak, hogy az erőszak alkalmazásának és a hatalom gyakorlásának jogosultságáról elmélkedjenek. Erre a kijelentésre alapozva teszi fel a kérdést Iyer, hogy elképzelhető talán az, hogy Gándhí egész egyszerűen vak volt és nem látta a morális elvek és társadalmi tények között tátongó óriási szakadékot, amikor abban bízott, hogy az *ahimszá* olyan politikai eszközzé és társadalmi céllá válhat, amely közvetlen módon alkalmazható az adott helyzetben? Vagy talán annyira elvakult pacifista volt, hogy képtelen volt felfogni és megérteni a társadalmi és politikai konfliktusok természetét? Iyer szerint mindkét kérdésre csakis nemleges válasz adható. Gándhí ugyanis meggyőződéssel vallotta, hogy az élet bármely területén csakis az erőszakmentes cselekedetek hozhatják meg tartós és elvárt eredményeket. Az erőszakos cselekedeteket még a legnemesebb cél érdekében sem szabad alkalmazni, vallja Gándhí, hisz semmi, amihez az erőszak jelei ragadnak, nem lehet tartós, és előbb vagy utóbb erőszakot szül. Az elnyomót erőszak útján megsemmisíteni, a vétkest, a bűnöst megbüntetni annyit jelent, mint újabb erőszakot generálni. Az egyedüli reális felszabadulás csakis az lehet, amely egyaránt felszabadítja az elnyomottat és az elnyomót. Ennek útja pedig az erőszakmentesség, az egyéni szenvedés, az ellenféllel szemben tanúsított megértés és szeretet, hiszen csakis ezáltal érheted el azt, hogy ellenfeled megváltozzon, és ellenségből barátod legyen.⁹⁷

A Mahátma érdeklődését az erőszakmentesség iránt a Bhagavad Gítá ébresztette fel, melynek olvasását követően a kifejezés számára a lelki szabadság, a tárgyi világhoz való nem ragaszkodás, a gyűlölet-, büszkeség- és indulatnélküli életet jelentette. Erőszakmentességbe vetett hitét még inkább erősítette Lev Tolsztojnak *Az Isten országa bennünk lakozik* címet viselő műve. A dzsainizmus, hinduizmus, buddhizmus és kereszténység hatására Gándhí folyamatosan foglalkozik az *ahimszá*val. Egy 1916-ban megjelent értekezésében már különbséget tesz a negatív és a pozitív *ahimszá* között. Erről a következőképpen ír:

„Negatív formájában annyit jelent, mint nem bántalmazni semmiféle élőlényt sem testi, sem pedig szellemi értelemben. Következésképpen nem fogok bántalmazni egyetlen bűncselekményt elkövetőt sem és nem fogok mentális szenvedést okozni neki azáltal, hogy rosszindulattal viseltetek iránta. Ez a kijelentés nem fedi le azonban a gonosztevő azon szenvedéseit, melyeket saját természetes tetteim okoznak, de nem a rosszindulatból származnak. [...] Az *ahimszá* szándékos egyéni szenvedést feltételez és nem a feltételezett

97 Erről bővebben, lásd Iyer 1973, 173-180.

gonosztevő szándékos megbüntetését. Pozitív formájában az *ahimszá* a legnagyobb szeretetet és könyörületességet jelenti. Ha az *ahimszá* követőjének tartom magam, szeretnem kell ellenségem. Ugyanazokat a szabályokat kell alkalmaznom a gonosztevő ellenségem vagy számomra idegen személy esetében is, mint amelyeket gonosztevő édesapám vagy fiam esetében alkalmaznék. Az *ahimszának* ez az aktív formája szükségképpen magába foglalja az igazságot és a bátorságot. [...] Az *ahimszá* valódi értelme, szerény véleményem szerint, gyógyír minden rosszra, legyen az evilági vagy túlvilági.”⁹⁸ (Gándhí 2011c, 252)

Az *ahimszá* két típusának különválasztásával, mint ahogy arra Iyer rámutat, Gándhí tulajdonképpen kitágítja a fogalom eddigi szűk, negatív jelentését a nem ölés és nem ártás határain túlra, mégpedig úgy, hogy olyan pozitív jelentéstartalmakkal ruházza fel, mit az igazság, szeretet, irgalmasság. Az *ahimszá* útja a lemondás útját jelenti és együtt jár a folyamatos szenvedéssel és a végtelen türelem gyakorlásával. Ebben az új jelentésében az *ahimszá* nem csupán az ellenséggel szemben tanúsított őszinte megértést feltételezi, hanem egyenesen az ellenség létezésének tagadását feltételezi.

Akárcsak a *szatja* esetében, Gándhí az *ahimszá* esetében is olyannyira felduzzasztja annak jelentéstartalmát, hogy sok esetben már zavaró és megtévesztő lehet az olvasó számára. Annak érdekében, hogy minél több erkölcsi értéket magába foglaljon, Gándhít olvasva azt tapasztaljuk, hogy az *ahimszá* egyszerre jelent alázatosságot, megbocsátást, szeretetet, irgalmasságot, könyörületességet, önzetlenséget, önfeláldozást, bátorságot, erőt, kitartást, lemondást, szelidséget és tisztaságot. Ehhez hasonlóan a *himszá* kifejezést is lényegesen szélesebb értelemben használja, mint azt öelötte bárki is tette: hazugság, csalás, ármánykodás, csalárdság stb., egyszóval mindazt, ami gonosz cselekedetnek számít, Gándhí megpróbálta a *himszá* kifejezéssel leírni.

Az két fogalomnak ilyen mértékben történő jelentéskitágítása következtében keletkező fogalmi zavarra azonban nagyon könnyen fény derülhet, amennyiben rávilágítunk ennek gyökereire.

Mindenekelőtt fontos megjegyezni, hogy Gándhí annak ellenére, hogy az *ahimszát* univerzálisan alkalmazhatónak tartotta, azt gondolta, hogy annak

98 Az eredeti szöveg: „In its negative form, it means not injuring any living being, whether by body or mind. I may not therefore hurt the person of any wrong-doer, or bear any ill will to him and so cause him mental suffering. This statement does not cover suffering caused to the wrong-doer by natural acts of mine which do not proceed from ill will. [...] Ahimsa requires deliberate self-suffering, not a deliberate injuring of the supposed wrong-doer. In its positive form, ahimsa means the largest love, the greatest charity. If I am a follower of ahimsa, I must love my enemy. I must apply the same rule to the wrong-doer who is my enemy or a stranger to me, as I would to my wrong-doing father or son. This active Ahimsa necessarily includes truth and fearlessness. [...] Ahimsa, truly understood, is, in my humble opinion, apanacea for all evils mundane and extra-mundane.” (Ford. Sz. D.)

gyakorlását néhány olyan, a *szatjágraha* mozgalom elkötelezett hívének példáján lehetne a legkönnyebben tanítani, akik nemcsak felesküdtek az *ahimszá* gyakorlására, hanem átettek egy olyan átfogó spirituális és erkölcsi nevelésen is, amely lehetővé teszi számukra az abszolút *ahimszá* mindent magában foglaló és nehezen felfogható jellegének megértését. Csakis ennek az ismeretnek, tudásnak a birtokában kerülhető el ugyanis az, hogy az *ahimszá* igazi gyakorlói ne essenek a ritualizmus csapdájába és ezáltal az *ahimszá* tana ne váljon számukra is egy „merev és élettelen dogmává”, amely csupán arra jó, hogy a vallás nevében lehetővé tegye az álszenteskedést és az igazság meghamisítását.

Ugyanakkor arról is fontos beszélni, hogy mind a dzsainizmus, mind pedig a buddhizmus azt hirdeti, hogy a minden bűn tulajdonképpen a himszá különböző megnyilvánulása, módosulása vagy egyenes következménye, az egyetlen és alapvető bűn pedig nem egyéb, mint az *attaváda*⁹⁹. A dzsianista tanításoknak megfelelően az a személy, aki képes leküzdi ezt a bűnt, minden más bűntől megszabadul, míg az, aki erre képtelen, tulajdonképpen egyetlen erénnyel sem bírhat. Maga az erőszak is ebben a központi bűnből gyökerezik és nehezen megfogható, beazonosítható formákat ölthet magára. Éppen ezért azokban az esetekben az erkölcs leple alatt számos esetben félreismerhető. „Bárhol, ahol emberi, mulandó érdekek ütköznek, az ember hajlamos az erőszakhoz folyamodni”, írja Gándhí (Gándhí 2011d, 162). Az egyéni érdekek mindenekfelettsége, a személyes haszon bármi áron történő megszerzése tulajdonképpen nem más, mint a Legfelsőbb Lénytől, az Abszolút Igazságtól, azaz az Istentől való elidegenedés eretnokségéből származó *himszá*. Tulajdonképpen minden olyan cselekedet, amelynek mozgatórugója a cselekedet következményéhez, eredményéhez való ragaszkodás és kötődés, a *himszá* gyökerének tekinthető. Az erőszakmentesség csakis akkor gyakorolható, ha az *ahimszá* követője el tud vonatkoztatni a konfliktus vagy a gyűlölet okától, és a konfliktus létének tudatában képes a konfliktust okozó személyekre összpontosítani anélkül, hogy bármiféle elvárást fogalmazna meg.

Annak ellenére, hogy Gándhí előszeretettel használta az erőszakmentesség negatív megnevezést az *ahimszá* szinonimájaként, mindig pozitív erőnek tekintette, amely képes felülkerekedni a kegyetlenség és embertelenség minden formáján. Az *ahimszá* Gándhí szerint értelmezhető isteni szeretetként, amelyet azonban a szent életű emberek képesek felfogni és értelmezni, éppen ezért a hétköznapi használat során fontos, hogy különbséget tegyünk a szeretet érzésétől és a jóindulattól, akárcsak az erőszak merő utálatától, gyűlöletétől. Az *ahimszá* nem jelenti a gonoszság elleni harcról történő teljes és végleges lemondást, sőt mi több, egy sokkal aktívabb és hatékonyabb küzdelmet feltételez mint a megtorlás, amely

99 Páli eredetű szó, jelentése a lélek vagy az egyéni én elkülönülése az egy egyetemes végtelen Én-től, vagyis az átman és Brahman, az egyéni lélek és a kozmikus világlélek egységének megkérdőjelezése, más szóval az Istentől való elidegenedés, elfordulás.

természeténél fogva fokozza a gonosztságot. Az *ahimszá* ugyanis nem a gonosz azonnali és végleges megsemmisítésére törekszik, hanem a gonosztságot elkövető személy megváltoztatására. „Teljes mértékben arra törekszem, hogy a zsarnok kardjának élet eltompítsam, de nem azért, hogy egy élesebb fegyvert emelek ellene, hanem azért, hogy fizikai ellenállást nem tanúsítva, csalódást okozok számára. Az erőszak helyett az általam felkínált lelki ellenállás ellehetetleníti őt. Először meghökkenést vált ki belőle és végül pedig elismerésre kényszeríti, amely elismerés azonban nem megalázza őt, hanem felemelő hatással lesz rá.”¹⁰⁰ – fogalmaz a Mahátma (Gándhí 2011e, 74).

Mint ahogy a fentebbi plasztikus megfogalmazásból is kiderül, az *ahimszá* szerepe nem az erőszakkal történő elfojtás, a kényszerítés vagy korlátozás, hanem sokkal inkább a meggyőzés, a rossz útról való letérítés, a megtérítés. Éppen ezért egy nehézkes és hosszadalmas folyamat, amely azonban képes követője számára egy lelki újjászületést eredményezni. Az *ahimszá* egy másik fontos alapeleme az egyéni szenvedés, amely egyenes következménye az igazságtalan törvények elutasításának, valamint az ezzel járó személyes kellemetlenségek és szenvedések elfogadása. Éppen ezért az *ahimszá* gyakorlása bátorságot és lelki erőt feltételez, ugyanis az egyéni szenvedés elképzelhetetlen azon belső erő nélkül, amely képes hozzásegíteni az egyént ahhoz, hogy elviselje a terheket, megpróbáltatásokat, nehézségeket. Gándhí szerint csakis az egyéni szenvedés az, amely képes a rosszat legyőzni, hisz az egyedüli igazi út az ellenfél legyőzéséhez az, ha eltűröd, elszenveded gonosztságot és ugyanakkor, mint embertársat, hozzásegít ahhoz, hogy mássá legyen.

Mint az a fentiekből kiderül, Gándhí számára az *ahimszá* egy olyan alapvető és egyetemes kötelezettség, amely nélkül megszűnnénk emberek lenni. Ugyanakkor arra is fény derült, hogy a gandhiánus erőszakmentesség nem egy passzív fogalom, nem egy passzív, kontemplatív állapotot tükröző kifejezés, hanem aktivitást feltételező állapot, amely tele van erővel: a pozitív irányba történő befolyásolás és meggyőzés, valamint a morális kényszer erejét hordozza magában, amely az *ahimszát* gyakorló egyén számára erőt biztosít a konstruktív és erőszakmentes cselekedetek megtételére és az azzal járó egyéni szenvedés elviselésére. Ez az erő azonban nem fizikai erő, hanem a lélek ereje, éppen ezért az *ahimszát* egyaránt gyakorolhatják a gyerekek, az asszonyok és férfiak, szemben a fizikai erőn alapuló erőszakkal, a *himszá*val. Az *ahimszá* úgy hat az erőszakra, a zsarnokság és az igazságtalanság minden formájára, mint a fény a sötétségre. Gándhí szavait idézve: az *ahimszá* „egy minden körülmények között betartandó egyetemes

100 Az eredeti szöveg: „I seek entirely to blunt the edge of the tyrant's sword, not by putting up against it a sharpened edged weapon, but by disappointing his expectation that I would be offering physical resistance. The resistance of the soul that I should offer instead would elude him. It would at first dazzle him and at last compel recognition from him which recognition would not humiliate him but would uplift him. (Ford. Sz. D.)

törvény”¹⁰¹ (Gándhi 2011g, 93.), „a világon az egyik legnagyobb alapelv, amelyet semmiféle földi erő nem képes megsemmisíteni”¹⁰² (Gándhi 2011f, 374.), „az emberiség birtokában lévő leghatalmasabb erő”¹⁰³ (Gándhi 2011h, 263.).

Az ahimszá politikai-társadalmi alkalmazása

„Az erőszakmentesség a politika egyik új, még a fejlődés folyamatában lévő fegyvere. Hatalmas lehetőségei még nincsenek kiaknázva. Ezek kiaknázására csakis akkor kerülhet sor, ha alkalmazása nagy léptékben és különféle területeken történik.”¹⁰⁴ (Gándhi 2011i, 364.), vallotta a Mahátma egy 1937-ben a Haridzsán¹⁰⁵ hasábjain megjelent cikkében. Gándhi életének utolsó évtizedei tulajdonképpen ennek a kísérletnek a jegyében teltek el: igyekezett az *ahimszát* minél több területen és minél nagyobb tömegek bevonásával tesztelni, miközben egyre nagyobb tökélyre fejlesztette az igazságon és erőszakmentességen alapuló szatjágraha mozgalmat.

Gándhi felfogásában, mint ahogy arra Iyer rámutat, az *ahimszá* alkalmazhatóságának alapját az az állandó irányelv teszi lehetővé, amely értelmében a kormányzás aktusára csakis addig kerülhet sor, amíg a társadalom, a tömeg, tudatosan vagy tudattalanul, de beleegyezését, jóváhagyását adja ahhoz, hogy kormányozzák. A hatalmon lévők számára egy természetes állapot a kormányzási aktus, vagyis a hatalom gyakorlása és ezáltal akár az erőszak alkalmazása, de a kormányzottak, a hatalomnak engedelmeskedők mindig többen vannak, és a kormányzattal szembeni nemtetszésüket a fizikai erő vagy a lélek ereje által is kinyilváníthatják. Amennyiben a fizikai erő útját választják, a *himszá* útjára lépnek és emberhez nem illő módon kezdenek el viselkedni. Ha viszont a lélek erejét vetik be a kormányzat elleni harcban, minden esélyük megvan arra, hogy emberhez méltóan szegüljenek szembe az igazságtalan törvényekkel, rendelkezésekkel.

A kormányzat-kormányzottak viszonyát tehát vagy a törvény kényszere és az erőszak szabályozza, ami mindig csak ideiglenes megoldásokat és pillanatnyi eredményeket képes produkálni, vagy a békés megbeszélések és tárgyalások jellemzik, amely tartós eredményeket képes szülni. Természetesen ez egy ideális állapot, amelyet a Mahátma is belátott. Az erőszakmentességet a politikum befolyásolására kell

101 Az eredeti szöveg: „Non-violence is a universal law acting under all circumstances.” (Ford. Sz. D.)

102 Az eredeti szöveg: „[...] ahimsa is one of the world’s great principles which no power on earth can wipe out.” (Ford. Sz. D.)

103 Az eredeti szöveg: „Non-violence is the greatest force at the disposal of mankind.” (Fordította: Aklan Anna Katalin).

104 Az eredeti szöveg: „Non-violence in politics is a new weapon in the process of evolution. Its vast possibilities are yet unexplored. The exploration can take place only if it is practised on a big scale and in various fields.” (Ford. Sz. D.)

105 A *Haridzsán* egyike azon lapoknak, amelyek Gándhi szerkesztésében jelentek meg Indiában. Míg a *Haridzsán* hindi és gudzsaráti nyelven íródott, az *Indian Opinion* lapot Gándhi angol nyelven jelentette meg.

használni, de anélkül, hogy az a politika korrumpáló befolyásának hatása alá kerülne, azonban abban a pillanatban, ahogy az erőszakmentesség a politika színterére lép és ezáltal hatalomhoz jut, ellentmondásba kerül önmagával. Gándhí elismerte, hogy a dolgok jelen állása szerint elképzelhetetlen, hogy egy modern állam képes legyen fennmaradni az erőszak teljes és végleges kizárása esetében, hisz folyamatosan ki van téve belső és külső fenyegetettségnek. Ugyanakkor Gándhí hitte és vallotta, hogy egy államot nagymértékben meg lehet szervezni az erőszakmentességre alapozva, példaként az Asóka által szervezett államot említve. Ennek viszont alapvető feltétele az, hogy az általános akarat kinyilvánítását semmiféle kényszerítő erő ne korlátozza, ugyanakkor a kizsákmányolás semmiféle formája ne legyen jelen az erőszakmentesség elvén szerveződő államban. Éppen ezért egyértelmű, hogy mindaddig, amíg egy társadalom gazdagokra és szegényekre tagolódik, ez a cél nem megvalósítható. A társadalmi egyenlőtlenség ugyanis megsérti a mindenféle javakról való teljes lemondás doktrínáját és felkelti a magántulajdonhoz és a hatalomhoz való ragaszkodást, ami a *himszá* egyik formája. Mindaddig, amíg a magántulajdonhoz való ragaszkodás a társadalomból el nem tűnik, az állam nem képes sem enyhíteni, sem pedig teljes mértékben megszüntetni azt a kényszerítő erőt, amely tulajdonképpen az államon belüli rendet hivatott fenntartani.

Gándhí tudatában volt annak, hogy senki sem képes a teljes és abszolút erőszakmentesség gyakorlására, viszont tudatosan és folyamatosan használja az erőszakmentes nemzet, erőszakmentes állam, erőszakmentes társadalom és demokrácia kifejezéseket, mint olyan modelleket, amelyek egy másfajta „lét” serkentő és ösztönző standardjait képesek folyamatosan szolgáltatni. Ugyanakkor annak is tudatában van, hogy törvények nélkül egy ország képtelen a működésre és fennmaradásra, hogy a *himszá* teljes és végleges felszámolása mindaddig lehetetlen, amíg az államnak minden egyes állampolgárát képviselnie kell. Ezzel szemben viszont meggyőződéssel állítja, hogy az igazi demokráciában a törvények kényszerítő, megszorító elemei lassan és fokozatosan mérsékelhetőek és ez a civilizáltság, a fejlődés és a felvilágosodás jele a társadalomban. Gándhí fő célkitűzése az, hogy a társadalmon belül minél több egyén fogadja el az *ahimszát*, mint az egyetlen és abszolút morális értéket, mint a társadalmi és politikai cselekedetek legfontosabb és széles körben érvényes elvét. A Mahátma tulajdonképpen a társadalom minden tagjától ugyanazt várja el, amit elvár saját magától, amikor a következőket mondja: „Az erőszakmentesség megváltozhatatlan hitvallás. Még akkor is követni kell, ha tombol körülötted az erőszak.” (Aklan é.n., 217.). Az emberiségnek, az emberi társadalomnak egy olyan fejlődésen kell keresztülmennie, amit megtett azóta, hogy ma már egyértelműen elutasítja a megtorló büntetés azon formáit, amelyek a *himszá* részét képezik és valamikor természetesnek és magától értetődőnek tündek: rabszolgaság, halálbüntetés, kínzás, párbaj, kollektív büntetés vagy bosszúállás, állatokkal elkövetett kegyetlenségek, ostromzás vagy akár a testi büntetés. A Gándhí által mutatott irány egyértelmű: az emberiségnek el kell érnie

azt, hogy az *ahimszá* képezze a társadalmak etikai-morális alapját, éppen ezért az *ahimszára* úgy tekint, mint egy azonnali szükségességre nem pedig mint egy távoli kívánalomra, egy óhajtott célra. Megvalósítása kapcsán abban bízott, hogy az *ahimszá* szellemével teljes mértékben átítatódott néhány egyén példája képes lesz arra, hogy az egész társadalmat megfertőzze.

A Mahátma megfelelően erősként és felkészültként tekint az egyénre ahhoz, hogy az egyén képes legyen döntéseket hozni, választani és morális életet élni. Ehhez viszont szükség van arra, hogy az egyén maximálisan odafigyeljen azokra az eszközökre, amelyeket tettei során használni készül, hiszen mi, emberek, nem rendelkezünk semmiféle ellenőrzési vagy irányítási képességgel a célok fölött, mi csupán az eszközök megválasztása kapcsán rendelkezünk kellő hatalommal. Gándhí ugyanis azt vallja, hogy az erőszak tulajdonképpen az eszközök és célok körüli zűrzavar eredménye. Erőszakos konfliktusok esetében ugyanis bármilyen eszköz elfogadott a végső győzelem elérése érdekében. Ha az erőszak képviselőjét kérdezzük, azt halljuk, hogy hasonló eszközökkel csakis hasonló eredményekre juthatunk, vagyis a „Ki mint vet, úgy arat” közmondást parafrázálva, aki erőszakot ültet, azaz az erőszak eszközeit használva próbál egy konfliktust megoldani, az erőszakot is arat. Míg az erőszak képviselői számára az eszközök nem egyebek, mint csupán egyszerű eszközök, Gándhí számára az eszközök jelentenek mindent, hiszen a cél mindig eszköz függvénye, az eszköz-cél kapcsolatrendszerben a megválasztott eszköz mindig hatással lesz az elért célra. „Ők az mondják, hogy 'Az eszközök végülis csupán eszközök'. Én azt mondanám, hogy 'az eszközök tulajdonképpen a minden'. Amilyenek az eszközök, olyan a cél is. [...] Az erőszakos eszközök erőszakos szvarádsot eredményeznek. Ez viszont veszélyt jelentene a világ és India számára egyaránt. [...] Erőfeszítéseket tettem annak érdekében, hogy az országot megtartsam a tisztán békés és törvényes eszközök útján.”¹⁰⁶ (Gándhí 2011i, 310.)

Következtetések

A Gándhíról szóló szakirodalomban elég sok vitát lehet olvasni arról, hogy tulajdonképpen ki is volt a Mahátma. Egyesek szerint legalább két Gándhí létezett, egyrészt az alázatos humanitárius és hindu szerzetes, aki egyik napról a másikra képes volt átvedleni a csupán csak világi célokért harcoló szabadságharcossá, politikussá. Mások szerint Gándhí szent volt a politikusok között és politikus a szentek között. Vallási és politikai címkékkel is ellátták az évek folyamán: volt

106 Az eredeti szöveg: “They say ‘means are after all means’. I would say ‘means are after all everything’. As the means, so the end. Violent means will give violent swaraj. That would be a menace to the world and to India herself. [...] I have been endeavouring to keep the country to means that are purely ‘peaceful and legitimate.’” (Ford. Sz. D.)

buddhista, keresztény, mohamedán, de volt anarchista, kommunista, reakcionista, nacionalista, forradalmár, a nemzet atyja és a sort még lehetne folytatni. Kevesen vannak, de akadnak olyanok is, akik azt tartják róla, hogy annak ellenére, hogy nem alkotott egy teljesen felépített, önálló filozófiai rendszert, hogy sem a morálfilozófiában, sem a politikai filozófiában nem hagyott maga után egy önálló, szisztematikus művet, hogy semmiféle érdeklődést nem mutatott az emberről és a világegyetemről szóló elvont elméleti spekulatív gondolkodás iránt, mégiscsak gondolkodó volt, a szó mai európai értelmében. Mások, éppen a rendszer hiányára hivatkozva, elvitatják tőle ezt a titulust.

Talán nem is olyan fontos, hogy kortársai illetve az utókor mit gondolt róla, sokkal inkább az, hogy ő maga mit gondolt önmagáról. Gándhí nem tartotta magát politikusnak, hiszen a benne rejlő politikus soha nem hozott döntést a benne rejlő ember fölött, soha egyetlen elvét sem áldozta fel politikai célok elérése érdekében és rövid politikai vezetői hatásköre sem annak köszönhető, hogy ez neki célja lett volna, hanem a hűséggel és lelkiismerettel végzett munka gyümölcse volt. A politika számára nem foglalkozás vagy szakma volt, sokkal inkább elhivatás. Politikusként csakis abban a tekintetben beszélhetünk róla, hogy tudatosan szolgálta a nagy tömegeket a politikai és társadalmi szférában hosszú időn keresztül.

Gándhí nem tartotta magát sem politikai, sem morálfilozófiai gondolkodónak, azt tartotta magáról, hogy nem akadémiai textusok megírására született, hanem hogy ő a tettek és a szolgálat embere¹⁰⁷.

Gándhí hindunak tartotta magát, de nem tagadta azt sem, hogy az ő hinduizmus magában foglalja mindazt a sok jót, amivel a többi nagy vallás is rendelkezik. Hinduként is Sankara-követőjeként és vaisnava hívőként egyszerre vallotta a transzcendentális monizmusról szóló tanítást és az antropomorf formában ábrázolt Isteni kegyelemről szóló tant.

Gándhí nem tartotta magát szentnek sem, önéletírásában ő maga azt írja önmagáról, hogy egy hétköznapi ember, aki oly módon volt képes a folyamatos fejlődésre, hogy saját maga számára látszólag lehetetlen célokat tűzött ki. Tulajdonképpen ebben a mondatban benne is rejlenek azok a kulcsszavak, amelyek meghatározták Gándhí személyét: ember, célok, fejlődés és ehhez még hozzá kell tenni a hitet és kitartást. Egész élete a *szatja* keresésének szentelődött, annak az Igazságnak, amelyről azt tartotta, hogy mind a világegyetem, mind az emberi társadalom fejlődésének elengedhetetlen eleme. Az Igazságot oly nagyra tartotta, hogy annak nevében nem félt szembefordulni saját vallási hagyományának évezredes igazságtalanságaival sem, ugyanakkor kész volt akár India függetlenségét is feláldozni az Igazság, a szeretet és az erőszakmentesség oltárán.

107 „To write a treatise on the science of ahimsa is beyond my powers. I am not built for academic writings. Action is my domain, and what I understand, according to my lights, to be my duty, and what comes my way, I do. All my action is actuated by the spirit of service.” (Gándhí)

Fontosnak tartom megjegyezni azt is, hogy Gándhí az *ahimszá* esetében is úgy jár el, mint ahogy azt a *szatja* esetében tette, vagyis egy hagyományos kifejezéshez folyamodik annak érdekében, hogy egy új jelentésrétegekkel ellátott üzenetet juttasson el a nagy tömegekhez. A Mahátma oly módon értelmezi újra a hagyományokat, hogy a nagy tömegek számára jól ismert kifejezésekbe bújtatva új, forradalmi eszméket és elveket hirdet, amelyek éppen a hagyományos köntösnek köszönhetően szinte azonnal célba jutnak és a forradalmian új célok érdekében bevetésre is kerülnek.

A gandhiánus fogalomfejlődés szinkretikus jellegű, ugyanis egyaránt ötvözi a hagyományosat és a modernet, a keletit és a nyugatit, a vallásosat és a szekularizáltat. Éppen ezen szinkretikus jellegüknek köszönhetően a gandhiánus fogalmak, eszmék egyszerre csengenek ismerősen a kasztrendszer legalsó szintjén álló érinthetetlenek, az indiai parasztnak, de akár az angol nyelvet perfekt beszélő és a legújabb londoni divat szerint öltöző indiai gyárosnak vagy filozófusnak. Az általa használt alapelvek és kategóriák közül csupán a *szatjágriha* bizonyult mesterkéltnek, hisz ez egy kitalált fogalom, de ennek is két ismert, az indiai vallásos gondolkodásban mélyen gyökerező szanszkrit eredetű kifejezés szolgált alapjául. A Mahátma az összes többit abból a gazdag vallási hagyományból merítette, melynek termékeny szülőföldje India. Gándhínak erről a módszeréről Dzsaváharlál Néhrú azt mondja, hogy Gándhí a népnek szánt üzenetét a Védák, a Bhagavad-Gítá és a Manu törvénykönyve tanításaira és fogalmaira építette, de mindezt úgy tette, hogy a hagyományos szemléletbe sikeresen beépítette azokat az idegen szempontokat, amelyek a Nyugat racionalista, humanista értékeire alapoznak.

Gándhí tulajdonképpen nem tesz egyebet, mint hogy az *ahimszá* vallási dimenziója mellé egy újabb, ezúttal politikai-társadalmi dimenziót épít, magát a fogalmat értelmezhetővé és elfogadhatóvá teszi a társadalom és a politikum számára azáltal, hogy a politikai és társadalmi igazságok felkutatására pozitív erőként az erőszakmentes cselekedetek teljes tárházát biztosítja. Ugyanakkor azonban azáltal, hogy mondanivalója alátámasztására az indiai mitológiára és vallásos hagyományra hivatkozik és támaszkodik, mind a politikum, mind pedig az ortodox hívek körében elégedetlenséget váltott ki.

Gándhínak az *ahimszába* vetett hitéről tett szóbeli tanúságtétellel szeretném zárni ezt a dolgozatot, amely a következőképpen hangzik: „Megszakítás nélkül immár több mint ötven éve tudományos pontossággal gyakorlom az erőszakmentességet és annak lehetőségeit. Alkalmaztam az élet minden területén, a családi életben, az intézmények, a gazdaság és a politika terén. Nincs tudomásom egyetlen olyan esetről sem, amikor kudarcot vallott volna. Amikor ritkán úgy tűnt, hogy kudarcot vallott, mindezt saját tökéletlenségemnek tulajdonítottam. Nem követelem meg a tökéletességet magam számára, azonban igényt tartok a szenvedélyes igazságkereső címre, ami tulajdonképpen az Istennek egy másik

neve. Ezen keresési folyamat következtében fedeztem fel az erőszakmentességet. Ennek terjesztése vált életem missziójává.”¹⁰⁸ (Gándhí 2011k, 388.)

Gándhí életében és gondolkodásában a *szatja* és az *ahimszá* között szerves, dialketikus, kölcsönösen egymásra ható és egymást erősítő kapcsolat létezik, amely kapcsolatban a *szatja* tulajdonképpen a cél és az *ahimszá* a cél elérését lehetővé tevő eszköz.

Irodalom

AKLAN Anna Katalin (szerk.)

(é. n.): *Gandhi. Esszék, aforizmák, idézetek*. General Press Kiadó, Budapest

AJAY, Shanker Rai

2000 *Gandhian Satyagraha: An analytical and critical approach (Gandhian studies and peace research series)*. Concept Publishing Company, New Delhi

Abhay Charanaravinda BHAKTIVEDANTA Swami Prabhupada

1993 *A Bhagavad-Gītā úgy, ahogy van*. The Bhaktivedanta Book Trust

BILGRAMI, Akeel

2003 Gandhi, the Philosopher, in: *Economic and Political Weekly*, Vol. 38., No. 39. (September 27 – October 3), <http://www.jstor.org/stable/4414080>, 4159-4165. (utolsó látogatás: 2010. december 11.)

2011 Gandhi's Religion and Its Relation to Politics, in: Judith M. Brown – Anthony Parell (szerk.): *The Cambridge Companion to Gandhi*, Cambridge University Press, 93-117.

BONDURANT, Joan V

1965 *Conquest of Violence. The Gandhian Philosophy of Conflict*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, London

BOSE, Anima

1981 A Gandhian Perspective on Peace, in: *Journal of Peace Research*, 18. köt., 2. szám, 159-164, <http://www.jstor.org/stable/424207> (utolsó látogatás: 2010. december 11.)

DZSAVÁHARLÁL, Nehru

1981 *India fölfedezése*, Európa Könyvkiadó, Budapest

GANDHI, M. Karamchand

1931 *Nature of God*, Young India, 31-12-1931, 427-428.

2009 *Önéletrajz, avagy kísérleteim az Igazsággal*, Etalon kiadó, Budapest

108 I have been practising with scientific precision non-violence and its possibilities for an unbroken period of over fifty years. I have applied it in every walk of life, domestic, institutional, economic and political. I know of no single case in which it has failed. Where it has seemed sometimes to have failed, I have ascribed it to my imperfections. I claim no perfection for myself. But I do claim to be a passionate seeker after Truth, which is but another name for God. In the course of the search the discovery of non-violence came to me. Its spread is my life-mission.

- 2010a What is Truth? in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (1–100. köt.), 25. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 135–138. (utolsó látogatás: 2010. november 17.)
- 2010b God is One, in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (1–100. köt.), 29. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 187–190. (utolsó látogatás: 2010. november 17.)
- All About the Fast, in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (1–100. köt.), 29. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 209–212. (utolsó látogatás: 2010. november 17.)
- Not Even Half-Mast, in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (1–100. köt.), 29. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 407–410. (utolsó látogatás: 2010. november 17.)
- 2010c Why I have Criticized, in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (1–100. köt.), 30. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 61–62. (utolsó látogatás: 2010. november 17.)
- 2010d Letter to Narandas Gandhi, in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (1–100. köt.), 49. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 381–384. (utolsó látogatás: 2010. november 5.)
- 2010e Letter to Prabhudas Gandhi, in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (1–100. köt.), 56. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 240–241. (utolsó látogatás: 2011. március 3.)
- 2010f Letter to P. G. Mathew, in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (1–100. köt.), 56. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 128. (utolsó látogatás: 2011. március 3.)
- 2010g Two requests, in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (1–100. köt.), 90. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 1. (utolsó látogatás: 2011. március 3.)
- 2011a Letter To Narandas Gandhi, in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (1–100. köt.) 48. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 406–409. (utolsó látogatás: 2011. április 17.)
- 2011b Notes. „Sanatana” Hindu, in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (1–100. köt.) 32. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 335–336. (utolsó látogatás: 2011. augusztus 3.)
- 2011c On Ahimsa: Reply To Lala Lajpat Rai, in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (1–100. köt.) 15. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 251–254. (utolsó látogatás: 2011. augusztus 5.)
- 2011d History of the Satyagraha Ashram, in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (1–100. köt.) 56. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 142–193. (utolsó látogatás: 2011. augusztus 8.)
- 2011e From Europe, in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (1–100. köt.) 33. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 71–74. (utolsó látogatás: 2011. augusztus 10.)
- 2011f How Can Violence Be Stopped? in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (1–100. köt.) 90. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 373–374. (utolsó látogatás: 2011. augusztus 10.)

- 2011g To the Princess, in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (1–100. köt.) 76. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 92-95. (utolsó látogatás: 2011. augusztus 10.)
- 2011h Meaning of Non-Violence, in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (1–100. köt.) 67. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 261-264. (utolsó látogatás: 2011. augusztus 12.)
- 2011i Civil Liberty, in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (1–100. köt.) 72. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 363-365. (utolsó látogatás: 2011. augusztus 12.)
- 2011j An Appeal to the Nation, in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (1–100. köt.) 28. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 307-312. (utolsó látogatás: 2011. augusztus 12.)
- 2011k To Every Briton, in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (1–100. köt.) 78. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 386-388. (utolsó látogatás: 2011. augusztus 9.)
- GODREJ, Farah
 2006 Nonviolence and Gandhi's Truth: A Method for Moral and Political Arbitration, *The Review of Politics*; Spring 2006/2., 287–317.
- HARDIMAN, David
 2003 *Gandhi in His Time and Ours. The global legacy of his ideas*, Hurst and Company, London
- IYER, Rhagavan N.
 1973 *The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi*, Oxford University Press, New York
- OLIVELLE, Patrick (szerk.)
 2009 *Upanisads*, Oxford University Press, New York
- PAREKH, Bhikhu C.
 1991 *Gandhi's Political Philosophy. A Critical Examination*, Macmillan, London
 1997 *Gandhi (Past Masters Series)*, Oxford University Press
- RICHARDS, Glyn
 1996 *Gandhi's Concept of Truth and the Advaita Tradition*. *Religious Studies*, March 1996 (Vol. 22, No. 1.), 1–14.
 2005 *The Philosophy of Gandhi*, Taylor and Francis e-Library, London
- TENIGL-TAKÁCS László (szerk.)
 1993 *Upanisadok II.*, Farkas Lőrincz Imre Kiadó, Budapest
 1994 *Upanisadok I.*, Farkas Lőrincz Imre Kiadó, Budapest
- ZIMMER, Heinrich
 1997 *Filozofiile Indiei*, Editura Humanitas, Bukarest

Islám és a korai globalizáció: A modern pénzrendszer előfutára

Prof. Dr. Balázs Judit

Nyugat-magyarországi Egyetem, Sopron

Motto:

az Islám

*„Al-Islam hua dín wa daula,”
azaz vallás és állam egyszerre*

Bevezetés

Ha történelmi távlatokban nyomon követjük a világgazdaság alakulását, óhatatlanul felmerül a társadalmat átható uralkodó vallás szerepének kérdése. Az összefüggés teljesen logikus, hiszen a vallások az évszázadok folyamán olyannyira a mindennapok részévé váltak, olyannyira áthatották a közgondolkodást és ezen keresztül a gazdaságpolitika elveit, hogy hatást gyakoroltak a gazdasági életre. A kérdés azonban az, hogy az egyes vallások, az individualista vagy a közösségi eszmékre épülő reliigiók milyen módon hatottak a gazdaságra, a társadalom alakulására, hogy a vallás mennyiben segítette elő a fejlődést, a haladást, a versenyképesség alakulását, vagy mennyiben vált éppen mindezek gátjává.

Vajon szerepe volt-e az uralkodó vallásnak abban, hogy társadalmak-gazdaságok az adott világrendszer meghatározott időszakában a legfejlettebbnek minősültek, és vajon mi okozta a hanyatlásukat? Társadalmak tündöklése és bukása mögött felfedezhetjük-e a vallás szerepét?¹⁰⁹

A kérdés megválaszolásánál vajon különbséget kell-e tenni az individualista vagy a közösségi érdekeket szem előtt tartó vallások között? Melyik jelent versenyelőnyt, melyik versenyhátrányt? Ezekre a kérdésekre keresünk választ, az Islámra szűkítve a kört.

- Az Islám-arab világ még a 13. században is gazdasági-katonai hatalom volt.
- Miért változott meg az Islám világ helyzete?
- Miért nem volt alkalmas ez a modell arra, hogy megtartsa vezető helyét a világban? Volt-e ebben szerepe az Islámnak?

¹⁰⁹ Részletesen lásd: Balázs Judit (2011/1): Az Islám bankrendszer tanulságok a neoliberális pénzpolitika számára, in: Valóság, pp.1-11.

- Miért a keresztény világban teljesedett ki a kapitalizmus, holott az Iszlám világban már századokkal korábban megtaláljuk a kapitalizmus csiráit?

Az Iszlám és a korai globalizáció

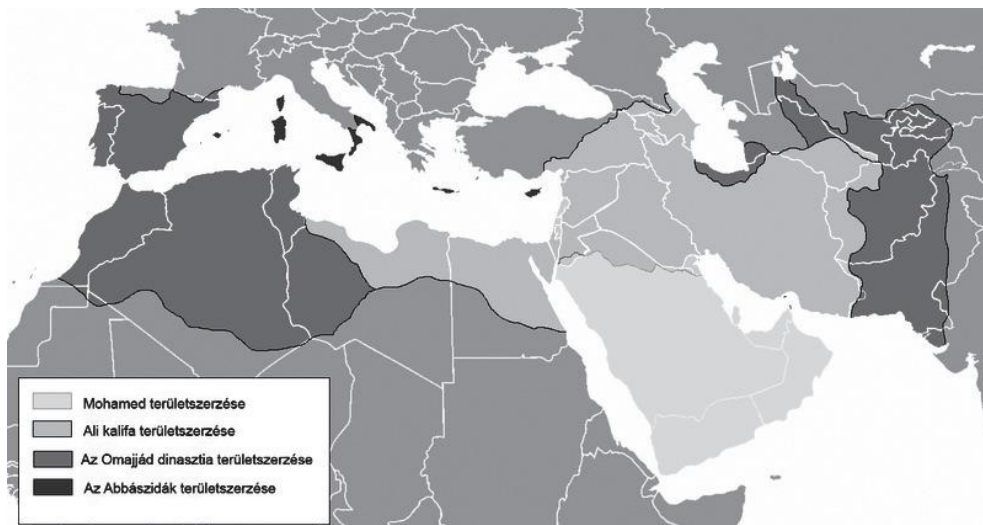
A világvallások közül az Iszlám a legfiatalabb, megalapításának évét 622-re teszik. A vallásalapító Mohamed halálát követően az Iszlám égisze alatt hatalmas területeket hódítottak meg. Mintegy száz év lefolyása alatt közvetve vagy közvetlenül Iszlám uralom alá került már Afrika és Ázsia valamennyi Földközi-tengerrel határos országa (a Bizánchoz tartozó területek kivételével). Továbbá nyugaton a Pireneusi-félsziget egy része és egy ideig Szicília, keleten pedig Perzsia és az indiai Szindh tartomány; az Iszlám csaknem Türkmenisztánig és Kína határáig nyomult előre.

Ez a gyors hódítás azért volt lehetséges, mert a szomszéd államok elkorhadtak, elaggtak és az arabok ifjonti erői már maguktól is egy nagy népvándorlásban megnyilvánuló kisülésre készültek. A Próféta vallása ekkor már csak a szükségszerű egyesítő elvet és az ideológiai felépítményt szolgáltatta. A korai globalizáció megjelenése valójában az Iszlám a kereszténységtől eltérő elterjedésében rejlik: *a vallási globalizmus megelőzte a gazdasági globalizálódást.*

A területek meghódítása nem járt mindenütt a teljes lakosság áttéréssel, rendszerint csak a felső réteg hódolt be az Iszlámnak. A nem áttértek viszont fejadót fizettek, így nem telt el hosszú idő, és érdemesnek látszott az Iszlámhoz kötődni. Nem volt ritka az erőszakos térítés sem.

Az Iszlám elterjedése.

Az Iszlám hódítások első, 7-8.századai



A muszlim uralkodók a leigázott területeken magas fejlettségű vallásokkal, kultúrákkal találkoztak, melyeket összehasonlíthattak a sajátjukkal. Befolyásuk alól sem vonhatták ki magukat, hiszen számos esetben a helyi magas rangú hivatalnokok még nem tértek át az Islámra. Ezért elkerülhetetlen volt, hogy a hellenisztikus civilizáció, valamint a zoroasztrikus és indiai vallás lényeges elemei megtalálják az utat a muszlimok életébe és gondolkodásába. „Az Islám és a nyugati szellem teremtő szintéziséből muszlim filozófia és misztika született, amely rövid idő alatt olyan magas színvonalat ért el, hogy a Nyugat teljesítményét – különösen az európai középkor terméketlen századaiban – hamarosan maga mögött hagyta.”¹¹⁰

A globalizáció legkorábbi formái az Islám aranykorára nyúlnak vissza, amikor az ismeretek, a kereskedelem és a gazdaság, az addig egymástól elzárt régiók az Islám hitű felfedezők, tengerészek, tudósok, kereskedők és utazók révén integrálódtak az Islám birodalomban.

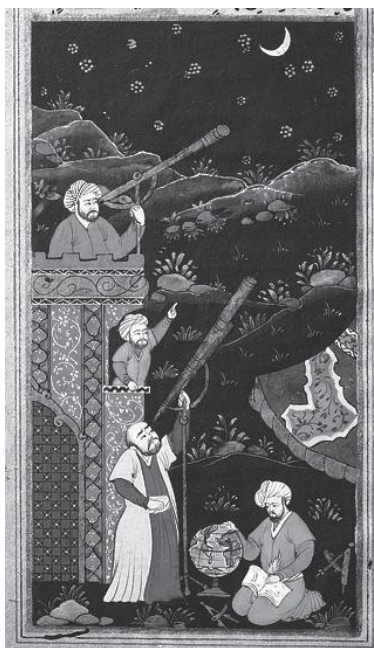
A korai globalizáció gazdasági formáit az Islám kereskedők hozták létre a különféle növények, termesztési technikák és a mezőgazdaság „gépesítésének” elterjesztésével, megteremtve ezzel a „növényi globalizációt.” Mindez magával hozta a terméshozamok növekedését, messzemenő változásokat a gazdaságban, a népszaporulatban és a városok növekedésében.

Mi tette a középkori Islám világot lényegesen fejlettebbé, mint a korabeli Európát? Mindenekelőtt egy sor, a középkorban kifejlesztett s a mai napig használatos műszaki találmány.

Al Dzsazari, a mérnöki tudomány atyjának nevéhez számos találmány fűződik, de mások is teremtően vettek részt olyan találmányok kifejlesztésében, mint a vízi erő ipari méretű alkalmazása, a szélenergia hasznosítása, a gőzerő kiaknázása és a fosszilis energiahordozók, mint a petróleum felhasználása. Az első vízimalmok a 7. században létesültek, míg a 9. században széles körben terjedtek el forradalmi műszaki újítások. Muzulmán mérnökök számos olyan műveletet tettek ipari méretűvé, amit az ókorban még kézi erővel végeztek.

110 In. Glasenapp Helmuth von (1963): *Az öt világvallás*. Eugen Diederichs Verlag Düsseldorf. p. 386.

Iszlám tudósok Perzsa miniatura



A 18. századi európai ipari forradalmat valójában egy ezt megelőző, középkori Iszlám ipari forradalom tette lehetővé.

A mezőgazdaság átalakulása, az úgynevezett „Iszlám agrokulturális forradalom”, számos iparág illetve technológia fejlődését segítette elő (asztronómiai műszerek kifejlesztése, kerámiagyártás, vegyipar, desztillálási módszerek, üvegyártás, papírgyártás, illatszergyártás, gyógyszerkészítés, hajóépítés, textilszövés, ásványok bányászata, stb.) Az első üzemek is ezekben az iparágakban létesültek. Ezek a technológiai ismeretek a késő középkori Európába is eljutottak, főként a 12. századi latin fordítások révén.

„Sayyid Mawdudi, pakisztáni hittudós az Iszlám globalizáló szerepének *erkölcsi vonzatát* emelte ki, annak alapján, hogy az Iszlám olyan társadalmi rendszert ajánl az egész emberiség számára, amelyik a hiten, az erkölcsön alapul és nyitva áll minden nép számára. Az Iszlám végső célja egy olyan globális állam, amelyben nincsenek faji vagy nemzeti előítéletek. Ez a globális rendszer mindenki számára egyenlő jogokat és lehetőségeket biztosít. Minden más megosztó tényezőt, etnikait, társadalmat vagy nemzetit másodlagosnak tekint.”¹¹¹

111 Simai Mihály (2004/2005): Az egyházak és a XXI. század szociális kihívásai, in: Nemzetközi Fejlesztési Együttműködés a XXI. században. ENSZ Akadémia p.212.

A korai Islám kapitalizmus

A kapitalizmus, mint szabadpiacon alapuló rendszer, a kalifátus korára nyúlik vissza, ahol a piaczgazdaság kifejlődött, és a szabad kereskedelem első formái már a 8. és a 12.-13. század között létrejöttek.

A *kalifátus* idején egyfajta “előkapitalizmusról”, szabad piaczgazdaságról beszélhetünk; sajátos, korai *piaczgazdaságról*, *kereskedő kapitalizmusról*, *Islám kapitalizmusról*. Az Islám világban a monetáris kapitalizmus alapját a már korán kiépített bankrendszer és a stabil és értékes fizetőeszköz, a dinár képezte. Új üzleti technikák és formák fejlődtek ki, társaságok alakultak, amelyek a gazdaságot és a kereskedelmet szervezték.

Máig használatos üzleti formák jelentek meg, mint a hitellel (a hitelkártya egy korai formája), a pénzre beváltható csekk, az üzleti szerződések. Ismertté vált a nemzetközi piac fogalma.

Banki kifejezések születtek: *profit*, *veszteség*, *tőke*, *tőkemozgás*, *tröszt*, *bankár*, *pénzváltó*, *kettős könyvelés*, csakúgy, mint a *szerződés*, a *váltó*, vagy a távolsági kereskedelemben alkalmazható *partnerség* fogalma.

További fogalmak: *tartozás*, *könyvelő*, *vagyonkezelő*, *elzálogosítás*, *átruházás*, *tőkeakkumuláció*, *takarékbetét*, *kölcsön*, *letét*, *ügynökség*. A korai kapitalizmusnak ezek a formái aztán a 13. század folyamán adaptálódtak a középkori Európába. A bankrendszer főként a kereskedelemben volt hatásos, hiszen lehetővé tette a nehézkes, pénzforgalom nélküli kereskedelmet.

Az Islám tanítása a gazdaság működéséről és az egyén kötelességéről

A Korán egy sor olyan dogmát tartalmaz, amely a gazdasági életet szabályozza. Alapvetően nem ismeri el a változásokat, és nem ahhoz alakította a gazdaság működésének alapelveit. Az Islám hitvilága ugyanis abból indul ki, hogy a nem dogmatikus cselekedetek alapvetően megzavarhatják az Islám alapokon nyugvó gazdaság rendszerét, megbonthatják az igazságosság elvén alapuló gazdasági tevékenységek sokaságát. Az ellenséges versengést olyan együttműködő rendszerrel váltja majd fel, amelyben az emberek segítik egymást. Az „umma wahida”, vagyis a muszlimok egységes közösségének Koráni eszméje átsugárzik az államhatárokon. Ezzel az Islám - a dogma szintjén – gátolja a *piaci rugalmasságot*.

Szabályozza az egyén kötelességét is, miszerint a magántulajdon és a magánvállalkozás az Islám hitű emberek alapvető joga, de csakis a *morális határokon* belül. Az igazságosság a legalapvetőbb parancs, amelyet az Islám hirdet. Alaptételként fogalmazza meg, hogy az ember életének fenntartására munkával keresi meg a szükséges anyagi alapot, ez kötelessége, ugyanakkor nagyszerű erénye is. Az Islám hitűnek önfenntartónak kell lennie. Egy munkaképes személy bünt

követ el, ha valaki mástól függ anyagilag, ez szociális megbélyegzés és hálátlanság az emberiség iránt. Az Iszlám mindenféle pénzkeresési formát elismer, ha az nem helytelen, vagy nem bűn útján történik.

Továbbiakban, amit az egyén létrehoz vagy tisztességes munkával megkeres, az az ő vagyona, amire sem az állam, sem más nem tarthat igényt. Csupán kötelességeit kell betartania a társadalommal szemben, és bizonyos adókat kell fizetnie az államnak. Ha ezt megteszi, akkor minden jogát védi az állam, és bátran, biztonságosan vállalkozhat.

A Korán így fogalmaz: „Ha a munkaadó nem fizeti meg a jogos fizetést, vagy le akar vonni belőle, vagy habozik megadni azt, akkor büntetendő dolgot követ el, Isten törvénye szerint (...) a becsületes kereskedelmen Isten áldása van (...) a végső döntés Allah kezében van.” Ez az igazságos, egyenes üzlet útját mutatja az embereknek. A csalók jövője a mocsok, ítéletük szörnyű lesz.

Az Iszlám nem arról szól, hogy pénzt takarítsunk meg

Alapelveit tekintve az Iszlám a gazdaság működését nem matematikai számadatok, piaci igények, termelési kapacitások alapján képzelel el, szerinte az erkölcsi normák az irányadók. Az Iszlám jogelvek alapján a pénz egyszerűen egy eszköz, amivel a dolgok értékét mérjük, de önmagában állva nincs értéke. Ez alapján pénz előállítása tisztán pénzből tiltottnak minősül.

Hívó muszlim számára csak a „halal”, vagyis egyedül a saria alapján álló, tiszta üzlet az elfogadható. Az Iszlám szabályrendszere nem válik szét világi és vallási szférára. A becsületes munka Isten szolgálata. Ugyanakkor az ezen elvek ellen vétők „megbüntetését” is Istenre bízza, azaz a túlvilági elszámoltatás részévé teszi. Vagyis az Iszlám tanítása ellen vétőket nem szankcionálja a földi létben.

A Koránra hivatkozva a saria így fogalmaz: „minden vagyon Allahé”, és akik kamatot fizetnek, vagy szednek, azok háborúban állnak Istennel és Mohameddel. Helyette viszont a saria szabályainak megfelelő befektetéseket eszközöl, amelyek hozamait megosztja a betét-tulajdonosokkal.¹

Hol tört meg a fejlődés?

A 7-13. század között az Iszlám világbirodalom a világ katonai-gazdasági hatalmát jelentette. Óhatatlanul felvetődik a kérdés, hogy mi okozta 14. századtól kezdődő stagnálását, majd hanyatlását. Ez a virágzó tudomány és gazdaság keretei között kialakult korai kapitalizmus miért nem tudott túllépni a kezdeti szakaszon? Miért tevődött át Nyugatra egy olyan gazdasági növekedés, amely kitermelte a kapitalizmus életképes formáit, olyannyira, hogy évszázadokon keresztül a

világfejlődés centrumába került? A választ keresve találjuk meg a kapcsolatot a gazdasági felemelkedés vagy hanyatlás és a vallás között.

„Az Iszlámban kifejlődött kapitalizmus sehol sem lépte át a korai kapitalizmus küszöbét: nem alakult ki a piacgazdaság és a többlettermelés. Az, hogy az áttörést éppen Nyugat hajtja végre, azzal magyarázható, hogy a kálvinizmus pozitívan értékeli a pénzgazdálkodást. A fejlődő kapitalizmus számára különösen hasznos puritán változata, mely a szüntelen egyéni munka szigorú és módszeres és aszketikus művelésének híve (...) a középkori szerzetesi aszkézist a mindennapi termelőmunkában gyümölcsöztette.”¹¹²

Az Iszlám rendszerének fejlődése már a 12-13. századra lényegében leállt. Míg Európában újjászületik a klasszikus antik kultúra, Athén és a római *res publica* szelleme, addig az Iszlám világában a társadalom megmerevedik.

A hanyatlás társadalmi-gazdasági okai – a fejlődés gúzsba kötői

A késői középkortól kezdődően Európában fokozódó igény jelentkezett a kézműipari termékek, s ezzel együtt a termelés bővülése iránt. Ezzel szemben az Iszlám világában – a korábbi, területi bővülésen alapuló fejlődéstől eltérően – fokozatosan megváltozott a rendszer immanens tényezőinek szerepe. Mivel ez a hagyományos társadalmak sajátossága, egyre inkább csak a fennálló rendszer, fejlettségi szint fenntartására, sőt jószerével csupán ismétlésére szorítkoztak. Európával ellentétben nem mutatkozott felfutó kereslet a nyersanyagok iránt, s így nem is próbáltak új nyersanyaglelőhelyek után nézni. Az Iszlám birodalom maga is áldozatul esett az oszmán hódításnak s részévé vált egy másik birodalomnak.

Alávetett részévé váltak egy olyan rendszernek, amely maga is alapvetően hódításokra épült. Az Oszmán Birodalom alapját a hatalmas, ütőképés és igen jól szervezett hadsereg képezte. A katonaság fő feladata nem elsősorban a területi integritás biztosítása, a meglévő határok védelme, hanem a területi expanzió állandósítása volt. E törekvések határozták meg a hadsereg arculatát is. A hódítások állandósulása a hatalmas méretűre duzzasztott haderő számára létkérdéssé vált, miután egzisztenciájukat egyedül a katonaság kötelékébe tartozás, a zsákmányszerző hadjáratok biztosították.

Az állandó hódítások ideológiai alapját az Iszlám eszmék szolgáltatták, hiszen a vallás tanai szerint a nem Iszlám világot háborúban lévő területnek, azaz „dár al harb”-nak, kell tekinteni, minden igazhitűnek szent kötelessége háborút folytatni ellene, és Iszlám világra, azaz „dár al Iszlám”-ra kell azokat változtatni.

¹¹² Leeuwen Arend van, (1993): A kereszténység a világtörténelemben. Bencés Kiadó Pannonhalma, pp.51-52.

Az állandó hódítási törekvések azonban nemcsak az Iszlám ideológiából táplálkoztak, hanem gazdasági szükségszerűségnek is bizonyultak, hiszen az Oszmán Birodalom kiterjedésével a nagymérvűen felduzzadó állami és egyházi hivatalnokréteg eltartását a Birodalom központi magját képező, hozzávetőlegesen a mai Törökország területén élő alattvalók már nem tudták biztosítani.

A legnagyobb tehertételt azonban a katonaság fenntartása jelentette, s „a háború táplálta a háborút”: az újabb területek meghódításához egyre nagyobb és nagyobb haderőre volt szükség. A felduzzadt hadsereg eltartására további területeket kellett fennhatóság alá vonni. Az Oszmán Birodalom terjeszkedése túlmutatott az Iszlám világon, hiszen területeket tudott szerezni Európában is. A feudális széttagoltságú Európával egy erős, centralizált és igen jól szervezett berendezkedésű állam, egy erős hadsereg került szembe.

A hódító hadjáratok azonban sajátos módon nem hasonlíthatók a kolonizációhoz, miután nem került sor a megszerzett területek gyarmati jellegű nyersanyag-kifosztására.

„A törökök birodalmuk olyannyira eltérő fejlettségű és múltú országait részleteiben sem akarták azonos módszerekkel kormányozni. Berendezkedésükben messzemenően alkalmazkodtak egy-egy terület megörökölt, belső adottságaihoz, határtartományok esetében pedig az őket környező térség hatalmi viszonyaihoz is. Mindenütt megtalálták azt a határt, ameddig az adott ország katonai és politikai biztosítása és optimális gazdasági hasznosítása érdekében az irányítást saját kezükbe kellett venniük: s ez a határ egyben azt jelentette, hogy nagy eltérésekkel a helyi uralkodó osztály is részt kapott a hatalomból és a török uralom tényén belül valamelyest érdekeltté vált kiszolgáltatásában.”¹¹³

Így a Birodalomban nem játszódtak le olyan újraelosztási folyamatok, amelyek a birodalom központi magja, a török területek számára pótlólagos akkumulációs forrást jelentettek volna.

A tőkeképződés folyamatai

A tőkeképződés folyamatai messzemenően eltértek a nyugati formáktól. A gazdaságot nagymérvű adók sújtották, de ezen kívül az Iszlám világa kizárta a versenyt, s így a gazdaság alapvetően stagnálásra volt ítélve. A bővített újratermelés helyett a gazdaság megmaradt saját szintjének perpetuálásán, azaz a lokális keresletet kielégítő kistőke szintjén. Így a céhek sem tudtak átnőni manufaktúrákká, azaz a gépipar előfutárává. de nem nőtt az igény a munkaerő vagy a munkaerő képzése iránt sem. Jóllehet, munkaerő bőven állt rendelkezésre, miután a nagyobb városokban nagy számban jelentek meg a munkanélküli tömegek.

113 Hegyi Klára (1983/2): Török berendezkedés a meghódított országokban. Világtörténet, pp. 19.

A vidék ipari és mezőgazdasági termékekkel való nagymértékű önellátása folytán ugyanakkor nem jelent meg az igény a városi ipar és a falusi agrotermékek cseréjét illetően, ami szintén bénítólag hatott a gazdaságra. Így elzárta az iparosítás elől azt az utat, amit számos ország gazdasága bejárt: a mezőgazdaságban keletkezett termékfelesleg ösztönözte a társadalmi munkamegosztást, s akkumulációs forrásként szolgált az iparfejlődés számára. Így azonban a „visszahatás” is elmaradt, és a mezőgazdaság is stagnálásra ítéltetett.

A kistőkés vállalkozások középszintű vállalkozásokká válását az a világ határolta be, ahova maguk a kistőkések tartoztak. Bármilyen paradoxonnak tűnik, életképességüket a kisvállalkozások területén a termelőerők stagnálása biztosította azáltal, hogy fenntartotta a széttöredezett belső piacot, nem hozta létre a szerves belső kapcsolatrendszert a kis- és középvállalkozások között, vagyis a létét mindazoknak a jelenségeknek köszönhette, amelyek a kapitalizmus kibontakozásának útjában álltak.

A korai globalizáció hordozója, a tőke antediluviánus, azaz *özönvíz előtti* formája, a kereskedő tőke kialakult ugyan, de később ez a tőke sem vált az Islám társadalmakban a modern ipari tőke előfutárává, hanem csak a XX. század elején – és akkor is igen szerény mértékben – hatolt be a produktív szférába.

Egy ilyen típusú gazdaság természetesen a társadalmi fejlődés megrekedéséhez vezet. Nem alakul ki az „elő proletáriátus”, a későbbi munkásosztály előfutára, a polgárságnak még a csiréja sem jelenik meg.¹¹⁴

A kapitalizmus kialakulása Európában végleg megpecsételte az Oszmán Birodalom sorsát és végérvényesen elzárta előle a hódítások útját. Ezzel kimerült az a forrás, amelyből a török gazdasági és politikai hatalom táplálkozott. Az általános katonai vereség, amely a gazdasági elmaradottságban gyökerezett, végül is szükségszerűen vezetett az Oszmán Birodalom összeomlásához.¹¹⁵

Az Oszmán Birodalom fénykora, a kiterjedt hadjáratok ideje az európai feudalizmus idejére esik. Ugyanakkor a társadalmi fejlődés az európai centrumokban, illetve annak délkeleti perifériáján nem szinkronban zajlott le, nem ugyanolyan irányt vett. Mialatt Európában a feudális abszolutizmus megerősödött – nem utolsó sorban ennek következtében – elkezdődött az Oszmán Birodalom hanyatlása. A Birodalom szétesése azonban nem vezetett a korábbi meghódított országok önállósulásához, hanem utat nyitott a nyugati hatalmak számára az „osztzkodásnak”.

A Birodalom sajátos társadalomtörténeti geneziséből, szociális szerkezetéből adódóan azonban nem alakultak ki a polgári forradalom feltételei, s így az ipari

114 Természetesen az itt leírt folyamatokban jelentős különbségek vannak az egyes országok között, aminek részletes taglalására a megadott keret nem ad lehetőséget. A megállapítások csak egy általános képet adnak.

115 Az Oszmán Birodalom hanyatlásának okairól lásd: Balázs Judit (2007): *Gazdaság az Oszmán Birodalomban*. Lövér Print.

forradalom sem tudott belső erőkből, spontán kibontakozni: a XIX. század végén, a XX. század fordulóján a társadalmi-gazdasági rendszer anélkül omlott össze, hogy a kapitalizmus életképes csíráit kitermelte volna.

A hanyatlás vallási okai

A muszlimok felfogása szerint a Korán más iratokkal össze nem hasonlítható szent könyv, *túlvilági alkotás*.¹¹⁶ A Korán az élet minden területére irányt mutat, viselkedési normákat ír elő, „szabályozza” a gazdaságot is, dogmái érinthetetlenek. Az Iszlám a legfiatalabb világvallás. Ez a késői vallásalapítás talán magyarázatot ad arra, hogy számos vonatkozásban az Iszlám „fejlettségét” tekintve emlékeztet a középkor keresztény világára.

A keresztény teológia a megkövesedett középkorból messze kilépett, hiszen nagy megújulási folyamatokon ment keresztül. A reneszánsz, a reformáció, a felvilágosodás mind lazított a dogmák rendszerén. „Szemben a keresztény teológiával, amely új és új formákat keres vallásos gondolat számára, elsajátítva a filozófiai és történelmi áramlatok terminológiáját, az ortodox Iszlám teológia többsége nem enged konzervativizmusából.”¹¹⁷

A keresztény világban a dogmával szemben az értelem kerekedett felül, az Iszlámban ezzel szemben megkövesedtek a vallási előírások, a dogmák.

A keresztény vallás ezzel *a hit alapjává teszi az értelmet és a logikát*, mint az elsődleges utat a vallási igazság megismerése felé.

„Úgy tűnik, még nem jött el az idő, amely rábírná az Iszlámot saját alapelveinek felülvizsgálatára. Pedig alapvető kritikára szorulnának a Korán történelmi kinyilatkoztatásai. Mohamed próféta tekintélye és mindenre kiterjedő vallásos törvényrendszerének kérdése is.”¹¹⁸ Hacsak nem üt a mindent maga alá gyűrni kívánó globalizáció rést a dogmák rendszerén, az Fejlesztési Együttműködés a XXI. században. ENSZ Akadémia információs forradalom nem hatol át ezen az évszázadokon át megingathatatlan falon.ⁱⁱ

116 A túlvilágiság arra vonatkozik, hogy Gabriel angyal közvetítésével Mohamednek adott kinyilatkoztatások. un. Kivonatok egy, az Allahnál található jól őrzött kő táblára írt szövegből származnak.

117 Leeuwen, Arend van (1993): *A kereszténység a világtörténelemben*. Bencés Kiadó Pannonhalma, p.63.

118 Ibid, p.63.

Iparosítás ipari forradalom nélkül

A XX. század úgy köszöntött be az iszlám világba, hogy az iparosítás szinte csak a kézműipar szintjére korlátozódott. Az iparosítás, és vele együtt a kapitalizálódás, a késői eredeti tőkefelhalmozás is a nyugati modelltől eltérően rendszerint állami beavatkozás révén indult meg.¹¹⁹ De el kellett telnie egy fél évszázadnak, míg az iszlám tőke megerősödött, olyannyira, hogy a bankszektorban – sőt a nemzetközi szintéren – is megjelenhetett.¹²⁰

A múlt század utolsó harmadában sorra alakulnak az iszlám alapon funkcionáló bankok,ⁱⁱⁱ ahol is a Korán alapelvei szerinti működés az irányadó. Nyugati nagyhírű bankok¹²¹ is iszlám részleget nyitnak. A Korán alapelvei megrögzött konzervativizmusa révén nem változtak, és továbbra is vallja, hogy az Iszlám bankrendszer szerint a tőke felhasználása vallásos cselekedet, amely kizárólag csak az Isten számára elfogadható célokat szolgál.

A vallási és erkölcsi alapon történő befektetések új pénzügyi termékeket hívtak életre. Olyan befektetési alapokat, portfóliókat és a teljesítményük méréséhez szükséges indexeket, amelyek megfeleltek a vallás elvárásainak.

Az Iszlám bankműködésének előfeltétele az Iszlám Tanácsadó Testület létrehozása. Ezek őrködnek az Iszlám elvek betartása felett, *funkciójukat, feladatköreiket* tekintve alapvetően ugyanúgy működnek, mint az egyéb bankok, azzal a különbséggel, hogy a saria, azaz az Iszlám törvénykezés hatálya alá esik tevékenységük. A lényeges eltérés ugyanakkor abban rejlik, hogy a bankok megosztják a nyereséget és a veszteséget is a betétesekkel. Az Iszlám bankrendszer központi gondolata a pénz utáni jövedelem, vagyis a kamat szedésére vonatkozó korlátozás. Ezt az eredetileg vallási és mára az Iszlámon kívül már egyetlen világvallásban sem részletesen és egyértelműen tiltott tevékenységet a világi vezetők által hozott törvények oldották fel az évszázadok során, és korszakonként változó módon különböztették meg, mértéke alapján, a tisztességes kamatot az uzsorától.

Az Iszlám bankok igen fontos felelősséggel tartoznak a társadalomnak. Az Iszlám jog tiltja a szerencsejáték minden formáját is, és e tilalom alá sorolja az olyan ügyleteket, befektetéseket is, amelyek hozamának alakulása túlnyomó részben véletlentől függ. A spekulációs célú tőzsdéi befektetést, és még inkább a határidős ügyleteket tilos hazárdjátéknak tekinteni és tiltja.

Hosszan lehetne még sorolni az Iszlám bank működési elveit, mechanizmusát. Itt is jelen van a biztosításnak egy bizonyos formája, a vagyontárgyak megőrzését

119 A fenti megállapítást Törökország és Egyiptom példája jellemzi.

120 Ebben a folyamatban természetesen nagy szerepet játszott az olajválság.

121 Ismert többek között a Deutsche Bank, a CIB Bank. Az Iszlám bankrendszer rohamosan terjed (250 Iszlám bank) Nagy Britanniában 23, Franciaországban 4, Németországban 3 nagy bankház foglalkozik muszlim szolgáltatásokkal.

szolgáltató banki funkció, a speciális vegyes vállalatok létesítése, egyfajta részvénykibocsátási tevékenység.

Minden egyes ügyletfajtának a lényege azonban, hogy ugyan elvben a bankok nem számíthatnak fel kamatokra, de számos kibúvó létezik, ami kamatnagyságú hasznot hoz a bankoknak, csak éppen más név alatt számolják el. A lényegi különbség a nem Iszlám bankokhoz képest, hogy az ügyfelek *részesülnek a bank hasznában, de veszteségeiben is osztoznak.*

A másik nagyon lényeges különbség, hogy *az Iszlám bankok elsősorban a kisvállalkozásokat finanszírozzák*, úgy is lehetne mondani, a „szegények” bankja, és ezzel valójában szociális funkciókat is betöltenek.¹²²

Kritikai összegzés

Ha a Korán a gazdaságra, a gazdaság működési elveire vonatkozó szuráit elemezzük és összevetjük a valósággal, nem kevés ellentmondásra figyelhetünk fel. Részletesebb analízis azonban sok esetben magyarázatot szolgáltat, vagy legalábbis segít megérteni egy másfajta gondolkodást, más típusú eszmerendszerre alapuló logikát. Mindez azonban nem oldja fel azokat az ellentmondásokat, ami a dogma és a valóság között tátong.

Az Iszlám tanítása szerint a gazdasági kapcsolatok rendszere az igazságosságon alapul. Megkérdezzük, hogy alakulhattak ki éppen az Iszlám világban a végletesen polarizált társadalmak? A választ a Korán 57. 5-7 szurájában találjuk, ami szerint: *„a világon minden Istené, aki kiosztja tulajdonát szolgálói között, és rájuk bízta azt.”* Egy más helyen azonban a fentiekkel ellentétben így fogalmaz: *„Egyforma lehetőség áll rendelkezésükre és szabadon vállalkozhatnak is.”*

Az Iszlám szerint az osztályok között „harmónia uralkodik, a félelem és gyanú nélkül.” Ezzel szemben az Iszlám világban úgy a köztársaságok, mint a monarchiák félelmetes katonai erővel tartják fenn hatalmukat.

Érdeemes elgondolkozni az öngondoskodás fogalmán:¹²³ nincs ingyen az oktatás, az egészségügyi ellátás, a legtöbb országban nyugdíj sincs. Akik fizetnek, azok helyett is fizetnek, akik nem fizetnek. Egy rétege a társadalomnak, *megélhetési hívő.* Az Iszlám vallás egyik fő pillére az adakozás, így egyesek ezt kihasználva mások vallási meggyőződéséből élnek.¹⁴

122 Részletesen lásd: Balázs Judit: Az Iszlám bankrendszer tanulságok a neoliberális pénzpolitika számára, in: Valóság 2011/1, 1-11

123 Ezt a megállapítás nem vonatkozik minden Iszlám országra. Pl. az olaj országok esetében mindezek a szolgáltatások rendszerint ingyenesek, vagy alanyi jogon járnak. A fentiek a „szegény” Iszlám országokra vonatkoznak.

Talán túlzás nélkül állíthatjuk, hogy a nyugati világban a pénzrendszer irányítja a gazdaságot, szabja meg a társadalmi mozgások keretét. Ezzel szemben az Islám világban máig is a hadsereg és a bürokrácia irányítja a muzulmán államokat. Így aztán hiába is volt évszázadokon keresztül a nyugat-európainál jóval magasabb a mezőgazdaság, az ipar, a kereskedelem, a tudomány, az irodalom és a művészetek színvonala, az autonóm város és polgára mégsem jelent meg.

Az Islám világ hatalmas városai nem önálló gazdasági tevékenységüknek köszönhetően, hanem a mindenkori uralkodók hatalmi központjaként virágnak fel, lakóik a katonák és hivatalnokok kiszolgálásból élnek. A kereskedők, bankárok, iparosok minden vagyonuk ellenére is kiszolgáltatottak maradnak a fegyveres erőkkel szemben, az egyén csakis a közösség tagjaként számíthat védelemre.

Ilyen közösségnek megmarad a család, a "klán", a törzs, a legmagasabb szinten pedig maga az umma, az igazhívó muzulmánok közössége, ami akkor is állandó, ha az uralkodók és dinasztikák sorra váltják egymást a hatalomért folytatott állandó küzdelemben.

S végezetül: ismételve, fáctiként a perzsáktól átvett elvnek megfelelően:



*az „Al-Islam hua dín wa daula,”
azaz az iszlám vallás és állam egyszerre.*

A vallás világa állandó, a hatalomé forgandó.

E hatalom az Islám világban egyértelműen

“a kard emberei”-é volt

és az ma is, amihez

“a toll emberei” csak asszisztálnak.

Irodalom

BALÁZS Judit

2009 *Gazdasági biztonság az Islám társadalmakban*, in: Szakmai Szemle. A Katonai Biztonsági Hivatal Tudományos Tanácsának kiadványa, 2009/1, 81-100.

BALÁZS Judit

2011 *Az Islám bankrendszer. Tanulságok a neoliberais pénzpolitika számára*, in: Valóság 2011/1, 1-11.

BOTOS Katalin – BOTOS József

2008 *A világvallások gazdasági tanítása, a globális piacgazdaság és a karitás*. IAS IV. 2008/1, 43-52.

GLASENAPP, Helmuth von

1963 *Az öt világvallás*. Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf.

HEGYI Klára

1983 *Török berendezkedés a meghódított országokban.* Világtörténet 1983/2.

LEEUEWEN, Arend van

1993 *A kereszténység a világtörténelemben.* Bencés Kiadó, Pannonhalma.

SIMAI Mihály

2004-2005 *Az egyházak és a XXI. század szociális kihívásai, in: Nemzetközi Fejlesztési Együttműködés a XXI. században.* ENSZ Akadémia

Jegyzetek

ⁱ A kamatszedési tilalom eredetére vonatkozóan tudjuk, hogy a korai vallások a közel-és távol-keleti közösségek és társadalmak azon fejlődési szakaszában gyökereznek, amikor a gazdasági aktivitásra alapvetően a *cserekereskedelem volt jellemző. A kölcsön intézménye* is létezett, ugyanis ha valaki egy adott időszakban kevesebbet tudott termelni, kevesebbel rendelkezett, de feltételezhető volt, hogy a jövőben pótolni tudja a hiányt, kölcsönvett bizonyos javakat és azokat később visszaszolgáltatta. Ennek a *kölcsönnek nem volt kamata*, hiszen a kölcsönvett árut, terményt ugyanabban a formában adta vissza, tehát nem okozott veszteséget a kölcsönadónak. Nos, ha a kölcsönvevő nem tudta megadni kölcsönét, adósrabszolgává vált – ez az ókori társadalmakban elég komoly garanciát jelentett a kölcsönadó kockázatának a kezelésére. Ugyanakkor a társadalomban súlyosan elterjedt az adósrabszolgáság intézménye, és ez ellen lépett fel Mohamed, az Iszlám megalapítója. A vallások tehát ezen az *egyszerű közgazdasági megfontoláson* alapulva vetették el először teljesen a kamatszedést, majd később annak túlzott mértékét, az uzorát.

ⁱⁱ Meghaladná az írás kereteit, ha megpróbálnánk az „arab tavaszról” messzemenő következtetéseket levonni. Ugyanis a jövő beláthatatlan és nem kizárt, hogy az ortodox Iszlám, a fundamentalizmus irányába fejlődnek az események.

ⁱⁱⁱ Az Iszlám vallásnak megfelelő banki megoldások iránt egyre nagyobb kereslet mutatkozik, miután 1,3 milliárd potenciális ügyféllel számolhatnak.

Az első “kísérleti” modern Iszlám rendszerű bankot Egyiptomban alapították. Ahmad El-Najjar nevéhez fűződik a bank létrejötte, valójában takarékpénztár jelleggel működött, és Mit Ghamr egyiptomi várossal szoros kooperációban dolgozott, nyereség megosztáson alapult. 1963-1967 közöttire tehető e tevékenység, ezalatt 9 hasonló bank működött az országban.

1972-ben a Mit Ghamr Takarékpénztár a Nasr Társadalmi Bank részévé vált, majd 1975-ben megalakult az Iszlám Fejlesztési Bank. 1975-ben megnyitotta kapuit az első kereskedelmi bank, a Dubai Iszlám Bank.

Az eddigi gyakorlatban azonban változás várható. Az Iszlám törvényeknek megfelelő közös szabályozást tervez pénzügyi intézményei számára nyolc muzulmán ország, Malajzia,

Indonézia, Irán, Szaúd-Arábia, Pakisztán, Szudán, Bahrein és Kuvait, amelyek központi bankjainak vezetői Islám Pénzügyi Szolgáltatások Tanácsa néven már létre is hoztak egy testületet Malajziában. A cél az, hogy az érintett országokban kínált pénzügyi termékek úgymond tükrözzék a muzulmán értékeket. Az új testület közös irányelveket állít fel azzal a céllal, hogy majd rávegyék a tagállamokat azok elfogadására. Emellett olyan pénzügyi szolgáltatásokat népszerűsít, amelyek tiszteletben tartják a muzulmán hitet.

Az Islám bankban elhelyezett összegeket jelenleg 700 és 1000 milliárdra teszik, 2013-ra pedig további 1100 milliárd dollárnak „kell” majd helyet találni.

Islám bankok jelenleg főleg a Perzsa-öböl mentén és Délkelet-Ázsiában működnek. Szolgáltatásaikban bizonyos szempontból sokkal rugalmasabbak a nyugatiaknál.

2007-ben Yasin Abu Bakr Argriwings vezetésével a Halal Credit Limited bankot alapította meg, ami egy hibridet jelent az autentikus Islám bank és a kisvállalkozásokat finanszírozó bankrendszer között. Az Islám bankrendszer bizonyos modifikáción megy keresztül. A bank ugyanis 6 hónaponként a nyereség 3 százalékát könyveli el a betétesek számláján.

^{iv} Az iszlám 5 alapelvének egyike a jótékonyág gyakorlása. A jövedelemmel rendelkező hívek rendszeres összeget juttatnak a mecseteknek, és az így befolyt pénzekből tartják el a mecsetek a szegényeiket. Ramadan idején a tehetősebbek a napi böjt végén megvendégelik a szegényeket, egész utcahossznyi asztalokat teríttetnek, ahol bárki rászoruló helyet foglalhat.

Filozófia és teológia a kolozsvári iskola gondolkodóinál

Vallás, filozófia, totalitás Tavaszy Sándor világnézetében

Tonk Márton, egyetemi docens
Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem

Filozófia és filozófiatörténet az erdélyi magyar kultúrában¹²⁴

Filozófiával, filozófiatörténettel foglalkozó kutatókként manapság gyakran szoktuk feltenni magunknak a kérdést: jelen van-e ma a magyar kultúrában a filozófia? Szellemi életünknek, kulturális nyilvánosságunknak integráns része-e a filozófiai gondolat, szervesült-e a filozófia kultúránk egészébe? Milyen státusa és szerepe van a bölcséletnek közgondolkodásunkban, a filozófiai múlt mennyire része kollektív emlékezetünknek? Röviden tehát: otthon van-e ma a filozófia a magyar, ezen belül pedig az erdélyi magyar kultúrában? Ha egy tömör választ kívánunk adni a kérdésre, akkor azt mondhatjuk, hogy az erdélyi kultúrában igazából nincs jelen a filozófia, nincs meg benne a bölcsélet „otthonossága”, a filozófia nem szervesül kultúránk egészébe. Kulturális-szellemi nyilvánosságunkban ritkán találkozunk a filozófiai múltra és jelenre való hivatkozással, s talán még kevesebbszer a filozófia szerepének, funkciójának hirdetésével, megerősítésével. Erre a tényállásra példák és a hozzájuk kapcsolódó magyarázatok egész sora adható. A filozófia deficiens kulturális státusának egyik legtöbbit emlegetett indoka például az, miszerint alapvetően irodalmi-történelmi kultúra vagyunk, kollektív emlékezetünk jelentős részét szépirodalmunk és történelmünk alakjai és alkotásai teszik ki, s napjaink kulturális-szellemi diskurzusaiban döntően e területekről merítjük magyarázó és legitimáló argumentumainkat.

Egy másik alapvető tényállással is összefüggésbe hozható ugyanakkor filozófiánk „otthonalansága”, jelesül a „hosszú”, illetve „rövid” filozófiatörténet hipotéziseinek szembehelyezésével. A magyar filozófia történetének egésze kapcsán megfogalmazódó kanonizációs törekvések ugyanis alapvetően két nagy álláspont köré csoportosíthatók. Az első szerint filozófiánk története több évszázadra nyúlik vissza, s kezdete valahol a 17. század évtizedeiben, s hogy mást ne említsünk, mondjuk Apáczai Csere János munkásságában keresendő. A második

124 Az itt tárgyalt kérdések, bővebb, részletes kifejtését lásd: Tonk Márton: Filozófiai kultúra és filozófiatörténet Erdélyben: iskolák, intézmények, kihívások. In: Garaczi Imre – Szilágyi István (szerk.): A kultúra, a tudomány és a nemzet helyzete a Kárpát-medencében. Veszprém, Humán Tudományokért Alapítvány, 2010. 383-394.

álláspont szerint azonban ez a történet jóval rövidebb időszakot ölel fel, nagyjából a 19-20. század fordulójától eredeztethető, s a magyar filozófiai gondolkodás első nagy rendszeralkotója, Böhm Károly életművével veszi kezdetét. Az első változatról kétségtelenül elmondható, hogy a filozófia és a filozófiatörténet-írás igen tág értelmezésén alapul, s a magyar gondolkodástörténethez rendel egy sor, a magyar nyelvterülethez tartozó eszme-, kultúr- és recepciótörténeti fejleményt is. Ennek az értelmezésnek a talaján aztán például az egyik első magyar filozófusnak tartja az előbb említett Apáczait is, mint a korabeli karteziánus eszmék hazai hirdetőjét és terjesztőjét, ezáltal viszont lehetővé téve azt is, hogy az egyébként szakfilozófiai léptékben „filozófusnak” nehezen nevezhető szerzőnk bevonuljon a magyar filozófiatörténet Pantheonjába. Persze ezzel nem kívánjuk elvitatni az általában vett recepciótörténeti jelentőségét, csupán azt a kérdést próbáljuk feltenni, hogy önálló filozófiai gondolat vagy alkotás hiányában beszélhetünk-e egyáltalán filozófiatörténetről, a szó voltaképpeni értelmében. S a másik, talán még ennél is elgondolkoztatóbb kétely: szűkebb szakmai (filozófiai, filozófiatörténeti), vagy egészen más típusú célokat követünk akkor, amikor századokra visszanyúlva próbáljuk „dokumentálni” magunkat és nemzetünket az egyetemesebb filozofálás hosszú történetében? A tudományos tárgyilagosságot nem cseréljük-e fel ilyenkor egyféle nemzeti öngazolással és az ebből fakadó demonstratív filozófiatörténet-írással? S nem válik-e még erősebbé kételyünk az olyan filozófiatörténeti munkák olvasásakor, mint amilyen például a már idézett Erdélyi Jánosé, aki az 1885-ben kiadott, *A bölcsészet Magyarországon* című munkájában filozófiatörténetünk tárgyalását valahol Szent István Imre herceghez írott *Intelmeinél* kezdi: „István, a magyarok első királya, a magyarok első bölcsésze.”¹²⁵

A magyar filozófiai múlt mibenlétére, tartalmaira, periodizálására vonatkozó második megközelítés alapján véve sikerrel kerüli meg a demonstratív filozófiatörténet-írás veszélyeit, ezzel egy időben viszont egy jóval rövidebb, legjobb esetben is úgy 130-140 évet felölelő időszakot jelöl ki a magyar filozófia történeteként. A filozófia, illetve a filozófiatörténet fogalmának az előbbinél jóval szűkebb értelmezésből kiindulva az önálló magyar bölcséleti és filozófiai élet kezdeteit a 19-20. század fordulójának környékére teszi. Ennek az elképzelésnek az alaphangját talán éppen a 20. századi „magyar filozófiatörténet-írási reneszánsz” első fontos képviselője, Hanák Tibor üti le, aki munkáiban egyértelműen a „rövid” bölcséleti múlt mellett érvel. „A múlt (*ti. a 19. – T.M.*) század végéig a magyar filozófia elszigetelt magánvállalkozásokból, egy-egy kitűnő tanárember működéséből, néhány jó ismeretterjesztő könyvből és a papneveldék skolasztikus

125 Erdélyi: Id. mű, 10. Egyébként a demonstratív filozófiatörténet-írás létre a magyar bölcsélet kutatói közül néhányan már szintén felhívták a figyelmet. Így például Mester Béla *Magyar philosophia* című kötetében a következőket írja: „Létezik az 'egészséges' nemzeti kultúrát felmutatni kívánó demonstratív filozófiatörténet-írás, amely szerint a nemzeti kultúra része kell legyen a filozófia is, meg kell tehát mutatni, hogy nekünk ilyen is van.” (Kolozsvár-Szeged, Pro Philosophia Kiadó 2006. 28.)

filozófiatanításából állt.”¹²⁶ Vagy másutt: a magyar kultúra a századfordulón jutott el oda, „hogy kialakultak a filozófiai élet működéséhez szükséges intézményi feltételek.”¹²⁷ És való igaz, egy sor fontos esemény erősíti meg azt az álláspontot, miszerint a magyar filozófia és a filozófiai élet kialakulása tekintetében döntő lépések zajlottak le a századforduló környékén: 1880 tájékán kezdi közreadni első rendszeralkotó filozófusunk, Böhm Károly *Az ember és világa* című munkáját, mely mű – a szerző törekvésének megfelelően – valóban az első magyar bölcséleti *rendszert* jelenti; 1881-ben indítja útjára Alexander Bernát és Bánóczi József a filozófia klasszikusainak magyar nyelvű kiadását, a *Filozófiai Írók Tárát*, s ugyanebben az évben Böhm Károly leteszi a *Magyar Philosophiai Szemle* alapjait; ezekben az években kerül megalapításra az első filozófiai tanszék a budapesti egyetemen (1895), s rögtön a századfordulót követően, 1901-ben létrejön a *Magyar Filozófiai Társaság* is. S bár konkrét évszámokhoz nem köthető, ez az a periódus, amikor kialakul a modern értelemben vett magyar bölcséleti műnyelv, vagy ahogyan ma neveznénk: filozófiai szakterminológiánk.¹²⁸ Az erdélyi filozófiai, filozófiatörténeti fejlemények természetesen szorosan kapcsolódnak ezekhez az eseményekhez: a kantiánus-fichteianus Böhm Károly 1896-tól a filozófia nyilvános rendes tanára a kolozsvári egyetemen, s nem sokkal később kezd szerveződni személye körül a magyar filozófiatörténet egyik igen fontos bölcséleti centruma, az ún. „kolozsvári iskola”.

Mindent összevetve, a 19-20. század fordulójának filozófiai történései, az alakulóban lévő filozófiai élet eseményeinek rendszeressége, az intézményesülés jól körvonalazódó irányai (szakmai testület, egyetem, folyóirat, könyvkiadó, stb.), a filozófia kortárs irányzataihoz való kapcsolódás, s nem utolsósorban az önálló üzenetet, mondanivalót hordozó magyar filozófiai alkotások születése arra a konklúzióra vezetnek, hogy a magyar gondolkodás történetében, ezen belül pedig a filozófia és a filozófiai kultúra történetében éles határvonal van az 1880-as éveket megelőző, s az azt követő időszak között.

Ezeket a megállapításokat elfogadva további következtetések fogalmazhatók meg a filozófia kultúráján belüli jelenlegi helyzetére, státusára nézve. Történelmi, kulturális, egyetemes filozófiatörténeti léptéket alkalmazva egyaránt arra a felismerésre jutunk, hogy egy igen „rövid” bölcséleti tradíciót tudhatunk magunkénak, s ez minden bizonnyal nem túl kedvező a filozófia kulturális integrálódása, társadalmi-szellemi nyilvánosságban betöltött szerepe, hatása

126 Hanák: *Az elfelejtett reneszánsz*, 20.

127 Uo. 22.

128 Erról a kérdésról a magyar filozófiatörténet szegedi kutatója, Laczkó Sándor közölt igen alapos tanulmányt *A magyar filozófiai műnyelv kialakulása Apáczaitól a 19-20. század fordulójáig* címen. (In: Mester Béla – Percz László (szerk.): *Közelítések a magyar filozófia történetéhez*. Budapest, Áron Kiadó, 2004.)

vonatkozásában. Erdélyi vonatkozásban ugyanakkor – az önálló magyar bölcselet időben szűk tradíciója mellett – a filozófia kulturális-társadalmi „otthonra lelése” ellen dolgozott egy másik igen fontos, a magyarországi helyzettől sok tekintetben eltérő tényező is: az erdélyi filozófiai élet töredezettsége, az erdélyi filozófiai hagyományok szakaszossága. Ezzel is magyarázható, hogy a „filozófiai kultúra sohasem tudott igazán szervesülni az erdélyi szellemi folyamatokban, s nem vált ténylegesen az erdélyi magyar művelődés integráns részévé.” (Demeter – Tonk – Veress 2002. 207.)

Mit is jelent az erdélyi tradíció ezen töredezettsége, szakaszossága? Ha Erdély felől tekintünk végig a magyar filozófia történetének 130-140 évén, négy nagyobb gondolkodástörténeti-tematikusan idősíkat határolhatunk be. Az első *a századfordulót megelőző évektől Trianonig*, illetve a főhatalomváltásig tart, filozófiai szempontból pedig egyféle „tisztá”, rendszeres filozófia, a bölcseleti gondolkodás térben-időben független, nagy témáinak tárgyalása jellemzi (ismeretelméleti, ontológiai, axiológiai, etikai, metafizikai kérdések), a vizsgálódások alaphangját, szellemi környezetét pedig – korántsem meglepő módon – a korabeli német filozófia, a kantianizmus, fichteanizmus, újkantianizmus paradigmái adják meg és határolják be. A korábban már több ízben emlegetett Böhm Károly „tisztá filozófiai rendszerre” törő munkássága, életművének erős kolozsvári vonatkozása is erre az időszakra esik: 1896 és 1911 között volt az ekkor már európai rangú kolozsvári Ferenc József Tudományegyetem tanára, ugyanakkor az erdélyi kultúra és szellemi élet meghatározó alakja. Kolozsvárhoz, az egyetemhez fűződő mély viszonyáról a századforduló ismert jogtudósa, Králik Lajos ír igen szép sorokat: „A kolozsvári egyetemi élet nagy áldás volt Böhmre nézve. [...] Megelevenedett. [...] A kolozsvári egyetem tanári kara büszkén, önérzettel tekinthet arra, hogy felismerte Böhm nagy erejét, és hogy ezt a nagy erőt illő módon a neki megfelelő helyre, az egyetemi tanárságra meghívta. Az ország hálával tartozik a kolozsvári egyetem tanári karának azért, amit Böhm Károly meghívásával tett. Böhm hálája tudva van. Azt mondta nekem: 'Nagy szerencsém volt ez a Kolozsvár! Új, dicső életet kezdtem élni!'” (Králik 1913. 356.) Egyetemi tanárként, iskolateremtő filozófusként, intézmény- és folyóirat-alapítóként tehát nem pusztán a magyar bölcselet történetében, hanem az egész erdélyi művelődéstörténetben is kiemelkedő szerepe volt. A magyar nemzeti filozófia megteremtésének programját igen fiatalon tűzte ki magának, életében pedig makacs kitartással képviselte – e törekvés mentén jött létre aztán a magyar bölcselet első, paradigmáit, tartalmait tekintve a 19. század szintéziseinek szellemét tükröző egységes filozófiai rendszere (vö. Egyed 2000. 8.).

Az erdélyi magyar filozófia történetének következő szakasza *a két világháború közötti időszak*, melynek döntő jellemzője a szisztematikus filozófiai kérdésektől a kisebbségi lét és kultúra aktuális problémáira irányuló vizsgálódások felé való fordulás. Az erdélyi magyarság radikálisan megváltozott politikai, hatalmi helyzete

természetes módon hozta magával a filozófiai kérdésselvetések ilyenét módosulását, de egyszersmind azt is, hogy a német filozófia továbbra is jól kimutatható hatása a német egzisztenciafilozófia recepciójával, témáival egészült ki. Ez utóbbi aspektust kitűnően érzékelteti az időszak központi szellemi irányzata, a kolozsvári Böhm-iskola filozófiai gondolkodása is. A mára már magyar nyelvterületen bizonyítottan filozófia- és eszmetörténeti jelentőségű, magyar filozófiatörténeti körökben pedig a legutóbbi ezredforduló környékétől egyértelműen kanonizált „kolozsvári iskola” vagy „kolozsvári Böhm-iskola” meghatározó alakjai – Bartók György, Kibédi Varga Sándor, Kristóf György, Makkai Sándor, Ravasz László, Tankó Béla, Tavaszgy Sándor, Varga Béla – több generáción keresztül az erdélyi szellemi-filozófiai élet sok tekintetben meghatározó személyiségei voltak.¹²⁹ Gondolkodásukra általában véve jellemző az egyetemes, illetve a kortárs európai filozófia tartalmának az erdélyi magyar kultúra, művelődés és társadalom problémáinak elemzésében való „kihasználása”, a kisebbségi lét ontológiai, etikai, axiológiai vizsgálata. „Nemcsak elméleti megoldásait keresték a kisebbségi létnek, hanem mint praktizáló lelkészek, [...] de a mindennapi pezsgő szellemi életben is, tanárként, közíróként, különféle szervezetek, szerkesztőségek tagjaiként vagy vezetőiként aktív formálói voltak a Trianon utáni valóságnak.” (Veres 2003. 7.)

A második világháborút követő szocialista rendszerváltással az erdélyi filozófiai gondolkodás folytonossága újra megtört, s *a rendszerváltás filozófiájának időszakára* a hatalmi-ideológiai önkény, a nem létező filozófiai nyilvánosság, az egyetemes filozófiai alkotások és tartalmak földrajzi-szellemi bezártságból származó erősen töredezett recepciója, s általában az önálló filozófiai alkotótevékenységet ellehetetlenítő politikai-ideológiai terror volt a jellemző. A romániai (erdélyi) szocializmus ezen időszakában a gondolkodás belső terébe visszahúzódott filozófiai reflexió mégis képes volt vitathatatlan tartalmakat, eredményeket felmutatni, elég ha itt csupán a korszak akár tipikusnak is tekinthető tragikus-filozófus hőisére, Bretter Györgyre és munkásságára gondolunk.

Az erdélyi filozófia történetének utolsó szakasza *az 1989-es újabb rendszerváltással kezdődő időszak*, melyre a filozófiai élet újraéledése, a filozófiai „felzárkózás”, a filozófiai élet alapvető intézményeinek újjászervezése volt a jellemző.

129 A kolozsvári Böhm-tanítványok körét első ízben önálló szellemi centrumként, iskolaként talán éppen Makkai Sándor definiálta (vö. Makkai 1925.), s később Kibédi Varga Sándor „erdélyi iskolának” nevezte a csoportot (vö. Kibédi Varga 1980). A „kolozsvári iskola” magyar filozófiatörténeti kanonizációjának datálását tekintve jelzésértékű, hogy 2000-ben az iskola létét rögzítő címen jelenik meg az 1996-ban megrendezett „Böhm Károly nemzetközi tudományos konferencia” előadásanyaga (*Böhm Károly és a „kolozsvári iskola”*), 2003-ban pedig Veres Ildikó közöl önálló kötetet *A kolozsvári iskola* címmel. Jelen tanulmány szerzője az *Idealizmus és egzisztenciafilozófia Tavaszgy Sándor gondolkodásában* című kötetben foglalkozott részletesen a kolozsvári Böhm-iskola szerepének és filozófiai „arculatának” értékelésével (vö. Tonk 2002).

Az erdélyi bölcseleti tradíció ezen rövid áttekintésének összegzéseként megállapítható, hogy egy történelmileg, politikailag, de ugyanakkor tartalmilag sem túl folytonos, törésekben, fordulatokban gazdag, igencsak szakaszos hagyományt mondhatunk magunkénak. Ha ehhez a tényhez még hozzáadjuk a magyar (ezen belül pedig az erdélyi) „rövid”, száz-százötven éves filozófiai múlt hipotézisét is, talán közelebb kerülünk annak a kérdésnek a megválaszolásához, hogy miért nem szervesült a bölcselet szellemi életünk egészébe, hogy miért nincs otthon napjaink erdélyi kultúrájában a filozófia.

A „kolozsvári iskola” és Tavaszy Sándor¹³⁰

A 19. század végi – 20. század eleji szellemi élet kiemelkedő központja volt Kolozsvár, ahol a Böhm Károly megalkotta első filozófia rendszer „talaján” egy olyan fiatal filozófus-teológus nemzedék nőtt fel, amelyiknek meghatározó szerepe volt a 20. század első felében, de talán napjaink Erdélyében is. Mint láttuk, nem pusztán elméleti megoldásait keresték a kisebbségi létnek, hanem aktív formálói voltak a Trianon utáni valóságnak. Gondolkodásukat – a böhmi indíttatás mellett – alapjában határozta meg a protestantizmus, a német filozófiai tradíció és a korabeli európai filozófiai-teológiai irányzatok, így nem csoda, hogy például Varga Béla unitárius teológiai tanulmányai, vagy Tavaszy Sándor dialektika teológiája a kor kiemelkedő magyar elméleti-teológiai teljesítményeit is jelentik. A kolozsvári iskola legtöbb gondolkodója esetében elmondható, hogy világnézetüket a filozófiai és teológiai gondolkodás kettőssége határozta meg, s jól példázza ezt az általános jellemvonást Tavaszy Sándor szellemi öröksége: az első magyar barthiánusként, egyházi tisztségviselőként és teológiai professzorként életműve mindvégig magán viseli a teológus kézjegyét; ugyanakkor viszont Böhm tanítványként, a „kolozsvári Böhm-iskola” tagjaként, s nem utolsó sorban kantiánusként soha nem került ki a filozófia vonzasköréből. Nagyon szépen ír erről saját maga egy 1931. október 8-án kelt naplóbejegyzésében: „Ennek a bejegyzésnek címéül azt szeretném odaírni: Kant és Barth, vagy azt: <Az én dualizmusom>. Kétségtelen, hogy két tekintet előtt állunk. Az egyik az Úristen fenséges és szuverén tekintete, a másik a magában tusakodó, a kérdező és felelgető emberi szellem tekintete. Ez [utóbbi] felnéz arra, de csak akkor, ha megszólaltatik, amaz letekint erre, ha kikutathatatlan akaratából úgy tetszik. Arról az oldalról nincs felmenés, mert a szuverén Úristen mint meredek fal, mint rettenetes sziklafal áll az ember előtt és csak ha mennydörög és

130 A tanulmány e részében tárgyalt kérdések nagyobb terjedelmű kifejtését lásd: Tonk Márton: *Nemzet, közösség, szolgálat. Tavaszy Sándor szellemi öröksége*. In: Kovács Kiss Gyöngy (szerk.): *Hivatás és tudomány. Az Erdélyi Múzeum-Egyesület kiemelkedő személyiségei*. Kolozsvár, Erdélyi Múzeum-Egyesület, 2009. 493-511.

villámlik, vagy áldólag ragyog és fénylik, úgy nyer nyilatkozatot onnan az ember. Az ember oldaláról [Isten], mint egészen más, megismerhetetlen. Az ember próbálkozik az őstitok világához feljutni, de csak a próbálkozásnál marad. Ennek a meg nem szűnő próbálkozásnak, erő kifejtésnek célját a kérdésben éri el, mert a kérdésesen túlmenni nem tud. Ez a próbálkozás a filozófia.” Tavaszy gondolkodói attitűdjének e kettőssége gyakorlatilag lehetetlenné teszi az életmű filozófiai, illetve teológiai vonatkozásainak határozott különválasztását, hiszen éppen ezek állandó kölcsönhatása szolgáltatott számára újabb és újabb problémákat.

De ki is volt Tavaszy Sándor? 1951 decemberében, Tavaszy koporsójánál Vásárhelyi János református püspök búcsúbeszédének a *Micsoda az ember?* címet adta – nem véletlenül. Én is az emberrel fogom kezdeni. Kiegyensúlyozott, nyugodt, alázatos ember volt, aki maradéktalanul hitt abban, hogy van nálunk magasabb hatalom, mely életünket megszabja, irányítja, s hogy vannak egyéni ambícióinkat, személyiségünket, akaratunkat háttérbe szorító, ezeknél jóval fontosabb ügyek és feladatok. Korabeli „krónikák” is feljegyzik, hogy majdhogynem zavarba ejtő volt küldetéstudatának intenzitása és őszintesége, s a környezetében élők sokszor azért érezték feszélyezve magukat, mert – hozzá képest – alkalmatlanok voltak erre az „elemi erejű” közösségi gondolkodásra. Személyes feljegyzéseiben viszonylag fiatalon, 39 évesen, maga Tavaszy írja, hogy „elmélkedve elmúlt éveim története fölött, azt állapíthatom meg [...], hogy amióta öntudatos életfelfogással rendelkezem, mindig – a világ szerint – ama ’bolondok’ közé tartoztam, akik ismertek maguknál és saját ügyüknél valami nagyobbat, aminek szolgálatába rendelték erejüket, képességeiket, idejüket, egész életüket. Mindig nagyobb ügy volt számomra: a kultúra, a nemzet, az emberiség érdeke [...]”¹³¹

Nem a tisztségek és a renomé, hanem a nemzet- és tudománypolitikai feladatok elvégzése motiválta, s előbbieken csupán pusztán eszközt látta annak, hogy túllépjünk saját érdekeinken, egyedi egzisztenciánkon, hogy átlépjünk individuális mivoltunkból közösségi identitásunkba. Felfogásának tisztaságát, feladatvállalásának őszinteségét igen szépen érzékeltetik a kolozsvári református kollégiumban egykoron elhangzott mondatai: „Milyen könnyű átvándorolni a földi lét árnyékos völgyein annak, aki nem hordoz küldetést a lelkében, milyen könnyű megalkudni, kitérni nehézségek elől annak, aki csak a saját kis érdekeit szolgálja [...]. Milyen könnyű dicsőséget, hírnevet szerezni annak, aki nem néz fennebb és nem lát magasabbat saját dicsőségénél. [...] Milyen könnyű annak, aki csak saját nevében szól s csak a saját nevéért, csak a saját létéért és jövődjéért

131 Tavaszy Sándor: Az én utam. Élmények, gondolatok, törekvések (1922-1932). Kézirat [hagyatéka], 1927. február 27-i bejegyzés.

hordoz felelősséget a lelkében. Milyen könnyű annak, aki Káin lelkét hordozza csupán: avagy őrizője vagyok az én atyámfiának?”¹³²

Tavaszgy Sándor valóban őrizője próbált lenni atyafiainak: apaként, lelkipásztorként, teológiai professzorként, filozófusként, pedagógusként, egyházi elöljáróként és tudományos-kulturális intézményeink tisztségviselőjeként egyaránt. Ennek a felelőség- és kötelességtudatnak, valamint a belőlük származó engedelmességnek és szolgálatnak kifejeződése lett teljes életútja, munkássága, intézményi szerepvállalásai. 1920-tól választmányi tagja az Erdélyi Múzeum-Egyesületnek, 1929-ben pedig megválasztják a Bölcsészlet-, Nyelv- és Történettudományi Szakosztály elnökévé, mely funkciót 11 éven keresztül, 1940-ig tölti be. 1930-tól az EME egyik alelnöke, egy ideig az elnöki tisztséget is ellátja. 1924-től az Erdélyi Irodalmi Társaság tagja, s nemsokára a társaság folyóiratának, a *Pásztortűz*nek társszerkesztője. A Reményik Sándor köré csoportosuló ún. Pásztortűz-kör oszlopos tagja, s egyike volt azoknak a publicistáknak, íróknak, akik a másik írócsoporttal, a Helikon-körrel is keresték a kapcsolatot. Hogy végül a két szellemi kör egymás között szorosabb együttműködést létesített, abban nagy szerepe volt magának Tavaszgynek is, akitől egyáltalán nem volt idegen az a törekvés, amelyet Pomogáts Béla a nagy „irodalompolitikai koalíció” létrehozására tett törekvésnek nevez. A Helikon ugyanis alapjában egy „erősen heterogén társulás volt, amelyben, ha nem is mindig békésen, megfért a konzervatív Bánffy Miklós, Reményik Sándor, Kovács Dezső, a reformkonzervativizmust képviselő Makkai Sándor, Tavaszgy Sándor, a liberális Kuncz Aladár, Áprily Lajos, Molter Károly, Tabéry Géza, a polgári radikális Szántó György, Ligeti Ernő, Kádár Imre, a népi-radikális Kós Károly, Szentimrei Jenő, Tamási Áron, Kacsó Sándor. [...] A tömörülés a polgári humanizmus jegyében jött létre, megértésre törekedett a többségi nemzettel és a többi kisebbséggel, az európai műveltség igényének adott hangot.”¹³³ Ennek a polgári humanizmusnak a szellemében lesz aztán Tavaszgy alapító tagja az 1926-ban Kemény János kezdeményezésére Marosvécsen megalakult Erdélyi Helikonnak, s így vált az írói tömörülés lapja, a *Helikon* rendszeres szerzőjévé is. Teológiai tanártársaival, Makkai Sándorral és Imre Lajossal együtt az *Út* című lelkipásztori és nevelői folyóirat, Maksay Albert, és később Nagy Géza mellett pedig a *Kálvinista Világ* református egyháztársadalmi folyóirat szerkesztője. 1934-ben ez utóbbiból jön létre a *Kiáltó Szó* című folyóirat, amelynek szintén szerkesztője, s ugyanakkor – 1925-től – jelentős részt vállal a *Református Szemle* kiadásában. Fáradságot nem kímélve működött közre az Erdélyi Közművelődési Egyesület újraszervezésében is, s egy ideig az egyesület

132 Tavaszgy Sándor: *Isten akarátának erdélyi magyar prófétája. Istentiszteleti beszéd a kolozsvári kollégium Apáczai-emlékünnepején, 1926. január hó 8-án, a kolozsvári kollégium oratóriumában.* Kézirat [hagyaték], 3.

133 Pomogáts Béla: *A transzilvanizmus. Az Erdélyi Helikon ideológiája.* Budapest 1983. 72-73.

alelnöki tisztségét is ő töltötte be. „Hivatás” természetjáróként az Erdélyi Kárpát Egyesület is tagjai közé fogadja, 1937-45 között az egyesület elnöki tisztségét tölti be. Ha egyéb tudományos-közéleti teendői nem szólították el, szombatoként – családja, barátai, munkatársai, tanítványai társaságában – szinte törvényszerűen járta a Kolozsvár környéki dombokat, hegyeket, erdőket, s valami csodálatos összefüggést tudott létrehozni a teológia, a filozófia, a nemzetpolitika, valamint az erdélyi tájak számára sajátos esztétikuma, kifejezőereje között. Ilyen irányú gondolatait összegzi az 1938-ban megjelentetett *Erdélyi tetők*ben, és olykor talán még szebben, még személyesebben az 1932-42 közötti időszakban vezetett naplójegyzeteiben. A Tavaszy felfogását és szellemiségét jól ismerők számára ezért nem tűnik furcsának vagy komikusnak, ha a neves teológia- és filozófiaprofesszort, az egyházat képviselni hivatott püspökhelyettes-főjegyzőt, vagy akár a tudomány méltóságát és súlyát megjeleníteni hivatott EME-elnököt igen gyakran háromnegyedes bő nadrágban, túrabakancsban, katonai hátizsákjával a hátán, kezében kirándulóbottal idézik fel életrajzírói, amint nyugodt, derűs tekintettel a Csiga-dombról tekint körbe a Szamosra, a Leányvárra, a Gorbói-völgyre és a Gyalui-havasok hosszan elnyúló vonulatára.¹³⁴

A magyar filozófia- és teológiatörténetben betöltött szerepe meghatározónak bizonyult a későbbi generációkra nézve. Többek között neki is köszönhető, hogy a „kolozsvári iskola” meghatározó alakjaként a magyar filozófia nagy rendszeralkotójának, Böhm Károlynak a nevét hosszú évtizedek teológus-filozófus generáció megismerhették. Jelentősége nem csekélyebb akkor sem, ha egzisztencialista gondolkodóként, a dialektika teológia és az azzal kéz a kézben járó egzisztenciafilozófia hirdetőjeként, terjesztőjeként értékeljük munkásságát. Ilyen irányú recepciótörténeti jelentősége mind az általában vett magyar filozófiai-teológiai gondolkodás, mind pedig az erdélyi magyar szellemi élet szempontjából elvitathatatlan, a kierkegaardai és heideggeri egzisztenciafilozófia első magyar befogadóinak egyike, ugyanakkor pedig minden kétséget kizáróan az itthoni tudományos életben abszolút újdonságnak számító irányzat első erdélyi receptora, közvetítője. Talán nem tévedünk, ha azt állítjuk, ő volt Erdély első „egzisztencialista gondolkodója” – recepciótörténeti értelemben biztosan nem. Példaértékű az a recepció, az egzisztencializmus eszméinek ama gyors feldolgozása, melyről Tavaszy *Lét és valóság* című munkája tanúskodik: 1933-ban ugyanis a kolozsvári filozófus már olvasta (mi több, művében értelmezte) Heidegger 1929-ben megjelent *Kant und das Problem der Metaphysik*, valamint a *Was ist Metaphysik?* című műveit. Ugyancsak *A lét és a valóság* oldalain többszöri utalást találunk Karl Jaspers 1932-ben megjelent *Philosophie* című művére.

134 Így emlékezik meg róla pl. ifj. Czeglédi Sándor debreceni teológiai professzor is, 1961-ben. C.S.: *Tavaszy Sándor* (1888-1951). Az Út XXVII(2001). 202-205.

A filozófiai igazságkeresés során szüntelenül az „egész”, az „egyetemes” megragadásának vágya hajtotta. De nem valami absztrakt, univerzális filozófiai kategóriának a felfedése, hanem annak az „egész”-nek a leírása, amely megadhatja a teljes értékű emberi élet viszonyítási pontjait, alapelveit. Ahogyan ő maga gyakorta szokta emlegetni: filozófiáját nem teoretikus, hanem praktikus érdekek szem előtt tartása határozza meg, hiszen csak így lesz az elvont gondolatrendszerből tulajdonképpeni *világnézet*.¹³⁵ Az emberi élet végső alapját megadó totalitás, az „egész”-et tartalmazó, azon alapuló világnézet viszont már túllép a filozófiai gondolkodás illetékességi körén. Nem tévedünk nagyot, ha azt állítjuk: Tavaszy Sándor elsősorban teológus volt, aki – tanítványa, Geréb Pál visszaemlékezése szerint – „a mulandó embernél végtelenül nagyobbnak tartotta az igazságot, és engedte, hogy az emberi szellem szuverenitásban bízó filozófust legyőzze az egyedül szuverén Úristen. [...] Minden tudását, minden szellemi képességét és odaadását beállította Isten szolgálatába, hogy annak érvényt szerezhessen a teológiai tudományban, az egyházi életben és az élet minden vonalán. [...] Megláttuk nála, hogy mit jelent szenvedélyesen teologizálni, úgy végezni ezt a teológiai munkát, mint legfőbb létszükségletet.”¹³⁶ És valóban létszükséglet volt neki a teológiai munka: az emberi egzisztencia abszolút viszonyítási pontjához, a végső totalitás-tapasztalathoz, Isten igéjéhez elvezető létszükséglet. Mélyen hívő ember volt, aki számára minden élettapasztalat, minden tudományos igazság, a történelem teljes folyamata, a minket körülvevő természet összes rezdülése a hit, a kinyilatkoztatott igazság értelmezési keretében nyerhet csak jelentést. Tavaszy teológiájáról írt tanulmányában találóan írja róla monográfusa, hogy felfogásában „a hitismerettől vezetett emberi szellem minden további ismeréssel csak ezt a megtalált helyet járja be és írja le. Aki itt áll, valóban a tetőn, a csúcson van. Ez a felfedezés az Isten igéje iránti teljes engedelmisséget vonja maga után, s [...] ez a szemlélet Tavaszy Sándor tudósi habitusának alapvonása lett.”¹³⁷

Ennek az létszükségletnek, valamint a belőle származó engedelmisségnek és szolgálatnak kifejeződése a református egyházzal való összes intézményes kötődése is. 1913-15 között Tavaszy az erdélyi egyházkerület püspöki titkára, Kenessey Béla püspök mellett; 1921-től a kolozsvári Teológiai Fakultás rendes tanára, majd 1924-től nyolc éven keresztül ugyanezen intézmény igazgató professzora; 1937. január 30-án pedig megválasztják az Erdélyi Református Egyházkerület püspökhelyettes-főjegyzőjévé, mely tisztségnek 1951-ben bekövetkezett haláláig áldozatos munkával tett eleget.

135 Vö. Tavaszy Sándor: *A világnézet belső képe*. = T.S.: Világnézeti kérdések. Torda 1925. 5-6.

136 Geréb Pál: *Tavaszy Sándor szellemi öröksége*. Előadás az 1952. február 14-én Kolozsváron megtartott Tavaszy-emlékünnepeken. 5-6. Kézirat [hagyaték]

137 Juhász Tamás: *Tavaszy Sándor (1888-1951)*. In: Kozma Zsolt (szerk.): *Akik jó bizonyosságot tettek. A Kolozsvári Református Theologia tanárai 1895-1948*. Kolozsvár 1996. 282.

Eme sokrétű egyházi, oktatói és lelkipásztori szerepvállalásai, tisztségei mellett Tavaszgy mégis megmaradt a szellem emberének. Maga írja önéletrajzában, hogy „nem a *forum externum*ban, hanem a *forum internum*ban éltem. Tanultam, tanulmányoztam, írtam és tanítottam.”¹³⁸ Teológiai vonatkozásban ennek a tanulmányozásnak és írásnak csodálatos, de ugyanakkor a magyar (református) dogmatörténet szempontból kiemelt jelentőségű terméke az 1932-ben Kolozsváron megjelent *Református Keresztyén Dogmatika*, az a mű, melyben Tavaszgy első ízben tette ismertté a teljes magyar nyelvterületen Karl Barth európai kultúráját máig meghatározó dialektika teológiáját. Ezt megelőzően, 1923-ban Tavaszgy már ismerteti *Az út* című folyóiratban Karl Barth korszakalkotó művét, a *Römerbrief*-et, s Barth Adolf von Harnack kritikájára adott válaszát. A munka – amely egyébként teológiai tanárok, hallgatók és lelkipásztorok számára készült „tankönyv” kívánt lenni – teológiai jelentőségét tovább fokozza az a tény, hogy kiadását megelőzően jó fél évszázada nem írt magyar református teológus rendszeres dogmatikát, s megjelenését követően legalább újabb fél évszázadig nem lehetett a Tavaszgy művét figyelmen kívül hagyva református dogmatikát írni. A *Református Keresztyén Dogmatika* fontosságát igen jól érzékelteti az a tény is, hogy legszigorúbb korabeli bírálója is kénytelen elismerni azt, miszerint a benne nyújtott szintézis „egyike az irány legérettebb alkotásainak, amely ugyanazon tudományos színvonalon, s a kijelentés feltétele mellett történő bizonyágtévesnek ugyanazon magaslátán mozog, mint a dialektika teológia német képviselőinek tudományos munkássága és hívő bizonyágtétele.”¹³⁹ Amikor a dialektika teológia vezéregyénisége, Karl Barth 1936-ban Magyarországon és Erdélyben is látogatást tett, Kolozsváron barátja, Rudolf Pestalozzi társaságában egy másik „barátjához”, Tavaszgy Sándorhoz is eljutott. Barth titkárnőjének naplójából tudjuk, hogy a neves német gondolkodó mekkora nagyrabecsüléssel és tisztelettel viseltetett kolozsvári eszmetársa iránt, és teljes mértékben tudatában volt annak, hogy újreformátori teológiájának erdélyi sikerét Tavaszgy Sándor és a *Református Keresztyén Dogmatika* tették lehetővé. Mint ahogy azzal is tisztában volt – ő maga is előadóként, tanárként érkezett Erdélybe és Magyarországra¹⁴⁰ –, hogy a kolozsvári teológia professzora a katedráról is sikerre viheti az Ige feltétlen tekintélyének barthi gondolatát.

Az újreformátori teológia szemléletmódja, valamint a filozófia paradigma-rendszere közötti kapcsolatot igen jól érzékelteti az a distinkció, vagy talán helyesebben, az a viszony, melyet Tavaszgy a vallás és a metafizika között tételez. Úgy véli, hogy minden metafizikát megelőző bizonyos vallásos hajlam, s hogy a

138 Dr. Tavaszgy Sándor: *Curriculum vitae*. 3. Kézirat [hagyaték]

139 Vasady Béla: *Megjegyzések a legújabb református dogmatikához*. *Theológiai Szemle* VIII (1932). 488-489.

140 Barth 1936. október 4-6 között látogatta meg a kolozsvári református teológiát, ahol *Isten kegyelmi kiválasztása* címen tartott előadás-sorozatot.

metafizikai abszolutizálás képessége csakis a vallásos indíttatású szellem számára bizonyul hatékonynak. Természetesen ezzel Tavaszy nem egy metafizika-ellenes álláspontot képvisel. Ellenkezőleg, úgy gondolja, hogy a metafizika feladata az értelem és az ész eszközeivel feleletet keresni a lét végső alapjának kérdésére, beleértve – amennyire ezt az emberi lehetőségek megengedik – az emberfelettinek, a világfelettinek, a transzcendensnek a megragadását is. A metafizika tehát elvezethet a valóság utolsó feltételéig, ám az értelem számára ez csupán utalás-jellegű marad: Isten ugyanis autentikus módon csak a Kijelentésből ismerhető meg. Vagy ahogyan ennél jóval egyszerűbben fogalmaz: kijelentés és ész – illetve az ebből fakadó természetes ismeret – között minőségi különbség van, s éppen ezért – írja – „nincs szükség többé arra a tojástáncra, amely a kettőt egymással ki akarja békíteni.”¹⁴¹

Eme minőségében és mennyiségében nem mindennapi tudományos, közéleti, társadalmi tevékenység elismeréseként méltán vált aztán Tavaszy 1940-ben a Horthy Miklós által a magyar művelődés fellendítésében kimagasló érdemeket szerettek számára alapított állami érdemrend, az ún. Corvin-koszorú kitüntetettjévé is, olyan erdélyi közéleti személyiségekkel egyetemben, mint Berde Mária, Bíró Venczel, báró Kemény János, Kós Károly, Nyíró József, Tamási Áron vagy Varga Béla. Különleges személyiségének és zord történelmi körülmények közepette megélt, hittel teli világnézetének, ámde egyszersmind a két világháború közötti erdélyi magyar életérzés szemléltetéseként is végül hadd idézzük fel Tavaszy Sándor két, gyakorlatilag egyazon időben született naplóbejegyzését: „1940. augusztus 15. Ma indult el Budapestről a Zsófia nevű hajón a magyar küldöttség Turnu-Szeverinbe a román-magyar tárgyalásokra. Fájdalmas dolog, hogy ebben az országban a román nemzeti lelkesedést mindig a magyarság elleni gyűlölet lángja éltette. Minél nagyobb volt ez a gyűlölet, annál nagyobb volt a lelkesedés és viszont. Abban a visszás és kínos helyzetben vagyunk, hogy a nemzeti élet értékét, becsét, szépségét és jogosultságát nem hirdethetjük, mert ugyanazoknak a nemzeti elveknek a nevében büntetnek [...] Ha tehát nem is mondhatjuk Makkaival: Nem lehet! – azt azonban igen, hogy óriási lelki erőfeszítésekkel lehet!” Néhány nappal később pedig a következő bejegyzést olvassuk: „1940. augusztus 28. Tulajdonképpen minden csoda a természetben. Csoda az, hogy a búzaszem a földbe hatol, kicsírázik, magából gyökeret, szárat, kalászt növel. [...] Csoda, hogy minden élő szervezet a saját alkotának megfelelő táplálékot veszi fel a talajból, a légkörből. Ezek a csodák soha meg nem fejthetők. Ezekben megsejtjük a Teremtő hatalmát, de hogy a Teremtő mit gondol rólunk, mit akar velünk, azt semmiféle természeti csoda megfejteni soha nem tudja.”

141 Tavaszy Sándor: *A tudományok rendszere*. 23.

Irodalom

- DEMETER M. Attila – TONK Márton – VERESS Károly
2002 Az erdélyi magyar filozófia a XX. század utolsó évtizedében, in: Tánczos Vilmos – Tőkés Gyöngyvér (szerk.): *Tizenkét év. Összefoglaló tanulmányok az erdélyi magyar tudományos kutatások 1990-2001 közötti eredményeiről*. Scientia Kiadó, Kolozsvár
- EGYED Péter
2000 A rendszer. És üzenete, in: Tonk Márton – Laczkó Sándor (szerk.): *Böhm Károly és a „kolozsvári iskola”. A kolozsvári Böhm Károly Nemzetközi Konferencia előadásai*. Pro Philosophia Kiadó, Kolozsvár – Szeged
- ERDÉLYI János
1885 *A bölcsészet Magyarországon*. Franklin Társulat, Budapest
- HANÁK Tibor
1981 *Az elfelejtett reneszánsz. A magyar filozófiai gondolkodás századunk első felében*. Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, Bern
- JUHÁSZ TAMÁS
1996 Tavasz Sándor (1988-1951), in: Kozma Zsolt (szerk.): *Akik jó bizonyosságot tettek. A Kolozsvári Református Theologia tanárai 1895-1948*. PTI, Kolozsvár
- KIBÉDI VARGA Sándor
1980 *Magyar és német filozófia (Az erdélyi és badeni iskola)*, in: Kibédi Varga Sándor: *A szellem hatalma*. München
- KRÁLIK Lajos
1913 Egy gyermekkori barát Böhmről. Adalékok Dr. Böhm Károly életéhez, in: Kajlós (Keller) Imre (szerk.): *Dr. Böhm Károly élete és munkássága*. I. kötet. Madách Társaság, Besztercebánya
- LACZKÓ Sándor
2004 A magyar filozófiai műnyelv kialakulása Apáczaitól a 19-20. század fordulójáig, in: Mester Béla – Percz László (szerk.): *Közelítések a magyar filozófia történetéhez*. Áron Kiadó, Budapest
- MAKKAI Sándor
1925 *Az erdélyi református egyházi irodalom 1850-től napjainkig*. Erdélyi Múzeum-Egyesület, Kolozsvár
- MESTER Béla
2006 *Magyar philosophia. A szenvedelmes dinnyésztől a lázadó Ikaroszig*. Pro Philosophia Kiadó, Kolozsvár – Szeged
- TONK Márton
2002 *Idealizmus és egzisztenciafilozófia Tavasz Sándor gondolkodásában*. Pro Philosophia Kiadó, Kolozsvár – Szeged
2009 Nemzet, közösség, szolgálat. Tavasz Sándor szellemi öröksége, in: Kovács Kiss Gyöngy (szerk.): *Hivatás és tudomány. Az Erdélyi Múzeum-Egyesület kiemelkedő személyiségei*. Erdélyi Múzeum-Egyesület, Kolozsvár, 493-511.
2010 Filozófiai kultúra és filozófiatörténet Erdélyben: iskolák, intézmények, kihívások, in: Garaczi Imre – Szilágyi István (szerk.): *A kultúra, a tudomány és*

a nemzet helyzete a Kárpát-medencében. Humán Tudományokért Alapítvány,
Veszprém, 383-394.

TAVASZY SÁNDOR

1925 *A világnézet belső képe*, in: Tavaszy Sándor: *Világnézeti kérdések*. Füßy József
Könyvnyomdája, Turda-Torda, 5-6.

1925 *A tudományok rendszere. A teológiai tudomány helye a tudományok mai
rendszerében*. Minerva Irodalmi és Nyomdai Műintézet, Cluj-Kolozsvár

VERES Ildikó

2003 *A kolozsvári iskola I.* Bíbor Kiadó, Miskolc

VERESS Károly

2003 *Egy létparadoxon színe és visszája. Hermeneutikai kísérlet a nem lehet-probléma
megnyitására*. Pro Philosophia Kiadó, Kolozsvár

A főpapi székek betöltésének gyakorlata Zsigmond király uralkodása alatt

C. Tóth Norbert*

MTA–Szegedi Tudományegyetem–Magyar Országos Levéltár

Magyar Medievisztikai Kutatócsoport

Középkori uralkodóink mindegyike elsősorban a világi és egyházi főtisztviselők segítségével kormányozta az országot. Így természetesen nem volt közömbös, hogy kik alkották azt a kört, akik tanácsszolgálhattak a királynak. Viszonylag korán, talán már az Árpád-korban létrejött egy ún. kisebb és egy nagyobb tanács. Mindenesetre Luxemburgi Zsigmond uralkodása (1387–1437) idején már differenciáltan működött ez az intézmény. Az előbbiben a király legszorosabb tanácsadói voltak jelen, akiknek ráadásul nem is mindegyike viselt valamilyen bárói tisztséget vagy főpapi címet (tulajdonképpen ők voltak a tanácsosok, latinul *consiliariusok*). E kisebb vagy *operatív* tanácsnak csak azok voltak a tagjai, akiket a király személyesen meghívott. A tanácskozásokon jelenlévő személyek száma folytonosan változott – például királyi kiküldetések teljesítése miatt –, de a húsz főt sohasem haladta meg. Ezzel szemben a nagyobb királyi tanácsban állásánál fogva megjelenhetett minden főpap, tisztségviselő és báró, aminek következtében a jelenlévők száma gyakran elérte akár az ötven főt is.¹⁴² Éppen ezért korántsem volt mindegy, hogy kik álltak az egyes udvari méltóságok, valamint az egyházmegyék élén. A főpapokat és a méltóságviselő bárókat legegyszerűbben a királyi privilégiumok méltóságsorából állíthatjuk össze. Ez az ünnepélyes kiállítás, függőpecséttel ellátott királyi oklevelek végén szereplő névsor azokat a személyeket tüntette fel kisebb-nagyobb következetlenséggel, akik az oklevél kiállításának időpontjában az adott méltóságot viselték.

Lássuk először a világi tisztségviselőket, jóllehet őket a főpapok után sorolták fel a méltóságsorok (tegyük ezt annál is inkább, mivel róluk a jelen írásban több szó már nem esik): az élen az ország nádora (*palatinus regni Hungarie*) állt, aki – ahogyan azt Hédervári Lőrinc nádor 1437 júliusában némileg hibás latinsággal megfogalmazta – Isten és a király után a második ember az országban (*nos ... in hoc regno Hungarie, in quo post Deum, per serenissimi domini nostri imperatoris potestatem habemus*)¹⁴³. Utána a méltóságsorokban sorrendben az erdélyi vajda,

* A tanulmány elkészítését a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj (BO/445/11/2) támogatta.

142 Minderre bővebben lásd Mályusz 2003a. 178–180., 188., 195.; Kubinyi 1988. 152–154., 161–162., 180–187.

143 Wiener Stadt-Archiv, Urkunden nr. 2606., Laurentius de Hedrehwar 1437 6/7. – Az oklevelet Petrovics István révén ismertem meg.

az országbíró, a szlavón, a dalmát-horvát, a macsói és a szörényi bán, majd a tárnok-, az ajtónálló-, az asztalnok- vagy étékfogó-, a pohárnok- vagy pince-, és a lovászmester – összefoglalóan udvari méltóságok – következnek, végül a sort a pozsonyi ispán zárja. (A 15. század második felében csatlakozott hozzájuk a temesi ispán is.)¹⁴⁴ Az összes felsorolt tisztségviselőt a nádor kivételével a király szabad akaratából nevezte ki, őt 1342 szeptemberében, Lajos király trónralépte és Druget Vilmos halála óta ugyanis országgyűlésen választották, pontosabban a rendek egyetértésével és hozzájárulásával a király nevezte ki.¹⁴⁵ A világi tisztségviselők esetében tehát, kicsit leegyszerűsítve, a király politikai ügyességén múlott, hogy kiket lát maga körül.¹⁴⁶

Ezzel szemben korántsem ilyen egyszerű a helyzet az egyháznagyok esetében.¹⁴⁷ Mielőtt ezt bővebben részleteznénk, nézzük, kikről is beszélünk majd: a királyi privilégiumok méltóságsorában a főpapok között az első helyen természetesen az esztergomi érsek állt (már amennyiben a főpapi szék betöltött volt), utána következett a kalocsa-bácsi érsek, majd a három dalmát egyházmegye érseke: a spalatói, a raguzai és a zárai. (Ez utóbbit 1420-tól üresedésben lévőnek tüntették fel az oklevelek.) Az érsekek után következtek a püspökök, a világi tisztségviselőkhez hasonlóan korszakonként eltérő sorrendben. Mi most három ilyen méltóságsort mutatunk be, egyet Zsigmond uralkodásának elejéről, egyet a közepéről és egyet a végétől.

1389. április 28-án a következő sorrendet látjuk a méltóságsorban: az élen az érsekeket megelőzve állt a pécsi püspökség kormányzója bíborosi címe okán, utána az esztergomi, kalocsai, zárai, spalatói és raguzai érsekek következtek. A püspökök sorát a váradi nyitotta, utána az erdélyi (üresedésben¹⁴⁸), zágrábi, egri, boszniai, veszprémi, győri, váci, szerémi, nyitrai, csanádi, traui és scardonai (üresedésben), knini, nonai, sebenicói, korbáviai és zenggi püspöki címek viselője szerepelt.¹⁴⁹

1405. április 15-én az alábbi méltóságsort találjuk: az érsekek előtt továbbra is a pécsi püspökség bíboros kormányzója állt, majd az esztergomi, a kalocsai (üresedésben), a spalatói és raguzai érsekek következtek, a püspökségek közül az első helyen a váradi állt, majd Erdély, Zágráb, Eger (üresedésben), Bosznia,

144 Vö. Fügedi 1970. és Engel 1996. – A világi tisztségviselők sorrendje és száma korszakról-korszakra változott, a jelen felsorolás az 1420-as évek első felére érvényes.

145 C. Tóth 2011a.

146 Kubinyi 1988. 187–188.

147 A korszak egyházpolitikájára összefoglalóan, noha nem minden meglátásával értünk egyet, legújabban lásd Török 2006. 37–45., 68–69., 75.

148 A főpapi szék nem volt betöltve.

149 Temesi okl. 176.

Veszprém (üresedésben), Győr, Vác, Nyitra, Csanád (választott¹⁵⁰), végül az üresedésben lévő szerémi, trauai, scardonai, knini, nonai, sebenicói, korbáviai és zenggi egyházmegyék nevei állnak.¹⁵¹

1436. április 28-án pedig a következőképpen festett ugyanez: az élén az esztergomi érsek állt, míg a kalocsai, spalatói és zárai érsekségek üresedésben voltak (a raguzai 1434 óta nem szerepel)¹⁵², mögöttük a püspökségek az alábbi sorrendben szerepelnek: Eger, Várad, Erdély, Zágráb (üresedésben), Pécs, Veszprém, Győr, Vác (üresedésben), Nyitra, Csanád (üresedésben), Bosznia, Szerém, Knin (üresedésben), Korbávia és Zengg püspöke. Ugyanakkor a sebenicói, nonai, scardonai, trauai, makarskai és fárai püspöki székeket üresedésben lévőkként¹⁵³ tüntették fel Dalmácia Velence általi visszafoglalása miatt.

Mint látható a méltóságsorokban szereplő püspökségek sorrendjéből, azaz tulajdonképpeni rangsorokról, első pillantásra nem sok következtetést tudunk leszűrni. Eleddig egy törvényszerűséget sikerült megfigyelni: a pápai megerősítéssel nem rendelkező, azaz a választott vagy kijelölt püspökök mindig a sor végén foglalnak helyet. Erre jó példa a veszprémi püspök személye. Rozgonyi Péter dömösi prépostot Zsigmond király 1417. augusztus 15-én nevezte ki az egyházmegye élére, pápai megerősítésére azonban különféle egyházpolitikai okok miatt csak 1424. május 6-án került sor.¹⁵⁴ Ennek megfelelően az 1424. július elejéig kiadott privilégiumok méltóságsoraiban a püspökök között az utolsó helyek (12–15) egyikén szerepelt, attól függően, hogy volt-e még másik hozzá hasonlóan pápai megerősítéssel nem rendelkező főpap.¹⁵⁵ A pápai megerősítés Budára érkezésétől kezdve viszont az 5–7 helyeken találjuk.¹⁵⁶

Kérdés, hogy a sorrend megfejtésében segítséget nyújt-e az egyes érsekségek, püspökségek után azok elnyerésekor fizetendő díj (servitium commune) összege? Ennek mértéke a 14. században körülbelül az egyházmegye éves jövedelmének harmada volt,¹⁵⁷ ám ez az összeg a 15. század első felére már csak az ötödét jelenthette. Ennek alátámasztására a Zsigmond-korból egyetlen, de annál fontosabb adat ismert: 1419. május 5-én Kanizsai István az esztergomi érsekség

150 A pápai kinevezését a püspök még nem kapta meg, lásd alább bővebben.

151 DRH 212.

152 Engel 1996. I. 84.

153 Doc. Bathoriana 42. sz.

154 Engel 1996. I. 78.

155 Pl. 1423. máj. 25. (ZsO X. 662. sz.), 1424. júl. 10. (Uo. XI. 811. sz.)

156 Pl. 1424. júl. 27. (ZsO XI. 893. sz.), 1424. nov. 16. (Uo. 1292. sz.), 1425. I. 25. (DF 287107.)

157 Lukcsics 1908. 4.

jövedelmeinek kezelője elszámolt a királlyal az érsek halála óta eltelt egy év beszedett jövedelmeivel, a nyugta¹⁵⁸ a következő összegeket tartalmazta:

Az érsekség saját birtokainak tizede és kilencede, a Mihály- és György-napi adók (<i>collecta</i>), a tizedek bérlete és 26 viza eladási ára ¹⁵⁹ fejében:	20 441 forint és 68 dénár;
a beszterce-, körmöc- és libetbányai meg a kassai érseki tized (<i>pisetum</i>) fejében:	2924 forint és 85 dénár;
a besztercebányai higany és a libetbányai réz tizede fejében:	185 és fél forint.

Az 1418/1419-es pénzügyi év jövedelme a három tétel alapján 23 552 forint¹⁶⁰ és 3 dénár volt, ezzel szemben az esztergomi érsek a pápai beiktatásukkor a 14. századdal bezárólag 2000 aranyforintot fizettek, s ez emelkedett aztán az 1420-as évek elejére a kétszeresére, azaz 4000 aranyforintra. Látható, hogy ekkor már az évi jövedelem majdnem elérte a servitium commune összegének hatszorosát. Mindezek után következzenek az egyházmegyék az általuk fizetendő összeg, illetve az ezek alapján – az ötszörös szorzóval – kiszámolt hozzávetőleges egyházmegyei jövedelmek nagysága sorrendjében. (1. táblázat)

Az egyes főpapok által a pápai kamarának (kincstárnak) fizetendő összegek és az abból általunk kiszámolt jövedelem, valamint az idézett méltóságsorok összevetése után elmondható, hogy nem a jövedelem határozta meg az egyes püspöki székek oklevelekben elfoglalt helyét. Az eddig elősorolt adatok alapján arra a kérdésre sem kaptunk választ, hogy a főpapok közül kik vehettek részt a szűkebb tanács munkájában, azaz tartózkodtak az uralkodó mellett. Felmerülhet, hogy talán azok az egyháznagyok, akik a méltóságsorok elején állnak, ám összevetésünk ezúttal sem járt eredménnyel. E személyeknek a körét, mivel tanácsülési listák a középkori Magyarországról nem maradtak fenn, csak oklevelek alapján tudjuk meghatározni, s mivel ez adott időszakonként érthető módon változott, így most Zsigmond uralkodásának ötven évéből kettőt fogunk megnézni. 1423 márciusában Zsigmond magyar és Ulászló lengyel király Lublóban békét kötött, lezárva ezzel a Német Lovagrend támogatása kapcsán több, mint tíz éve tartó konfliktusukat. A békeszerződés és kapcsolódó dokumentumaiban mindösszesen négy egyházi, Hohenlohe György passauai püspök, az esztergomi érsekség kormányzója, birodalmi

158 C. Tóth 2003. 893. (ZsO VII. 401. sz.)

159 Egy 1411-es adatunk szerint a kassaiak 7 új forint fejében egy vizát adtak (ZsO III. 205. sz.). Így a 26 viza ára kb. 180 forint körül lehetett.

160 Számítási forint, értéke megegyezik az aranyforintéval.

kancellár, Ludányi Tamás egri és Szécsi Péter¹⁶¹ korbáviai püspök, valamint Szászi János budai prépost, magyar alkancellár nevével találkozunk.¹⁶² A következő évben alkalmunk nyílik megfigyelni a nagyobb és a kisebb tanács közötti különbséget is. Mint az tudott, Zsigmond 1419 elején, hazaérkezése után házasságtörési hírek miatt feleségét száműzetésbe küldte, s ezzel együtt elvette tőle a királynéi jogcímen kezén lévő birtokokat. Noha a király már 1419 decemberében visszafogadta kegyeibe, a neki járó jövedelmeket akkor nem kapta meg.¹⁶³ A helyzet rendezésére végül 1424 májusában került sor: először Zsigmond május 22-én Visegrádon, két részletben Borbálának adta élete tartamára a bujáki uradalmat,¹⁶⁴ továbbá a Zólyom megye területén fekvő összes királyi birtokot, valamint a Bars megyében lévő királyi városokat.¹⁶⁵ Három nappal később, május 25-én, immáron Budán, Albert osztrák herceg – Zsigmond leányának férje és kijelölt utóda – és a 25 felsorolt országnagy kötelezettséget vállalt a királyi intézkedés betartására és betartatására. Érdemes a teljes névsort ismertetnünk, hiszen ritkán van lehetőségünk a döntéshozók tágabb körének – a királyi nagytanácsnak – a megismerésére. Tehát az intézkedés szavatosai között találjuk sorrendben Pálóci György esztergomi érseket, Albeni János zágrábi püspököt, magyar és birodalmi főkancellárt, Ludányi Tamás egri, Alcsebi Miklós váci, Rozgonyi Péter veszprémi és Marcali László csanádi püspököt, Garai Miklós nádort, Csáki Miklós erdélyi vajdát, Nánai Kompolt István országbíró, Ozorai Pipo temesi ispánt, Maróti János volt macsói bánt, Nagymihályi Ungi Albert vránai perjelt, dalmát-horvát bánt, Berzevici Péter tárnokmestert, Tamási László ajtónállómestert, Bátori István asztalnokmestert, Nánai Kompolt László pohárnokmestert, Perényi Miklós lovászmestert, Özdögei Besenyő Pál volt szlavón bánt, Rozgonyi János főkincstartót, Lévai Cseh Péter volt lovászmestert, Pelsőci Péter székely, Ilsvai György zólyomi, Pálóci Máté és Imre diósgyőri, hevesi és borsodi várnagyokat, valamint Rozgonyi István pozsonyi ispánt.¹⁶⁶ Mindezzel szemben egy hónap múlva alkalmunk van megvizsgálni a kisebb tanács összetételét is. Június 28-án Budán, amikor Zsigmond döntőbíráskodott X. Erik, Dánia, Svédország és Norvégia királya (1412–1439), illetve a holsteini grófok között kibombant vitában, a tanúk között Pálóci György érseket, Alcsebi Miklós váci és Rozgonyi Péter veszprémi püspököt találjuk. Mellettük három báró, Rozgonyi János főkincstartó, Ozorai Pipo és Garai Miklós nádor, továbbá Benedek fehérvári, Szászi János budai prépost, királyi alkancellár és

161 Egy másik ez évi adatunk (ZsO X. 1241. sz.) alapján tudjuk, hogy egyúttal királyi tanácsos (consiliarius) is volt, azaz az operatív tanácsnak ennek okán is tagja volt.

162 ZsO X. 295., 329. sz.

163 Mályusz 1984. 73.; Windecke 112–113.

164 ZsO XI. 583. sz.

165 ZsO XI. 584. sz.

166 ZsO XI. 598. sz.

Gewitz Ferenc esztergomi nagyprépost, birodalmi alkancellár, valamint öt külföldi jogász volt még a döntés fül- és szemtanúja.¹⁶⁷

Látható, hogy az operatív döntésekben a püspöki kar (és a tisztségviselő bárók) meglehetősen kisebbsége vett részt, a kb. 20 főpap közül három-hat fő, továbbá feltűnő, hogy nem mint várnánk, az ún. rangosabb egyházmegyék vezetőit találjuk a király mellett. Mindebből viszont az következik, hogy nem a javadalom nagysága, hanem a királyi bizalom léte, közvetve pedig a főpap kvalitásai határozták meg helyét a királyi udvarban. Persze nincsen ebben semmi új, hiszen korábban és később is hasonlóképpen alakultak ezek a dolgok. (Például a jobbágyfi Szalkai László előbb váci, majd egri püspökként, később esztergomi érsekként volt II. Lajos király udvarának legbefolyásosabb személyisége.)¹⁶⁸ Ám egyet mindenképpen meg kell jegyeznünk, akár a nagyobb, akár a kisebb tanácsi tagsághoz és az azokba történő bejutáshoz szükség volt egy dologra: egyházi javadalomra, ezt viszont csak királyi kegy révén lehetett elnyerni.

Az egyházi javadalmak adományozásának jogát, azaz a kegyúri jogot a Szentszék gyakorolta, amely az uralkodók akaratát a kinevezésekben elvben korlátozta. Ám a dolog természetéből adódóan, tudniillik a javadalmat elnyerő személy csak az adott terület urának hozzájárulásával nyerhette el és vehette ténylegesen kézbe javadalmát, korán változások történtek a rendszerben, s a gyakorlatban a pápák ezen joga folyamatosan sérült. Zsigmond uralkodásának időszakára a következőképpen foglalhatjuk össze a javadalom adományozás rendszerét: „a Szentszék az egyházi javadalmak betöltésénél ... jogilag elismerte is a *supplicatio/commendatio/postulatio* formáját, illetve *ad instantiam* történő *nominatiót*, ami a gyakorlatban mind jobban kegyúri bemutatásként, vagyis kötelezően elfogadandó *praesentatió*ként működött, amely után Róma csak elvétve tagadta meg az *institutio canonicát*.”¹⁶⁹ Mindez lefordítva annyit jelent, hogy az uralkodók a 15. századtól kezdődően nemcsak úgy tudták érvényesíteni befolyásukat, hogy kit nevezzen ki a pápa egy adott javadalomra, hanem úgy is, hogy kit ne nevezzen ki arra.¹⁷⁰ A királyok, többek között Zsigmond is felismerte, hogy a javadalmak feletti rendelkezés, azaz a főkegyúri jog gyakorlása milyen pozitív eredményekkel jár a számukra: az igényelt és gyakorolt főkegyúri jog révén az egyházmegyék vezetői és természetesen jövedelmei felett lehetővé tette az ellenőrzést.¹⁷¹ Mindez Magyarországon is¹⁷² királyi rendeletben nyert szabályozást. Az ún. *placetum regium*, azaz a „királyi tetszvény” jogról az oklevél 1404. április

167 ZsO XI. 760. sz.

168 Kubinyi 1999.

169 Tusor 2004. 297.; Tusor 2005. 27.

170 Tusor 2004. 296.

171 Tusor 2004. 295.

172 Vö. az angol példával. (Tusor–Nemes 2011. XXXV.)

6-án Pozsonyban kelt. Az ekkor zajló országgyűlésen¹⁷³ a király a bárókkal történő tanácskozások után úgy határozott, hogy – többek között – egyházi javadalmat attól kezdve csak az ő hatalmából és hozzájárulásával lehet elnyerni.¹⁷⁴ A rendelet persze korántsem volt előzmények nélküli. Már jó tíz évvel korábban egy pozsonyi kanonoki javadalom betöltése kapcsán kialakult vita során Zsigmond elvi érvénnyel leszögezte, hogy pápai bullával, főleg pedig idegen személyek, Magyarországon egyházi javadalmat királyi akarat hiányában ne nyerhessenek el, illetve, aki ilyeneket befogad, maga veszítse el javadalmát.¹⁷⁵ Három év múlva, az 1397. évi temesvári országgyűlésen mindezt aztán törvénybe is foglalták: „Bullások egyházi javadalmat ne nyerhessenek el, kivéve azokat, akik a kegyúrtól kapják.”¹⁷⁶ Mindezen intézkedéseket a korábbi kutatók joggal értelmezték úgy, mint Zsigmondnak és tanácsadóinak a „nemzeti egyház” kiépítése felé tett lépéseit.¹⁷⁷

A rendelet kibocsátásának közvetlen okai azonban csak pár évre nyúlnak vissza: mint köztudott, a Zsigmond elleni 1401. évi lázadás, illetve az 1403/1404. évi polgárháború idején a pápa, IX. Bonifác a király-ellenes erőket, köztük a trónkövetelőt, László nápolyi királyt támogatta. Ez joggal váltotta ki a konfliktusból győztesen kikerült uralkodó haragját és ellenérzését a pápával szemben, ráadásul a lázadás szervezői között ott volt a magyarországi klérus két vezetője, Kanizsai János esztergomi és Szepesi János kalocsai érsek. (Utóbbi aztán el is hagyta az országot László királlyal együtt és Nápoly érsekeként halt meg.)¹⁷⁸ A másik, már a pápa állásfoglalásával összefüggő rendelet Csehországban kelt. 1403. augusztus elején a király római birodalmi helytartói és cseh kormányzói hatalmánál fogva

173 Noha a rendelet országgyűlési eredetét nem tartották egyértelműnek, a kutatások alapján elmondható, hogy 1404 áprilisában országgyűlést tartottak Pozsonyban: Zs. 1404. ápr. 19-i oklevele (ZsO II. 3128. sz., DL 8957.: „per nostram maiestatem, prelatos et barones nostros hic nobiscum existentes.” Garai Miklós nádor 1404. ápr. 13-i oklevele (DF 273531.): „nos in dominica Misericordias Domini Posonii unacum plerisque baronibus, fratribus nostris existentibus.” – Továbbá kimutathatóak még a városban az alábbi személyek: Maróti János macsói bán (ápr. 2–3., 9.: ZsO II. 3083., 3088., 3105. sz.); Berencsi Besenyő István királyi sáfár (ápr. 3., 15.: ZsO II. 3086., 3117. sz.); Szerdahelyi Ders Márton királyi asztalnokmester (ápr. 6., 9.: ZsO II. 3097., 3105. sz.); Stibor volt erdélyi vajda, nyitrai ispán (ápr. 6., 12.: ZsO II. 3099., 3114. sz.); Cillei Hermann (ápr. 8.: DF 201145.); Gordovai László dalmát-horvát-szlavón bán, Nevnai Treutl Miklós tárnokmester, pozsegi ispán (ápr. első fele: ZsO II. 3079. sz.); Ozorai Pipó sókamara és temesi ispán (ápr. első fele, ápr. 20.: ZsO II. 3079. sz., DL 105464.); Bazini Gróf György (ápr. 12. ZsO II. 3114. sz.); Kanizsai János esztergomi érsek (ápr. 5–6. ZsO II. 3093., 3095. sz.); Miklós váci püspök (ápr. eleje: ZsO II. 3148. sz.); Alcsebi Miklós királyi kápolnaispán (ápr. eleje és 19.: ZsO II. 3128., 3148. sz.); Babócsai Gergely bácsi prépost, pesti plébános és Szanai Pál bátai apát (ápr. eleje: ZsO II. 3148. sz.)

174 Erdő 1996. 85.; Tusor–Nemes 2011. XXXV–XXXVI.

175 Mályusz 2005. 92.; Mályusz 1984. 208.

176 Mályusz 2005. 94.; Mályusz 1984. 209.

177 Mályusz 2005. 114.

178 Minderre lásd Mályusz 1984. 54–55.; Erdő 1996. 85.

elrendelte, illetve javadalomvesztés terhe alatt megtiltotta, hogy a pápai kamarának adót, illetéket, tizedet befizessenek, továbbá a pápától utasítást elfogadjanak.¹⁷⁹ Mindehhez hozzátehetjük, hogy nagyfokú mozgásteret biztosított ezekben az ügyekben is az, hogy éppen ekkor volt a nagy egyházszakadás, mivel minden uralkodó a neki kedvező pápának fogadhatott engedelmességet. Másik oldalról viszont az egyes uralkodók a nekik nem tetsző pápai utasítások, parancsok nyomán bármikor pápát válthattak. S noha 1417 novemberében a konstanzi zsinaton immáron egy, mindenki által elfogadott pápát választottak a bíborosok Oddo Colonna, azaz V. Márton személyében, az uralkodók nem kívántak felhagyni az általuk jogosnak vélt adományozási gyakorlattal, s így sajátos párhuzamosság alakult ki: „a pápa a királyi kinevezést figyelmen kívül hagyva, főleg azonban azzal megegyezőleg, de róla említést nem téve folytatta a javadalmak betöltését.”¹⁸⁰ Mindemellett Zsigmond a zsinati hangulat fordulását kihasználva, még az új pápa megválasztása előtt a bíborosi kollégiummal elismertette a magyar királyok jogát az egyházi javadalmak betöltése terén (főkegyúri jog).¹⁸¹ Mindez azt jelentette, hogy az egyházzal nem érvényesülő *placetum regium* helyébe a magyar uralkodó (fő)kegyúri joga lépett.¹⁸² Jóllehet 1417 után V. Márton az összes megüresedett főpapi szék betöltését különböző jogcímenek mindig saját hatáskörébe tartozónak tekintette,¹⁸³ mégis a gyakorlatban inkább több, mint kevesebb sikerrel Zsigmond jelöltjei nyerték el a szóbanforgó javadalmat. Valójában tehát szinte teljes „állami” ellenőrzés épült ki a magyar egyházszervezet felett.¹⁸⁴ Lássunk egy-két példát erre: Bizonyos György 1383–1387 között töltötte be a boszniai püspökséget, ám, mint a nápolyi párt hívétől Zsigmond elvette a javadalmat. Ezek után először 1397-ben a győri nagyprépostságot, 1400-ban a zalavári apátságot, végül 1403-ban a veszprémi püspökséget adományozta neki a pápa. Természetesen egyik javadalmát sem tudta elfoglalni és 1424. május 5-e előtti haláláig a Római Kúriában élt.¹⁸⁵

A király illetve az országnagyok akaratának érvényesülésére jó példa a Rozgonyi család. Zsigmond király 1409–1414 közötti országbírója, Simon ugyan már 1414-ben meghalt, de tevékenysége így is maradandó emléket hagyott. Amellett, hogy unokatestvére, János 1412-től főkincstartó volt, László nevű testvérének fia,

179 Mályusz 2005. 94–95.; Mályusz 1984. 209.; Tusor–Nemes 2011. XXXVII.

180 Erdő 1996. 93.

181 Tusor–Nemes 2011. XXXV.

182 A 15–16. században aztán általánosan elterjedt, hogy a Szentszék az egyes államokkal kötött egyezmények révén jogilag is átengedte a főpapok személyének megnevezését (nominatio). (Tusor 2005. 24.)

183 Erdő 1996. 89.

184 Tusor 2005. 23.; Tusor–Nemes 2011. XXXIX.

185 C. Tóth 2011b. 405.

Péter elébb dömösi prépost (1411–1417),¹⁸⁶ majd veszprémi (1417–1425), végül egri püspök (1425–1438), addig az országbíró fia, Simon szintén szebeni (1414–1417),¹⁸⁷ majd dömösi (1417–1428) prépost,¹⁸⁸ végül veszprémi (1428–1439) és egri püspök (1440–1444) lett.¹⁸⁹ Mint az látható, Péter és Simon egymást követték az egyes javadalmakban és szinte kisajátították azokat.

Mindezek ellenkezőjére egyetlen példát ismerünk. A szerémi püspökség élére jó tízévnyi üresedés után a király egy Ferenc nevű klerikust nevezett ki 1419 augusztusában. Vele szemben V. Márton pápa Szalánkeméni Mikola Jakabot tette meg püspöknek. Ettől kezdve mintegy két éven át a privilégiumok méltóságsoraiban hol egyikük, hol másikuk szerepel szerémi püspökként,¹⁹⁰ végül aztán 1421 szeptemberétől már csak Mikola Jakabot tüntették fel egészen 1457 márciusáig. Ferencsel, a források hallgatása miatt, nem tudjuk, mi történt.

A neki tetsző főpapok kinevezése mellett a királynak lehetősége volt egy másik módszer alkalmazására is, amellyel viszont teljes egészében az ellenőrzése alá vonhatta az egyházmegyét (és jövedelmeiket). Ennek lényege az volt, hogy Zsigmond a főpapi széket nem töltötte be és a javadalom (meg annak jövedelme) a tetszése szerinti tartamra üresedésben maradt.¹⁹¹ Ezeket az eseteket alapvetően két csoportra oszthatjuk: az egyiket, amelyet technikai vagy „látszólagos” üresedésnek nevezhetünk, az jellemzi, hogy az egyházmegye élén kevesebb, mint egy évig, jellemzően pár hónapig tartott a főpap nélküli állapot. Az ilyen rövid idejű interregnumnak az egyik – minden bizonnyal legfőbb oka – a források hiányában kereshető: azaz az egyházmegye élén történt változást nem tudjuk napra pontosan behatárolni. Minderre jó példa az esztergomi érsekség betöltése nyomán az erdélyi püspökségben kialakult helyzet. Pálóci György erdélyi püspököt¹⁹² 1423. szeptember 3-6. között nevezte ki Zsigmond király érsekké.¹⁹³ Szűk két hónappal később, október 30-án Pálóci még mint erdélyi püspök és kijelölt (*postulatus*) érsek

186 SMM 18. (1987) 25. sz., ZsO VI. 801. sz.

187 1414: ZsO IV. 2339. sz., 1418–1419-ben már Késmárki György a prépost. (C. Tóth 2011b. 409.)

188 1419. jún. 5.: ZsO VII. 597. sz.; Pápai oklevelek I. 1023. sz.

189 A külön nem jegyzetelt adatokat lásd Engel 1996. II. 206–207.

190 Ferenc: 1419. aug. 22., szept. 1., 1420. márc. 2., aug. 10., 1421. ápr. 23., máj. 4., júl. 13. – Mikola Jakab: 1419. dec. 8., 1420. ápr. 10., 1421. szept. 8. – Engel 1996. I. 74.

191 Az adatokat lásd Engel 1996. I. 63–82.

192 1419. július 31-e óta töltötte be a püspökséget. (ZsO VII. 821. sz., pápai kinevezése. – Lásd még Temesváry 1922. 316.)

193 C. Tóth 2003. 890. – Minderre a későbbi időszakból is találunk példát, egy jól feldolgozott eset a 16. századból: Kenyeres 2003.

szerepel.¹⁹⁴ Egy hét múlva, november 7-én már csak választott (*electus*) érseki címét tüntették fel.¹⁹⁵ Pápai kinevezése november 10-én kelt Rómában.¹⁹⁶ November 26-án és december 29-én az erdélyi püspöki szék üresedésben lévőként szerepel.¹⁹⁷ Pálóci utódáról a királyi udvarban valamikor kora ősszel születhetett döntés. Az új, király által kinevezett püspök Csanádi János fia, Balázs lett. November 3-án már mint választott püspök intézkedik a kinevezéséről szóló, pápa által kiadandó bulla költségei kifizetése ügyében.¹⁹⁸ Mindezek ellenére csak az 1424. január 8-án kiadott királyi privilégium méltóságsorában találkozunk nevével.¹⁹⁹ Pápai megerősítése február 4-én kelt Rómában.²⁰⁰ Balázsról neve alapján nem sokat mondhatunk, hiszen az országban több Csanád nevű helység is volt,²⁰¹ ám pályája korábbi szakaszára szerencsére maradtak fenn adatok: 1411-ben erdélyi kanonokságot kapott,²⁰² 1419-ben Marcali László csanádi prépost káplánjaként, vele és Kóródi Alberttel Bécsben tanult az egyetemen. Marcali – néhai Miklós erdélyi vajda fia – valamikor 1422. november 20-a után, de 1423. január 29-e előtt elnyerte a királytól a csanádi püspökséget.²⁰³ Ennek következtében viszont az általa viselt csanádi prépostság vált gazdátlaná. Ezt Balázs kapta meg 1423. május 24-e után.²⁰⁴ Mint látható, még szinte el sem foglalta javadalmát, máris nagyobbra emelkedett. Felmerül a kérdés, hogy kinek köszönhette püspöki címét? Adódik, hogy ezt is Marcali László járta ki neki a királynál.²⁰⁵ Jóllehet ez sem elképzelhetetlen, felmerül még egy személy neve. 1424. február 12-én felbukkan egy Csanádi János fia, Miklós torontáli és kevei főesperes, aki Rómában kérvényt nyújtott be,²⁰⁶ ennek szövege szerint János fia, Miklós Csáki

194 ZsO X. 1282. sz.

195 ZsO X. 1338. sz.

196 ZsO X. 1368. sz.

197 ZsO X. 1458., 1554–1555. sz.

198 Temesváry 1922. 324.

199 ZsO XI. 20. sz.

200 ZsO XI. 92–93. sz.

201 Temesváry 1922. 322. oldalán azt feltételezi, hogy az Alsó-Fehér megyei Szászcsanád településről származott.

202 ZsO III. 932. sz.

203 Engel 1996. I. 68.; ZsO IX. 1159., X. 91. sz.

204 ZsO X. 657. sz.

205 Ezen a véleményen volt Temesváry 1922. 323.

206 1423. június 3-án már mint az erdélyi püspök tasnádi vikáriusa szerepel (ZsO X. 723. sz.), mivel utána is kimutatható, úgy tűnik, hogy 1423-ban ketten viselték a vikáriusságot: ő és Pál krasznai főesperes. (ZsO X.131., 924., 1380–1381. sz.) – 1424-ben már csak Miklós fordul elő. (ZsO XI. 920., 1521–1522. sz.)

Miklós erdélyi vajda *neposa*.²⁰⁷ Mindehhez tegyük hozzá, hogy e napon Csáki Miklós nevében is beadtak egy kérvényt a pápai udvarba.²⁰⁸ S noha önmagában az azonos „családnév” nem sokat mond, ám mindkettőjük apjaként János van megnevezve, így e kettő együtt már több okot ad arra a gyanúra, hogy János fia, Balázs és János fia, Miklós testvérek voltak, s valamiképpen rokonai az erdélyi vajdának. Sajnos Balázst adatok hiányában ennél pontosabban nem tudjuk elhelyezni a Csáki családban.²⁰⁹ A fentebbiekből következően akár Csáki Miklóst is sejtethetjük a kinevezés mögött. (Ráadásul Csanádi Balázs halála után nem más nyerte el az erdélyi püspökséget, mint Csáki alvajdájának, Lépes Lórándnak fia, a hírhedt György erdélyi prépost.)²¹⁰

Zsigmond uralkodása alatt egyébként mindössze két olyan egyházmegye volt, amelynek élén csak „technikai” üresedés mutatható ki: az egyik az erdélyi, a másik a nyitrai püspökség.

Az üresedések másik, igen jelentős csoportját alkotják azok az esetek, amikor egy főpapi javadalom több éven keresztül nem volt betöltve. Ezeket minden esetben „célzottan” tartották üresedésben. Nem véletlenül. Az üresedésben lévő egyházmegyéknek a főpapot illető jövedelme a királyi kincstárba, illetve a király által megbízott kormányzó kezébe vándorolt. A gyakorlatban, mivel az 1397-es temesvári országgyűlés 63. cikkelye szerint az egyházi jövedelmek felét – határozatlan ideig – az ország védelme céljából a királyi kincstárba kellett befizetni, ez azt jelentette, hogy az üresedésben hagyott főpapi javadalmak esetében megkétszereződött a király részére fizetendő összeg nagysága.²¹¹ Mindezek után célszerű végigtekinteni azokon az egyházmegyéken, amelyek e csoportba tartoznak. (Itt meg kell említenünk, hogy a jelen vizsgálatba bevontam a vránai johannita perjelséget is, jóllehet az nem egyházmegye volt, de az élén álló perjel tagja volt az elitnek.)

Közel azonos időn át volt királyi vagy király által kinevezett kezében a főpapi jövedelmek kezelése a pécsi (13 hónap) és a győri (20), illetve a váradi (36), a csanádi (41) és a boszniai (53) püspökségek esetében. A következő csoportot a zágrábi (83), a váci (119), az egri (123), a veszprémi (132) püspökség, valamint az esztergomi érsekség (89)²¹² alkotja. Végül az abszolút csúcstartók a kalocsai érsekség (230) és a szerémi püspökség (242), valamint a vránai perjelség (254),

207 Pápai oklevelek I. 724. sz.

208 Pápai oklevelek I. 723. sz.

209 Esetlegesen szóba jöhet Csáki Miklós apjának, Istvánnak László nevű testvére, akinek volt egy János nevű fia. (Engel 2001. Zsidó nem 3-4. tábla.)

210 Temesváry 1922. 329.

211 C. Tóth 2003. 894.

212 Az egyházmegye ténylegesen csak 1418 júliusától 1420. május végéig volt üresedésben (23 hónap). Mégis ide számítottam, mivel 1403 júliusában, Kanizsai János második lázadása után a főpapi címét megtarthatta, viszont az érsekséget a király lefoglaltatta. (Engel 1996. I. 64.)

amelyek mintegy húszévnyi időtartamban voltak üresedésben, illetve szedték be jövedelmeiket a királyi kincstár vagy a király által kijelölt személyek részére.

Érdeemes más szempontból is megvizsgálunk az egyházmegyéket, mégpedig arra figyelemmel, hogy hol volt hosszú időn – legalább két éven – keresztül üresedés: (2. táblázat)

Jól látható, hogy az üresedések tekintetében különösen két időpont ugrik ki: az egyik az 1401/1403-as lázadás és polgárháború következményeként lefoglalt és be nem töltött főpapi javadalmak, a másik az 1430-as évek. Amennyire nem szükséges az előbbi indoklása, annyira szükségszerű, hogy az utóbbiról röviden beszéljünk.

Az érintett főpapi javadalmak a következők voltak: a kalocsai érsek, csanádi, váci, váradi és zágrábi püspökségek, valamint a vránai perjelség. A váci püspökség kivételével mindegyiket egyetlen, mégpedig a Zsigmond király által az 1420-as évek végén felfedezett és különféle tisztségekkel ellátott raguzai eredetű Tallóci család kezében találjuk. A négy testvér a korban majdnem egyedülálló hatalomra tett szert azzal, hogy a király rájuk bízta a teljes török ellenes határvidék védelmét.²¹³ (Elődjük, Ozorai Pipo temesi ispánként korántsem gyakorolt ekkora terület felett fennhatóságot.)²¹⁴ Nincs itt arra terünk, hogy felsoroljuk tisztségeiket, a lényeg e nélkül is elmondható: az ország déli része az ő fennhatóságuk alatt állt. Ennek megfelelően a kezükön tartott egyházi javadalmak jövedelmét a déli határszakasz védelmére fordították.²¹⁵ E költségek a korban szokatlan méretűek lehettek. Ennek érzékeltetésére lássunk egy-két adatot: 1390 előtt Szörény és Nándorfehérvár között összesen öt vár állott: Görény, Orsova, Galambóc, Haram és Keve. 1437-ben, a Tallóciak parancsnoksága alatt még további tucat vár sorakozott: Pét, Szinice, Szörény és Sztanilóc (Szörényi bánóság), Dombó és Tornistye (Keve m.), Drankó, Librazsd, Pét, Pozsezsín és Szentlászló (Krassó m.).²¹⁶ Ezen utóbbi várak majd mindegyike 1419 után épülhetett fel. Mindegyik rendes, jól megépített kővár volt. Ezt fontos hangsúlyoznunk, mivel ezek építése korántsem a jobbágyok robotja révén történt, hanem mesteremberek és csapataik munkájával. Véletlenül éppen ebben az időszakban folyt egy másik, szintén királyi vár felújítása, átépítése. Ez nem volt más, mint a pozsonyi vár. Noha ezt nyilvánvalóan díszesebbre építették a végváraknál, a felhasznált összegek mindenképpen jelzésértékűek. A pozsonyi építkezések 1430–1434 közötti költsége évi átlagban meghaladta a 10 000 aranyforintot.²¹⁷ Könnyen kiszámítható, hogy a déli végvárrendszer kiépítésének összköltsége bőven túllépte a 100 000 aranyforintot. Ehhez azonban még hozzászámítandó a déli végvárvonat

213 Lásd Mályusz 2003b.130–176.

214 Engel 1977. 80–81.

215 Kenyeres 2003.; C. Tóth 2003.

216 Engel 1987. 68.; Engel 1996. I., az egyes váraknál.

217 Szűcs 1958. 330.

katonáinak zsoldja és a várak fenntartási költsége, amire éppen az 1420-as évek végéről vannak adataink. Ekkor a Német Lovagrend vette át a szörényi bánság védelmét, s ennek egy évi költségét 314 822 forintra becsülték.²¹⁸

Mindezzel szemben az ország átlagos évi jövedelme ezekben az években 320 000 forint körül mozgott, s a külön kivetett rendkívüli adóval is csak épphogy elérhette a 400 000 forintot.²¹⁹ Nem szorul külön bizonyításra, hogy mindezekből nem lehetett volna finanszírozni a déli végek védelmét (hogy az ezzel párhuzamosan zajló huszita háborúról már ne is beszéljünk). Így a déli végek mentén lévő egyházmegyék főpapi méltósága nem véletlenül volt több éven keresztül üresedésben: jövedelmük szolgáltatta a Tallóciak számára a határvédelem anyagi alapját.

Az egyházmegyék főpapi jövedelmeinek királyi lefoglalása természetesen nem találkozott a Szentszék akaratával, de Magyarországon különösebb ellenállásba nem ütközött. Sőt. Az 1435. évi törvény 21. cikkelye szerint az egyháziak javadalmait világiak külön királyi paranccsal (*speciali mandato regio*) lefoglalhatták.²²⁰ Erre hivatkozott jó tíz évvel később Tallóci Frank és Péter is, akik a következőket írták a pápának: ők Zsigmond parancsára „némely érsekségeket, püspökségeket stb. tényleg elfoglaltak, jövedelmeiket jogtalanul behajtották, s ezeket, számadás terhe mellett, az azok szükségleteire fordították.”²²¹

Összefoglalóan elmondhatjuk, hogy a főpapi székek betöltésekor Zsigmond király általában megtalálta azokat a módokat, amelyekkel sikerült keresztülvinni akaratát és a neki tetsző jelölt kinevezését elérnie – legalábbis a Szentszékkel szemben. Az már egy másik tanulmány tárgya, hogy ötven éves uralma alatt itthon mikor, mekkora mozgásteret volt az egyházmegyék betöltése terén.

Irodalom

TAVASZY SÁNDOR

- 1925 A világnézet belső képe, in: Tavasz Sándor: *Világnézeti kérdések*. Füßy József Könyvnyomdája, Turda-Torda, 5-6.
- 1925 *A tudományok rendszere. A teológiai tudomány helye a tudományok mai rendszerében*. Minerva Irodalmi és Nyomdai Műintézet, Cluj-Kolozsvár

ENGEL PÁL

- 1977 *Királyi hatalom és arisztokrácia viszonya a Zsigmond-korban (1387-1437)*, (Értekezések a történeti tudományok köréből. Új sorozat 83.) Budapest
- 1987 *Ozorai Pipo*, in: Vadas Ferenc (szerk.): *Ozorai Pipo emlékezete*. Szekszárd, 53-88.

218 Mályusz 1984. 117., 109-110., további adatokkal.

219 Engel 1993. 29.

220 CJH 271-273.

221 Fraknoi 1895. 130.

- 1993 *A magyar királyság jövedelmei Zsigmond korában*, in: Glatz Ferenc (szerk): *A tudomány szolgálatában*. Emlékkönyv Benda Kálmán 80. születésnapjára. Budapest, 27–31.
- 1996 *Magyarország világi archontológiája 1301–1457*. I–II. (História Könyvtár. Kronológiák, adattárak 5.), Budapest
- 2001 *Magyar középkori adattár*. (Középkori magyar genealógia. Magyarország világi archontológiája 1301–1457.) Arcanum Digitéka, PC-CD-ROM. Budapest

ERDŐ Péter

- 1996 *A Pápaság és a Magyar Királyság Zsigmond király idején (1387–1437)*, in: Zombori István (szerk): *Magyarország és a Szentszék kapcsolatának 1000 éve*. (METEM könyvek) Budapest, 83–95.

FRAKNÓI Vilmos

- 1985 *A magyar királyi kegyúri jog Szent Istvántól Mária Teréziáig*. Budapest

FÜGEDI Erik

- 1970 *A 15. századi magyar arisztokrácia mobilitása* (Történeti Statisztikai Kötetek.), Budapest

KENYERES István

- 2003 *Az Esztergomi Főegyházmegye birtokai és azok szerepe a török elleni védelemben a XVI. században*, in: Csombor Erzsébet – Hegedűs András (szerk) *Mater et magistra* (Strigonium Antiquum 5.), Esztergom, 51–80.

KUBINYI András

- 1988 *Bárók a királyi tanácsban Mátyás és II. Ulászló idejében*. Századok 122, 147–213.
- 1999 *Szalkai László esztergomi érsek politikai szereplése*, in: *Főpapok, egyházi intézmények és vallásosság a középkori Magyarországon*. (METEM könyvek), Budapest, 147–160.

LUKCSICS József

- 1908 *Középkori pápai adókönyvek*. Budapest

MÁLYUSZ Elemér

- 1984 *Zsigmond király uralma Magyarországon 1387–1437*. Budapest
- 2003a *Zsigmond király központosítási törekvései Magyarországon*, in: Soós István (szerk): *Klió szolgálatában*. Válogatott történelmi tanulmányok. (Társadalom- és művelődéstörténeti tanulmányok 30.), Budapest, 177–205. (Első megjelenése: 1960).
- 2003b *A négy Tallóci fivér*, in: Soós István (szerk): *Klió szolgálatában*. Válogatott történelmi tanulmányok. (Társadalom- és művelődéstörténeti tanulmányok 30.), Budapest. (Első megjelenése: 1980).
- 2005 *A konstanzi zsinat és a magyar főkegyúri jog*. Máriabesnyő–Gödöllő. (Első megjelenése: 1958.)

SZŰCS Jenő

- 1958 *A középkori építészet munkaszervezetének kérdéséhez*. Budapest Régiségei 18, 313–363.

TEMESVÁRY János

- 1922 *Erdély középkori püspökei*. Cluj–Kolozsvár.

C: TÓTH Norbert

- 2003 *Az esztergomi szék üresedése 1418–1423 között*. Századok 137. 885–896.

- 2011a *Az ország nádora*, in: *Középkortörténeti tanulmányok* 7. Szeged, s.a.
 2011b *A győri nagy- és kispépostok a Zsigmond-korban*, in: Nemes Gábor–Vajk Ádám (szerk.): *In labore fructus. Jubileumi tanulmányok Győregyházmegye történetéből*. Győr, 405–410.

TÖRÖK József

- 2006 *A tizenötödik század magyar egyháztörténete*. (Keresztény századok), Budapest

TUSOR Péter

- 2004 *A magyar koronabíborosi és bíborosprotektori „intézmény” kialakulása és elhalása a XV–XVI. században*, in: Neumann Tibor (szerk.): *Várak, templomok, ispotályok. Tanulmányok a magyar középkorról*. (Analecta Mediaevalia II.) Budapest–Piliscsaba, 291–310.
 2005 *Purpura Pannonica. Az esztergomi „bíborosi szék” kialakulásának előzményei a 17. században*. (Collectanea Vaticana Hungariae I/3.), Budapest–Róma

TUSOR Péter – NEMES Gábor

- 2011 *Consistorialia Documenta Pontificia de Regnis Sacrae Coronae Hungariae (1426–1605)* (Collectanea Vaticana Hungariae I/7.) Budapest–Róma

Forráskiadványok

- CJH = Corpus Juris Hungarici. Magyar Törvénytar. I. 1000–1526. évi törvénycikkek. Fordították és jegyzetekkel ellátták Nagy Gyula, Kolosvári Sándor és Óvári Kelemen, magyarázatokkal és utalásokkal ellátta Márkus Dezső. Budapest, 1899.
 Doc. Bathoriana = Documenta ad historiam familiae Bátori de Ecsed spectantia I. Diplomata 1393–1540. Ad edendum praeparaverunt Richardus Horváth–Tiburtius Neumann–Norbertus C. Tóth. Szerk. C. Tóth Norbert. (A nyíregyházi Jósza András Múzeum Kiadványai 67.) Nyíregyháza, 2011.
 DRH = Decreta Regni Hungariae 1301–1457. Collectionem manuscriptam Francisci Döry additamentis auxerunt, commentariis notisque illustraverunt Georgius Bónis, Vera Bácskai. (A Magyar Országos Levéltár Kiadványai II. Forráskiadványok 11.) Budapest, 1976.
 Pápai oklevelek = Lukcsics Pál: A XV. századi pápák oklevelei, I–II. Olaszországi Magyar Oklevéltár. Közrebocsátja a Római Magyar Történeti Intézet. Budapest, 1931., 1938.
 SMM = Borsa Iván: Csepelyi falukép 1412-ből. Somogy Megye Múltjából 18. (1987) 3–19.
 Temesi okl. = Oklevelek Temesvármegye és Temesvár város történetéhez. Másolta és gyűjtötte Pesty Frigyes. Sajtó alá rendezte Ortvy Tivadar. I. kötet, 1183–1430. Pozsony, 1896.
 Windecke = Eberhard Windecke emlékirata Zsigmond királyról és koráról. Fordította, sajtó alá rendezte és a bevezető tanulmányt írta Skorka Renáta. (História Könyvtár. Elbeszélő források 1.) Budapest, 2008.
 ZsO = Zsigmondkori Oklevéltár I–XI. (1387–1424) Összeállították Mályusz Elemér, Borsa Iván, C. Tóth Norbert, Neumann Tibor. (A Magyar Országos Levéltár kiadványai II. Forráskiadványok 1., 3–4., 22., 25., 27., 32., 37., 39., 41., 43. és 49.) Budapest, 1951–2009.

Levéltári források

ASV = Archivum Secretum Vaticanum.

DF, DL = Magyar Országos Levéltár, Budapest, Diplomatikai Fényképgyűjtemény és Levéltár. (http://mol.arcanum.hu/dldf_full/opt/a100321.htm?v=pdf&a=start).

Levéltári források

1. táblázat

Egyházmegye neve	Servitium összege ¹	A jövedelem	A fizetés éve(i)
esztergomi	4000 aranyforint	23 000 aranyforint	1424 ²
pécsi	3300	kb. 16–17 000	1409., 1410., 1421. ³
kalocsa-bácsi	2000	kb. 10 000	1401., 1411., 1413., 1420., 1421. ⁴
váradai	2000	kb. 10 000	1410. ⁵
zágrábi	2000	kb. 10 000	1421. ⁶
erdélyi	1500	kb. 7500	1400., 1401., 1420., 1424. ⁷
veszprémi	900	kb. 4500	1403., 1412., 1424. ⁸
csanádi	900	kb. 4500	1423. ⁹
egri	800	kb. 4000	1400., 1410. ¹⁰
győri	800	kb. 4000	1418. ¹¹
váci	500	kb. 2500	1401., 1419. ¹²
zárai	400	kb. 2000	1420. ¹³
nyitrai	275	kb. 1375	? ¹⁴
spalatói	200	kb. 1000	1403., 1411., 1415. ¹⁵
boszniai	200	kb. 1000	1410. ¹⁶
knini	150	kb. 600	1406. ¹⁷
korbáviai	133	kb. 665	1401., 1406., 1408., 1418. ¹⁸
szerémi	100	kb. 500	1420. ¹⁹
scardonai	100	kb. 500	1411. ²⁰
zenggi	50	kb. 250	1402., 1419., 1420. ²¹
nándorfehérvári	50	kb. 250	1410. ²²

1 Nagyobb részt hozza ezeket az adatokat Lukcsics 1908. a 6–9. oldalakon.

2 Lukcsics 1908. 6. 1. jegyzet. – Lásd még 1425. jan. 12. (DF 237317.), jan. 16. (DF 237314.), jan. 16. (DF 237316.), júl. 26. (DF 237318.). – Korábban 2000 aranyforint volt az összege.

- 3 ZsO II. 7025., 7938., VIII. 760., 1215. sz.
 4 ZsO II. 968. sz., ASV Obligationes communes vol. 1 fol. 57a., DF 288932., ZsO VII. 2372., VIII. 1189. sz.
 5 ZsO II. 7939. sz.
 6 ZsO VIII. 761. sz. – 1410-ben még 400 aranyforint volt a servitiuma: ZsO II. 7940. sz.
 7 ZsO II. 186., 1197., VII. 1489., XI. 137. sz.
 8 ZsO II. 2333., III. 2821., XI. 595. sz.
 9 ZsO X. 705. sz.
 10 ZsO II. 161., 7943. sz.
 11 ZsO VI. 1589. sz.
 12 ZsO II. 1042., VII. 1060. sz. – Összevetésül érdemes jelezni, hogy 1410-ben a pécsváradi apát 600 aranyforint servitium communitet fizetett. (ZsO II. 7986. sz.)
 13 ZsO VII. 1534. sz.
 14 Lukcsics 1908. 6. 2. jegyzet. (A forrás egyelőre nem található.)
 15 ZsO II. 2408. sz., ASV Obligationes et solutiones vol. 56 fol. 103/LVII/b., DF 288934.
 16 ZsO II. 7942. sz.
 17 ZsO II. 4608. sz.
 18 ZsO II. 1215., 4498. sz., DF 288913., 288945.
 19 ZsO VII. 1797. sz.
 20 ASV Obligationes et solutiones vol. 56 fol. 93/XLVIII/a.
 21 ZsO II. 1528., VII. 287., 1446. sz.
 22 ZsO II. 7474. sz.

2. táblázat

Esztergomi érseki tartomány	Kalocsa-bácsi érseki tartomány
Esztergom: 1403. X.–1408. XII. 1418. VII.–1420. V.	Kalocsa: 1403. XI.–1408. XI. 1410. VII.–1415. XI. 1423. IV.–1425. III. 1433. V.–1437. XII.
Vác: 1405. V.–1408. VI. 1430. IV.–1437. XII.	Csanád: 1434. VII.–1437. XII.
Veszprém: 1403. I.–1406. X. 1410. IV.–1417. VII.	Eger: 1403. X.–1411. I. 1420. VI.–1422. VII.
	Szerém: 1401. II.–1410. III. 1410. VII.–1419. VII.
	Várad: 1432. VI.–1435. V.
	Zágráb: 1433. IV.–1438. V.
	Vrána: 1403. VI.–1417. IX. 1433. VII.–1437. XII.

A „csángó” migráció kezdetei

Varga Norbert, tanársegéd
Nyugat-magyarországi Egyetem

*„Csángómagyar, csángómagyar,
 Mivé lettél, csángómagyar?
 Ágról szakadt madár vagy te,
 Elvetette, elfelejtve”*
 Csángó Himnusz

Bevezetés

A csángó dilemma napjainkban is több, nehezen tisztázható kérdést vet fel. Először is azt, hányan vannak valójában a csángók. Bartha András (1998 11.o.) 250-300 ezerre teszi számukat római katolikus vallásuk alapján, de a magyarul tudókat csak százezerre, megjegyvezve, hogy a népszámlálásokon kevesen vallják magukat magyarnak. Halász Péter (2007 12.o.) szerint a moldvai katolikusok száma több mint 300 ezer, de csak 60-100 ezren beszélnek a magyar nyelv moldvai csángó nyelvjárását. Még ennél is kevesebbet ír Katona Imre (1990 266.o.), aki 40-50 ezerre becsüli a nyelvet még bírók számát. A kérdés emocionális töltetét mutatja, hogy az 1992. évi januári népszámlálást megelőző karácsonyi időben – amely népszámláláson egyébiránt 240 038 fő vallotta katolikusnak magát, ahogy az 1. mellékletből kitűnik - az Úr moldvai szolgálói arról prédikáltak, hogy az a csángó, aki nem vallja magát „román katolikusnak az lepaktált az Antikrisztussal” (Táncos Vilmos 1996 115.o.).

A másik nehézséget a csángók csoportosítása jelentheti, először is megkülönböztetve hétfalusi, gyimesi, moldvai és bukovinai részeket. A moldvai területeken élő, magyarul beszélő vagy valaha magyarul beszélt csoportokkal kapcsolatban néprajzi, nyelvészeti, történeti, népzenei, antropológiai aspektusból foglalkozó kutatók többféle osztályozást alkalmaznak, differenciálva déli és északi csángókat, székelyeket és nem székelyeket, moldvai-székelyeket és moldvai-magyarokat. Jelen dolgozatom számára azonban ezek a rendszerezések irrelevánsak. A moldvai csángó kifejezés alatt mindazokat a csoportokat fogom érteni, amelyek a magyar társadalomból kiszakadtak a történelem folyamán, és a mai Románia azon részére költöztek, amely területileg a Moldvai Fejedelemséget vagy az előtte ott élő népek szállásterületét öleli fel. Ennek tükrében nevezem a címben csángónak a Kárpátokon túli területen élő magyarságot összefoglaló néven. Teszem ezt Kallós Zoltán és Martin György (1989 5.o.) nyomán, akik leírták, hogy a székelyek maguk is csángónak hívták azokat a csoportokat, akik a közösségből kiléptek.

Természetesen mindez azt is jelenti, hogy nem tartom elfogadhatónak az 1980-as években, Romániában megszületett teóriát, amely a csángókat elmagyarosított románnak tartja, akik nem „római katolikusok” („romano catolici”), hanem „román katolikusok” („romani catolici”). A Dumitru Martinas által képviselt elképzelést az olasz történészek is átvették Francesco Guida interpretálásával, de azóta revidálták tévedésüket.

A dolgozatom által vizsgált intervallum a honfoglalás korától a mongol birodalommal történt konfrontációig tart. Ezt a csaknem négyszáz esztendő átölelő időszakot vizsgálva azokat a társadalmi okokat fogom feltérképezni, amelyek fundamentumát képezték annak, hogy a Kárpát-medencétől keletre napjainkig is jelentős rétegek beszélnek magyarul, vagy ha ezt már nem is teszik, kulturálisan hordozzák a magyar attitűdöt.

A honalapítás

A Kr.u. 9. században évtizedeken keresztül az Etelköznek nevezett térség volt a magyarság szálláshelye, amely földrajzi adottságaiból kifolyólag nehezen védhető területnek számított. A „Folyóköz” a Dnyeper, Dnyeszter, Prut és Szeret határolta vidéket ölelte fel. Kr.u. 895-ben az etelközi szállásterületeket besenyő támadás érte, amely a folyóközi szállások elhagyására kényszerítette Árpád népét.

Az első magyar csoportok Kárpát-medencébe érkezésének időpontjáról sok évtizede tartó szakmai vita alakult ki, többek között László Gyula (1974) elmélete alapján, de ez a mi témánk szempontjából nem bír jelentőséggel. Kiszely István (1992) a Kárpát-medence végleges birtokba vételét 900-ra teszi, amelyben az erdélyi területek az állattenyésztés számára nélkülözhetetlen sókészletek miatt voltak fontosak. Domokos Pál Péter (2001) véleménye szerint ez nem jelentette azt, hogy a magyar nép az utolsó emberig elhagyta volna szálláshelyeit. Feltételezése szerint a nyugodtabb vérű csoportok a völgyek védettebb vidékein meghúzódtak, illetve a veszedelmek elmúltával a menekülők visszatértek régi lakóhelyeikre. Rubinyi Mózes 1901-es cikke alapján alakult ki az a téves elmélet, hogy a csángók etelközi magyarok ivadékai, de ezt többek között Lükő Gábor (2002) és Mikecs László (1941) is cáfolták, rámutatva, hogy a moldvai csángók kultúrája szervesen összefügg az erdélyi magyarságéval. Benda Kálmán (2004) az Etelközben élő magyarság lélekszámát félmillióra tette, amelyből a besenyő támadásnak köszönhetően legalább százezer elveszett. Véleménye megegyezik Halászéval (2007), aki szerint nem bizonyítható, de teljességgel nem kizárható, hogy a honfoglaló magyarság egyes csoportjai csakugyan a Kárpátokon kívül maradtak. Hangsúlyozzák azonban, hogy a magyarok után a területet megszálló úz, besenyő és kun szálláshelyek is nyomtalanul megsemmisültek, utánuk még helynevek sem maradtak fenn. Az etelközi kontinuitásnak napjainkban is vannak hirdetői (Gunda Béla, Zsupos Zoltán, Bartha András), akik a szórványos

régészeti leletek, településnevek alapján vélik bizonyíthatónak tézisüket. Ilyen település név a Gyula, vagy Klézse község Buda nevű része. (Duma 2005 141.o.) Nem szabad azonban figyelmen kívül hagynunk, hogy a vizsgált területen az egész magyarság átvonult, és ez a vándorlás nem egy-két napig tartott. Fodor István (1993) véleménye szerint a 10. századi, magyarnak feltételezett, Prut körüli sírleleteknél azt sem szabad elfelejteni, hogy a besenyők szövetségeseiként magyar csapatok vonultak át ezen a területen Bizánc ellen. Sőt, magyar határőrtelepeket feltételez a 11. század közepéig a Kárpátoktól keletre. Azt azonban hangsúlyozza, hogy a korai telepek és a középkori csángók között nincs kapcsolat.

A kereszténység felvétele Géza fejedelem és Szent István király uralkodása alatt fejeződött be, majd a 11. század folyamán megszilárdult az egyház intézményrendszere. A Szent István király által alapított tíz püspökség közül a gyulafehérvári területe Erdélyre esett, de nem haladta meg annak határait. Az Admonti kódexből értesülhetünk arról, hogy az uralkodó minden tíz települést kötelezett arra, hogy „egyházat építsen”, a Kárpátokon túl azonban nem találhatjuk nyomait ennek az intézkedésnek. Az Erdélyt kormányzó gyula székhelye már a 10. században a Közép-Maros völgyében volt (Köpeczi Béla 1987), de népe csak gyéren lakta a Kárpátok karéját a gyakori besenyő betörések miatt.

A kunok

Az Európába irányuló nagyobb népvándorlások egyik utolsó hullámaként érkeztek a besenyő, úz és kun népek a Kaszpi-tenger környékéről a Kárpátokig, illetve az Al-Dunáig. Az Etelközből a magyarokat kiűző besenyőket az úzok, majd őket a kunok győzték le. Birodalmuk, melyet Kumániának neveztek, a Kaukázustól a Kárpátok koszorújáig ért, a kun törzsek azonban nem éltek teljes integrációban. Legnyugatibb csoportjuk 1068-ban megszállta a Prut jobb oldalát, és Erdély közvetlen szomszédságába került. A Szvjatoszlav vezette orosz csapatoktól a Snova patak völgyében elszenvedett vereség arra kényszerítette őket, hogy Bizánc és Magyarország felé forduljanak rabló hadjárataikkal. A kunok három alkalommal kísérelték meg sikertelenül uralmukat a Kárpát-medencére is kiterjeszteni. Ezen betörések 1071-ben, 1091-ben és 1099-ben történtek. Salamon uralkodása idején végrehajtott támadásukkor a Szamos és a Bihari hegységek vidékét pusztították. Ioan Ferent (1981) a kunok által megsemmisített határerődítményeket Doboka vidékére teszi, amely a kiépített határvédelem szélét is jelenthette a 11. század második felében. Véleménye szerint a trónjáról letaszított Salamon király a kunoktól kért segítséget, és kíséretével közöttük élt egy ideig. Az Alexios Comnenos bizánci császárral való vetélkedésben, a besenyőket legyőzve, 1091-ben a kunok szereztek meg végleg a moldvai területeket. 1091-ben történt támadásuknál a kunok azt használták ki, hogy a megüresedett trón

miatt László király Horvátországban tartózkodott. Pestig tartó pusztításait a magyar király azonban megtorolta, amikor csapataival a Temes folyónál legyőzte Kopulcsi vezért. Az orosz hercegek belviszályaiba a magyarok és a kunok is egyaránt belekeveredtek, 1097-ben Kálmán király súlyos vereséget szenvedett a kunoktól. Az 1103-tól megerősödő orosz-kun fegyveres konfrontációk miatt azonban a kunok hosszú ideig nem támadtak Magyarországra, s egészen 1176-ig viseltek sikeres hadjáratokat az oroszok ellen. A Bizánci Birodalom ellen állandóak voltak betöréseik, és a Latin Császársággal szemben is harcoltak. Comnenos János bizánci császár (1118-43) kunok felett aratott győzelmeinek köszönhetően Tatar kánjuk vezetésével egy részük meghódolt II. István magyar királynak.

Az erdélyi kunokkal szembeni határvédelem Ferenczy Géza által feltételezett 11. század végi kőváras struktúráját és a Kárpátok külső vonalát védő elmagyarosodott besenyők koncepcióját Benkő Elek (Fodor 1993) nem tartja elfogadhatónak. A Kárpátokon túli terjeszkedésre utaló nyomnak tekinti Székely Zoltán régészeti kutatásai alapján a 12. században földvárként funkcionáló karácsonkői (Piatra Neamt) erősséget (Fodor 1993 30.o.).

A történeti irodalom a régi és téves hagyományok (pl.: Csíki Székely Krónika) alapján feltételezte a csángóknak a magyarságtól eltérő etnikumát. Jerney János a 19. századi felfogásnak megfelelően kun-magyar azonosságot hirdet 1851-ben megjelent munkájában (Mikecs 1941). Ezt 1880-as években előkerült nyelvészeti leletek megcáfolták, amikor fény derült arra, hogy a kunok nem magyarul, hanem törökül beszéltek.

A lovagok

A kunok hosszú szünet után, a 12. század végén támadtak a Magyar Királyságra, elsősorban a Barcaságra. Ezek a betörések fokozódtak, mert a Korazmi Birodalom szultánja, Mohamed, a Kaszpi-tenger mellett többször is legyőzte a kunokat, akik ezért nyugati irányba próbáltak terjeszkedni. 1211-ben a kunok teljesen kifosztották a Barcaságot. II. Endre a Német Lovagrendet bízta meg határvédelmi feladatokkal, így központjuk a Barcaság lett. A lovagrend 1211-22 között az Olttól a Bukovináig terjedő hegyláncot katonailag megszállta, az uralkodó ezt 1222-es oklevelével jogerőre emelte, sőt kővárak építését is engedélyezte számukra. Ezt a területet „Kunország egy részének” (Ferent 1981 67.o.) nevezték, amely magába foglalta Munténia északi részét, valamint Moldvából a Szeret folyóig nyúló területet. A teuton lovagrend elválasztó falként emelkedett a két ország között. A Kárpátoktól keletre építették fel a következő településeket és váraikat: Hosszúmező (Cimpulung), Németvásár (Tirgu Neamt), Moldvabánya (Baia), Piatra és Kreuzburg. Piatra tekintetében Székely Zoltán a lovagok által épített kővár elődjét 12. századi magyar földvárnak tételezi régészeti kutatásai alapján. A lovagok olyan helynevekkel

találkoztak, mint Hamar-patak, Órhely, Egyedhalma, amelyek a magyarok korai megjelenéséről tanúskodnak. Domokos (2001) a névadókban a mai csángók első csíráját vélte felfedezni, mert ezeket a neveket a Kárpátokon kívül maradt, vagy Magyarországról Kunországba költözött magyarok bizonyítékának látta. Lükő Gábor (2002) kutatásai – amelyek nagymértékben támaszkodtak a Mihai Costachescu kiadásában megjelent oklevelekre – mutattak rá, hogy a csángó falvak földrajzi és településszerkezeti elhelyezkedése azt mutatja, hogy az első magyar rétegek a vlach csoportok előtt érkeztek. A csángó falvak a legkedvezőbb helyen épültek fel a folyóvölgyek és utak találkozásánál, a legtermékenyebb területeken. A magyar letelepülés egységes rendszerben történt. A Kárpátokban eredő folyók (Beszterce, Tatros, Bodza, Moldva) völgyét két pontban szállták meg, így birtokba vették a folyók torkolatánál a gázlókat, valamint a hegyek közt a kapukat is. Mindegyik kulcspontot megerősítették egy-egy várossal és nyolc-tíz faluval.

Hermann de Salza, a teuton lovagok vezetője, azt szerette volna elérni, hogy a pápa a rend által uralt területet egyházzójogilag a védelme alá vegye, s egyben elősegítse önállósulási törekvéseiket. III. Honorius pápa 1223-ban megtiltotta Raynald erdélyi püspöknek, hogy a Barcaságot joghatósága alá vonja, helyette a következő évben az említett területet Szent Péter tulajdonába helyezte, és a lovagrendet is közvetlenül a Pápai Szék alá tartozónak mondta. A magyar uralkodó viszont nem tűrte territóriumának megcsonkítását, ezért 1225-ben kiűzte a lovagokat. Az általuk birtokolt területekre határőröket telepített, akik a moldvai csángó magyarság újabb rétegét jelentették. 1228-ban Béla herceg létrehozta a Szörényi bányságot, és ekkor került kormányzása alá a moldvai részeket is magába foglaló kun terület. Ezt a területet a pápai oklevelek szerint „terra sua” (Köpeczi 1987 306.o.) néven illették, amely Magyarország kiegészítő része volt. A kun területek hűbéri függését igazolja, hogy a halicsi hadjáratban Bélát a kunok negyedik legbefolyásosabb vezetője, Borz Membrok kísérte.

Az egyházi intézmény ereje

1227-ben Borz Membrok Magyarországra küldte tárgyalni Burch nevű fiát a keresztény vallás felvételéről. IX. Gergely pápa kinevezte Róbert esztergomi érseket apostoli küldötté, és felmentette a szentföldi zarándoklatra vonatkozó fogadalma alól. Az apostoli küldött a területén püspökséget létesíthetett, templomokat emelhetett, prédikálhatott, keresztelhetett, papokat szentelhetett. Az esztergomi prímás, Béla rex junior, a pécsi, a veszprémi és az erdélyi püspök kíséretével együtt Kunországban megalapították a Milkói püspökséget, amelynek fennhatósága a Kárpátoktól a Szeret folyóig terjedt. Az első püspök Theodorik dominikánus szerzetes lett, a keresztapai tisztet pedig Béla herceg látta el, akinek hódolt a kun nép. A domonkosok jelenlétén nem csodálkozhatunk, hiszen a rendalapító álma

volt, hogy megkereszteli a vad kunokat, III. Ince pápa azonban az albigensek közé küldte. Domonkos 1221-ben határozta el a prédikátorok rendjének Magyarországra telepítését, és a „magyar provincián” többek között a későbbi román fejedelemségi területeket is értette. A domonkosok jelenléte azért volt fontos, mert a teutonok térítéssel nem foglalkoztak. A püspök szolgálatára biztosan maradt kint magyar személyzet, amire Ferent (1981) szerint IX. Gergely pápa azzal buzdított, hogy száz napi búcsút engedélyezett mindenkinek, aki segítette a templom építését, kétszáz napit azoknak, akik fegyverrel védték az új püspökséget. Róbertnek azt is engedélyezte, hogy belátása szerint keresztes hadjáratot is szervezzen. Nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy a „kun” püspök feudális úrként a magyar főurak közé tartozott és vazallusokkal rendelkezett. A magyar királyok címei között ekkortól jelenik meg a „Rex Cumaniae” cím. A milikói püspök az esztergomi primás fennhatósága alatt állt, és a magyar püspöki kar tagja volt. Ezt bizonyítja az 1232-ben Budán történt esemény, amikor is 12 másik püspökkel és Jakab pápai legátussal együtt Theodorik is tanúsítja Magyarország interdiktum alá vételét.

A teuton lovagok óta a magyar és szász földesurak áttelepülése folyamatos volt a Kárpátokon túlra. A kun püspöknek sok fejfájást okoztak azáltal, hogy maguk választották közösségük számára a papot. Az apostoli delegátus úgy határozott, hogy az egyházmegye területén csak a püspöknek van joga választani és kinevezni. Róbert intézkedését a pápa 1234. október 1-én hagyta jóvá, Bélát pedig arra kérte – eredményesen – hogy lássa el a püspökséget birtokokkal (Ferent 1981 144.o.).

Kumánia végét az 1235-ben tartott kurultáj döntése értelmében a Volgától nyugatra fekvő országok meghódítása jelentette Batu fővezérségével. A milikói püspökség területét Boketar herceg foglalta el, de facto megszüntetve az egyházi szervezetet. A Szentszék Magyarországról információkat kért a lerombolt püspökségről és jövedelme felől. Beszédes tény, hogy 1332-ben a püspökségnek már egyetlen életben lévő kanonokja sem volt, míg 1309-ben még élt egy „Casperus de Montefia Cumanus Canonicus” (Ferent 1981 145.o.). A milikói kun püspökségről, amelyet Bakócz Tamás olvasztott be egyházkerületébe, a mohácsi vészig vannak adataink. A mongolok támadása a kunokat keleti hazájukból elűzte, egy részük Magyarországra kért bebocsátást Kötöny vezetésével. 1239 után a kunok volt területein maradék csoportjaik mellett a lovagrend idejétől itt élő németek, a határőrzéssel megbízott magyarok és a milikói püspökséget szolgáló személyzet mellett megjelentek a vlachok is. A mongol támadásnak köszönhetően a Kárpátokon kívüli magyar őrhelyek azonban megsemmisültek.

Élet az országégés után

A pápa a bogumil eretnokség terjedése miatt 1246-ban engedélyezte a Duna bal partján, Szörénytornyán, egy újabb püspökség alapítását. A manicheizmus

dualista felfogását a középkor elején a Samosata testvérek keltették életre. A 10. században Bogumil bolgár pap foglalta rendszerbe ezt a tanítást, amely Kelet-Európától Dél-Franciaországig elterjedt. A szekta tagjai magukat „kataroknak”, azaz tisztának nevezték. Doketista felfogásuk nemcsak a keresztény krisztológiával ütközött össze, hanem a társadalom fundamentumaival is. A mindenkori pápákat Nagy Konstantin római császár uralkodása óta Antikrisztusnak tartották, és az összes politikai intézményt a Rossz alkotásának.

IV. Béla király a Szent János lovagoknak adományozta a Szörénységet 1247-ben, és ezen felül egész Kunországot. A rend kötelességei közé tartozott azoknak a területeknek a benépesítése is, ahol átjáró volt Kunországba. A johanniták az Olt folyótól Bukovináig terjedő területeket szállták meg, és az oklevelek tanúsága alapján erős várakat építettek. A rend azonban nem tudott meggyökerezni, mert hamarosan egész Erdély Istvánra, mint ifjabb királyra lett bízva, aki a bolgárok ellen több hadjáratot vezetett. IV. Béla királyságának idején a Szeret mentén, a folyó jobb partján katonai őrségeket telepítettek, amelyek védekezése közben a főseregek elzárhatták a Kárpátok hágóit. A király 1254-ben IV. Ince pápának azt írta, hogy a Magyar Királyságot keleten Galicia (Halics), Kunország és a brodnikok országa határolja, délről pedig Bulgária (Ferent 1981 129.o.).

A kusztdia ebben az időben családos kitelepítést jelentett; falvakat hoztak létre, amelyek feladata a határ védelmét ellátók szolgálata volt. A régészeti leletek alapján az őrhelyek valóságos láncolatot képeztek a Szeret partján. Benda (2004) szerint ezeket a településeket a 13. század közepén létesítették, de a lakosság a következő évtizedekben eltűnhetett, mert a terület állandó hadszíntér volt.

Epilógus

A Kárpátok karéjától keletre elterülő részeken a magyarság előbb foglalt szállásterületet magának, mint a Kárpát-medencében, hatalmi pozícióját azonban a permanens ellenséges támadásoknak köszönhetően képtelen volt megtartani. Az Etelköz végérvényesen elveszett a 9. század végére, ugyanakkor ez nem jelentette minden magyar csoport azonnali kiszorulását erről a területről. Mindehhez a besenyő, úz és kun népekkel való permanens konfrontáció vezetett el.

Árpád-házi királyaink tekintetét a politikai praktikum és hadászati megfontolásaik vezették az országhatártól keletre. Lépéseik elsősorban defenzív jellegűek voltak, még akkor is, ha ez újabb területek feletti ellenőrzést jelentett, amely együtt járt a magyar király alattvalóinak kiköltözésével is. A vizsgált korszakban több uralkodónk választott Európa szerte jól ismert hatalomtechnikai megoldást, amikor szerzetes lovagrendekkel kötött szerződést közigazgatási-védelmi feladatok ellátására. A Kárpátok biztosítása a türk és egyéb népek betöréseitől egyben fontos gazdasági funkciót is szolgált. A középkori keresztény

királyságokban a vallás és az állam szétválaszthatatlan szimbiózisát láthatjuk. Ezt prezentálja a milkói püspökség felállítása, amely az első Kárpátokon túli egyházmegyéje volt a magyar királyságnak.

A dolgozat záró gondolataként megállapíthatjuk, hogy a később Moldvának nevezett vidékre történő kivándorlásnak – migrációnak – a vizsgált több évszázados periódus alatt egyaránt voltak politikai, vallási és gazdasági okai, annak megfelelően, hogy a nemzetközi politikai környezet kihívásaira milyen válaszokat tudott adni Magyarország.

Irodalom

BARTHA András (BORTO Andrei)

1998 *Pusztina-Pustiana*, Balaton Akadémia, Balatonboglár

BENDA Kálmán

2004 *A nemzeti hivatástudat nyomában*, Mundus Magyar Egyetemi Kiadó, Budapest

DOMOKOS Pál Péter

2001 *A moldvai magyarság*, Fekete Sas Kiadó, Budapest

DUMA-ISTVÁN András

2005 *Csángó mitológia*, Havas Kiadó, Kézdivásárhely

FERENT, Ioan

1981 *A kunok és püspökségük*, Szent István Társulat Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest

FODOR István

1993 Magyar jellegű régészeti leletek Moldvában, in: Halász Péter (szerk.): „Mégfog vala apám szokcor kezemtül...” *Tanulmányok Domokos Pál Péter Emlékére*, Lakatos Demeter Egyesület, Budapest

HALÁSZ Péter

2007 *A moldvai csángó magyarok hiedelmei*, General Press Kiadó

HORVÁTH Dezső

1999 *Mivé lettél, csángómagyar?* Bába és Társai, Szeged, 6.

KALLÓS Zoltán – MARTIN György

1989 *Tegnap a Gyimesben jártam*, Európa Könyvkiadó, Budapest

KATONA Imre

1990 *Magyar népművészeti-néprajzi útikalauz*, Tankönyvkiadó Vállalat, Budapest

KISZELY István

1992 *Honnan jöttünk? (Elméletek a magyarok őshazájáról)*, Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest

KÖPECZI Béla

1987 *Erdély I-II*, Akadémia Kiadó, Budapest

LÁSZLÓ Gyula

1974 *Vértesszőlőstől Pustaszorig*, Gondolat Kiadó, Budapest

LÜKŐ Gábor

2002 *A moldvai csángók*, Táton Kiadó, Budapest

MIKECS László

1989 *Csángók* Optimum Kiadó, Budapest, Bolyai Akadémia

TÁNCZOS Vilmos

1996 *Keletnek megnyílt kapuja*, Kom-Press Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár

ZSUPOS Zoltán

1993 A moldvai csángó-magyarok eredetéről, in: Tisicum, A

Jász-Nagykun-Szolnok megyei Múzeumok Évkönyve, VIII. kötet, Szolnok, 243-246.

