

SZAKKOLLEGIUM FÜZETEK

XA 99006

2000. I. évfolyam 1. szám

SZAKKOLLÉGIUMI FÜZETEK

– A Szegedi Társadalomtudományi Szakkollégium időszaki tudományos kiadványa –
2000. I. évfolyam, 1. szám

főszerkesztő

Csák László

szerkesztők

Hankó Péter

Szabó Gábor Zsolt

Eke István

Stachó László

Gáspár Kata

Oláh Szabolcs

Lángi Alajos

E számunk megjelenését támogatták:



MINISZTERELNÖKI
HIVATAL



Köszönjük Dr. Csejtei Dezsőnek és Dr. Keserű Bálintnak,
hogy helyet biztosítottak a szerkesztőségnek.

kiadó: *Szegedi Társadalomtudományi Szakkollégium*
szerkesztőség címe: 6722 Szeged, Petőfi Sándor sugárút 30-34.
telefon: +36.30.269.20.68
Minden jog fenntartva!

X 104338

SZTE Egyetemi Könyvtár



J000773252



Tartalomjegyzék

Stachó László: <i>Kis tudományfilozófiai esszé</i>	2
Csák László: <i>A szökőkűtmester bölcsessége</i>	9
Hankó Péter: <i>Katolikus megújulás és ellenreformáció a Bajor Hercegségben a 16. században</i>	17
Fekete Zoltán: <i>Két világ határán</i>	37
Gáspár Katalin: <i>A megértés megértése?</i>	42
<i>Szakkollégiumi Charta</i>	47

SZTE Egyetemi Könyvtár
Egyetemi Gyűjtemény
2

HELYBEN
OLVASHATÓ

X 104338

Kis tudományfilozófiai esszé*

STACHÓ LÁSZLÓ

Bata Imre (1930–2000) irodalomtudós emlékének

Azt monddod: "fehér" vagy "fekete". De a világon fehérek és feketék is élnek, igaz? S egy fehér szemében más a fekete, mint egy fekete szemében. S végtelenül másként tükrözik minden emberi lélekben a világ. Minden kiejtett és leírt szónak más és más a zengése kétmilliárd és néhány száz millió ember lelkében. Ezt is tudnod kell, s nem szabad soha meglepődnöd a visszhang felett, mellyel az ember a másik ember szavára felel. Az emberi élet végtelen félreértések örök sorozatának körforgása. E félreértések összege az a színes, bonyolult, félelmes és nagyszerű csoda, melynek gyűjtőneve az ember.

(Márai Sándor: *Füves könyv*. Akadémiai–Helikon, Budapest, 1991, 120. o.)

Habermas tudományról alkotott képünk és tudománnyal kapcsolatos elvárásaink megváltozásáról ír: "A klasszikus utópiák egy emberhez méltó élet, a társadalmilag szervezett boldogság feltételeit körvonalazták. A 19. század óta viszont a politikai küzdelmekbe beavatkozó, a történeti gondolkodással összeolvadt társadalmi utópiák realizistikusabb elvárásokat ébresztenek. A tudományban, a technikában és a tervezésben a természet s a társadalom ésszerű ellenőrzésének tévedhetetlen eszközeit látják. Időközben azonban éppen ezt a várakozást rendítették meg súlyos evidenciák."¹

Habermas "súlyos evidenciái" után nyomozva egészen a felvilágosodás koráig jutunk el. Ez a rövid esszé tudományfilozófiai áttekintés; arra a tudományfilozófiai és -szociológiai történeti folyamatra koncentrál, amelynek eredménye a mai tudományos kutatások jellegzetes sokszínűsége, tudományunk ambivalenciákkal terhes és sokrétűségében majdhogynem anarchisztikus, mégis gyakran görcsös megrögzöttséggel szintézisre törekvő gépezete – egy körvonalazatlan (filozófiájú)

* Köszönet a Kis esszéhez kapcsolódó értékes beszélgetésekért Édesapámnak, Stachó Lászlónak és Keresztapámnak, Bata Imrének; Kocsondi Andrásnak és Fried Istvánnak. Nekik ajánlom ezeket az oldalakat.

¹ Jürgen Habermas: *A jóléti állam válsága és az utópisztikus energiák kimerülése*; in: uő.: *Válogatott tanulmányok*; Budapest, Atlantisz, 1994, 286–287. o.

tudomány, melytől, megfosztva “totalitárius” rangjaitól, egyre nehezebben várható el az a szerep, hogy “a természet és a társadalom ésszerű ellenőrzésének tévedhetetlen eszköze” legyen.

*

Az európai világlátás vezérlő csillaga a fölvilágosodás koráig a vallásosság volt. Még a kopernikuszi fordulatnak sem volt annyi ereje, hogy megrendítse a gondolkodás olyannyira sokáig magától értetődő alapvető szemléletét, a “fölsőbb instancia” s egy általa létező egyetlen igazság megfellebbezhetetlen voltát. Az európai világ szellemi horizontján a felvilágosodás kora az a töréspont, mikor felülről, egy (hadd tudálékoskodjak egy kicsit:) “meta-szintről” kezdenek vizsgálódni – a felvilágosodás ebben a gondolatmenetben mint a tudás fája általi *valódi* kísértés jelenik meg (az “ész minden kérdésben való nyilvános használatának szabadságaként”, ahogyan Kant fogalmaz²).

Az eddig megingathatatlanak tetsző bizonyosság, a szilárd alap ettől fogva kritika tárgya. Az angol forradalom utáni lassú demokratizálódás s az alakuló gondolatszabadság korában a filozófia külön is válik a teológiától. A kanti, hegeli világképek még egységes építménye megrendül a kierkegaard-i *vagy-vagy*, az igazságok közti választás lehetőségének eszméje által; szertefoszlik a bizonyosság, az Egyetlen Igazság egyeduralgó ideája.³ E kierkegaard-i választásban a *döntés* nehézsége okozója a szorongásnak, a bizonytalanságnak, mely mintha egyidőben vetődne ki társadalomra, művészetre, tudományra. A kierkegaard-i *vagy-vagy* leírója s őrtállója annak a nagy változásnak, ami nagyjából már a századforduló előtt indul.

“Meghalt Verdi, vége a 19. századnak!”: Verdi zenéje még egységes, önmagában álló oeuvre, csakúgy, mint az utolsó nagy összegzőké, Bruckneré vagy Wagneré; előző korokra építő egyenes fejlődés kiteljesedése, végpontja. (Bár az *Istenek alkonya* egy világrend megsemmisülésének próféciaja, a zene a “hagyományos”, kiszámítható s egységes Wagner-Leitmotivos nyelven szól.) Richard Straussnál azonban az eddigi rend szó szerint darabokra hull: *Rózsalovagja* zenéjében is töredéksorozat; bricolage, mozaikdarabokból. Van benne vínervalcer-imitáció, Wagner-, sőt Beethoven-paródia és még egy komplett 18. századi olasz operaária

² Immanuel Kant: *Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás* (Berlin, 1784); Vidrányi Katalin ford. in: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*. Gondolat, Budapest, 1980, 79. o.

³ Az út ebben a gondolatmenetben Nietzscheig visz. Heidegger szerint korunk jellegzetes mondata Nietzsche “Isten halott!”-ja, amit eszeveszett embere kiált lámpással a kezében, fényes nappal.

is. A *Rózsalovag* a korát is, értelmét is vesztett Gesamtkunstwerk paródiája. Mások viszont a formarenden ha nem is, de túlhaladnak a klasszikus *harmóniarend* természetes határán, a tonalitásén, és alternatív módszerekhez nyúlnak a zeneszerzésben: a századfordulóra megjelenik a dodekafón irányzat, a Berg-Schönberg-Webern-iskola képében, majd nem sokkal később a cseh Hába az európai fül számára minden kétséget kizáróan természetellenes negyedhangú skálát használja kuriózumszámba menő vonós-, sőt negyedhangoszongora-műveiben. S mindezek az irányzatok együtt, egyidőben élnek a közönség jóvoltából még harcvonalait erősen tartó posztromantika, a múltba visszamerülés régimódiás, szalonzenés képviselőivel, megannyi Sibeliusával vagy Dohnányijával. Megrendítő kifejezése ennek a tudatnak Ady verssora: "Minden egész összetörött"⁴ – és mintha erre szó szerint rimelne a sok kollázs, a festészetben a kevert technikák majdhogynem divattá váló használata.

A szociológusok bizonyára a társadalmi változásokkal hozzák kapcsolatba a művészetek, sőt még a tudományok nagy váltását is. Igazuk lehet, mert bár a művészetek a 19–20. század fordulóján a hagyományos kifejezésmódok, kifejezésvilág válságát élik meg, s önmagában innen, a belső fejlődésből is magyarázhatónak tűnik az útkeresés – ám ha ezúttal arra keressük a választ, hogy miért éppen erre a századfordulóra teljesedik be ez a folyamat, miért nem előbb, miért nem később, tanácsos a társadalom változásaiból kiindulnunk.

Ortega y Gasset globális hatású eltömegesedésről ír: "A tömeg teljes társadalmi hatalomra tör".⁵ Ha eddig a kultúra, tehát művészetek, tudományok, szűk, felső társadalmi szférához kötötték magukat, a polgári forradalmak kora után lassan a társadalom egész keresztmetszete kerül irányt adó középpontba. Ennek velejárója (s ezért tehető ekkorra) a művészetek belső struktúrájának, nyelvezetének válsága, új utak keresése, egyenrangú vagy önmagukat egyenrangúnak hirdető alternatívák útnakindítása.

Az 1848 fémjelezte "forradalmi kor" fontos tünete mindenestre egy hosszú évszázadokon át stabil társadalmi világrend bomlása, a polgári-parlamentáris államforma megvalósításának gondolata, lehetősége, sőt, kívánsága. A társadalomban átláthatatlanabbakká válnak a függőségi viszonyok. Mozartba szó szerint belerúghatott a salzburgi érsek, mert a komponista a szolgája volt. Beethoven viszont rangos uraknak felesel vissza, Verdit pedig aszerint fizetik, hány előadást ér meg az

⁴ Kocsi-út az éjszakában (1909). Vagy később Rilkéé: "Wir ordnens wieder und zerfallen selbst." (*Duisener Elegien – Die achte Elegie*, 1922).

⁵ José Ortega y Gasset: *A tömegek lázadása*. Pont, Budapest, 1995, 5. o.

opera. Mindannyian kiszolgáltattak, ám egyre kevésbé kifejezett módon. Az explicit egyenlőtlenséget jóval nehezebben átlátható hierarchia váltja föl, de az egyenlőség eszméje (az ortegai eltömegesedés ellenére?) alulmarad. A hatalom immár leginkább a pénzé, s az időtlen idők óta megingathatatlan hierarchikus és kiszámítható világrend összedől.

A tudomány racionális, formális világa azonban sokkal kevésbé és jóval áttételesebben válaszol külső, társadalmi változásokra, mint a művészetek vagy akár a filozófia. A nagyhatású pozitívizmus, mely olyannyira áthatotta a tudomány gondolkodásmódját⁶, majd egy évszázad után veszít csak erejéből.

Kierkegaard *vagy-vagy*ától Nietzscheig (“nincsenek tények, csak interpretációk” – a tény az interpretáció függvénye), Heisenbergig vezet az út, szerinte a tudós kísérleteit a kísérletező tudós szándékai jellemzik: az eszközök mindig célhoz rendeltetnek. A pozitívizmus végső megkérdőjelezése pedig minden bizonnyal Heideggeré: “A tudomány objektivitássá dologiasítja a dolgokat, és meghamisítja a létet”.⁷ Mindennek ellenére a nyugati redukcionista gondolkodást használó tudományok nem képesek más eszközökhöz nyúlni. A quine-i, feyerabend-i tézis, miszerint nincs elvi különbség a tudomány és a misztika között, a természettudomány módszereire nincsen hatással.

Ezzel még nem látjuk az összes mozgatórugót. Az, hogy a “*ratio et experientia*”, a világ matematikai struktúrájába és matematikai megérthetőségébe, s a természettudományok megbonthatatlan, lineáris fejlődésébe vetett megkérdőjelezhetetlen hit – ami olyan teljesítményekre ösztönzött, mint az Enciklopédia tudományt és művészetet átfogó vállalkozása – szertefoszlása miatt éppen egy

⁶ “És valóban, ami a legfontosabb a filozófiában és ami abból mindenre kiterjed, azaz a gondolkozásnak a módja, hihetetlen tökélyre tett szert ebben a században. Bármilyen témáról is van szó, a régiek elég hajlamosak arra, hogy ne a legtökéletesebb módon gondolkozzanak. Gyakran bizonyítalan megfelelések, apró hasonlóságok, ingatag elmejátékok, homályos és zavaros fejtegetések náluk bizonyítékszámba mennek, éppen ezért a bizonyítás semmibe sem kerül nekik; de az, amit egy régi játszva kimutatott, manapság ugyancsak sok gondot okozna egy szegény modernnek, hiszen az okoskodásokkal szemben a legszigorúbbak vagyunk. [...] Descartes előtt könnyen okoskodtak az emberek, az elmúlt századok ugyancsak szerencsések, hogy nem ismerik őt. Szerintem ő az, aki az okoskodásnak ezt az újfajta módszerét bevezette, és ezt többre kell becsülni a filozófiájánál is, amelynek jó része, éppen a tőle magától tanult szabályok értelmében, ma már valótlannak vagy kétségesnek bizonyul. Végül nemcsak a fizikáról vagy metafizikáról szóló jó művekben, hanem azokban is, amelyek vallási, erkölcsi, kritikai tárgyúak, olyan pontosság és megbízhatóság uralkodik, amelyet mindeddig alig-alig ismertünk.” Fontenelle: *A haladás gondolata*; Gorilovics Tivadar ford. in: Gorilovics Tivadar (szerk.): *A korai francia felvilágosodás*. Gondolat, Budapest, 1961, 139–140. o.

⁷ Idézi P. Rossi: *A filozófusok és a gépek*. Budapest, Kossuth, 1975, 8. o.

korra tehető a művészetek hagyományos kifejezőmódjainak válságával, leginkább tudományszociológiai okokban rejlik.

Az addigi tudományok, ideértve a múlt századét is, jellemzője volt az a túlfeszített verbalitás, mely különösképpen a természettudományok kibontakozását hátráltathatta. Az európai világ gondolkodásának örök időktől fogva szemlélete a redukcionista világlátás, mely elválaszt, elemez, kategorizál, szemben a keleti kultúrák holisztikus gondolkodásmódjával, a világ egységként látásával, fölfogásával (mint a buddhizmus szemlélete).⁸

Tudományaink (és nemcsak a természettudományok) fölépítésére – gondolkodásunk e redukcionista-analitikus szemlélete folytán – csak a nyugati logika gondolkodásmódja, eszközei képesek, s éppen ez a logikus gondolkodás válik átláthatatlanná, ha a hangsúly a retorikára, és nem a tartalomra kerül. (Itt egyébként régi problémáról van szó: épp ezt a kérdést veti föl Platon a *Gorgiászbán*, majd a *Phaidroszbán*.) Ez a retorizáló gondolkodásmód persze a racionalista gondolkodás ellensége is. Még a 19. század természettudományos oeuvre-jének is jó része nem emelkedik túl a tudományos szempontból meddő fecsegésen, aminek mind produkciója, mind megértése energiát és időt vont el az értékes kutatásoktól. Csak a tudományok „ortegai” értelemben vett eltömegesedése vezetett lassan a tekintély- és hagyománytisztelet háttérbe szorításához, mely hatását mindenesetre máig érezteti.

Másrészt a (természet)tudományos fejlődésnek kerékkötője volt egészen századunk második feléig a sok, néha még ma is intellektuálisnak számító, ám valójában algoritmikus és rutinszerű munka. Ezeket ma már át tudják venni tőlünk a még nem is túl magas szintű mesterségesintelligencia-programok, így lehetővé válik kognitív kapacitásunk jobb hatásfokkal való kihasználása. A leggyakoribb logikai műveletek elvégzése is igen sok nem-logikai kognitív sémán, és valójában nem magukon e logikai műveleteken keresztül zajlik. Ám a tudományos rutinmunkának jelentős részét köti le a „kézi” algoritmizálás még ma is, amikor a társadalom- s a természettudományokban a publikálás mennyiségi tényezőin méri a tudományos elismerést.

Egyébként korunk tudományos sokszínűsége jóval „szürkébbnek” mutatkozik, ha észrevevessük, hogy sok tudomány különféle szemantikai apparátussal leírt eredményeit „közös nevezőre”, egy nyelvre hozhatjuk⁹, mégha a szemantikus

⁸ A Biblia például így kezdődik: „Kezdetben teremté Isten az eget és a földet” – elválaszt, megkülönböztet, ami a buddhista világlátás számára korántsem központi mozzanat.

⁹ Most nem kifejezetten a természettudományokból vagy a matematikából hozok példát: valójában ilyen „egyeztető” szerepet tölt be napjaink (nemcsak)

modelleket gyakorlatilag nem is tudjuk előállítani olyan szinten, hogy konfrontálhatók legyenek; az elvi lehetőség azonban megvan erre. S ha minden nem is összeegyeztethető egymással, mindenképp kisebb jelentőséggel bír a "sokféleség". – A misztika például valóban összeegyeztethetetlen a mi természettudományos gondolkodásmódunkkal.

Éppen a századfordulóra tehető néhány olyan természettudományos eredmény közzététele, mely a tudomány egyenes fejlődéséről alkotott képet alapjaiban változtatta meg. A filozófián kívül a világszemlélet két nagy irányadó tudománya, a matematika s a fizika alapvető változást, komoly szemléletváltást él meg. Az ifjú Max Planckot még azzal beszél le professzora a fizikusi pályáról a múlt század végén, hogy új felfedezések, nagy eredmények már nem várhatók, mert a világ titkai megfejtettek; a "világegyenlet-megoldó" titulusára is számot tartó Laplace-démon megszületését elméletileg lehetségesnek gondolják. Lord Kelvin viszont már úgy fogalmaz: a 19. század fizikájának "szép és világos egét lassan-lassan felhők borítják homályba", mert az eddigi renddel összeegyeztethetetlen eredmények kerülnek elő, s egy új világbép születik, a kvantummechanikáé. Ugyanigy a kanti filozófiát szinte megcsúfolja Bolyai, majd Lobacsevszkij eredménye: az euklidészi geometria ötödik axiómája bizony nem *a priori* tétel.

Az utolsó szó joga azonban minden bizonnyal Gödelé. Eredményei a mi redukcionista világnézetünk logikai alapú tudományos megismerésének határait engednek következtetni. Először ugyanis Gödel tiszta matematikai kutatásaiból derült ki, már az 1930-as években, hogy minden ellentmondásmentes axiómarendszer nyelvén föltehető olyan helyénvaló kérdések, melyekre az axiómarendszer alapján nem tudunk választ adni (a válasznak sem igazságát, sem hamisságát nem tudjuk bebizonyítani).

Míndez olyan (ugyancsak tisztán matematikai) modell lehetőségét fedi föl más tudományok elméleteinek struktúráiról, melynek interpretációi filozófiai szemszögből kérdésesek lesznek. Gödel ún. nem-teljességi tételeiből biztosan következtethetünk arra, hogy az igazságot nem ismerhetjük meg teljesen, hiszen kutatásainkban – adott eszközöket használva – mindig újabb s

társadalomtudományainak paradigmafavoritja, a megismeréstudomány, pontosabban annak szemlélete. A kognitívizmus nézőpontja – a pszichológiától kezdve a nyelvészetten keresztül a számítástechnikáig – egységesen a megismerő ember funkciójának még csak nem is mindig eltérő szintű (hanem csak eltérő célt tekintő) leírását adja. A közös nyelv keresése ugyancsak érdekes probléma a leginkább ötletpazarló tudománynak tekintett pszichológiában, melyet a különböző nézőpontok és leíró iskolák más és más köntösben megjelenő, ám valójában egymással igen pontosan megfeleltethető s egyező eredményei jellemeznek.

újabb megválaszolhatatlan kérdésekbe botlunk. Gondolkodásunk véges és redukcionista rendszerével lehetetlen megfogni a világban rejlő végtelent. Ráadásul a megismerés holisztikus vagy misztikus szintjeinek leírására, megfejtésére tudományunk eszközeivel teljességgel képtelenek vagyunk – a megismerésnek tehát vannak más, a mi értelmezésünkben kevésbé tudományos oldalai is, ám azokat nem tudjuk rendszerszerűen megragadni. Tanulságos példa az indiai matematikus, Ramanujan szinte legendás személye, aki valójában önmaga által sem reprodukálható eszközökkel a teljesen általánosan elfogadott, pontos logikai analízist használó matematikusközösség eredményeitől rendkívül eltérő jellegű és meglepő tételeket mondott ki, melyek a korrekt eszközökkel egyébként bizonyíthatók voltak. Ramanujan azonban egy átlagos egyetemi matematikusdiplomát sem volt képes megszerezni, és jogosan buktatták el (bár életében a leghíresebb egyetemek választották díszdoktorukká). Eredményeinek mássága arra utal, mennyire egy rugóra járnak, félretéve most minden optimizmust és sokféleséget hirdetést, a tudományos világ fejei.

Ez korunk tudományának diagnózisa. Addig, míg meg nem fejtjük, miért gondolkodnak ilyen “egyformán” a tudósok, s miért tartanak az emberek egyes kérdéseket értelmesebbnek és előremutatóbbnak, mint azt, mondjuk, a tudományokat tekintve egyelőre a mesterfokozaton megrekedt mesterséges intelligenciák teszik, addig nincs orvosság, csupán találgatások és hitek, egyenrangúként és egymással össze nem mérhetőkként egymás mellé állítható megoldási kísérletek.¹⁰

¹⁰ Mérő László népszerű *Észjárások* c. könyvében (Budapest, Tericum, 1998) írja le a mesterfokozat fogalmát. Egy ember – vagy akár mesterségesintelligencia-program – egy összefüggő szakmai, tudományos vagy művészetterülethez stb. tartozó egyszerű vagy akármilyen bonyolult kognitív sémáinak száma, ill. a hierarchikus sémaszerveződés kuszaságának, összetettségének foka (beleértve metasémákat is) adja ki az adott területre vonatkozó tudásáról alkotott képet; például hogy amatőr, mesteri avagy nagymesteri szinten teljesít-e (versírásban, matematikában, zongorázásban, sakkban stb.). A mesterséges intelligenciák még (már?) nem tudnak túllépni a tudományokban a mesteri szinten, vagyis a nagyobb tudósok, művészek, a “szakértő mesterek” színvonalán.



A szökőkútmester bölcsessége*

CSÁK LÁSZLÓ

I.

A *lélek szenvedélyeit* olvasva óhatatlanul szembekerülünk azzal a problémával, mi szerint Descartes egyetlen egyszer sem tesz említést ebben a művében a filozófiáról. Az volna a helyzet, hogy az erkölcsös élet szempontjából nem tartja lényegesnek? Aligha tarthatjuk ezt elképzelhetőnek más szövegei alapján. Miféle bölcsességet tart tehát Descartes fontosnak ezen a téren?

A kérdésre válaszként szolgáló megoldás kereséséhez három, eltérő módon kezdhetünk hozzá. Az első eljárás során a következő szempontokat kell figyelembe vennünk. Legelőször megkísérelhetjük föltárni a szöveg elemzése útján, milyen kifejtési módszerrel élt Descartes *A lélek szenvedélyeinek* megírásakor, milyen módon épülnek fel érvei, milyen szemléletre következtethetünk ez alapján. Ezen eljáráshoz, mintegy ezt kiegészítve, társítható egy második lehetséges vizsgálati szempont is. Nevezetesen, szintén *A lélek szenvedélyeit* alapulvéve, föltárhatjuk a szövegben szereplő olyan alaptételeket, elveket, elméleti eredményeket, melyeket Descartes más szövegeiben fejtett ki teljes részletességgel, és itt csak hivatkozik rájuk, felhasználva őket érvelésének kiépítéséhez.

Az első két módszer segítségével gyakorlatilag teljes egészében megválaszolható az előadásunk témájául szolgáló kérdés. S bár az idő rövidege miatt ezt, az egyébiránt rendkívül tanulságos utat most nem járhatjuk végig, mindenesetre engedjék meg, hogy röviden összefoglaljam, milyen eredményekre juthatnánk.

* A szöveg eredeti változata *Az ész és a szenvedélyek aranykora* című konferenciára (1999. november, Budapest) készült *The fontanier's wisdom* című poszter; jelen szöveg ennek magyar fordítása.

A szerző ezúton kíván köszönetet mondani Dr. Dékány Andrásnak, aki értékes megjegyzéseivel, tanácsaival nagyban hozzájárult a tanulmány sikeres elkészítéséhez.

A szöveg elkészítéséhez meghatározó segítséget nyújtott a Szegedi Társadalomtudományi Szakkollégium egyéni kutatásokat támogató pályázata.

II.

Az összefoglalás első lépéseként a descartes-i módszernek *A lélek szenvedélyeiben* felmutatható változatára kell utalnunk. Ezt jól jellemezhetjük a mechanikus világlátással, melyet tudatosan választ a szerző, amikor *comme physicien* lát neki feladatának, hogy a test és a lélek szubsztanciális egységét, az embert, minden korábbi szerzőtől eltérő módon írja le egyedi gyakorlati életében. Jellemző vonásként fedezhetjük fel, hogy a szerző, csakúgy, mint más műveiben, *clare et distincte* igazságok sorát fedi fel az olvasó számára.

A módszer második pillérét az alapelvek vizsgálata alkotja. röviden foglaljuk össze az innen nyerhető következtetéseket is, természetesen a teljesség igénye nélkül. Általánosságban azt mondhatjuk, hogy az alapelvek két fő csoportba oszthatók. Az egyik a metafizikai tételeket tartalmazza, úgymint a test és a lélek különbözősége, szubsztanciális egységük, a tévedés, a szabad akarat, a lélek gondolatai, az igazság kritériuma, az Isten ideája. A második csoportba a fizikai alapelvek tartoznak, azaz a test szerkezetére, működésére vonatkozó leírások, vagy a mozgás fizikai elmélete.

Ezen eredmények összegzése után, különösen a második módszernek köszönhetően, két, jól elkülöníthető bölcsességfogalom jelenhet meg előttünk, ám ennek taglalásába most nem megyünk bele. Így vizsgálódásunk jelenlegi pontján nem is választanék közöttük, inkább azt javaslom, próbáljuk megragadni a kérdést ez, az eddigiektől eltérő szempontból, és vizsgáljuk meg, a bölcsesség milyen fogalma rajzolódik ki előttünk, ha *A lélek szenvedélyeinek* bölcsességre vonatkozó artikulusait vesszük csak figyelembe, és csak a kép árnyalásához vesszük igénybe más szövegekre vonatkozó ismereteink segítségét.

Még mielőtt hozzálátnánk a részletes kifejtéshez, föl kell hívunk a figyelmet egy, a végeredményünket érintő lehetséges problémára, mely abból adódik, hogy a Descartes-ra vonatkozó irodalomban máig sem eldöntött kérdés, hogy *A lélek szenvedélyei* Descartes végleges erkölcsstanának tekinthető-e. A magam részéről nem kívánok most belemenni annak megvitatásába, hogy két lehetséges válasz közül melyik a helytálló. A kérdés eldöntetlenségéből adódóan azonban egyáltalán nem lehetünk bizonyosak abban, hogy az előadás hátralévő részében kidolgozandó elképzelés egyezést mutat majd az első két módszer alapján megfogalmazott eredménylehetőségekkel. Hiszen ha *A lélek szenvedélyei* nem Descartes végleges erkölcsstana, hanem csak az ideiglenes erkölcsstan részletesebb, esetleg bizonyos pontokon átalakított változata, abban az esetben kevésbé valószínű, hogy szervesen illeszkedne a descartes-i rendszer egészébe. Azaz ebből

következően a más művekkel kapcsolatot kereső eljárások során a módszer és a felhasznált, átvett alapelvek bemutatásával nyert eredmények nem feltétlen egyeznek meg *A lélek szenvedélyeiből* magából feltárható bölcsességképzelettel. Bár, mint az eredményeinkből láthatóvá válik, ez az óvatosság feleslegesnek bizonyul majd. Véggökvetkeztetésünk alapján az első két módszer segítségével nyert megállapításokat nem kell ugyanis elvetnünk, igaz, néhány ponton érdemesnek tűnik majd a képet árnyaltabbá tennünk. Idézzük fel ezek után fő kérdésünket: mit értett tehát bölcsesség alatt *A lélek szenvedélyeiben* Descartes, akiről Baillet azt írja, hogy *sage dans toute sa conduite*?

III.

Lássunk hozzá a kérdés megválaszolásához! Mint már említettük, a harmadik lehetséges módszer *A lélek szenvedélyei* azon szakaszainak vizsgálatán alapul, melyekben a bölcsességet, vagy valamely hozzá kapcsolódó fogalmat tárgyal Descartes. Ha föltárjuk az ezen artikulusok közt meglévő kapcsolatrendszer, azt találjuk, hogy a lélek nyugalját érintő fejtegetések igen meghatározó szerepet játszanak ebben az összefüggésben; a rendszer elemeit összekötő gondolati vonalak jó része éppen e pontban metszi egymást. Válasszuk tehát vizsgálódásunk kiindulópontjául a descartes-i morál végpontját, azaz a lélek nyugalját!

A lélek nyugalma vonatkozó descartes-i elképzelés tisztázása végett érdemesnek tűnik felidézni, miként határozza meg a fogalmat a szerző a *Traité de l'Homme*-ban. Azt írja, akkor beszélhetünk a lélek nyugalmaról, *si elles¹ sont plus égales en leur agitation*. Azaz, a lélekben az *esprits animaux* hatására fellépő szenvedélyek kiegyenlítik egymást. Figyeljünk fel arra, hogy ezen meghatározás szerint a lélek nyugalma pusztán fizikai jelenség; a lélek csupán elszenvedti ezt is, miképp a szenvedélyeket.

Jóval árnyaltabb kép jelenik meg előttünk *A lélek szenvedélyei* olvasása közben. Az itt található értelmezés nem mond ellent a *Traité*-ben olvashatónak, inkább azt mondhatnánk, az utóbbi az előbbinek egy mozzanatát képezi. A lélek nyugalma *A lélek szenvedélyeiben* ugyanis éppen abból eredeztethető, hogy az ember boldogságát ebben az állapotban még a legerősebb szenvedélyek sem képesek megzavarni. A nyugalom forrása továbbá az önmagával való megelégedés. Ez az elégedettség nem valamiféle érzéki kielégítettséget takar, nem is holmi sztoikus jelleggel bíró önmagába fordulást. Sokkal inkább annak tudatából nyeri erejét, hogy az adott személy az erényt követve él.

¹ értsd: *les esprits animaux*

Miben áll azonban az erényes élet? Descartes-nál két, egymást kiegészítő leírásával találkozhatunk az erény követésének. Az első szerint csak olyat szabad akarnunk megtenni, aminek megvalósítása tőlünk függ. Ami nem tőlünk függ, nem is érhetjük el. Ha mégis teljesülne, az nem a mi tevékenységünknek volna köszönhető. Így hiábavaló időfecsérlés volna az ilyen javak elérésén munkálkodnunk. Ezen túl pedig még akadályozna is minket a ránk tartozó dolgok megtételében. Az erényes élet második jellemzése szerint pedig azt kell tennünk, amit legjobbnak ítélünk. Hogy ezen közelebről milyen ítéletet is kell értenünk, a későbbiekben látni fogjuk.

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy csak arra szabad irányulnia cselekedeteinknek, amit a legjobbnak ítélünk azok közül, amik tőlünk függnék.

Természetesen nem minden tevékenységünk ered közvetlenül az akaratunkból, hiába ez a lélek egyetlen aktivitással fölruházott funkciója. Abban az esetben például, ha éppen tűz égeti kezemet, azonnal elrántom, és éppen ahhoz van szükség akaratom mozgósítására, hogy ne így tegyek. Azonban még a tisztán az akarat által meghatározott cselekedetekre való hajlandóságot is csak a vágy szenvedélye kelthet az emberben. Innen ered, hogy a szabad akaratnak is csak ezen hajlandóság ad alkalmat arra, hogy valamire irányuljon.

A szabad akarat így bármire vezetheti tevékenységeink sorát, amit a vágy megjelenít számunkra, de: csak ezek közül választhat. Ebből következően olyan dolgokra is irányulhat, amelyek nem tőlünk függnék, vagy akár ártalmasak is lehetnek. Ha azonban arra irányul szabad akaratom, amit mint tőlem függőt elkülönítek a vágyak tárgyául szolgáló javak közül, elég tisztán megismerem, figyelmesen megvizsgálom, akkor az ily módon megalapozott tevékenység csak jóra vezethet. Azt az utat kell tehát választani, amit az ész, mint legbiztosabbat választ azok közül, amit az értelem fölfoghat. Az erényes életet élő ember akaratát nem irányíthatja tehát olyan dolgokra, amik nem tőle függnék. De e mellett még egy korlátozó szabálynak is alá kell vetnie magát, ami pedig megismerőképességünk véges természetéből fakad.

Ha aztán az előbbiekben jellemzett módon jár el, akkor hatalommal bír majd a legesendőbb lélek is valamennyi szenvedélye fölött. Bár Descartes elismeri, hogy a helyes belátást, és az erre alapozott ítéletet nem követi szükségszerűen helyes cselekedet; elképzelhető, hogy tartózkodunk a cselekvéstől, sőt, akár vele ellentétesen is viselkedhetünk. Idézzük csak emlékezetünkbe a *Discours de la Méthode* sorait: *Les plus grandes âmes sont capables des plus grands vices, aussi bien que des plus*

grandes vertus. Zárójelben jegyzem meg, vajon nyugodt-e, nyugodt lehet-e valaha a lelkük az előbbieknél?

IV.

A szabad akarat és az erényes élet vizsgálata során mindvégig érezhetően egy kérdés körül keringtek gondolataink. Nevezetesen a jó és a rossz meghatározásának, elkülönítésének ősrégi morálfilozófiai problémája körül. Tegyük föl tehát mi magunk is a kérdést: mi a jó a descartes-i szöveg szerint?

A szeretetről és a gyűlöletről szólva Descartes azt mondja, attól függően lép föl az egyik vagy a másik szenvedély, hogy az adott dolog számunkra jóként vagy rosszként jelent meg. Azonban a szenvedélyek természetéhez tartozik, hogy igen gyakran nagyobbak vagy kisebbnek mutatják egy adott dolog számunkra való értékét, hasznosságát, és csak nagyon ritkán fordul elő, hogy olyannak jelenítenék meg, amilyen a valóságban. Ez az érvelés pontos morálfilozófiai megfelelője a descartes-i metafizika bevezetésében oly fontos szerepet játszó módszeres kételynek. Sőt, azt is mondhatjuk, következménye is annak, hiszen a szenvedélyek, akár a testről tudósítanak, akár a rajtunk kívül lévő dolgokról, mindenképp a testi érzékelésből származtathatók, és így éppen ezektől öröklük aránytorzító tulajdonságukat. Az ebben rejlő veszélyeket csak fokozza, hogy bizonyos szenvedélyek sok esetben erősebbnek bizonyulnak annál, amit az ész jelenít meg számunkra.

Arra a kérdésünkre tehát, hogy mi a jó és mi a rossz, nem kaphatunk helyes választ, ha csak a szenvedélyekre hagyatkozunk. Esetleg fölmerülhet még bennünk, hogy az örömmérés alapján kísérlelhetjük meg elkülöníteni a jót a rossztól. Azonban ami az öröm szenvedélyét illeti, éppen szenvedély mivoltából adódóan, szükségszerűen tévedéshez juttatna minket. Az örömrre hivatkozni mégsem egészen hiábavaló, ugyanis e szenvedélynek létezik egy tisztán intellektuális párja, amely nem valami külsőből fakad. Azaz nem a külvilágot vagy testünket érinti, és így annak ellenére, hogy gyakran együtt jár szenvedélyekkel, maga nem is szenvedély, hiszen *par la seule action de l'âme* származik. Ez a különbségtétel a két öröm között a későbbiekben a szenvedélyek fölötti uralom egyik forrása, előfeltétele lesz, és ebben az értelemben mondhatjuk, hogy jó vagy rossz létünk elsősorban a lélek belső felindultságától függ. Azonban a jó és a rossz kérdésére ennek alapján még mindig nem leltünk választ.

Térjünk vissza a jó és a rossz problémaköréhez! Descartes szerint percepcióink akár külső tárgyakat, akár saját testünk állapotát jelenítik meg nekünk, mindenképp passzivitásként értelmezhetők a lélek szempontjából. Így ezeket kizárhatjuk a jóra irányuló vizsgálódásaink köréből. Ennek alapján a jó és a rossz

kritériuma, ha van ilyen egyáltalán, nem lehet más, mint hogy belső érzékünk vagy eszünk segítségével úgy ítéljük-e, hogy megfelelő vagy pedig ellentétes a természetünkkel.

Világosan látható az eddigiekből, hogy ha döntésünk, ítéletünk a lélek szenvedélyein alapul, a belőle származó elhatározás sem lehet más, csak hibás. Azt a ritka esetet leszámítva persze, amikor véletlenül esik egybe ilyen jellegű elhatározásunk azzal, ami helyes. Descartes számára azonban semmilyen téren sem lehet kielégítő, ha találmra határozzuk magunkat el bizonyos cselekvésre. Természetesen az sem lehet önmagában elegendő, ha az eszünket hívjuk segítségül. Már csak azért sem, mert egy nem helyesen vezetett ész bármikor hamis véleményt eredményezhet. mint például, hogy a szenvedélyeinket kellene követnünk.

Ha azonban az eszünket helyesen vezetjük, akkor elkerülhetjük a tévedést, azaz: elkülöníthetjük az igazat a hamistól. Így ha az eszünk segítségével igaznak ítélünk valamit, akkor az ezen alapuló tett sem lehet más, mint jó. Itt találkozunk az igaz és a jó szférája. Ez az a pont, ahol biztosított az átjárás az egyikből a másikba; ha úgy tetszik az elméleti tudományok metafizikailag megalapozott világából az emberi gyakorlat morális világába. Mint látni fogjuk, az ember gyakorlati életében szüntelenül ide-oda mozog a két terület között, mindig magával hozva a matematikai bizonyosságot, melyet a gyöngébb morális bizonyosság helyébe állíthat.

Ami jó, az a test és a lélek szubsztanciális egységére vonatkozik; vagy ahogyan korábban fogalmaztunk, az ember természetére. Így előfeltételezi az ész helyes vezetését két fő kérdést illetően. Az első, mely általános kell legyen, és mindenkinek meg kell válaszolnia *une fois en sa vie*, az, hogy milyen az ember természete. A második pedig, és ez az, amit minden pillanatban fel kell tenni, hogy az adott dolog megfelel-e ennek a természetnek, vagy sem. Így persze az általános kérdés megválaszolása szükséges feltétele kell, legyen az utóbbinak.

V.

A bevezetésben említettük, hogy a descartes-i bölcsességfogalom megragadását célzó lehetséges érvelések közül az első kettő összegzése során nyerhető képek alapvetően két csoportba sorolhatók. A szemléletesség és az egyszerűbb tárgyalhatóság kedvéért, a különbségeket némileg eltűlozva, azt mondhatjuk, hogy vagy puszta fizikalizmussal, okkazonalizmussal jellemzik Descartes-ot, vagy pedig éppen ellenkezőleg, azt állítják, hogy Descartes elfordul a világtól és egyszerűen saját bensőjének szemlélésébe merül.

A harmadik módszer alapján azonban arra a következtetésre jutottunk, hogy a lélek nyugalmanak kérdése végső soron a jó és rossz felismeréséhez vezet vissza minket, ami pedig elengedhetetlenné teszi az ember természetének helyes megismerését, illetve ezt követően a dolgok ezzel való összevetését.

Milyen módon osztható fel az ember természetének tisztázására irányuló kérdés? A válasz adja magát, hiszen az ember kettő egység: lélek és test szubsztanciális egysége. A lélek természetére vonatkozó ismereteket az első filozófia szolgáltatathat számunkra. A lélek megismerése, mint azt Descartes írja, jóval könnyebben megvalósítható, mint a testé. És valóban: ezen a téren még az érzékelésünkre sincs szükségünk. A lélek, mint gondolkodó szubsztancia, gondolkodásában közvetlenül önmagát ragadja meg. Ha Descartes úgy tartaná, hogy kizárólag a lélek így felfogott természetét kell figyelembe vennünk tetteink mérlegelésekor, ha egyáltalán tettek lehetne nevezni az ilyesmit, akkor igazat adhatnánk Molière *Úrhatnám polgára* egy nőszereplőjének, Jourdinnének, aki a következőket vágja a filozófiai ismereteivel kérkedő férj fejéhez: *Tout cela est fort nécessaire pour bien conduire votre maison*. Azaz helytállónak bizonyulna az az elképzelés, mely szerint Descartes számára a bölcsesség kimerül az első filozófiában.

Az emberi test természetével is több helyen foglalkozik Descartes. Ahhoz azonban, hogy ennek elsajátítására képes lehessen valaki, már előzőleg ismernie kell a kiterjedt dolog természetét általában, csakúgy, mint az állatokra vonatkozó descartes-i leírást. Mindez a fizika tárgykörébe tartozik, és ebből adódóan nem érthető meg önmagában, hanem előfeltételezi végső soron a lélek természetét második ismeretként tartalmazó metafizikát.

Az utóbbi megállapításnak ellentmondani látszik, amire az előadás első szakaszában utaltunk a lélek nyugalmanak *Traité de l'Homme*-beli értelmezése kapcsán. A különböző *esprits animaux* kiegyenlített hatásaként jellemzett nyugalom tisztán fizikai magyarázattal szolgál, így a lélek nyugalmat valami testivé fokozza le. A *Traité*-beli értelmezés mégis könnyen beilleszthető *A lélek szenvedélyei* ide vonatkozó részéhez. Aki ugyanis eléri a lélek békéjének állapotát, az képes lesz megóvni magát a szenvedélyek túlzott fellépésétől, képes őket idomítani. Végső soron pontosan ugyanazt érve el ezzel, azaz *elles sont plus égales en leur agitation*.

A *Traité de l'Homme*-ban az *âme raisonnable* jellemzésekor Descartes azt írja, hogy pontosan megfeleltethető a királyok parkjaiban a szökőkutak működéséért felelős *fontanier*-nek, szökőkútmesternek. Ennek alapján azt mondhatnánk, Descartes teljes egészében elégségesnek tekintette, ha a lélek elsajátítja a

testre, mint gépre vonatkozó fizikai ismereteket; azaz az erek és a csontok tulajdonságait, a szív, az epe, a máj, a gyomor, és a tüdő működését, annak érdekében, hogy ezt követően a leghelyesebben állíthassa be bonyolult szerkezetét.

Érezzük azonban az eddigiek alapján, hogy sem a *Traité* így értelmezett szökőkűtmesterével, sem pedig Molière gúnyolódásával nem jutottunk Descartes lelki nyugalmat elért bölcs emberének közelébe. A szökőkűtmester képében élénk álló ember maga az önszabályozásra alkalmassá tett *homme machine*. Az emberi természetnek azonban még testi oldala sem írható le igazán a pusztá gép-mechanikai megközelítés alapján. A lélek természetét megismerhetjük az *Elmélkedésekből*, a test természetét a *Traitéből*. A *lélek szenvedélyeiben* valami másról van szó. Arról, ami egyikkel sem azonosítható külön-külön, de még együttesükkel sem: az emberről.

Ha azonban emlékezetünkbe idézzük, azon eredményeket, melyeket előadásunk fő részében értünk el, nyilvánvalóvá válik, hogy sem Molière gúnyolódása, sem a szökőkűtmester később említett értelmezése nem azonosítható a descartes-i bölcsességfogalommal. Továbbá, descartes-i értelemben véve, képtelenek leszünk megérteni az emberi test természetét, amíg túl nem haladjuk a szökőkűtmester képében megjelenített, tisztán mechanikus nézőpontot. Ugyanakkor, a lélek, lévén, hogy szenvedélyekkel bír, szintén elengedhetlenné teszi testtel való kapcsolatának vizsgálatát. Nyilvánvalóvá vált tehát, hogy a descartes-i bölcsességfogalom semmiképp sem olyan leegyszerűsítő jellegű, mint első látásra tűnik: nem azonosítható egyik egyoldalú, túlzó értelmezéssel sem. Amire Descartes gondolt, az azon ember lény bölcsessége, ami sem nem test, sem nem lélek, hanem ezek szubsztanciális egysége, majdhogynem egy harmadik szubsztancia. Nem filozófia, de nem is fizika, hanem valamennyi tudományos ismeret módszernek megfelelően rendszerezett élő totalitása. Reményeim szerint az eddigiekben sikerült elvégeznünk a descartes-i bölcsességfogalom egy olyan föltárását mely megfelelő alapként szolgálhat majd a téma további, részletesebb tárgyalásához.

Katolikus megújulás és ellenreformáció a Bajor Hercegségben a 16. században*

HANKÓ PÉTER

Az ún. konfesszionális korszakkal kapcsolatos közkeletű vélekedések egyike az az álláspont, mely a katolikus egyházat csak a középkorból hátramaradott elavult struktúráként veszi számitásba, mellyel szemben a protestantizmus progresszív kritikát fogalmazott meg. Ebből a felfogásból fakad az is, amikor a katolicizmuson belüli, ill. azzal kapcsolatos jelenségek összességét az *ellenreformáció* terminus alá próbálják besorolni. Aligha érthetünk egyet azzal, hogy a vallási és társadalmi szempontból is meghatározó erőt képviselő katolikus egyház 16. századi életét teljes egészében a protestantizmussal szembeni reakcióként értelmezzük. A konfesszionalizálódás, a különböző vallási irányzatok, felekezetek (beleértve a katolicizmust is!) hitvallásának pozitív és egymással szembeni megfogalmazása, szervezeti felépítésének kialakulása vagy módosulása jóval bonyolultabb folyamat annál, hogy egy bináris kezdeményező–válaszadó oppozícióban meg lehessen jeleníteni.

A *katolikus reform* terminust Wilhelm Maurenbrecher evangélikus történész vezette be a szakirodalomba, majd Hubert Jedin katolikus egyháztörténész nyomán terjedt el a *katolikus reform és ellenreformáció* kifejezéspár, mely a tridenti zsinat utáni, a protestantizmussal szembeni ellentámadás mellett immár az elsősorban Itáliából és Spanyolországból kiinduló megújulási mozgalmakat is magában foglalta. Ha egyébként nem is osztjuk Jedin történelemszemléletét, érdemes megtáranunk az általa alkalmazott terminuspárt, mely jó alapként szolgál az egyháztörténet alakulásának megértéséhez a 16. század Bajorországában.¹

* Jelen írás az 1998/99-es tanévben a hallei-wittenbergi egyetemen készített dolgozatom magyar változata. Ezúton köszönöm Prof. Dr. Monika Neugebauer-Wölk és Prof. Dr. Udo Sträter szakmai, ill. a Deutscher Akademischer Austauschdienst anyagi segítségét.

¹ A katolikus reform és ellenreformáció problematikájához lásd Wilhelm MAURENBRECHER: *Geschichte der katholischen Reformation*. Bd. 1. Nördlingen 1880; A. ELKAN: *Entstehung und Entwicklung des Begriffs Gegenreformation*, in: *Historische Zeitschrift* 112 (1914) 473–493; Hubert JEDIN: *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer*

I. Evangélikus mozgalmak és ellenreformációs intézkedések

A landshuti örökösödési háború 1505-ös lezárása és az ún. "Ifjú Pfalz" önálló hercegségként történő leválasztása után IV. Albrecht herceg alatt újra egyesült Felső- és Alsó-Bajorország. 1506-tól elsősültségi törvény biztosította a Wittelsbach ház müncheni vonalának örökösödését, s egyúttal megakadályozta a hercegség esetleges újabb részekre szakadását. Bajorország ily módon a reformáció korának kezdetén tekintélyes és csak néhány kisebb enklávét (Freising és Regensburg területi apátság [*Hochstift*], Regensburg birodalmi város, Ortenburg grófság) által megzavart területet jelentett. Ezen körülmények lehetővé tették az országnak egy erős müncheni központból irányított, több lépésben modernizált kormányzását.

A lutheri reformgondolatok – csakúgy, mint egész Németországban – bajor földön is hamar követőkre találtak, elsősorban a kézműves és polgári körökben, ill. az értelmiség szellemileg mozgékonyabb rétegeiben. A bajor uralkodók, IV. Vilmos és X. Lajos szintén annyira meg voltak győződve az egyház megreformálásának szükségességéről, hogy Luther tevékenységét kezdetben maguk is bizonyos szimpátiával figyelték (BUXBAUM, 1973: 31). Úgy tűnik, ezt a rokonszenvet tiszteletben tartotta az ingolstadti teológiai professzor, Dr. Johann Eck is, aki a vallási küzdelmekből kezdettől fogva kivette a részét, és akit 1521-ben pápai pronotáriusként az *Exsurge Domine* kezdetű pápai bulla kihirdetésével is megbíztak. Eck, aki Eichstättben, Augsburgban, Würzburgban, Bambergben, Regensburgban és a salzburgi érsekségben is keresztül tudta vinni a bulla kihirdetését, a passauai püspökség esetében nagyobb óvatossággal járt el. 1521 márciusában Passauban a bullának még a címét sem ismerték, és kérdéses, hogy nyilvánosságra hozták-e egyáltalán. Ennek oka minden bizonnyal Eck tartózkodása az uralkodó hercegekkel és Ernst nevű öccsükkel, a passauai püspökség adminisztrátorával, szemben (vö. BAUERREISS, VI, 1965: 19–26).

A hercegek toleráns magatartása azonban nyomban megváltozott, amikor Luther végleges pápai kiátkozása (*Decretum Romanum pontificem*) 1521 elején jogerőre emelkedett, ill. amikor – miután Luther néhány hónappal később Wormsban megtagadta

Betrachtung über das Trienter Konzil. Luzern 1948; Kurt-Dietrich SCHMIDT: *Die katholische Reform und die Gegenreformation.* Göttingen 1975 (= *Die Kirche in ihrer Geschichte*; Bd. 1, L1); Wolfgang REINHARD: *Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters,* in: ARG 68 (1977) 226–251

tanainak visszavonását – V. Károly megfosztotta őt birodalmi jogaitól (SCHWAIGER, 1988: 257).²

1522 februárjában találkozott IV. Vilmos és X. Lajos München mellett, a grünwaldi vadászkastélyban. A két fivér elhatározta, hogy a lutheranizmus és követői ellen a legkeményebben fellépnek, hogy a klérus elleni izgatást és a kiterjedt zavargásokat elkerülhessék (ZIEGLER, 1989: 59). Egyidejűleg megállapodtak abban is, hogy a régi egyház megreformálását – ha szükséges, akár állami erőszakkal is – keresztülvizik (BUXBAUM, 1973: 32; SCHWAIGER, 1988: 257). A salzburgi érsektől reformzsinatot követeltek, mely 1522 májusában a felső-bajorországi Mühldorfban, egy salzburgi enklávéban, le is zajlott (ZIEGLER, 1989: 59). A grünewaldi megbeszélés ily módon tehát mind a bajorországi katolikus megújulás, mind az ellenreformáció kezdetét jelzi, s “másfél évszázadon át meghatározó maradt a bajor valláspolitikában” (PFEILSCHIFTER, I, 1959: 2 sk. idézi BUXBAUM, 1973: 32).

A grünwaldi konferencia konkrét eredménye, az 1522. március 5-én kelt első bajor vallásügyi mandátum, egyfajta gyakorlati végrehajtási utasítás volt a worms-i ediktumhoz. Minden alattvalónak megtiltotta lutheránus vagy hasonló, a katolikus hitfelfogással ellenkező tanok elfogadását, terjesztését, sőt az ilyenekről való vitatkozást is. Az államigazgatás szervei azt a parancsot kapták, hogy a tilalom valamennyi megszegőjét, társadalmi státuszára való tekintet nélkül, vessék börtönbe és az esetet jelentsék a hercegeknek. Az első olyan bajorországi kivégzést, amelyben nyilvánvalóan lutheránus tanok játszottak szerepet, egy péklegényen hajtották végre Münchenben 1523 júliusában. A vád itt elsősorban az engedetlenséget és a lázadást emelte ki (SCHWAIGER, 1988: 255).

Kíméletesebben jártak el a tartomány ingolstadti egyetemének fiatal professzorával, Arsacius Seehoferrel. Seehofer 1522-ben szerezte meg a magiszteri fokozatot, és hamarosan bölcsészkar katedráért pályázott. Az apostoli levelek lutheri értelmezése miatt azonban a fiatal professzort bíróság elé idézték. Miután egy házkutatás során Seehofer eretnek álláspontja újabb megerősítést nyert, ügyében emlékeztetőt adtak át Leonhard Ecknek, a herceg tanácsadójának és az eichstätti püspöknek, az egyetem kancellárjának. Tekintve, hogy a megvallott eretnekség mint államellenes bűncselekmény halálbüntetést vont volna maga után, Eck kancellár a kínos helyzet békés megoldását kereste. Végül Seehofernek 1522. szeptember 7-én (Bauerreiss szerint egy évvel

² BUXBAUM, 1973: 31 inkább arra helyezi a hangsúlyt, hogy a hercegek felismerték az egyházzsukadás, ill. a nyomában járó esetleges társadalmi feszültségek veszélyét.

később) az egyetem nyilvánossága előtt be kellett ismernie és vissza kellett vonnia "lutheránus tévelygéseit", majd pedig őrizet alá helyezték az etтали kolostorban. Az esetnek azonban nem lett ezzel vége, és ebben nagy szerepet játszott Argula von Grumbach heves levelezése és kinyomtatott tiltakozása. Ezek kiindulópontjaivá váltak egy kiterjedt valláspolitikai és értelmiségi vitának, melybe maga Luther is beleavatkozott. Seehofer megszökött kolostori őrizetéből, ám Bajorországban természetesen már nem működhetett, Augsburgban, Leonbergben, Winnendenben stb. volt később evangélikus prédikátor és tanító (SCHWAIGER, 1988: 255; BAUERREISS, VI, 1965: 107 skk.).

Az első rendelet kiegészítése és radikálisabbá tétele volt a regensburgi konvent nyomán 1524. október 2-án kibocsátott második bajor vallásügyi mandátum. Eszerint csak azok a klerikusok kaphatnak állást, akiket püspökeik megvizsgáltak és megbízhatónak találtak; vándorló prédikátorokat egy helyen való hosszabb tartózkodásuk esetén be kell tagozni az illetékes püspökség szervezetébe. A papok házasodása, a misének és a szentségek kiszolgáltatási rendjének bárminemű változtatása, a böjt be nem tartása esetére büntetést és az országból való kiutasítást helyeztek kilátásba. A könyvnyomtatást hercegi engedélytől tették függővé, míg protestáns iratok terjesztését, nyilvánosságra hozatalát, eladását vagy ajándékozását a legszigorúbban megtiltották. A wittenbergi tanulmányok folytatását nem engedélyezték, az ott tanuló alattvalóknak három hónapon belül haza kellett térniük. A mandátum végrehajtásáért hercegi biztosok feleltek (BUXBAUM: 1973: 32 sk.).

A gyakorta vitatott esetek egyike Leonhard Käser vikárius elítélése. A papnak 1525 őszén lutheránus tanok terjesztése miatt kellett felelnie a passauai püspöki bíróság előtt, tanításának visszavonása után azonban szabadon engedték. Ezek után Wittenbergbe utazott, és Lutherrel is felvette a kapcsolatot. Amikor visszatért hazájába, letartóztatták és mint visszaeső eretneket állították újra a püspöki törvényszék elé. A püspök megkeresésére az ingolstadti egyetemet is bevonták a perbe. Mivel Käser most megtagadta tanainak visszavonását, a püspök átadta őt IV. Vilmos hercegnek, majd tűzhalálra ítélték (SCHWAIGER, 1988: 255 sk.).

Az üldözési hullám 1527/28-ban érte el tetőpontját, amikor az anabaptisták ellen kiegészítő rendeleteket adtak ki. Ezeket követte az 1530-as birodalmi gyűlési határozatot végrehajtó, 1531. május 19-én kiadott harmadik bajor vallásügyi mandátum. Mire azután 1540-ben még egy, a cenzúráról rendelkező mandátum is megjelent, a reformáció bajor követőit már csaknem teljesen kiirtották vagy elűldözték, így az ún. első evangélikus mozgalomnak (kb. 1520–31) sem az elterjedésre, sem szilárd

gyülekezetek létrehozására nem lehetett esélye (BUXBAUM, 1973: 34; ZIEGLER, 1989: 62).

A bajor valláspolitikára számára veszélyesebbnek bizonyult az evangélikus mozgalom második hulláma 1550–64 körül. Az interim császári engedményei, majd a Confessio Augustana és az evangélikus egyházi intézményrendszer beemelése a birodalmi jogrendbe 1552 és 55 között újabb lendületet adtak a protestantizmus iránt fogékony csoportoknak – Ausztriával párhuzamosan – Bajorországban is. Ez a mozgalom, mely mindenekelőtt a nemességet érintette, meglehetősen kétarcú volt. Benne gyülekeztek mindazok, akik az augsburgi hitvallás bajorországi engedélyezését követelték, csakúgy, mint azok, akik meg akartak maradni katolikusnak, de a lutheri újítások bajorországi kivédése érdekében szükségesnek tartották a két szín alatt való áldozás és a papi házasodás engedélyezését, ill. a böjti szabályok enyhítését (BUXBAUM, 1973: 38).

A nemesség hivatalosan első ízben az 1553-as landshuti országgyűlésen vitte a kehely követelését³ a herceg elé. Mivel V. Albrecht eladósodása miatt rá volt utalva az országgyűlés anyagi támogatására, másfelől pedig, a császári politika szellemében, a kelyhes mozgalom radikalizálódását koncessziók által kívánta megakadályozni, ezért képviselői útján az ugyanazon év decemberében tartott mühlendorfi tartományi szinóduson a világiak két szín alatt való áldozása érdekében emelt szót (BUXBAUM, 1973: 39; ZIEGLER, 1989: 63). A salzburgi érsek és szuffragáneusai a hercegi követelést elutasították. Ugyancsak eredménytelenek voltak a herceg titkárának fáradozásai is a római kúriánál 1555–56-ban. 1556 tavaszán a rendek kibővített formában terjesztették fel követelésüket a hercegnek. V. Albrecht immár szükségesnek látta – nem utolsósorban, hogy adósságának terhén végre enyhítsenek a rendek – annak a deklarációnak (1556. március 31.) a kibocsátását, mely a két szín alatt áldozók és a böjti napon húst fogyasztók számára *világi* büntetlenséget biztosított (BUXBAUM, 1973: 39 sk.).

Az a remény azonban, miszerint a mozgalomnak így kihúzzák a méregfogát és azt a régi egyház keretein belül tarthatják, mégsem vált valóra. A következő évben a mozgalom nyilvánosan is manifesztálódott: 1558-ban például ismét lutheránus demonstrációra került sor Münchenben. 1562-ben a herceg I. Ferdinánd császárral közösen a világi kehely és a papi házasodás egyházi engedélyezésének kérelmét a trienti zsinat elé terjesztette. Mielőtt a tárgyalások bármilyen eredményt hozhattak volna, bajor nemesek egy csoportja azzal a követeléssel lépett fel az 1563

³ A kehely itt az utraquizmust [az Oltáriszentség két szín alatti kiszolgáltatása világiak számára] jelenti.

március-áprilisában tartott ingolstadti országgyűlésen, hogy a lutheránus augsburgi hitvallást formálisan engedélyezzék Bajorországban is. V. Albrecht igen kínos szituációban találta magát, hiszen eladósodottsága miatt rá volt utalva a rendek együttműködésére, ráadásul a trienti előterjesztés ügyében sem tudott eredményeket felmutatni. Az országgyűlés folyamán a protestantizáló "konfesszionisták" a középpárttal szemben végül nem tudták szándékukat keresztülvinni (SCHWAIGER, 1988: 267 sk.).

Ezúttal azonban teljesen világossá vált, hogy a második reformatori mozgalom a legszorosabban összefonódott a nemesség, különösen az arisztokrácia, azon törekvésével, mely a központi hercegi hatalommal szembeni középkori jogállás megőrzésére irányult (SCHWAIGER, 1988: 268). Joachim von Ortenburg, birodalmi jogú gróf, saját területén még ebben az évben hivatalosan is bevezette a Confessio Augustanát. Ez azzal a következménnyel járt, hogy a környező bajor területekről sokan hozzá emigráltak, ami V. Albrechtet joggal nyugtalanította (SCHWAIGER, 1988: 268 sk.; ZIEGLER, 1989: 63). Néhány vitatott dokumentum alapján Ladislaus von Haag gróf és Wolfdietrich von Maxlrain hohenzwaldecki báró is igényt tartottak egészséges birodalmi jogokra és ezzel – az augsburgi vallásbéke alapján – korlátlan reformációs jogokra.

Miután Joachim gróf októberben elrendelte, hogy a grófságban ezentúl kizárólag a Confessio Augustana érvényes, V. Albrecht 1563/64 telén katonai megszállás alá helyezte Ortenburgot. Bár a birodalmi udvari tanács nyilatkozata alapján el kellett hagynia a területet és el kellett ismernie a grófság birodalmi jogállását, ám a menekülő gróf teljes levelezése a kezébe jutott. A levelek lutheránus hitelvek vallása és a herceggel szembeni szervezett ellenállás tekintetében súlyosan terhelő bizonyítékokkal szolgáltak sok bajor nemes ellen. A perbe fogott urak ügyében rendkívüli törvényszék járt el 1564-ben. A vád tarthatatlansága csakhamar bebizonyosodott, ennek ellenére az "összeesküvők" csak bizonyos feltételek mellett kaphatták meg a hercegi rehabilitációt, miután bocsánatkéréssel szolgáltak (SCHWAIGER, 1988: 270).

Amikor végre 1564-ben a pápai kehelyprivilegium megérkezett (a papi házasság engedélyezését a trienti zsinat egyértelműen elutasította), a világi hatóságok már csak erős megszorításokkal adták azt tovább. 1570-től a kehely gyakorlatát kormányzati intézkedésekkel, fokozatosan és szisztematikusan elnyomták, 1571-ben pedig ismét be is tiltották (ZIEGLER, 1989: 63).

Walter Ziegler felhívja a figyelmet továbbá a bajorországi reformatori mozgalom egy harmadik szakaszára 1580 körül, melyet nem oly rég Dieter Albrecht ismert föl, és amely a katolikus

konfesszionalizálódás előtti utolsó visszavonulásként értelmezhető (ZIEGLER, 1989: 62; ALBRECHT in SPINDLER, II, 21988: 711).

III. Törekvések a régi egyház megújítására

A bajor tartományurak nem csak a reformáció közvetlen elhárítására törekedtek. Egyidejűleg a katolikus egyház, különösen pedig a lelkipásztori tevékenységet végző klérus megújítását is megpróbálták elérni, amennyiben a püspököket törvényi intézkedések elfogadására, sőt végrehajtására kényszerítették. A püspöki rendelkezési kompetenciába való beavatkozás volt az oka azoknak a vitáknak, melyek miatt az 1522-es mülhdorfi tartományi szinódus és az 1524-es regensburgi konvent is megfelelő reformhatás nélkül maradt (BUXBAUM, 1973: 35).

Az 1522-es mülhdorfi reformkonvent a katolikus egyház első reakciója a bajorországi evangélikus mozgalomra. A hercegek első vallásügyi mandátumához hasonlóan a konvent elrendelte mindazok letartóztatását – különös tekintettel a nyomdászokra és könyvkereskedőkre –, akik lutheri tanok terjesztésével gyanúsíthatóak. Az elhárító jellegű intézkedés mellett nagy súlyt kaptak a belső megújulást célzó rendelkezések, ezek közül is legfontosabb az összes székesegyházi és apátsági káptalan, valamint az érseki székeskáptalan vizitációjának terve. További pontok tiltották búcsúcédulák árusítását és vándorprédikátorok alkalmazását, ill. behatóan foglalkoztak a klérus romlott állapotával. Bár a mülhdorfi mandátumot kihirdették, a végrehajtást illetően igen kevés adatot ismerünk (BAUERREISS, VI, 1965: 28 skk.).

A bajorországi katolikus egyházszervezet megerősítése és különösen a pasztorális feladatokat ellátó (világi) alsópapság felügyelete érdekében IV. Vilmos és X. Lajos Johann Eck ingolstadtai teológiaprofesszor közvetítésével 1523-ban kieszközölte a *De iudicibus cleri* c. bullát. VI. Adorján ebben egy hercegi prelátsai bizottságnak adott cselekvési jogot arra az esetre, ha az illetékes püspökök egy meghatározott határidőn belül nem járnának el eretnek vagy egyéb okok miatt büntetendő papjaik ellen. A bizottságnak összesen nyolc apátság és kolostor előjáróiból (apát, prépost vagy dékán) kellett volna állnia. A kolostorok és apátságok kiválasztásának fontos szempontja volt földrajzi elhelyezkedésük, hogy valamennyi püspököt és a hercegség teljes területét szemmel tudják tartani. A püspökök – köztük Ernst, a két kormányzó herceg öccse, passauai adminisztrátor – határozott tiltakozása miatt a reformkomisszió tervét végül feladták (SCHWAIGER, 1988: 259 sk.).

IV. Vilmos és X. Lajos a következő évben tartott regensburgi konventen léptek föl először speciális kívánságaikkal, melyek a

következők voltak: az ünnepnapok számának csökkentése; a böjti szabályok enyhítése; áldozás kizárólag gyónás után és csak egy szín alatt; gyónás és szentségek nélkül elhunytak egyházi temetése; a területi interdiktum [egyházi tilalom] megszüntetése; kiugrott szerzetesek megfenyítése; a mülhldorfi rendelkezések korszerűsítése az azóta kialakult helyzetnek megfelelően stb. A Regensburgban megjelent világi és egyházi előjárók végül egy 38 pontból álló nyilatkozat mellett kötelezték el magukat, mely a vallási élet valamennyi vitatott jelenségét érintette és egyben átfogó programot adott a belső megújulásra: rendelkezett a papi fegyelemről; korlátozta a papi funkciók ellátásáért kérhető díjakat; megtiltotta a temetés méltatlan megtagadását, a temetéseken és laikus közösségek találkozóin való italozást, pénz elfogadását a bűnöktől való feloldozás alkalmával; intézkedett a plébániák fenntartásáról; előírta, hogy kolostori lelkigondozói kinevezést csak a püspöktől megvizsgált pap kaphat, de valamennyi, pasztorális tevékenységet folytató lelkészt is ellenőrizni kell hivatalba lépése előtt; további pontjai: papi tisztaság; a búcsúcédulák árusítóinak felülvizsgálata; a papok állomáshelytől eltérő templomban történő misézésének és igehirdetésének engedélyhez kötése; az egyházi jövedelmek kezelése; hivatalos ünnepnapok száma; esküvők tartása; böjti napok; a területi interdiktum megszüntetése; átkozódás és istenkáromlás, klerikusok jóvendőmondásának és varázslásának tilalma; minden fajta helynök rendes díjazása; bűnügyekben eljáró egyházi hatóság sérthetlensége. A regensburgi konventet reformelképzelései alapján – és függetlenül ezek tényleges hatásától – a “katolikus párt” híveinek első nagyszabású tanácskozásaként, s így “a konfesszionalizálódás mérföldköveként” interpretálhatjuk (BAUERREISS, VI, 1965: 37 sk.).

Hamarosan újra megnyilvánult azonban a püspökök félelme a világi hatalom egyházi ügyekbe való túlzott beavatkozásától. A “törökadó” bevezetése után, mely megsértette az egyház adóügyekre vonatkozó immunitását, Freising, Regensburg és Passau püspökei összefogtak és közösen egy 21 pontos feliratot juttattak el a császárnak. Az irat 1534-ben végülis a pápai törvényszék elé került, mely az ügyben a püspökök javára ítélt, ám ugyanakkor kifejtette, hogy a döntést a gyakorlatban maga is nehezen érvényre juttathatónak tartja (BAUERREISS, VI, 1965: 162).

1540-ben létrehoztak egy paritásos vizitációs bizottságot, amelynek feladata a világiak vallási meggyőződéséről, az egyházi jövedelmek bevételezéséről és a klerikusok anyagi helyzetéről való jelentés készítése volt. Mivel a fejedelmek a vizsgáladást az egyházfegyelemre, a papok hitére és hivataluk ellátására is ki

akarták terjeszteni, csaknem valamennyi püspök megtagadta saját képviselőinek delegálását a bizottságba, így a vizitációt végül 1541-ben a salzburgi érsekség bajor részére kellett korlátozni (BUXBAUM, 1973: 35 sk.).

Csak 1553 decemberében gyűltek össze újra az egyházi előljárók Mühldorfban, hogy a Bajorországban és Ausztriában foganatosítandó reformintézkedésekről tanácskozzanak I. Ferdinánd király és V. Albrecht herceg képviselőivel együtt. Itt már egy mindent átfogó, a világi és az egyházi vezetés együttműködésével megvalósítandó vizitáció tervét körvonalazták, ahol is egyértelműen a bajor és osztrák világi hatalom volt a kezdeményező.

1558 és 1560 között folytatták le a nagy vizitációt Salzburg érsekség és Chiemsee püspökség bajor részén, ill. Passau, Regensburg és Freising püspökségeiben. Az aprólékosan jegyzőkönyvezett vizitáció kiterjedt az összes klerikusra, az apátságok és kolostorok minden lakójára, a tanítókra, néhány kivétellel a férfi és női kolostorokra, valamennyi apátságra, plébániára, kórházra, iskolára, könyvtárra és hitbuzgalmi egyesületre, a nép vallásos életére, az összes vallási problémára. A kérdőív igen alapos volt, és a vizitáció során pontosan betartották. 24 kérdés az igaz katolikus tanra irányult, 44 a liturgia előírásainak betartására, különös tekintettel a szentségek kiszolgáltatására, 15 kérdés vonatkozott a lelkészek méltó életmódjára, ehhez járult 15 kérdés az apátsági és kolostori templomok, 9 kérdés a plébániák, 6 kérdés az iskolák esetében, továbbá 10 kérdés a templomok és egyházzolgák hiányosságait illetően (SCHWAIGER, 1988: 263 sk.). 1562. március 9-én Salzburgban ültek össze a vizitáció tapasztalatainak megbeszélésére és kiértékelésére. Bauerreiss rámutat, hogy a modern történettudomány a mai napig adós ezen anyagok kritikus feldolgozásával, csupán néhány terület vizitációs aktáiból készült monográfia. Annyit mindenesetre megállapít, hogy bár kétségtelenül sok hibára derült fény a vizitáció során, magát a tényt, hogy egyházi és világi hatóságok készséget mutattak ezen hibák közös erővel történő felszámolására, "egy erős gyógyulási vágy jeleként könyvelhetjük el" (BAUERREISS, VI, 1965: 223).

1564. január 26-án *Benedictus Dei* c. bullájában IV. Pius pápa megerősítette a trienti zsinat összes dekrétumát. A katolikus egyház hitvallását új megfogalmazásban a *Professio fidei Tridentina* összegezte. A következő pápa, V. Pius, rögtön beiktatása után, 1566. január 19-én létrehozta az ún. Német Kongregációt, amely 9 kardinális (köztük Karl Borromaeus, Otto Truchseß von Waldburg, Mark Sittich stb.) testületként működött. A kongregáció a reformok megvalósulását elősegítendő Commendone kardinálist

nunciusi minőségben Németországba küldte, aki az augsburgi birodalmi gyűléssel elismertette a trienti határozatokat (BAUERREISS, VI, 1965: 246–248).

Bajorországban a manifeszt konfesszionalizmus kezdete 1569/70-re tehető. Felician Ninguarda apostoli nuncius és vizitátor próbált a trienti zsinat határozatainak érvényt szerezni. Szem előtt tartva a felnémet viszonyokat a zsinati tanítás gyakorlati végrehajtására vonatkozó saját rendelkezéseket, valamint egy, a rituáléra kötelező érvényű agendát adott ki. Ninguarda kezdeményezésére az 1569 márciusában tartott salzburgi érseki tartományi szinóduson valamennyi szuffragáneus püspök személyesen vett részt. A Tridentinum határozatait itt hivatalosan is elfogadták (BAUERREISS, VI, 1965: 251 sk.). Az 1569-es salzburgi zsinattal egyidőben egy Münchenbe összehívott vallásügyi tribunál [törvényszék] fontos intézkedések egész sorát hozta: új vallási mandátumot, általános oktatásügyi szabályozást, új cenzúrarendeletet és egy további vizitáció tervét (ZIEGLER, 1989: 64).

V. Albrecht és fia, V. Vilmos uralkodása alatt az új, centralisztikusan szervezett államigazgatás az ország szigorúan katolikus jellegének helyreállításában és megtartásában maximálisan hatékonynak bizonyult. A közigazgatás egyik szerve volt az 1556-ban létrehozott, majd 1570-ben újjászervezett Vallásügyi Tanács, melynek jogosítványai a következő évek során egyre gyarapodtak. A Vallásügyi Tanács felügyelte az egyházi hivatalok tulajdonlásait, és részt vett a vizitációkban is. Munkaköre hamarosan az egyház pénzügyeinek, az egyetem és számos kulturális intézmény (könyvtár, egyéb gyűjtemények), végül az iskolaügy ellenőrzésével bővült (BAUERREISS, VI, 1965: 276). A kormányzati intézkedések tudatosan követték a trienti reformokat: az ingolstadti egyetem oktatóinak már korábban, az ország összes klerikusának és hivatalnokának szintén csakhamar ki kellett nyilvánítnia, hogy elfogadja a Tridentinum hitvallását. Ennek a politikának a jelentőségét a zsinat utáni reformpápák igen gyorsan felismerték és méltatták.

A Német Kongregációtól kiküldött nuncius, Bartolomeo Portia, ösztönzésére a salzburgi metropolita 1573 augusztusának végén újra összehívta az egyházi vezetőket. A trienti zsinathoz és az 1569-es salzburgi tartományi zsinathoz csatlakozva kidolgoztak egy 40 pontból álló átfogó reformprogramot. Az aláírók kötelezték magukat a konkubinátus felszámolására és a következők támogatására: püspöki vizitációk, papi szemináriumok, teológus alkalmazása a püspökök mellett, nyomdák alapítása, a római Collegium Germanicum feltöltése. A résztvevőknek le kellett tenniük a trienti hitvallást (BAUERREISS, VI, 1965: 250).

A világi kormányzatnak az V. Albrecht idejétől tapasztalható egyre fokozottabb erőfelfejtése a vallási élet területén a herceg és a püspökök kompetenciáinak kiéleződését eredményezte. A probléma megoldására már 1579 óta folytak tárgyalások, melyek 1583-ban Felician Ninguarda pápai nuncius segítségével a Bajor Konkordátum megkötéséhez vezettek. A konkordátum aláírói egyházi részről Salzburg, Chiemsee, Freising, Passau és Regensburg püspökei voltak. Még egy évtizednek kellett azonban eltelnie, míg a megállapodást széles körben kihirdették. A késlekedés fő oka lehetett az a két memoriále, melyeket V. Vilmos önkényesen a konkordátumhoz csatolt, és melyek tisztán egyházi ügyeket érintettek: az első a *primariae preces* jogát bizonyos kanonoki állások betöltésénél, az ingolstadti Albertinum pápai szubvencióját, a római liturgia és egyházi éneklés bevezetésének támogatását, a böjti rend enyhítését stb. A második *memoriale secretum*ban a herceg egy müncheni székhelyű püspökségért folyamodott, amelynek területe nem terjedne a város határain túl, püspöke pedig közvetlenül a pápának, nem pedig a salzburgi vagy mainz-i metropolitának lenne alárendelve. Sőt a müncheni püspöknek egyfajta felügyeleti joga lenne a hercegség többi püspökei felett, továbbá ő elnökölné az Vallásügyi Tanácsban, és pápai nunciusi rangban a diplomáciai feladatokat is ellátná. Ninguarda a saját és a jezsuiták ajánlásával megerősített kérelmet 1583 késő őszen a Kúria elé terjesztette, ahol azonban nem talált kellő támogatásra, így a terv évszázadokra megghiúsult. A konkordátumot végül teljes terjedelmében 1592-ben nyomtatták ki latinul és németül. A megállapodás hét fejezetből állt, melyek a vizitációk, a prelátusválasztások és -megerősítések, a klerikusok törvény előtti felelősségre vonhatósága, beneficiumok [egyházi javadalmak] juttatása, a klerikusok személyi és vagyoni jogai (pápai hónapok, klerikusok robotkötelezettsége, egyházi vagyon, tized), klerikusok végrendelkezési és házassági joga vitatott kérdéseit tisztázták (BAUERREISS, VI, 1965: 287–290). Albrechtel együtt megállapíthatjuk, hogy a konkordátum a hercegi és az egyházi hatalom közötti súrlódási felületet valamelyest csökkentette, bár a kompromisszum inkább az állam számára biztosított előnyöket (ALBRECHT in SPINDLER, II, 1988: 705). Ezzel együtt is jogi alapjává vált a 17. és 18. század katolikus államegyházának (SCHWAIGER, 1988: 273; ZIEGLER, 1989: 65).

III. Jezsuiták Ingolstadtban, a Bajor Hercegség egyetemén.

A bajorországi egyházi megújulásban döntő szerepet vállaltak az eddig nem említett jezsuiták. Mivel a protestantizmus elhárításában, a katolikus egyházi reformokban és a világi

kormányzat valláspolitikájában kifejtett tevékenységük részletes feltérképezése túlságosan tágra nyitná vizsgálódásaink horizontját, itt csak a bajor felsőoktatás érdekében tett erőfeszítéseikről számolunk be. Választásunknak két oka van: 1. A jezsuiták első bajorországi fellépése éppen az ingolstadti egyetem válságával áll közvetlen összefüggésben. 2. Az egyetem jezsuitákhoz fűződő általános reformja, különösképpen pedig a teológiai képzés felvirágoztatása hangsúlyozottan a papság új generációjának képzését szolgálta, s így hosszú távon a pasztorális tevékenységet folytató klérus állapotának javítását és a katolikus egyház pozícióinak erősítését célozta meg (BUXBAUM, 1973: 57 sk.).

A ingolstadti egyetemet Gazdag Lajos alsó-bajorországi-landshuti herceg alapította 1472. június 26-án a bécsi egyetem mintájára a négy klasszikus fakultással (teológia, jog, orvostudomány, *artes liberales*). Az intézmény gazdasági alapjait túlnyomórészt egy ingolstadti, korábban karitatív célokat szolgáló fejedelmi alapítvány, továbbá egyházi birtokok és alapítványok biztosították. Az egyetem kancellárja a mindenkori eichstätti megyéspüspök volt. A szellemi élet az első évtizedben a bölcsészkaron volt a legintenzívebb, ahol olyan híres férfiak mint Conrad Celtis, Erhard Windsberger, Petrus Nigerius, Johannes Böschenstein, Johannes Reuchlin, Peter és Philipp Apianus, Johannes Aventius tevékenykedtek. A kezdődő reformáció idején Ingolstadt, Köln mellett, a katolicizmus legfontosabb előőrsévé vált. A 16. század első felében Johann Eck (ingolstadti professzor 1510–1543-ig) személye állt előtérben (SCHWAIGER, 1993: 154 sk.).

Helyettes kancellárként és professzorként Eck döntő részt vállalt azokban az egyetemi reformokban, melyeket V. Vilmos herceg tanácsosa, Leonhard Eck, is szorgalmazott. Az 1515. év reformprogramját három vezérelv határozta meg: először is tisztázni kell a nominalisták és a realisták közötti vitát, másodsor a tananyagot a kor követelményeihez igazodva meg kell újítani, harmadszor az oktatás módszertanát a könyvnyomtatás adta lehetőségekhez kell igazítani (SEIFERT, 1978: 8). Mindehhez a megújuló skolasztika és a humanista művelődési eszmény szolgált kiindulópontul. Ecket kérték fel a filozófiai kar számára szükséges kommentált klasszikus szövegkiadások sajtó alá rendezésére. 1516 és 1520 között Eck nyolc kötetet jelentetett meg, melyeket egészen az 1530-as évekig használtak (ISERLOH, 1993: 250 skk.).

A könyvkiadásokat egy sor további reformintézkedés követte, melyek nemcsak a képzés színvonalának emelését célozták meg, hanem a szellemi és vallásos élet jobbítását is. 1519-ben megújították a bölcsészkar, 1522-ben az egyetem általános alapszabályát, 1524-ben a jogi kar statútumait, ugyanebben az évben bővítették a Gregorianumot, 1526-ban egy ordinatiót

bocsátottak ki a filozófiai fakultás számára, és a régi latin iskolát pedagógiummá alakították át, mely egy évvel később önálló szervezeti és működési szabályzatot kapott. 1535-ben korszerűsítették a bölcsészek tantervét, 1539-ben ismét felülvizsgálták a kar alapszabályait. Már korábban, 1537-ben saját istentiszteleti rendet vezettek be (BUXBAUM, 1973: 46 sk.).

A fáradozások azonban nem jártak nagy és tartós sikerrel. Az egyetemre mind kevesebb hallgató iratkozott be; az egyetemi szenátus jegyzőkönyvei képet nyújtanak a hallgatók és tanárok (!) durva, erkölcstelen és frivol életviteléről (BUXBAUM, 1973: 48 sk.). A teológus Eck halála után az egyetem különösen nehéz helyzetbe került. Utódai gyors egymásutánban váltották egymást, úgyhogy a teológiai kar egészen a jelentéktelenségig süllyedt. Az alacsonyabb rangú oktatóktól eltekintve Balthasar Fannemann domonkos szerzetes és hildesheimi püspök volt a jezsuiták megérkezésekor az egyetem egyetlen teológiaprofesszora (BUXBAUM, 1973: 52 sk.).

IV. Vilmos fejedelem előtt a jezsuiták nem voltak ismeretlenek: már a speyeri, worms-i és regensburgi birodalmi gyűléseken kapcsolatba került a rend néhány tagjával. 1543-ban Claudius Jajus az ingolstadti egyetemen előadásokat tartott a Szentírásból. Miután a herceg hiába próbálkozott azzal, hogy Kölnből, Löwenből és Párizsból magasan képzett tanárokat hívjon Ingolstadtba, magához a pápához fordult segítségért. A tárgyalások során a jezsuiták bajorországi munkájának kezdetétől 1548 második felét határozták meg, ennek ellenére a paterek még hosszabb ideig késlekedtek, feltehetően azért, mert Ignác az adott pillanatban nem rendelkezett elegendő kvalifikált emberrel. IV. Vilmos ismételt sürgetésére 1549. november 13-án három jezsuita: Petrus Canisius, Claudius Jajus és Alfons Salmeron érkezett Ingolstadtba, miután röviddel azelőtt teológiai promóciójukkal Bolognában megszerezték a német egyetemen való oktatáshoz szükséges képesítést. November végétől előadásokat tartottak az Ószövetségből (Zsoltárok könyve: Jajus), az Újszövetségből (a rómaiakhoz írt levél: Salmeron) és dogmatikából (Petrus Lombardus kommentárjai: Canisius).

Rendes tanszékek jezsuiták általi átvétele a Jézus Társaság iskolapolitikájának fordulatót jelzi, hiszen 1541-ben a római vezetés még határozottan elutasította az oktatói felkéréseket. A következő években legfeljebb hitvédelmi és erkölcsstani előadásokat vállalhattak át jezsuiták. Csakhamar felismerték azonban az egyetemi oktatási tevékenység jelentőségét az új katolikus elit kialakításában. Jajus 1543-as tapasztalatai szintén hosszú távú hatással bírtak a rend álláspontjának pozitív alakulására a német egyetemi oktatással szemben (HENGST, 1981: 60 sk., 82, 86, 88 sk.). Ingolstadt ráadásul csaknem ideális terepet kínált a

jezsuitáknak, amennyiben a Gregorianum megalapítása után a teológiai fakultást megbízták a tudományosan képzett klérus oktatásában való közreműködéssel is. Ennélfogva Canisius és társai azokra is közvetlen hatást fejthettek ki, akik még a papszentelés előtt álltak (BUXBAUM, 1973: 88).

Ingolstadtban a három jezsuita esszenci betagozódása a kari, ill. az egyetemi szervezetbe kezdetben említésre méltó súrlódások nélkül történt meg. Éppen ellenkezőleg: Canisius-t⁴, aki a három pater közül kétségtelenül a vezető szerepet játszotta, csakhamar a teológiai kar dékánjává, sőt az 1550/51-es tanév téli szemeszterére egyhangúlag rektorrrá választották. 1551/52-ben helyettes kancellárrá nevezték ki. – Az atyák minden nagyrebecsülése ellenére azonban a hallgatói létszám 1551-ig meglehetősen alacsony maradt.

A jezsuiták mindent megtettek azért, hogy egyrészt a teológiahallgatók létszáma, másrészt előismereteik gyarapodjanak. A teológiai stúdiumok megalapozására szolgált az arisztotelészi dialektika, etika és logika köréből tartott előadások bevezetése. A disputációk, melyek fontos kiegészítői voltak az előadásoknak, ám Ingolstadtban időközben kikerültek a gyakorlatból, újra fellendültek. Canisius a papszentelés előtt álló hallgatóknak speciális előadásokat tartott, prédikációs gyakorlatokat és deklamációkat szervezett, hitbuzgalmi köröket alapított (BUXBAUM, 1973: 84–91).

Canisius rektori ciklusa alatt intézkedések egész sorát hozta, amelyek fő célja a lutheri nézetek bárminemű beszívargásának megakadályozása az egyetemre, ill. a már érezhető lutheránus hatások megszüntetése, továbbá a tudományos és erkölcsi-vallási viszonyok javítása volt. Mivel a rektori megbízatás csak egy szemeszterre szólt, Canisius az egyetem felettes hatóságainak tekintélye révén kívánt maradandóságot biztosítani saját fázisainak, és egy általános hercegi reformmandátum kibocsátását javasolta. Egy 1552-ben kiadott rendeletet valóban

⁴ Peter Kanis a nijmegeni polgármester fiaként született 1521-ben. Kölnben filozófiát és teológiát hallgatott. Nicolaus van Essche vezette be a *devotio moderna* lelkiségébe, miáltal Canisius felkészült az ignáci lelkigyakorlatra, melyet aztán 1543-ban Peter Faber SJ vezetésével végzett el. Canisius belépett a Jézus Társaságba, Kölnben pasztorációs munkát végzett és teológiai előadásokat tartott az egyetemen. A kölni katolikusok megbízásából sikeres tárgyalásokat folytatott V. Károly császárral a protestantizmusra hajló érsek, Hermann von Wied, letételéről. Ekkor találkozott Canisius első ízben Augsburg püspökével, Otto Truchseß von Waldburg kardinálissal, aki őt 1547-ben a zsinat teológusaként Trientbe küldte. Innen Ignatius Rómába kérte papi tanulmányai befejezése céljából, majd Messinába helyezte át, ahol bajorországi meghívásáig az ottani jezsuita kollégiumban működött.

Canisius eme ténykedésének eredményeképpen könyvelhetünk el (BUXBAUM, 1973: 96–101).

A Leonhard Eckkel, IV. Vilmos herceg tanácsadójával, egy jezsuita kollégium alapításáról folyó tárgyalások röviddel Jajus, Canisius és Salmeron megérkezése után megkezdődtek. A kollégium intézménye a rend utánpótlásának nevelésében, ezentúl pedig egy kívülálló felé irányuló sokszínű pasztorációs és oktatási tevékenységben játszott elsőrendű szerepet, tehát a katolikus megújulás egyik kiindulópontjaként funkcionált. Eck a herceg (és a maga) jóindulatáról biztosította a jezsuitákat, és kilátásba helyezte – igaz meglehetősen körvonalazatlanul – egy kollégium alapításának lehetőségét. Schweickert, a herceg titkárát, Rómába küldték, hogy a pápával, a kardinálisokkal és Ignáccal tárgyalásokat folytasson a kollégiumalapítás ügyében, röviddel ezután azonban IV. Vilmos herceg és Eck is váratlanul elhunyt (BUXBAUM, 1973: 122–128).

Az új fejedelem, V. Albrecht, nem volt könnyű helyzetben. Apja tekintélyes adósságot hagyott örökül, mely nem csekély pénzügyi nehézségekhez vezetett. Nemcsak Neuburg megszerzésének kísérletével vallott kudarcot, de a választói címet sem sikerült elérnie. Ezen kívül még a salzburgi érsekkel is összetűzésbe került annak vélt öröklési követelése miatt. A jezsuita kollégium alapítására már csak ezért sem igen gondolhatott. V. Albrecht ennek ellenére levelet írt a pápának, amiben nyomatékosan arról biztosította, hogy máris a kollégiumalapítás érdekében munkálkodik – mindezt nyilvánvalóan csak azért, hogy a jezsuiták egyáltalán Ingolstadtban maradjanak. Ezzel az írásával azonban már nem tudta megakadályozni, hogy Jajus-t és Salmeront visszahívják. Miután világossá vált, hogy a kollégiumalapítást egyelőre el kell halasztani, 1552. február 24-én Canisius is – a rend tagjai közül utolsóként – elhagyta a várost (BUXBAUM, 1973: 131–145).

1553 nyarán a herceg Bécsbe küldte titkárát, hogy érdeklődjön Canisius-nál az ingolstadti (bécsi mintára szervezendő) kollégium alapítását célzó tárgyalások újrafelvételének esélyeiről (HENGST, 1981: 96. jegyzet). A rend generálisa akkor adta hozzájárulását, amikor a kollégium gazdasági alapjait a fejedelem 1555-ös írásos nyilatkozata alapján biztosítottnak látta. Az 1555. december 7-én elkészített szerződéstervezetben V. Albrecht ígéretet tett a jezsuita kollégium alapítására, míg a jezsuiták egy gimnázium létesítését és két rendes teológiaprofesszúra betöltését vállalták. 1556. július 5-én 18 jezsuita érkezett Ingolstadtba (HENGST, 1981: 90 sk.).

A jezsuiták bejegyeztették magukat az anyakönyvbe, és letették az egyetemi esküt. Hogy a lehetséges kompetenciavitákat megelőzze, V. Albrecht a kollégium munkatársainak is egyetemi

professzori jogokat követelt. A két jezsuita teológiaprofesszornak egyúttal mindig a szenátus tagjának kellett lennie. Alapvetően további két jezsuitát lehetett a filozófiai fakultásra és ezen kívül a szenátusba felvenni (HENGST, 1981: 92).

A paterek saját gimnáziumukban is tartottak filozófiai előadásokat, melyek olyan népszerűségnek örvendtek, hogy a jezsuiták már 1564/65-ben arra gondoltak, hogy a teljes bölcsészeti kurzust áthelyezik az egyetemről a gimnáziumba. A rendi vizitátor ez alkalommal még mindenfajta szervezeti újítás ellen szólalt fel, ennek ellenére 1571-ig kialakult egy sajátos kétvágányú filozófiai képzés. Az egyetemi nyilvános rendes előadásokkal párhuzamosan tartott három éves gimnáziumi filozófiakurzust nem tagolták be a bölcsészkarba. 1571-ben a herceg engedélyezte a jezsuitáknak, hogy a filozófiai kurzust és a pedagógiumot saját kollégiumukba helyezték át. A világi professzorok, különösen a jogászok, tiltakozása miatt a nyilvános előadásokat továbbra is az egyetemen tartották. Mivel azonban a heves viták nem vezettek konszenzushoz, és a kollégium gazdasági alapjának a herceg által kilátásba helyezett rendezése is elmaradt, a rend vezetése a gimnáziumot a filozófiai kurzussal együtt (!) az újonnan alapított müncheni kollégiumba helyezte át. A jezsuiták 1573. június 30-án így már másodjára hagyták el a várost – ezúttal diákjaik és egyetemi hallgatóik kíséretében (HENGST, 1981: 92–95).

A tény, hogy az összetűzések újra és újra megisméltódtak, a hagyományos egyetem és a jezsuita oktatási rendszer különbözőségében leli magyarázatát. Ignác már 1550-ben rendelkezett az *in collegio societatis* végzett felsőfokú tanulmányokról. A következő generális, Jakob Lainez, 1559-ben szabályozta a kollégiumok működését és felépítését (lásd táblázat). Lainez elképzelésének sémája jól mutatja, hogy a nagyobb kollégiumokban folyó képzés egyesíti magában a hagyományos gimnáziumot és az egyetemi filozófiai kurzust, továbbá hogy az *artes liberales* nem magábanvaló stúdium, sokkal inkább egyfajta előkészítés a legmagasabb teológiai tanulmányokra. Mivel az ingolstadt-i egyetem a szó szoros értelmében nem jezsuita egyetem volt⁵, a világi tanárok nagy fontosságot tulajdonítottak a régi egyetemi jogok megőrzésének, s ezek értelmében a jezsuitákat is *membrum universitatis*-ként függőségben kívánták tartani. A paterek ezzel szemben arra törekedtek, hogy saját iskolapolitikájuknak érvényt szerezzenek, s a kollégiumban folyó képzés integritását erősítsék.

⁵ A jezsuita kollégium és jezsuita egyetem pontos definíciójához, ill. a hagyományos egyetem és a jezsuita egyetem fogalmi elhatárolásához lásd HENGST (1981) könyvének első fejezetét (55–79), különösképpen a 72–79. oldalakat.

A filozófiai kurzusnak a jezsuita kollégiumba való helyezése két szempontból is vitákat eredményezett. Egyfelől a jezsuiták a párhuzamos bölcsészeti képzéssel olyan konkurenciát teremtettek az egyetem számára, melyet mindenekelőtt a jogászok utasítottak el, mondván, hogy a teljes filozófiai képzés, hozzá még a szigorúan felügyelt kollégiumban, a joghallgatók számára teljességgel fölösleges. A másik probléma abból adódott, hogy a jezsuiták a kollégiumban oktatott hallgatókat kivonták a rektor juriszdikciója alól. Ebből érthetjük meg, hogy az összetűzést minden óvatosság ellenére nem lehetett megelőzni.

Az ingolstadtai egyetemi vezetés törekvése a jezsuiták visszacsalogatására már a következő évből biztosan adatolható. Hoffaeus tartományfőnök, azonban sem most, sem a továbbiakban nem akart engedélyt adni a jezsuiták újbóli ingolstadtai letelepedésére. A rend római vezetésének nyomása alatt mégis engedett. A tárgyalások során sikerült az ingolstadtai alapítvány pénzügyi megerősítését elérnie, és ígéretet kapott a filozófiai kurzus és a gimnázium átadására a rend részére. 1576. június 20-án a jezsuiták immár harmadik alkalommal költöztek be a bajor egyetemi városba (HENGST, 1981: 95 sk.).

Az első időkben az egyetemen tartott nyilvános előadások kínálatát ideiglenesen fenntartották, de már a kollégiumi stúdium is egyetemi jogokat élvezett. Mindenesetre valószínűleg már a kortársak számára is nyilvánvaló lehetett, hosszú távon melyik filozófiai kurzus bizonyul életképebbnek. 1585-ben V. Vilmos herceg elérkezettnek látta az időt, hogy a párhuzamos képzést a három még fennálló tanszék jezsuiták számára történő átadásával megszüntesse. Az új tanterv – sokak tiltakozása ellenére – a nyelvoktatást, a poézist és a retorikát a gimnáziumi képzésbe tagolta, és kizárólag a jezsuita kollégiumban abszolvált teljes filozófiai (logikai, fizikai, metafizikai, etikai és matematikai) kurzust ismerte el. A herceg hivatalosan felszólította az egyetem rektorát, hogy négy patert szakmai kollégiumként, jelöltjüket pedig a bölcsészkar dékánjaként fogadja el. A statútumok és jelvények átadására 1585. szeptember 26-án került sor (HENGST, 1981: 96–99).

A hatalmi szó ellenére a vitákat nem sikerült ugyan felszámolni, de a jezsuita rendszerű oktatás jogi helyzete immár állandósult. Az ingolstadtai egyetem mind a 16. században, mind később, I. Miksa fejedelemsége alatt nagy jelentőséggel bírt a bajor értelmiség, és hangsúlyosan a bajor klérus képzésében, és így megfelelt a vele szemben támasztott követelményeknek a katolikus megújulást illetően.

Bibliográfia

- BAUERREISS, Romuald (1965): *Kirchengeschichte Bayerns*. Band 6: *Das 16. Jahrhundert*. St. Ottilien: Eos-Verlag
- BRODRICK, James (1950): *Petrus Canisius 1521–1597*. Wien: Herder
- BUXBAUM, Engelbert Maximilian (1973): *Petrus Canisius und die kirchliche Erneuerung des Herzogtums Bayern 1549–1556*. Roma: Institutum Historicum S. I. (= *Bibliotheca Instituti Historici S. I.*; 35)
- HENGST, Karl (1981): *Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniversitäten. Zur Geschichte der Universitäten in der Oberdeutschen und Rheinischen Provinz der Gesellschaft Jesu im Zeitalter der konfessionellen Auseinandersetzung*. Paderborn; München; Wien; Zürich: Schöningh
- ISERLOH, Erwin (1993): Art. *Johannes Eck*. In: *Gestalten der Kirchengeschichte*. Band 5: *Die Nachreformationszeit I*. Hrsg. von Martin GRESCHAT. Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer
- KRAMMER, Otto (1988): *Bildungswesen und Gegenreformation. Die hohen Schulen der Jesuiten im katholischen Teil Deutschlands vom 16. Bis zum 18. Jahrhundert*. Würzburg: Gesellschaft für deutsche Studentengeschichte; Archivverein der Markomania e. V. (= *Veröffentlichungen des Archivvereins der Markomania*; 31)
- PFEILSCHIFTER, G. (Hrsg.) (1959): *Acta Reformationis Catholicae ecclesiam Germaniae concernentia saeculi XVI*. Band 1. Hrsg. von G. PFEILSCHIFTER in Verbindung mit der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum. Regensburg
- SCHWAIGER, Georg (1988): *Die Religionspolitik der bayerischen Herzöge im 16. Jahrhundert*. In: *Johannes Eck (1486–1543) im Streit der Jahrhunderte*. Hrsg. von Erwin ISERLOH. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. (= *Reformationsgeschichtliche Studien und Texte*; 127)
- SCHWAIGER, Georg (1993): Art. *Ingolstadt, Universität*. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Studienausgabe, Teil 1. In Gemeinschaft mit Horst Robert BALZ... hrsg. von Gerhard MÜLLER. Berlin; New York: De Gruyter
- SEIFERT, A. (1978): *Logik zwischen Scholastik und Humanismus. Das Kommentarwerk Johannes Ecks*. München
- SPINDLER, M. (1988): *Handbuch der bayerischen Geschichte*. Band 2. München [München 1969]
- ZIEGLER, Walter (1988): *Bayern*. In: *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650*. Band 1: *Der Südosten*. Hrsg. von Anton SCHINDLING und Walter ZIEGLER. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. (= *Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung. Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum*; 49)

Nem hivatkozott fontosabb források

- BRAUNSBERGER, O.: *Beati Petri Canisii Societatis Jesu, epistulae et acta I–VIII*. Freiburg/Br. 1896–1923
- DRUFFEL, A. von: *Briefe und Akten zur Geschichte des 16. Jahrhunderts mit besonderer Berücksichtigung auf Baierns Fürstenhaus I–IV*. München 1873–1896
- FRENINGER, F. X.: *Das Matrikelbuch der Universität Ingolstadt–Landshut–München*. München 1872
- FRIEDENSBURG, W.: *Beiträge zum Briefwechsel der katholischen Gelehrten Deutschlands im Reformationszeitalter*. In: *ZKG* 18 (1898) 106–131, 233–297, 420–463, 596–636; 19 (1899) 211–264, 473–485

- FRIEDENSBURG, W.: *Zur Festsetzung der Jesuiten in Bayern*. In: ARG 9 (1912) 85–89
- HANSEN, J.: *Rheinische Akten zur Geschichte des Jesuitenordens 1542–1582* Bonn 1896 (=Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde; 14)
- KNÖPFLER, A.: *Actenstücke*. In: uő.: *Die Kelchbewegung in Bayern unter Herzog Albrecht V. Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte des 16. Jahrhunderts*. München 1891, 225 skk. (új számozás: 1–129)
- Litteraria Academiae Ingolstadiensis saeculo XVI: Theses Universitatis Ingolstadiensis*: München, UB, 2° Hist. lit. 176 (=W)
- LUKÁCS László: *Monumenta paedagogica Societatis Jesu*. Romae 1965–74
- MEDERER, J. N.: *Annales Ingolstadiensis Academiae* I–IV. Ingolstadt 1782
- Nuntiaturberichte aus Deutschland*. 1. Abteilung (1533–1559), Bd. VI–XII, hrsg. von L. CARDAUNS, W. FRIEDENSBURG und G. KUPKE, Gotha 1898/99 und Berlin 1901/12; Bd. XIII, hrsg. von H. LUTZ, Tübingen 1959; Bd. XVI, hrsg. von H. GOETZ, Tübingen 1965
- PÖLTZ, G. von / WOLFF, G.: *Die Matrikel der Universität Ingolstadt–Landshut–München* I. München 1937
- SCHNEIDER, B.: *Petrus Canisius. Briefe*. (=Reihe Wort und Antwort; 23) Salzburg 1959
- THEINER, A.: *Annales ecclesiastici 1572–1585* I–III. Romae 1856

Kollégium típusa	1. kis kollégium	2. közepes kollégium	3. nagyobb kollégium	4. nagykollégium	Időtartam
Paterek és kisegítők létszáma	20	30	50	70	
Tanulók életkora	kb. 6-9 év	kb. 6-13 év	kb. 6-16 év	kb. 6-20 év	
	1. grammatika (infima) 2. grammatika (media) 3. grammatika (suprema)	1. grammatika 2. grammatika 3. grammatika	1. grammatika 2. grammatika 3. grammatika	1. grammatika 2. grammatika 3. grammatika	kb. 3-4 év
Tárgyak és osztályok	humanitas (=poesis)	humanitas	humanitas	humanitas	1 év
	retorika	retorika	retorika	retorika	1 év
	pasztorális	logika	logika	logika	1 év
		fizika, matematika	fizika, matematika	fizika, matematika	1 év
		metafizika, etika	metafizika, etika	metafizika, etika	1 év
				skolasztikus és pozitív teológia, Szentírás	4 év (promóció esetén + 2 év)

Táblázat: A jezsuita rendszerű oktatás sémája és a kollégiumok tipológiája Jakob Lainez alapján (forrás: HENGST, 1981: 67)

Két világ határán*

Azért örök érvényű Pascal, mert annyi Pascal van, ahány ember, aki úgy olvassa, hogy nemcsak érti, érzi is, amit mond.

(Miguel de Unamuno: *A kereszténység agóniája*)

I.

Megjelent egy kötet, a magyar nyelvű filozófiai irodalom egyik régi adóssága.

Régóta közhelyszámba megy, hogy magyar nyelvű filozófiai irodalmunk igen szegényes, s nem csupán a közelmúlt, vagy a búcsúzó huszadik század alkotóinak tekintetében: nincs ez másként a korábbi évszázadok nagy gondolkodóinak, másutt már évtizedek, olykor évszázadok óta hozzáférhető komoly szellemi teljesítményeinek kapcsán sem. Adósság, pótolnivaló e téren is akad bőven, bár – főként a rendszerváltozás óta – néhány kiadó felvállalja a feladatot, s igyekszik törleszteni az igen régóta húzódó tartozást – így egyre több igazi klasszikus, egyre több teljes(edő) tudományos életmű válik olvashatóvá magyar nyelven. Az elmúlt év egyik legfigyelemreméltóbb könyvújdomsága, Pascal rövid írásainak gyűjteménye, részben ismét “fizeti a tartozást”.

A régen várt kötet az Osiris Kiadó gondozásában látott napvilágot.¹ Aki ismeri az Osiris kiadványait, ezúttal sem fog csalódnai: a könyv kivitele, miként azt már a kiadó Sapientia humana sorozatától korábban is megszokhattuk, rendkívül igényes: védőborító, kemény fedél, tetszetős tipográfia – sajnálatos tény, hogy mindezt a kötet(ek) erényeként, s nem a hazai könyvkiadás állandó kísérőjelenségeként, gyakorlataként kell megemlítenünk. Újdonság viszont a kivételes mennyiségű és igen

* Blaise Pascal: *Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről*. Fordította: Pavlovits Tamás és Timár Andrea. Osiris, Budapest, 1999, 306 oldal

¹ A megjelenés időpontja több szempontból is igen szerencsésnek mondható. Még kapható a *Gondolatok* legutóbbi fordításának új kiadása is, így a két kötet a kilencvenes évek magyar Pascal-kiadásaként együtt is beszerezhető és forgatható; továbbá a közelmúltban folyóiratcikként megjelent több részlet a *Vidéki levelek* 1923-ban kiadott fordításából – egy (igaz, igen felszines) bevezető tanulmány kíséretében – így ez a szöveg is, legalábbis részleteiben, hosszú évtizedek után ismét hozzáférhetővé vált.

széles körű "háttéranyag": a válogatást a már megszokott Utószó¹ mellett jelen kötet esetében Filológiai bevezető is kiegészíti, mely a művek születésének körülményeiről, a kéziratok – olykor igen kalandos – sorsáról, avagy a Pascal-kutatók egyes vitás kérdésekben elfoglalt álláspontjáról is tájékoztatja az olvasót.

Az írások fordítóinak szándéka szerint a most megjelent válogatás egyrészt a – korábban már több magyar fordítást is megélt, s a francia filozófus főművének tekintett – *Gondolatok* mélyebb megértését igyekszik elősegíteni, másrészt el kívánja oszlatni azon tévhitet, mely szerint "a pascali gondolkodás megreked a 17. században oly divatos moralisták és aforizmaszerzők színvonalán".² Ennek szellemében vonultatja fel Pascal rövidebb, filozófiai és teológiai tárgyú írásait, illetve azon leveleit, melyek "belső. életére világítanak rá"³ Nem kívánok hosszabban időzni a közelmúltban megjelent kötet anyagának részletes ismertetésénél, inkább – jelen írás mottójának értelmében – kiemelnék egy rövid művet a sorból, mindjárt az elsőt.

II.

A *Mémorial* a legrövidebb, noha a pascali életmű egészének szempontjából minden bizonnyal legjelentősebb írás a kötetben közölt munkák közül. Mindezt a Filológiai bevezető is hangsúlyozza, jöllehet – jelentőségéhez mérten – igen csekély terjedelmet szentel neki; az ebből adódó hiányérzetet azonban jól ellensúlyozza két, a *Mémorial*hoz kapcsolódó illusztráció⁴, mely a 17. századi *Mémorial*-kéziratokat, illetve a köztük kimutatható különbségeket hivatott bemutatni; valamint az Utószó gazdag elemzése.

Az *Emlékirat* visszatérő motívuma Jézus Krisztus alakja, az Evangélium⁵, valamint szinte transzparens ez a gondolat:

¹ Az Utószó, mely a pascali gondolkodás apologetikus jellegével foglalkozik, természetesen nem csupán a kötetben szereplő rövidebb írásokra támaszkodik: megemlíti, néhol részletesen tárgyalja a *Gondolatok*knak a téma szempontjából elengedhetetlenül fontos töredékeit is.

² Pavlovits Tamás: *Utószó*; In: Blaise Pascal: *Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről*; Osiris, Budapest, 1999 - 283. oldal

³ Pavlovits Tamás: *Filológiai bevezető*; In: Blaise Pascal: *Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről*; Osiris, Budapest, 1999 - 8. oldal

⁴ Im. 22-23. oldal. Szintén újdonság a kiadótól – bár úgy vélem, egységesebb lehetett volna a kötet, ha nem csupán a *Mémorial* kézíratairól, hanem egyéb munkákról is találunk benne illusztrációkat.

⁵ Van két mondat, két rendkívül hangsúlyos mondat a *Mémorial*ban. Mintha keretbe foglalna, határokat jelölne ki magában a szövegben, keretbe fogva a feledés és a lemondás gondolata közé ékelődő sorokat. "Csak az Evangélium tanította utak vezetnek hozzá." (*Il ne se trouve que par les voies enseignées dans l'Évangile.*) illetve "Ó csupán az Evangélium tanította utakon haladva ismerhető meg." (*Il ne se*

“Ábrahám Istene, Izsák Istene, Jákob Istene, nem a filozófusoké és a tudósoké”.⁶ E gondolatsorok, motívumok – miként arra az Utószó is felhívja a figyelmet⁷ – párhuzamba állíthatók jónéhány olyan problematikával, mely a *Gondolatok* töredékeiben is megjelenik.

Blaise Pascal filozófiájában a misztérium, Isten misztériuma a gondolkodás számára sosem fed fel önmagát a maga teljességében. Bizonyossággként, felismert, kiismert, az okoskodás által kategorizálható lényként Isten sohasem jelenik, jelenhet meg. A gondolkodás nem arathat győzelmet a misztérium rejtelmessége, elrejtőzése felett. Mindazok, akik Isten megismerésére, befogadására készülnek, csupán akkor járhatnak sikerrel, ha Jézus Krisztuson, a közvetítőn keresztül próbálják fellelni, megközelíteni, ha rajta keresztül próbálnak meg vele érintkezni. Mert jóllehet az emberi gondolkodás felismerheti talán Istent egy adott pillanatban, s ezáltal birtokában lehet a bizonyosságnak, avagy a bizonyosság hitének, ám mindez, miként magára a gondolkodásra épül, azonnal elvész, elenyész, s nem marad a teóriából más, mint újabb kétely az okoskodás romjain.

Isten nem adta létezése bizonyítékát az emberek kezébe; az emberek pedig őt keresve a gondolkodás képességét próbálják érvényre juttatni, mint oly sok más esetben. Ám Isten keresése éppen akként haladja meg az emberi gondolkodást, hogy megmutatja számára önmaga (azaz gondolkodása), valamint az okoskodás által megszerezhetőnek vélt bizonyíték, bizonyosság esetlegességét, a belátás–bepillantás állapotának múlandóságát. Egyik pillanatban a folyamat – melynek során az ész úgy véli, eljutott Istenhez – kikristályosodik, felmutatva a bizonyítás tiszta, helyes, egyetlen útként való (jelen)létét, ám a következő pillanattal mindez eltűnik, s a megismerés kísérlete – feltételezhetően – újból indul. A gondolkodás, továbbra is birkózáva a feladattal, hiábavalóan gyürkőzik ismét neki. Sosem kerülhet közelebb a megoldáshoz. Isten metafizikai bizonyítékai csupán a gondolkodás, az elméletek, a teória esetlegességét, s ezzel együtt a fellelt bizonyosság téves mivoltát fejezik ki – bármi legyen is az. “Mindazok, akik Istent Jézus Krisztuson kívül keresik, és megrekednek a természetben, vagy nem lelnek semmi, őket kielégítő világosságra, vagy végül is kieszelnek maguknak valami módot, hogy megismerjék Istent és közvetítő nélkül szolgálják. Ezáltal vagy ateistákká válnak, vagy deistákká süllyednek...” – fogalmaz a filozófus. Jézus Krisztus, a közvetítő, másik utat kínál: Isten

conserve que par les voies enseignées dans l'Évangile.) Sajnos – talán fordítástechnikai megfontolásokból? – a két mondat, a gondolatok közti teljes formai összhangot, harmóniát a magyar fordítás nem érzékelteti.

⁶ Im. 21. oldal

⁷ Im. 284-289. oldal

megismerése Pascal számára egy újabb minőséghez kötődik, s csak a szív rendjében történhet meg.⁸ “Az első, amit Isten sugall annak a léleknek, melyet valóságos érintésre méltat, egy különös ismeret és látás, mely által a lélek a dolgokat és önmagát egészen új módon szemléli”.⁹

S a (gondolat)sort folytathatnánk tovább, hiszen a *Mémorial* kimeríthetetlen szellemi kincseslád. Gondolatok és gondolkodók, értelmezések és értelmezők sorát vonultatta, vonultatja fel, mégis: a gondolkodás által reflektáltan is tulajdonképpen a hit, Pascal hitének dokumentuma. A *Mémorial* sorai egy sorsfordító éjszaka, egy mindent elsöprő belső élmény emlékei – mindösszesen két rövid óra lenyomata ez az alig egy oldalas szöveg, ám kétségtelen: a pascali gondolkodás “alapvető szándékait tárgyaló” kötet ezt az írást nem nélkülözheti.

III. •

A hiánypótló kötet címe (amely rendkívül kifejező, noha nem feltétlenül a legszerencsésebb hosszúságú) a pascali filozófia három rendkoncepciójára utal, felidézve mind a test, mind az ész, mind a szív rendjének egy jellegzetes, karakteres témáját: a szerelmet, a gondolkodást, valamint a kegyelmet. A könyv tartalomjegyzékét fellapozva azonban azt láthatjuk, hogy az írások sorrendje, csoportosítása, a gyűjtemény szerkesztése nem követi, követte ezt a (címben megelőlegezett) struktúrát – talán szerencsésebb lett volna a kötet összeállítását e tematikus hármashoz igazítani.

A cím egy újabb dilemmát is hordoz magában. A hasonlóan hosszú címeket prospektusok, kiadványok előszeretettel – s olykor igen figyelmetlenül – rövidítik (mint történt ez az Osiris legutóbbi katalógusában is) –, így azonban a gyűjteményt Pascal válogatott írásai helyett a szerelem szenvedélyéről szóló értekezéssel azonosíthatják tájékozatlanabb olvasók. Azzal az írással, mely mindamelllett, hogy nem tartozik az igazán jelentős Pascal-művek közé, kétes eredetiségű (sőt, miként arról a Filológiai bevezető is beszámol, a kutatók között egyre inkább az az álláspont tűnik elfogadottá, hogy nem egy eredeti Pascal-művel van dolgunk). Mindez azért sem szerencsés, mert a francia gondolkodó filozófusi munkásságának elsődleges tárgya, miként ezt a most megjelent kötet is kitűnően reprezentálja, nem elsősorban a test, sokkal inkább a két másik pascali rend problematikája – a gondolkodás és a hit világa. A filozófus szövegei elsősorban e két világgal ismertetik

⁸ vö.: Blaise Pascal: *Pensées*; 377/280, 378/470, 190/543 (az első adat: Blaise Pascal: *Oeuvres complètes*; Édition de L. Lafuma, Paris, Seuil, 1963 – a második adat: Blaise Pascal: *Pensées*; Texte établi par Léon Brunschvicg, Éditions Hachette, 1897, Paris)

⁹ Im. 189. oldal

meg, e két világba “vezetik be” az olvasót (mint azt a *Mémorial* egy gondolata esetében röviden magam is igyekeztem illusztrálni), olykor csak a gondolkodás szilárdnak vélt talaján állva, máskor a hitben, avagy a hittel járó válságos állapotban elmerülve. S a szövegek néhol észrevétlen átjárást biztosítanak a két rend között – miként finoman egyensúlyoz e két világ határán Pascal és lelki vezetője, de Saci úr is, mígnem beszélgetésük végén a filozófia önmaga meghaladásához, a teológiához vezet el.

A válogatott írások remélhetőleg felkeltik majd a filozófiai közvélemény, a kutatók és olvasók érdeklődését az eddig – talán jórészt a magyar nyelven hozzáférhető írások hiánya miatt is – méltatlanul háttérbe szorult nagyszerű 17. századi francia iránt, s ezzel nem csupán a tájékozódást, Pascal jobb megismerését segítik, segíthetik elő, hanem érdekes és értékes viták, eszmecserek kiinduló pontjául is szolgál(hat)nak. Többek között ezért is oly örvendetes hír, hogy megjelent ez a kötet, a magyar filozófiai irodalom egyik régi adóssága.

Fekete Zoltán

A megértés megértése?*

A témáról...

Ma már szociológiai közhely, hogy az iskola pszeudodemokratikus intézmény, mely a fennálló társadalmi egyenlőtlenségeket (vagyis a relatív mobilitási esélyeket) nemhogy csökkentené, hanem inherens módon legalizálja, mint ahogy az is nyilvánvaló, hogy az európai értelmiség (intellectuel) politikai szerepvállalása majdhogynem kötelező jellegű hagyomány (főleg ebben a régióban). Egyre gyakrabban hallani a gazdasági tőkéről, mely átkonvertálható kulturális és szimbolikus, majd politikai tőkévé, és arról, hogy a kispolgári éthosz a zenei izléstől kezdve a vásárlási szokásokon keresztül a sportolási szokásokig minden területet meghatároz.

Aki már olvasott munkákat Pierre Bourdieu-tól, annak nem új felfedezés, hogy a fenti megállapítások tőle származnak. De aki még csak most fedezi föl a rejtett kapcsolatot a szociológia és a mindennapi élet között, az is olvashatott hasonló gondolatokat más szerzőktől. Nem újak tehát a problémák, s megfejtésük még csak nem is igényel túl nagy fejtörést. A bourdieu-i gondolatok újdonsága inkább a megoldások eredetiségében és az összefüggések mélységesen mély igazságában rejlik.

Pierre Bourdieu 1957 óta foglalkozik hivatásszerűen szociológiával. Pályáját Algéria társadalmi szerkezetének tanulmányozásával kezdte, ahol tanulmányozta a kabil törzsi társadalom íratlan szabályait és gyakorlati rutinokba beágyazott életvitelét. Vizsgálta azt, hogy milyen rendszerben termelődik újjá ez a stabil társadalmi szerkezet, és melyek azok az intézmények és kulturális szokások, amik kontrasztban állnak a fennálló francia uralkodó-hatalmi renddel. Ezekben a tanulmányokban használta először a szimbolikus és presztízstöke fogalmát.

* A Szakkollégium évek óta szervez előadásokat azokról a témákról, melyek a tagokat foglalkoztatják. Nem titkoltan hagyományteremtő szándékkal szeretnénk ezekről kritikákat, beszámolókat írni. A jelenlegi szöveg Wessely Anna *Bourdieu elmélete a kulturális mezőről* címmel tartott előadásának rövid összefoglalója.

Wessely Anna 1951. március 25-én született. az ELTE-n végezte egyetemi tanulmányait művészettörténet (1969-1975), esztétika, majd szociológia szakon. 1989-93 között a Replika, 1991-94 között a Szociológiai Füzetek szerkesztője, 1992 óta pedig a BUKSZ-é. 1996-98 között az MTV Közalapítvány elnökségi tagja. Eddig egy monográfiája jelent meg: Asszonyi Tamás (1982) címmel, s szerkesztője volt az A kultúra szociológiája című tanulmánygyűjteménynek (1998).

De nem elégszik meg a rendszer pusztá leírásával (vö.: Claude Lévi-Stauss), jóval túlmege ezen. Arra kíváncsi, hogyan érthető meg egy társadalom, egy alapvetően más kultúra. Persze ennek a diszpozíciónak is hagyományai vannak. Bourdieu gondolatai wittgensteini alapelemekből építkeznek¹ és ezeket kiteljesítve a társadalmi struktúrára, mondja ki egyik fő tételét: a megértéshez (vagyis egy más kultúra valódi megismeréséhez) fel kell adni saját kultúránkat. Vagy ahogy Jacques Lacan fogalmaz: létre kell jönnie a *traumának*, a *Másik igazi* megtapasztalásának. Be kell szocializálódni az adott társadalomba (ami *ab ovo* nehézségekkel jár), s még ha ez létre is jön, fel kell készülni arra a lehetőségre, hogy saját kultúránk adott esetben árulónak tekint bennünket. De ne szaladjunk ennyire előre. Ahhoz ugyanis, hogy ez az állapot létrejöjjön, vagyis hogy gond nélkül tudjunk közlekedni két kultúra között, ki kell alakítani egy közvetítő nyelvet. Ám sajnos ez még egy kutatónak sem sikerült teljes mértékben. Hozzáteszem, a probléma nem csupán módszertani szempontból tűnik megoldhatatlannak.

S ha már itt tartunk, szeretném felhívni a figyelmet Slavoj Žižek² egy gondolatára. Szerinte napjaink neoliberális, hatalmi-politikai struktúrájának végső célja az, hogy “steril folklorista entitássá”³ korcsosítsa a “*lényegétől megfosztott Másik*”-at⁴, s ha ez létrejött, akkor ebben a *kasztrált* állapotban lévő kultúrát fogadja el. Ez azt jelenti, hogy ez a fajta nagyhatalmi berendezkedés eleve megfosztja magától a megismerés lehetőségét, sőt, a más kultúra felé irányuló “tisztelete” nem más, mint a *rasszizmus inverz formája*⁵.

Nyugodtan nevezhetjük szélsőséges gondolatnak is a fentieket⁶, de joggal feltételezzük, hogy a szociológus távolságtartó objektivitása és szakértelme nem érint ilyen politikai dimenziókat.

¹ Miszerint a szituációhoz tartozó nyelvjáték csak azok számára lehet érthető, akik maguk is részesei.

² irodalomelmélész.

³ Žižek: Az inherens törvényszegés avagy a hatalom obszcenitása (In: Thalassa, 1997/1.

⁴ Žižek, 118. o.

⁵ uo.

⁶ Megoldási javaslata az, hogy az egyén azonosuljon a megérteni vágyó Másik gyenge pontjával: “...amikor nemcsak a rejtett valódi jelentést vesszük észre (trauma), hanem inkább a vakfoltot, azt a zsákutcát, amit a burjánzó jelentés megpróbál eltakarni [...] nem a speciális tulajdonságokra (szokásaik furcsaságaira, stb.) kell koncentrálni, hanem meg kell próbálni megkeresni azt, ami kikerüli az ő figyelmüket, azt a pontot, ahol a Másik önmagában véve szétदारolt, nincs hozzákapcsolva “specifikus környezetéhez” [...] a korlátnak ez a megkettőződése tulajdonképpen azt teszi lehetővé, hogy valóra váljon. Akkor értem meg a Másikat, ha megértem, hogy az engem zavaró probléma a Másikat is zavarja.”

Bourdieu sem teszi ezt, hanem megkeresi a kapcsolatot egy adott kultúrán belüli gondolkodás cselekvésbeli megnyilvánulásainak megmagyarázásához. Ehhez pedig a művészettörténetből vesz példát.⁷

Mindenki intuitíve érzi a relációt egy történelmi korról való ismerkedése során az egyes művészeti ágak, s még mélyebben a gondolkodásmód és egyéni vagy társadalmi cselekvések között. A "korszellemről" van szó, mely valójában a társadalom létfeltételei által meghatározott kényszer, s mely spontán módon valósul meg az egyéni cselekvésekben (Panofskytól véve példát: a skolasztikus gondolkodáson való iskolázottság meghatározza a gótikus építészeti stílusjegyeit). Mindenki érzi, de Bourdieu-nek megoldási javaslata is van. A közvetítő elem gondolkodás és cselekvés között a *habitus*, mely ugyan a társadalom létfeltételei által meghatározott (így az eltérő társadalmi feltételek eltérő habitust is teremtenek) és a társadalmi struktúra által formálódik (sőt, nem tudatos egyéni cselekvés, inkább magatartásminta), mégis az egyén által gyakorolt változatos viselkedés. Ezt a habitust vizsgálták meg többek között a kabil törzseknél, a mozabitáknál és a béarni⁸ parasztoknál. A *habitus*, ezen közvetítő funkcióján túl, egyfajta mérlegelési elv, melynek segítségével az egyén eligazodik a világban, s mellyel élet(t)rendjét kialakítja, döntéseit cselekvéssé transzformálja. Olyan ez, mint a szabad választás fikciója, ahol artikulálódik a parancs, hogy miként *kell* az embernek szabadon választania.

A társadalmi befolyásnak vannak nyilvánvalóbb formái is. Általában elmondható, hogy ahol egy szféra (Bourdieu terminológiájával élve: mező⁹) hatalmi pozícióba kerül, tevékenységi köre kitér és hatást gyakorol más mezők értékrendjére. Erre találunk példát a szocialista társadalmi berendezkedésnél, ahol a politikai mezőbe ágyazódott be a társadalmi, gazdasági, vallási, sportmező, stb. Ezen túl pedig az egyes mezőkön belül is vannak specifikus vonások (maga Bourdieu is sok helyen elmondja, hogy a mező erőter, másrészt harcok színtere).

Bourdieu-t sokszor és sokan illették az ökonomizmus vádjával, ha ugyan a közgazdaságból vett terminológia egyáltalán annak számít. És első hallásra valóban furcsán hat egy olyan kijelentés, miszerint a tudományos mezőben megszerzett tőke (ami itt leginkább presztízst, elismerést jelent a konkrét anyagiakon túl) mezőspecifikus voltát meghaladóan más piacon is használható. Ez a tőkekonverzió Bourdieu-nél mélyebb jelenségek feltárására

⁷ Pontosabban Erwin Panofsky: A gótikus építészet és skolasztikus gondolkodás c. munkájából.

⁸ Bourdieu is itt született 1930-ban.

⁹ franciául: *champ*

alkalmas, mint például arra, hogy a magas presztízsű szaktudás kvázi felhatalmazhat egy egyént arra, hogy aktuálpolitikai kérdésekben is hitelesen nyilatkozzon egy nyilvános fórumon. Nemcsak Emile Zola, Jean-Paul Sartre vagy Albert Camus gyakorolt hatást saját korának közvéleményére (nemcsak az értelmiségi mezőben!), a politikai fókuszba kerülés lehetősége ma már szinte kívánalom minden olyan értelmiségi számára, aki más szakterületen "letett valamit az asztalra". Nyilvánvalóan a tudatos politikai szerepvállalás kissé visszás helyzetet eredményez egy ilyen nézőpontból. Hiszen a politikai mezőnek is megvannak a maga szakemberei, és a média közvélemény-formáló szerepét is belekalkulálva már-már ott tartunk, hogy a hitelesség illúzió csupán. Illúzió, melynek egyik legszélesebb bázisa maga a televízió.

Napjainkban, miután Bourdieu is tudatosan szerepet vállal a politikában, kötelezőnek érezvén a kommunikációnak ezt a módját, a televíziót és az internetet használja csatornaként. Ez a viselkedésmód összefüggésbe hozható a televízió nézettségével (hiszen maga sem titkolja tudatformáló funkcióját), valamint azzal, hogy immár ez az egyetlen (nek tűnő) fórum, ahol egy szegény szociológus panaszai meghallgatásra talál(hat)nak.

...és az előadásról

Tény, hogy sok kritika érte az előadást, mivel a címben szereplő kulturális mező majdhogynem érintőlegesen szerepelt benne. S tény továbbá, hogy visszhangra csak az aktualitást érintő témák találtak. Ebben a recenzióban is csak egyes témák sematikus ábrázolására vállalkoztam, és kénytelen voltam kihagyni olyan érdekes problémafelvetéseket, mint a *szakítás* a hagyományos gondolkodásmóddal, vagy a kötelező távolságtartás, objektivitás és *megértő szociológia*, melyek ismerete nélkül nehezen érthető meg Bourdieu. Nem is ez a feladatom. Ennek ellenére sikeresnek tartom a május tizedikei fórumot, hiszen további kérdéseket vet fel a tematika, és további előadásokra ösztönöz a kritika.

Gáspár Katalin

Néhány olvasmány Pierre Bourdieu-től

1. Sociologie de l'Algérie - 1958
2. La déracinement - 1964
3. Les héritiers - 1965
4. Un art moyen - 1966
5. L'amour de l'art - 1966
6. A művészeti észlelés szociológiai elméletének elemei - 1968
7. (In: A művészet szociológiája, 1979, szerk. Józsa Péter)
8. La reproduction - 1970
9. Le marché des biens symboliques - 1971
10. Le courrier et sa griffe - 1975
11. Anatomie du goût - 1976
12. Utószó Erwin Panofsky: Gótikus művészet és skolasztikus gondolkodás című könyvéhez
13. Le sens pratique - 1980
14. A szociológus mestersége (In: Filozófiai Figyelő, 1983)
15. Homo academicus - 1984
16. L'opinion publique n'existe pas - 1972 ("A közvélemény nem létezik". In: Tömegkommunikációs Műhely, 1974)
17. Les doxosophes - 1972
18. Classes et classement - 1973
19. A beszédtevékenység gazdaságtana (Tömegkommunikációs Műhely, 1976)
20. A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése (szerk.: Ferge Zsuzsa, Gondolat, 1978)
21. La distinction - 1979
22. Sartre: L'invention de l'intellectuel totale - 1980 (Sartre, avagy a totális értelmiségi feltalálása, In: Világosság 1993/3)
23. La noblesse d'état - 1989
24. Règles de l'art - 1992
25. Világ értelmiségei, egyesüljetek! (Valóság, 1993/5)
26. Sur la télévision - 1996
27. Méditations pascaliennes - 1997
28. La domination masculine - 1998
29. La structure social de l'économie - 2000

Szakkollégiumi Charta

Húszéves a szakkollégiumi mozgalom. Történetünk folyamán ezen diákközösségek nem csak szellemi centrumokként működtek, hanem a szerveződő civil társadalom csiráit is jelentették. A demokratikus alapokon szerveződő közösségek nem illeszkedtek a fennálló társadalmi környezetbe. Kereteik között lehetőség nyílt az ellenzéki gondolkodás és az egyetemi fiatalság találkozására, ily módon elősegítve a független értelmiségi értékrend elterjedését.

A megváltozott körülmények szükségessé teszik, hogy a szakkollégiumok közös alapelveiket chartában fektessék le.

A szakkollégiumok működése a tagok öntevékenységen nyugszik.

A szakkollégiumok egyik fő feladata az egyetemi oktatáson túlmenő szakmai képzés biztosítása. Az alkotó tevékenység a mindenkori szakkollégisták által kialakított keretek között folyik. Az oktató-kutató munka összekapcsolása révén a kollégiumok egyfajta szakmai-tudományos műhelyként működnek. A szakmai tevékenység egy része kifelé, az egyetemi diákság felé irányul.

A szakkollégiumokat együttlakó diákok alkotják. Tevékenységüket általuk kialakított, demokratikus elvek szerint működő szervezet fogja össze. Belső életük autonóm, az erre vonatkozó döntésekbe külső intézményeknek nincs beleszólásuk. A pusztai szervezeti kereteken túl a szakkollégium intenzív közösségi létet is jelent.

A szakkollégiumok nyitottsága kifejeződik a társadalmi problémák iránti érzékenységükben. A szakkollégiumok, mint intézmények, toleránsak a tagok politikai, világnézeti értékrendje iránt.

A mozgalmat alkotó eltérő világnézetű szakkollégiumok bizonyos kérdésekben közösen lépnek fel, de nem hoznak létre egy kollégiumok felett álló szervezetet.

A chartát elfogadó csoportok csatlakozhatnak a szakkollégiumi mozgalomhoz, és a szakkollégiumok nem zárkoznak el más diákszervezetekkel való együttműködéstől.

1996. február

a Szakkollégiumi Charta elfogadói

X 104338



EGY. File KA 99006 Mészáros P.

LélekJelenLét

humán- és társadalomtudományi folyóirat

egyetemi hallgatók, doktoranduszok és fiatal kutatók lapja

Cronio Pérez

Optimizmus-
pesszimizmus

Csák László

A jelenkor
értelme - recenzió

Stachó László

Kognitív
tudomány

Günter Grass és

Pierre Bourdieu

A szájíjártatás
nagyománya



KOLOZSVÁR - SZEGED

megjelenik félévente * I. évfolyam * 2. szám

Szerzőink:

Csák László

Szegedi Tudományegyetem
csak@mksh.u-szeged.hu

Fekete Zoltán

Szegedi Tudományegyetem
h734827@stud.u-szeged.hu

Gáspár Katalin

Szegedi Tudományegyetem
gaspar@mars.arts.u-szeged.hu

Hankó Péter

Szegedi Tudományegyetem
h633798@stud.u-szeged.hu
phanko@freemail.hu

Stachó László

Szegedi Tudományegyetem
Liszt Ferenc Zeneművészeti Egyetem, Budapest
h633874@stud.u-szeged.hu
lstacho@hotmail.com

Következő számunkban
fordításokat közlünk:

Raymond Aron
Merleau-Ponty
Pierre Bourdieu
Jakob Böhme

Megjelenés várható
időpontja: 2000. ősz