

Havas László

## Az állameszmény változó paradigmája a klasszikus és a középlatin irodalomban, valamint a magyarországi neolatin kultúrában

■ Korunk egyik divatos lehetséges meghatározása a globalizáció időszaka mellett így hangzik: a paradigmaváltás periódusa. De mit is jelent ez pontosan? Az úton-útfélen hangoztatott kijelentéseknek az is egyik jellemzője szokott lenni, hogy a szavak bizonyos mértékig elvesztik jelentőségüket és valódi értelmüket. Nos, ma általában a paradigma elnevezéssel egy „világlátást” szoktak megnevezni, vagyis a világnak egy olyan összefoglaló és szerves modelljét, amely gondosan kimunkált gondolati alapokon nyugszik, filozófiailag is kellőképpen kidolgozott tudományos mérték- és értékrendszert követ, tart szem előtt. S itt jön a nagy kérdés: van-e egyáltalán a mi korunknak ilyen megközelítési módja, akkor, amikor a gyökeres átalakulások idejét éljük, amikor egyaránt megkérdőjeleződtek a nagy hagyományú világvallások, akárcsak a régebbi kiemelkedő bölcséleti rendszerek, illetve az ezek által hirdetett, korábban tisztelettel övezett erkölcsi értékek, s az egyes rész tudományok fejlődése is olyan radikális átalakulásokon megy keresztül, hogy szisztematizálásuk csaknem lehetetlen, kölcsönhatásaik ugyanis olyan sokrétűek, hogy már-már képtelenség egységben szemlélni őket. Az ebből a helyzetből való kitérést voltaképpen csak egy olyan, a részdiszciplínákon való „túllépés”, „transzcendencia” segítheti elő, amely megpróbál túlelni mai „szűk faluvá váló” világunkon, viszont egyértelműen aligha bizonyítható konkrét, minden részletre kitérő érvekké. Ami pedig ellentmondani látszik a magát racionalisnak tekintő és minden természetfelettit elvetni akaró azon individuumok felfogásának, akik emberi közösségeinket, vagy ha úgy tetszik: társadalmainkat alkotják. Azt mondhatjuk tehát: ma igazában egyelőre hiányzik világunkból a megbízható igazodási mérték, azaz nem tényleges paradigmaváltásról van szó, hanem egy korábbi paradigma elvesztéséről, amely helyett még nem sikerült mérvadó rendszert találni, már ha ez egyáltalán lehetséges.

Megítélésem szerint e csapdahelyzetből úgy lehet többek közt kiutat keresni, ha ahhoz a hagyományos jól

bevált módszerhez folyamodunk, hogy megnézzük: mi *paradigma* kulcsszavunk eredete és kiinduló értelme, illetve milyen további jelentéstartalmak vannak egészen napjainkig, mert így talán a „történelem” ezúttal is az élet tanítómestere lehet, miként azt már Cicero megfogalmazta (*De oratore*, 2, 9, 36). S ezzel arra akartam célozni, hogy a *paradigma* szó oly sok más civilizációs fogalomhoz hasonlóan szintén a klasszikus világtól kapott örökségünk, amennyiben eredetileg görög kifejezésről van szó. A *paradigma* a görög *paradeiknūmi* ige származéka. Jelentése: 'valami mellett valamit megmutatni, összehasonlítani, ábrázolni', s így a belőle képzett főnév eredeti értelme: 'minta, példa, figyelmeztető példa'. Ez pedig eleve az összehasonlításra alapozott tanításra utal, aminek célja valamiféle egészséges és harmonikus rend megteremtése a párhuzamosan létező, ám nemegyszer egymással ellentmondásban lévő társadalmi, gazdasági, politikai és kulturális elemek között. Platón ennek jegyében próbálta megalkotni a maga eszményi államát, kiiktatva ezzel a létező államok fogyatékososságait, s ennek megfelelően adja a maga tanítását mestere, Szókratész szájába (*Rep.*, 9, 13–592b): „De az égben alighanem van egy minta (*paradeigma*) annak (ti. az istenségnek) a szemelőtt, aki ezt meg akarja látni, s a maga belső rendjét a látottak szerint kívánja megszervezni. Az mellékes, hogy van-e valahol, vagy lesz-e: mindenesetre csak ennek az államnak az ügyeit intézheti, másét semmi esetre sem.” (Platón, *Állam* – Szabó Miklós fordítása nyomán. In *Platón összes művei* II., Bp., 1984, 648. o.) Később Cicero éppen ezt az eszményt látta megvalósulni a római államban mint valóságban, még ha a *paradigma* szót nem használta is. Ő úgy gondolta, ez a konkrét állam még tökéletesíthető is, vagyis „egészségesebbé” tehető. Ezt fogalmazta meg egyértelműen a *salus rei publicae* kifejezés (Cicéronál [*De legibus*, 3, 3, 8] valójában ez áll: *salus populi suprema lex esto* – ami a nép üdvét jelenti mint legfőbb törvényt, de ne feledjük, hogy a latin „állam” megjelölés

szintén a „nép ügyét” fejezi ki eredetileg), megelőlegezve ezzel a 20. század holisztikus felfogásait. Mint ismeretes, a holizmus alapja a latin *salus* (‘egészség’) szó görög megfelelőjére visszavezethető *holos* jelző, amelynek jelentése ‘teljes’, ‘egész’, miként ezt a kifejezést a dél-afrikai politikus Jan C. Smuts teljes tudatossággal 1926-ban létrehozta (vö. *Holism and Evolution*. MacMillan, Compass, Viking Press, 1961 [reprint]). Hiszen ő is, akárcsak Plátón és Cicero, a társadalmi harmónia elvét állította reformelméletének a középpontjába, éspedig ugyancsak egy átfogó és teljes civilizációs közegen belül.

A Platónról és Ciceróról visszavezethető harmonikus állam- és társadalomeszményt azután a korai kereszténység is átvette, maga szintén ezt tekintve paradigmának, még akkor is, ha kifejezetten a Római Birodalom latin felében nem ezt a szót használták ennek a célnak a kifejezésére. Világosan kiderül azonban az összhang keresése az 1700 évvel ezelőtt létrejövő első keresztény Római Birodalom megvalósulásakor és programjának megfogalmazásakor, ami Nagy Konstantin nevéhez és a 313-as milánói (mediolanumi) ediktum kibocsátásához fűződik. Ebben a dokumentumban ugyanis, amely 313 februárjában született meg, a társadalmi béke és a közjó érdekében megszülető vallásszabadság eszméje fogalmazódik meg,

ahogy azt a Lactantiusnál (*De mortibus persecutorum*, 48) és a Caesareai (Kaiszareiai) Euszebiosznál (*Historia Ecclesiastica*, 10, 5, 2–14) megőrzött szövegek, néhány kisebb ellentmondástól eltekintve, egyértelműen kifejezésre juttatják. Mert mindegyikben a köznek haszna és java áll a középpontban. Constantinusnak tehát a közjó szolgálata volt a legfőbb célja, s ehhez az istenség jóindulatát kívánta biztosítani, első helyen a korábban üldözött keresztényeket említve meg. Mindez egyértelműen tanúsítja a császár elkötelezettségét egy olyan általános társadalmi béke időszejének törvénybe iktatása mellett, amely élvezzi az istenség támogatását, éspedig úgy, ahogy azt mind az ősi pogány aranykor-mítoszok, mind pedig a bibliai *apokalypsis*-irodalom kilátásba helyezték.

Bár eddigi bemutatásunk középpontjában a „vallásszabadság” állt, mégis tudatosítanunk kell, hogy a milánói ediktum nem csupán ezt az egyetemes emberi jogot fogalmazta meg, hanem vele kapcsolatban fölvetődik egy másik nagyon fontos érték kategória is, az „állam világi jellegének” kérdése, vagy másképp: „a laikus hatalom” összetett problémaköre, amelynek megfogalmazása a modern ember „szabadságának” is egyik nagyon lényeges alkotóeleme. Mindennek gyökerei persze nagyon messzire nyúlnak vissza, s kétségtelen, hogy ebből a szempontból az első számú forrás nem az *Ószövetség*, amely alapvetően a papkirály eszméjét kapcsolta össze az állam eredményes működésével, az olyan uralkodókat állítva be eszményképként, mint a fölket Dávid, Salamon vagy Józsué. Más a helyzet az *Újtestamentum* esetében, ahol a jézusi alapelv ekképp hangzik: „Adjátok hát meg a császárnak, ami a császáré, és az Istennek azt, ami az Istené.” Márpedig ezt a helyet joggal szokták úgy értelmezni, mint akár a laicizálódás, akár a világi hatalomnak való engedelmség elvének meghirdetését, miközben a kölcsönös egymásrautaltság is érvényesül. Ehhez viszonyítva viszont a milánói ediktum egyfajta visszafordulás a *Vetus Testamentum* szellemiségéhez. Igaz ugyan, hogy a vallásválasztás felelőssége az egyéné, ám aligha tagadható, hogy ugyanakkor Nagy Konstantin Mózes hasonmásaként félreérthetetlenül beavatkozott az Egyház ügyeibe, elsősorban az ún. eretnek tanok ellen, mint ahogy erről akár a nem sokkal későbbi arelatei, majd pedig a niceai zsinaton történő szerepvállalása tanúskodik.

Ez pedig azt jelenti, főként Euszebiosz tolmácsolásában, hogy a Kr. u. 312-ben Krisztus jegyében diadalt arató Constantinus a biblikus-keresztény tanításra alapozva és az egyház támogatását élvezve, de az antik római hagyományokat is kamatoztatva, a *vicarius Dei* vagy *Christi* politikai-teológiai koncepcióját valósította

meg uralma során, s úgy lépett fel, mint „Isten, illetve Krisztus földi helytartója”. S tette ezt egészen különleges módon, az egyetemes zsinatok összehívásával, még a helyesnek minősülő szent diszciplínát is meghatározva. Ehhez képest igazán mély változást elméleti síkon Gelasius pápa hozott, aki 495-ben Rómában hívott össze zsinatot. Ezen üdvözölték először úgy a pápát, mint Krisztus e világi helytartóját. A császárhoz intézett levelében először fogalmazta meg átgondolt formában az ún. „két kard” vagy „kettős hatalom” elméletét, amely szerint Isten e földön lelki és világi hatalmat hozott létre, s az előbbi a pápának, az utóbbit az *imperator*nak, vagyis a császárnak adta. Mivel pedig a lélek örök, ezért a pápa hatalma élvez elsőbbséget a világi uralommal szemben. Bár a császár e levélre nem válaszolt, mégis Nyugat-Európában fokozatosan ez a felfogás vált uralkodóvá egészen a Német-római Szent Birodalom létrejöttéig. Közben igazából csak Nagy Károly jelentett kivételt, aki 800-ban a pápával császárrá koronáztatta magát, de már előzőleg is mind erőteljesebben beavatkozott a vallási ügyekbe. Ezt az irányvonalat azután a Sali dinasztia újította fel és erősítette meg. Igaz, nem elméleti művekben, hanem a gyakorlat mellett mindenekelőtt a képzőművészet segítségével. Erről tanúskodik a Liuthar-*evangeliarium*, ahol III. Ottó úgy jelenik meg, mint Christos Pantocrator, aki a *manus Dei* (‘az Úr keze’) oltalmában, az evangéliumok szellemében gyakorolja a hatalmat a hierarchikusan elrendezett országa felett, lábával tiporva el a Gonoszt. Ez a felfogás azonban, fejedelmükör formájában, az uralkodó szájába adott atyai tanításként nem csupán itt nem tűnik fel. Hiányzik az Nagy Konstantinnál és Nagy Károlynál is, mert az előbbi alatt a diszciplína a retorikus *panegyrikosok*ban és a patrisztikus irodalomban csapódik le, az utóbbinál pedig megmarad az egyházi tanítómester *paraenesis*énél, kioktatásánál, ahogy a gelasiusi nézetek is így fogalmazódtak meg a Meroving és a Karoling királytűkrökben. Nyugat- és Közép-Európában a Kr. u. 1. ezredforduló előtt és után századokon át az egyetlen igazi uralkodói tükör, amely valóban az apai oktatást közvetíti a fiúnak, a Szent Istvánnak tulajdonított *Intelmek* (*Libellus*). S ebben ráadásul nem csupán az atyai intésről van szó a megszokott egyházi *paraenesis* helyett, hanem arról is, hogy a *Libellus*ban félreérthetetlenül a *vicarius Dei* elmélete fogalmazódik újra, úgy, ahogy az jelen van a Nagy Konstantin- és a Nagy Károly-, valamint az I. Ottó-féle gyakorlatban, illetve a Liuthar-*evangeliarium*ban. A magyar király is szakít tehát a gelasiusi tanítással, amikor már az *Intelmek* indításakor kijelenti, hogy a *Dei nutu*,

az „Isten akaratából” megteremtett világban az országok Isten kegyelméből lettek átengedve azoknak, akik a papkirály, Salamon példájára az isteni bölcsességet (vö. *divinae sapientiae*) követik. István tanítása is ezt közvetíti fiának. Így az idősebb király intelmei mintegy a „földi helytartó” szájából hangzanak el, aki ennél fogva gyermekét a hitre is tanítja mint az isteni parancs egyenes közvetítője (I, 1–3). Az utód pedig akkor jár a helyes úton, ha ezt az atyai hitbéli oktatást követi, mert ez biztosítja a királyi koronának kijáró kellő tiszteletadást mind az egyházi, mind a világi hierarchia részéről. Ez

teszi lehetővé a *translatio imperii*, vagyis a hatalom egyik birodalomról a másikra történő átruházásának folyamatába bekapcsolódó országok kellő működését is, azokét, amelyek a földkerekségnek ezen a pontján már korábban valamiféle történelmi küldetéssel bírtak, s ezért kell azok uralkodóinak példáját is követni (VIII, 3). Ennek jegyében szerette volna István fiát ugyanúgy *Augustus*nak tudni, ahogy ez a cím a római császárok, köztük Nagy Konstantin, majd pedig a „frankok királya”, Nagy Károly után a Szent Birodalom uralkodóit szintén megillette, mint olyanokat, akik az egykori *imperium Romanum* jogutódai (II, 4), s ez az Istvántól létrehozott országgal kapcsolatban egy olyan missziós

program megfogalmazása volt, amely az új Magyar Királyságot megpróbálta elhelyezni a Római Birodalom, Bizánc és a Német-római Szent Birodalom elképzelt, illetve lehetségesnek talált történeti folyamatosságába.

Mindez az erőteljes hatalom azonban a kor felfogása alapján mégsem jelentett zsarnokságot, amelynek képviselőjére ezen idők apokaliptikus szellemében a poklok tüze várt, úgy, ahogy azt például a nagyjából egykorú *Bambergi Apocalypsis* egyik híres ábrázolása is bemutatja. Szent Istvánnál viszont a *vicariatus Christi*, miként arra a később koronázási palástként használt 1031-es székesfehérvári miseruha-ábrázolási összkepe ugyancsak utal, szervesen egybefonódik azzal a platonikus, arisztotelianus és ciceroninánus, valamint a

sztoikusok által is elfogadott világrenddel, mely az ún. *oikeiós* elméletre épült. E szerint a felfogás szerint az istenséggel és az értelemmel egygyé forrott *kosmos*, „világmindenség” valójában a különféle emberi közösségek harmonikus rendjét foglalja magába az öntudatos embertől a családon és a különféle társadalmi csoportokon át egészen az égi szféráig. Pontosan úgy, ahogy e nézetet a kereszténység szintén a magáévá tette. Az államiság szintjére ezt a koncepciót Nagy Konstantin törvényei emelték, s ehhez a példához kapcsolódtak hétszáz évvel később a Szent István-i *Decreta*, azaz a ’Törvények’ is, amelyek többek közt ugyancsak magukévá tették a páli „özvegyek és árvák” megvédésének újtestamentumi és keresztény alapelvét. Mindez meggyőzően bizonyítja, hogy az 1000 tájékán megszülető római típusú keresztény magyar államiság tökéletesen összhangban állt az egykorú Európa politikai paradigmájával, mi több: annak valójában egy igen magas fokú, sőt bizonyos mértékig újszerű változatát valósította meg, egy olyan monarchia formáját ültetve át a Dunamedencébe, amely nem csupán a késő antik keresztény örökségből táplálkozott, de a következő századok számára is irányadónak bizonyult.

Mindennek elméleti megfogalmazását és adminisztrációs szinten való alkalmazását pedig messzemenően az a latinnyelvűség tette lehetővé, amely még sokáig Nyugat-Európa legkimunkáltabb és legjobban alkalmazható mediális eszköze volt, úgy, hogy a Magyar Királyság számára egyszerre szavatolta az európai szellemiségbe való beilleszkedést és az itt élők sajátos arculatának és igényeinek kiemelését. Az *Intelmek* ennek megfelelően hangzott, hogy miként a görögöket nem lehet latin szokás szerint irányítani, a latinokat pedig a görög szabályoknak megfelelően kormányozni, ugyanúgy ezen a helyen is (*clima*) szükség van a sajátos feltételekhez való igazodásra, ami főként az elődök példájához való alkalmazkodást jelenti (8. fejezet). A Szent István gondolatait tartalmazó írásból azonban egyértelműen kiderül az is, hogy itt nem csupán a vér szerinti felmenőkről van szó, hanem egy, a klasszikus görög–latin hagyományokat is magába foglaló keresztény szellemiségről. Arról az eszmeiségről, amely az *Intelmek*ben leginkább egy neoplatonikus felfogásban tapintható ki, s amely szervesen belesimul mind az ótestamentumi rabbinikus, mind az újtestamentumi krisztusi imahagyományba, legyen szó akár a *Credo* (’Hiszekegy’) gyökereiről, amelyeket az *Intelmek* kifejezetten össze foglal, akár a *Pater Noster* gondolati építkezéséről. Mert a Miatyánk ugyanúgy az égben lakó Istentől indul ki, s jut el a krisztusi tanítványokon keresztül földi világunkig, az Úr segítségével kívánva megszabadítani a vétkes emberiséget bűneitől és a Gonosz kísértésétől (*sed libera nos a malo*), mint ahogy – miként fentebb már láttuk – a Szent Istvánnak tulajdonított mű is az isteni akaratból eredeztet mindent. Ezt pedig a törvény és a jog szellemiségével az uralkodó közvetíti alattvalói számára a közérdek jegyében. S eközben a király következetesen elhatárolódik az *inimicus et ultor* (’ellenség és bosszúálló’) ártó hatalmától (1, 6), amely mint sátáni erő zsarnoki önkényhez és a kárhozatba vezet. Az ég felé egyetlen út visz, s ez a szereteten, az imán és az erények ösvényén át ível a mennybe, ahogy azt a Biblia is hangoztatja, de amihez hasonló nézet már az antikoknál is megtalálható volt Platónól Cicerón át egészen a modern korig.

A zsarnoki hatalomtól való távolságtartás elvének a figyelembevételével megértjük, hogy Magyarországnak előbb született meg az Aranybullával a maga *Magna Chartája*, mint Angliának. Ugyanúgy, ahogy még Rákóczi felkelésének is elméleti megalapozásául szolgált az államalapító király alkotása, amint azt a szabadságharc egykori vezérének részben a nemességhez, részben fiaihoz intézett fejedelemtükre bizonyítja (*Tractatus de potestate*, vö. Archivum Rákócianum, III/II: II. Rákó-

czy Ferenc politikai végrendelete, szerk. Köpeczi Béla, Budapest, 1984). Ennek egyik melléklete a Szent István-i *Intelmek* lett, amely a magyar *Corpus Iuris*nak sem véletlenül vált szerves tartozékává.

A latin nyelvű politikai kultúrának azonban nem csak ez az egyetlen kiemelkedő irányzata jutott el a maga különféle hajtásaival együtt a Kárpát-medencébe. Szinte már a reneszánsz hajnalán utat talált ide hazai humanistáink révén mind az akkori új Európa-gondolat, mind a korábbi egyértelmű monarchikus berendezést felváltani kívánó azon teória, amelyet az antik Róma példája nyomán az annak örökebe lépni kívánó Velence vitt tovább, és alakított a maga képére az új idők szellemében. S ennek az új sikeres berendezkedésnek a propagátorává lépett elő az akkor még Itáliában élő Janus Pannonius. A költő szerint ugyanis Velence igazi nagysága nem külső megjelenésében rejlik, hanem organikus kialakulásában és fejlődésében, mert e városban valójában az antik *civitas mixta*, a „kevert államforma” elmélete öltött testet mint ideális kormányzat. A venét állam számára ugyanis a magyar humanista szemében az biztosította mind a belső kiegyensúlyozottságot, mind a tartós békét, mind a törvényes rendet, hogy harmóniába tudott benne jutni mindhárom kormányzati elem: a demokrácia, az arisztokratikus hatalom és a monarchikus irányítás. Megfér ugyanis benne egymással egyfelől a nép (*plebs*), amelyet az ókorban is a demokrácia zálogának fogtak fel; másfelől a nemesség (*nobilitas*), mely az arisztokratikus irányítás döntő elemének volt tekinthető. Harmadrészt adva van egyfajta monarchikus jelleg is (*regnum*), amely Janus nézete nyomán az atyáknak, *patribus* jut, vagyis a legelőkelőbb személyeket, a patríciusokat illeti meg (vö. *patriciae... stirpes*, *ibid.*, vv. 138–9). S ezzel a kereskedővárosra jellemző dózsei hatalomra történik célzás, illetve ennek olyan hivatalnoki segítőire, mint amilyen maga a mindezt előadó janusi *panegyricus* címzettje: Marcellus, ez az egész Európát bejáró és annak szellemiségét képviselő, gazdaságilag is orientált politikai személy. A főszereplő nem a zsoldosvezér, és nem is a dózse, hanem a *provveditore*, aki mérséklettel egyesíti a katonai és a polgári hatalmat. A vers megszületése idején tehát a magyar humanista eszménye a politikai kiegyensúlyozottságra épülő *civitas mixta* volt, ahogy Marcellus, a „*provveditore*” is tulajdonképpen ennek az ideálnak felelt meg, akinek mint az állam szükséghelyzetben való irányítójának Cicero annak idején aligha véletlenül adta a *moderator*, vagyis a *kiegyenlítő* megjelölést, mint aki a politikai életben ugyanolyan szerepet tölt

be, mint a világegyetemen belül maga a Nap. Mindezt a mű lezárása is megerősíti, ahol Minerva, a bölcsesség istennője mondja ki, hogy Velence múltja és jövője is a „kevert államforma” harmonikus rendjén alapul. Velence ugyanis kevert alkotmányának megfelelően lett a világ szinte változatlan formában létező legtartósabb állama (vv. 2797–2817). Így vált Bizánc elestével mind a kereszténység és az egyház védőbástyájává, mind ennek megfelelően a török elleni harc mozgatóerejévé. Janus Pannoniust a *civitas mixta* ezen nagybecsülésében értékes és kiterjedt antik örökség vezette, anélkül azonban, hogy a szolgai utánzás iskolás módszerének korlátai között maradt volna. A janusi interpretációban ugyanis elsődlegesen a nemesi dominanciájú velencei *civitas mixtának* volt meg az a történelmi sikere, hogy benne nem zsarnokok (*tyranni*) uralkodtak ezer éven át, hanem a *libertas*, vagyis az a szabadság, amelynek alapja a nemesség irányítását a patrícius atyák közvetítésével engedelmesen követő köznép.

Mindez azonban Janus Pannonius szerint Velence esetében, Rómától eltérően, nem jelent valóságos katonai egyeduralmat, hanem csak kulturális, gazdasági főszerepet. Ez a program pedig nem egy egységes Itália létrehozásának irányába mutat, hanem sokkal inkább az Appennini-félszigeten kialakult valamiféle *status quo* fenntartására. Ezt látszik igazolni az a tény is, hogy nagyjából hasonló elképzelés figyelhető meg Janus egyéb dicsőítő költeményeiben is. Egyúttal már kezd valamit megsejteni a költő arról az Európáról is, amely egy újjászülető demokratikusabb civilizációnak egyetemesen a részese lesz. Mindez természetesnek tekinthető volt egy olyan magyarországi humanista részéről, akit szoros szálak fűztek a déli, Adriához közeli városiasabb körzetekhez, melyeknek sorsa közelről sem csak a Magyar Királyságtól függött, hanem bel tartozott Velence s vele összefüggésben a Német-római Birodalom érdekszférájába csakúgy, mint az Oszmán Birodalom terjeszkedési zónájába. Aligha lett volna kívánatos ebből a szempontból egy katonailag túlságosan is erőssé és befolyásossá váló itáliai nagyhatalom. Marcellus sikerei azonban végül nem ehhez vezettek, hanem annak az Addua-határnak (ma olaszul: Adda) a kijelöléséhez, amely valójában Velencét csupán egyensúlyi helyzetbe hozta Milánóval, függetlenül attól, hogy annak zsarnoki önkényéről és haszonleső népéről egyébként Janus bármily szigorúan vélekedett is (vö. pl. vv. 1769–70 skk.). A korabeli Európa ezt ismerte el, ahogy Hunyadi János, a kormányzó (*rector*) ugyancsak ezért tüntette ki a Sárkány-rend adományozásával a venét férfit (1648 skk.), aki ennél fogva nem kerülhetett szembe a magyar érdekekkel.

Ami azonban Hunyadi János kormányzó részéről még elismerésre talált, az már közelről sem esett egybe a monarchikus hatalom központosítására törekvő Mátyás király céljaival, aki ennek megfelelően került később konfliktusba azzal a Janus Pannoniusszal, aki valószínűleg kitartott a maga, Velence példájára elképzelt „kevert államformája” mellett. Magyar vonatkozásban itt megítélésem szerint két egykorú korszerű politikai program egymással való ütközésének lehetünk tanúi, amelyek között azonban nem a filozofikus vita döntött, hanem mint a történelemben annyiszor: a hatalom a maga durva eszköztárával, figyelmen kívül hagyva a béke humanista szavát. Mindez ugyanakkor persze nem jelenti azt, hogy a Janusétól eltérő felfogás nem kapott azért maga is hangot ugyancsak latin nyelven, csak éppen ennek megszólaltatója már nem a költő, hanem a történetíró Bonfini volt. A lehetséges korabeli európai paradigmák tehát már ekkor, a 15. század végén is ütköztek egymással.

Azt is hozzá kell tenni az eddigiekhez, hogy a monarchia ekkor még Európában s utána is hosszú időn keresztül nem volt túlhaladott, s például különösen szükség volt az erők és a szellem koncentrációjára a török hódoltság lerázása utáni időszakban, amikor a keresztény Európába is valamilyen mértékig újra be kellett illeszkednünk. Ehhez jó alkalomnak kínálkozott az első magyar iskolának, a pannonhalmi apátságnak akkoriban Szent Istvánnak tulajdonított hétszáz évvel korábbi alapítási évfordulója, amelyre az ekkori apát, Karner Egyed egy eposzi méretű, leoninusokban megkomponált átfogó verses erkölcsi kézikönyvtüköröt készített. Ebben az *Unisonum carmen*ben (‘Egyszólamú ének’) a végromlás rémét villantja fel Hungaria előtt, ha mágnásai polgárháborút folytatnak egymás ellen, mint ahogy ez a Rákóczi-szabadságharc idején történt. Ez a nemzeti széthullás csupán egy osztatlan katolikus hitű monarchiában kerülhető el, úgy, ahogy azt már Szent István is vallotta, aki országát a mindenféle eretnekségen felülemelkedő *fides Catholicára* alapozta, s fiát is erre tanította (lib., 1, 3). Maga Karner is elsősorban ennek az elvnek szeretne megfelelni, bízva benne, hogy a Boldogságos Szűz megmenti az oltalmába helyezett országot. Karner monostori tevékenysége igazi erkölcsi tükörként szolgál, mert az *Ira* (‘Harag’) helyett a *Honort* (‘Tisztelet’) kívánja apátként megvalósítani a szerzetesek közt is elszaporodó *invidiával*, a „gyűlölködő irigyekkel” szemben. Így lesz a német bognármester apától származó főpap olyan európai keresztény ember, aki az iszlám terjeszkedése után valóban látni szeretne volna a katolikus reform sikeres beteljesülését egy harmonikus civilizációs struktúrán belül. A cél Magyarország ismé-

telt felvirágoztatása volt, de nem feledkezve meg egyfajta józan elővigyázatosságról sem (fol. = p. 29).

Karner ennek jegyében kísérelt meg a nagy római Iuvenalisra jellemző szigorral egy olyan egységes erkölcsstant megfogalmazni, amely ábécérendben az egész egykorú politikai, vallási, valamint anyagi és szellemi, kulturális életet a maga teljességében áttekintette, és pedig egy filozófiailag kimunkált antropologikus szellemben, közelebbről pedig a bencés értékrendnek megfelelően. Különösen a salzburgi bencés iskola koncepciója érzékelhető benne nagyon jól.

A magyar kultúra szinkronját az egykorú Nyugat-Európával, legalábbis a 19. század közepéig, nagymértékben szellemi kultúránk latin nyelvű része szavatolta, amely egyszerre volt valamiféle híd egy sok nyelvet beszélő ország tagjai között, de a határokon túli nemzetközi kapcsolatokban is. Ez az egészséges kapcsolatrendszer szakadt meg valójában az 1800-as évek derekán, amikor felerősödtek a nemzetállami (illetve az ilyenek kiépítésére irányuló) törekvések egész Európában. A 20. századra ez nálunk odavezetett, hogy a főként Horváth János nevével fémjelzett iskola alapvetően magyar nyelvű műveltségünket és az ezt hordozó irodalmat helyezte a középpontba, háttérbe szorítva a belső és európai kohéziót jelentő latin nyelvű kultúrát. Ez a latin szellemiséget nagyrészt elutasító megközelítés az 1950-es évek hazai szemléletét még erőteljesebben jellemezte, így a köz- és felsőoktatásban Janus Pannoniust leszámítva jószerint csak az anyanyelvű irodalomról esett szó. Ráadásul ez a tendencia időben egybeesett azzal az ellentétes irányú nyugati kísérlettel, amely a II. világháború borzalmaiból tanulva, átgondolt módon kísérletet tett az európai egység kialakítására, kibővítésére és megerősítésére. Ehhez tudatosítani kellett a közös műveltségbeli alapokat, amelyek Európa-szerte a latin gyökerekhez kapcsolódtak. Ez a törekvés hozta magával a neolatin kutatások általános kibontakozását és elterjedését.

De e téren milyen lehetőségek is látszanak az elmondottak alapján kirajzolódni? A latinisták közül többen osztják a jeles francia epiztemológus, Michel Serres nézetét, aki úgy fogalmazott, hogy napjaink túlszakosodása (hyperspécialisation) egyfajta gyászos visszatérés a „barbársághoz”, amely állapot az egyik legfőbb veszélyeztetője korunk oly bizonytalan európai identitástudatának. Ennek a nélkülözhetetlen önazonosság-érzésnek a megszerzéséhez lenne szükséges a klasszikus civilizációs gyökéret, amely a mindenkori magyar kultúrának is éltetője volt, és remélhetőleg marad is. Ha pedig végül is „világfalunkban” valóban szellemileg-erkölcsileg kiművelt

„világpolgárokat” akarunk, akkor a technika mai állása mellett lehetőség látszik nyílni arra, hogy ezek több-nyelvűek legyenek, akik tulajdon anyanyelvük birtokában és az angol kommunikációs eszközként való használata mellett a közös „világörökség” múltbeli kincseihez is hozzá tudnak majd férni a legmagasabb esztétikai élvezet szintjén – éspedig a latin segítségével. E virágzó multilingvális civilizációra éppen a Római Birodalom és annak keresztény örökősei szolgáltatathatják a legjobb történeti bizonyító példát, mert ez valamikor nem eszmény, hanem élő és hatékony valóság volt. Az emberi jogok megkövetelése mellett tehát ez a többnyelvűség is része lehetne az alternatív globalizációnak. Szép szavak, amelyek kivitelezhetőségében azonban magam nem tudok igazán hinni. Ma úgy tűnik, hogy a legfőbb paradigma a globalizáció, s ez egyre inkább az angol nyelv egyetemességnek látszó használatával fonódik egybe, amin aligha lehet változtatni. Az viszont természetesnek mutatkozik, hogy a szükséges identitástudat szavatolásához az eddigiéknél sokkal átgondoltabban, az emberiség civilizációs örökségére tudatosabban utalva kiemeljük a múltbeli latin nyelvű szellemi örökség folyamatos és megtermékenyítő jelenlétét, persze mindenekelőtt az angol nyelvben, illetve az így megfogalmazódó szellemi kultúrában, s ezáltal tudatosítsuk, és tartsuk folyamatosan ébren az emberiségben a klasszikus antik és részben keresztény,

vagy úgy is mondhatnók: európai civilizációs hagyományokat. Ez ugyanis megmutatná, hogy humanizmus nincs *homo*, vagyis ember nélkül, akinek feltétlenül joga van az életre, s ezt semmiféle érdek nem veszélyeztetheti a természet tönkretételével vagy más egyéb pusztítással. Mindez pedig csak egy olyan harmonikus holisztikus társadalmi-gazdasági, valamint politikai és kulturális hálózatban valósítható meg, amely a tudományok és a technikák mai színvonalán, valamint az egyes diszciplínák transzcendentális láncolatán keresztül tudja szavatolni a posztmodern mindent megrendítő bizonytalanságérzetén túljutva azt a boldogságot, *beatitudót*, amelyet már az ókori és a keresztény világ is keresett. Nem lenne szabad, hogy ez a célkitűzés ma pusztán a Bhután állam kiváltsága legyen, hanem azt az egész emberiség tulajdonává kellene tenni. Ezt ma talán az a metamodern koncepció tudja reménykeltően elének varázsolni, amely visszakanyarodva az Aquinói Szent Tamás-féle, a klasszikus antikvitástól örökölt közjó felfogáshoz, amely a *bonum communét* a *beatitudo perfectával* azonosította, szerencsés módon ki tudja küszöbölni a modern és a posztmodern közötti áthidalhatatlannak látszó konfliktust. Valahogy úgy, ahogy Platón a végletek közt egyensúlyozó *metaxyt* (τὸ μεταξύ) ’közép’-et elképzelve (Res., 9, 585a, = 9, 10).