

AZ ESZMETÖRTÉNET-ÍRÁS ÍGÉRETEI

KONTLER LÁSZLÓ

Ludassy Mária:

A toleranciától a szabadságig

Anglia 300 éve

egy eszme történetének tükrében

Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1992.

106 old., 145 Ft

Félreértés ne essék. Ludassy Mária idestova két évtizeddel ezelőtt megjelent első tanulmánykötetének címét parafrázálva nem az a nagyképű szándék vezérel, hogy megállapítsam: az ígéretesen indult szerző azóta mennyiben töltötte be a kvalitásaihoz fűzött várakozásokat. Annyit ugyanis nyomban leszögezhetek, hogy az eddigi életmű értelmetlenné tenne egy ilyen megközelítést. Ludassy neve húsz esztendeje szinte törvényszerűen bukkan fel minden olyan vállalkozásban, amelynek célja a felvilágosodás kori politikai- és morálfilozófia klasszikusainak a magyar olvasó számára való hozzáférhetővé tétele, a szerzőnek oroszlánrésze van abban, hogy e témának ma van színvonalas magyar nyelvű szakirodalma, bizonyos értelemben „tanárává” vált azon bölcsészkarri nemzedékeknek is, amelyekkel a katedréről még nem volt alkalma szembesülni.

Az alábbi írásban az új kötet részletesebb recenziója előtt a címben jelzett problémakör szempontjából, általánosságban szeretnék foglalkozni Ludassy munkáival. Előrebocsátom: noha tiszteltben tartom az eszmetörténethez filozófusként közelítő szerző önmagával és témájával szemben támasztott igényeit, a válaszok keresésében óhatatlanul befolyásol a magam történelmi tájékozódása. Mennyiben járulhat hozzá az eszmék történetének kutatása és megismerése saját eszméink, világszemléletünk formálásához (mennyiben lehet „magistra vitae”)? Hol húzódnak az aktualizálás lehetőségeinek és szükségességeinek korlátai (vannak-e ilyenek egyáltalán)? Tegyük-e, hogyan és miért tegyük különbséget például a politikai *filozófia* és a politikai *gondolkodás* története között? Mi a jelentősége az eszmék történetiségének, azaz mennyiben lényeges az eszmék történelmi környezete, és mennyivel gazdagítják történelmi ismereteinket az eszmetörténet eredményei? Ha mindezeket az eszmetörténetírás céljának, illetve tár-

gyának tekintjük, van-e különbség közöttük abból a szempontból, hogy egyetemes történelmi témaválasztás esetén mennyire kecsesgetnek eredeti eredményekkel Magyarországon? Van-e jelentősége e tekintetben annak, hogy a manapság nemzetközileg alkalmazott módszerek közül melyiket választjuk (választjuk-e bármelyiket)?

Hadd kezdjem egy szubjektív élmény felelevenítésével. A hetvenes évek vége felé, kezdő bölcsészhallgatóként – érezve, hogy valami „nem stimmel” a francia forradalom és a jakobinizmus középiskolai tankönyvekből és a népszerűsítő irodalomból megismerhető verziójával, de nemigen tudva megfogalmazni ennek mibenlétét – került a kezembe a *Valóra váltjuk a filozófia ígéreteit* című kötet. Némileg idegenkedtem a szakzsargon miatt kissé nehézkes stílusától; de kárpótolt, hogy a címadó és a rákövetkező tanulmány akkori kötelező olvasmányainkhoz képest ideológiamentes analízist kínált olyan keresztül-kasul ideologizált kérdésekről, mint a forradalmi terror dinamikája vagy Edmund Burke forradalomkritikája. Ezek az írások jelentik Ludassy első kísérletét annak a feladatnak a megoldására, melynek nehézségeit később a következőképpen fogalmazta meg: „...köz-hellyé koptatott értékelésekbe, megmerevedett sémákba botlik minduntalan e látszólag kitaposott történelmi terepen haladó filozófiatörténész. Lehangoló leegyszerűsítések tömkelegébe ott, ahol kötelező olvasmány és hivatalos »haladó hagyomány« e korszak eszméinek története, és tényérbemészóan agresszív (és éppoly lapos) elutasításba azon az oldalon, ahol a mindenkor konzervativizmus állítólagos mélységei nevében vetik el és meg a fény századának eszméit ...”¹

Alighanem szükségtelen kommentálni e diagnózist. Az eszmetörténet-írás egyik örök dilemmáját fogalmazza meg, s színezi a kései Kádár-éra körülményeiből adódó megfontolásokkal. Kiemelném, hogy a „haladó hagyomány” ürességét regisztrálva, Ludassy azonnal szükségesnek érzi a „lapos konzervativizmustól” való távolságtartást is. Nyilván nem független ettől, hogy intellektuális „hőse” Rousseau és Robespierre helyett nem Burke vagy kortársaink közül Hayek lesz, hanem

1 ■ *Moralisták és terroristák*, 7. old.

2 ■ *Az ész államáig és tovább ...*

3 ■ *A trón, az oltár és az emberi jogok*, 18-19. old.

4 ■ *Moralisták és terroristák*, 11. és 188. old.

a „szabadság, egyenlőség és igazságosság” összeegyeztethetőségében töretlenül bízó Condorcet, Jefferson és Lamennais, meg talán a korunkban ezen igyekvő Rawls.

A „kötelező olvasmányok” ortodoxiainak kikezdésében Ludassy a „tisza eszmetörténet” művelőjének mutatkozik, nem alkalmaz különösebben szubtilis módszereket. Az újkori filozófiai irodalomban való fölényes jártassága nyomán eljárása a „kanonizált” szövegek újravizsgálása, törekvése pedig

jobbára ezek „önmagukból” való megértése és a XX. század negyedik negyede számára is érvényes üzenetük megfejtése. Ez utóbbi igény jelentőségét talán ismét felesleges hangsúlyoznom, s úgy érzem, az éles logikájú okfejtés és az egyre élvezetesebb, szellemesebb stílus – a *prok* és *kontrák* ritmikus egymásutániságától élénk gondolatszövés, mely nem hagyja az olvasó agyműködését ellankadni – e tekintetben komoly eredményeket produkált. Rendkívül fontosnak találom, hogy a hetvenes és nyolcvanas évek légkörében, mégpedig a „hivatalos” társadalomtudományi sajtóban és könyvkiadásban (tehát viszonylag magas példányszámban és könnyen hozzáférhetően) megjelentek Magyarországon olyan írások, amelyekben a XVIII. századi utópista kom-

munisták nem a kötelező, feltétlen és felületes rokonszenv hangján – és ezzel egyidejűleg a dialektikus és történelmi materializmus magaslatáról némileg lesajnálól – kerültek említésre; olyan munkák, amelyek elfogulatlanul tárták fel a Rousseau-i kultúrkritika, a szabadságra való kényszerítés eszméje és jakobinus gyakorlata problémáit és összefüggéseit² (akkoriban, amikor a Magyar Televízió óvakodott bemutatni a *Vörös Pimpernel* című frívól kis kalandfilmet, mert néhány jelenete a terrort valami olyasminék ábrázolta, ami valójában volt); mi több, olyan tanulmányok, amelyek érdekes történelmi párhuzamokra adtak alkalmat azzal, hogy a teokratikus konzervativizmus apostola, De Maistre a másik ideológiai szélsőség, Robespierre iránti elismer-

rését rögzítették, és ennek valóságos alapjait fejtegették.³ Igaz, még a nyolcvanas évek Ludassy-írásaiban is található olyan fordulatok, mint „marxista értékrendszerünk” stb. – az a gyanúm, hogy leginkább a kóbor apácák megtévesztésére: vö. Leo Strauss elméletét az „ellentmondásos írásmódról”, ahol az eretnek gondolkodó a cenzor éberségét elaltató unalmas ortodoxiak közé rejti el finoman megfogalmazott ikonoklasmusait. Am arról, hogy Ludassy szerint a XX. század vége felé Magyarországon

valójában miként értelmezzünk bizonyos XVIII. századi francia eszméket és történeket, nem a fenti klisé, hanem az alábbihoz hasonló árnyaltabb utalások tudósítanak: »Hogy tekinthetnénk hazafinak egy német bárót? – kezdte Robespierre Clootsnak a jakobinus klubból történő kizárását (ami a guillotine-hoz vezető út első lépcsője volt) követelő beszédét.«⁴ (Kiemelés tőlem, K. L.)

Ezen a ponton tűnik helyénvalónak, hogy röviden kitérjek egy olyan kérdésre, amelyre bevezetőmben utaltam. Nem tartom elsőrendűnek, viszont Ludassy emberi, gondolkodói és írói habitusa miatt talán nem volna becsületesebb, ha megkerülném. Az aktualizálás szokásáról van szó. Nem abban az értelemben, hogy keressünk-e az eszmetörténetben „hasznos tanulságokat” (természetesen

keressünk: a fentiekkel például Ludassy is megmutatta, hogy érdemes), hanem abban, hogy jó-e, ha például a politikai gondolkodás történetének kutatási eredményeit explicit módon napi politikai folyamatokra vonatkoztatjuk. Nos, a kérdés számomra nem szakszerűség, hanem célszerűség kérdése, nem etikai, hanem esztétikai probléma. Úgy gondolom, botorság azt képzelni vagy elvárni, hogy bármely humán- vagy társadalomtudományi diszciplína művelőjét ne befolyásolják témaválasztásában és következtetései levonásában azok a – többek között politikai – értékek, amelyek hívének tartja magát, és megfordítva: e következtetések hatással lesznek értékeinek alakulására (szerencsés esetben megerősítik azokat). Ez bizonyos mértékig talán



szükséges is. Nehezen tudnám elképzelni, hogy az érzelmi azonosulás minimuma nélkül értelmesebben lehessen elemezni egy társadalmi mozgalom történetét, egy gondolkodói pályát stb. Például: ha országgyűlésünk elnöke nem érezne különös affinitást Kossuth Lajos iránt (aminek manapság gyakran adja tanúságát), akkor ma kiváló Kossuth-tanulmányokkal volnánk szegényebbek. De azt hiszem – s csakis a kitűzött cél elérése szempontjából – szerencsés, ha bizonyos műfaji sajátosságokat szem

Ludassy Mária könyvei

„VALÓRA VÁLTJUK
A FILOZÓFIA ÍGÉRETEIT.”
A FRANCIA FELVILÁGOSODÁSTÓL
A FRANCIA FORRADALOMIG
Magvető, Bp., 1972. 447. old.

(Vál., utószó, jegyz.:)
A FRANCIA FELVILÁGOSODÁS
MORÁLFILOZÓFIÁJA. VÁLOGATÁS
(Etikai gondolkodók) Gondolat,
Bp., 1975. 949 old.

(Utószó, jegyz.:) DAVID HUME:
ÉRTEKEZÉS AZ EMBERI
TERMÉSZETRŐL. (Etikai gondolkodók)
Gondolat, Bp., 1976. 915 old.

(Utószó:) BRIT MORALISTÁK A XVIII.
SZÁZADBAN. (Etikai gondolkodók)
Gondolat, Bp. 1977. 897 old.

(Vál., utószó, jegyz.:) ROUSSEAU:
ÉRTEKEZÉSEK ÉS FILOZÓFIAI LEVELEK
Magyar Helikon, Bp., 1978. 858 old.

AZ ÉSZ ÁLLAMÁIG ÉS TOVÁBB...
XVIII. SZÁZADI FRANCIA UTÓPISTÁK
(Gyorsuló idő) Magvető, Bp., 1979. 207 old.

A TRÓN, AZ OLTÁR ÉS AZ EMBERI
JOGOK. KATOLIKUS ÉS LIBERÁLIS
GONDOKODÓK A RESTAURÁCIÓ
KORABELI FRANCIAORSZÁGBAN
(Gyorsuló idő) Magvető,
Bp., 1984. 225 old.

(Bev., jegyz.:) CONDORCET: AZ EMBERI
SZELLEMEK FEJLŐDÉSÉNEK VÁZLATOS
TÖRTÉNETE. (Politikai gondolkodók)
Gondolat, Bp., 1986. 283. old.

előtt tartunk. Ha Klebelsberg Kunó kutatója oktatáspolitikánk fogyatékoságairól ír glosszát, s mondanivalóját röviden ellenpéldákkal illusztrálja a mester minisztersége idejéből; ha Klebelsberg kultúrpolitikáját elemző tanulmánya közvetve fényt vet

a jelenkor árnyoldalaira; akkor a maga helyén talán mindkét írás megteszi a kívánt hatást, miközben megvilágítja a szerző alapállását is. De ha az előbbiben Klebelsberg-ről értekeznek, az utóbbiban pedig mai utódait ostorozza, akkor ezzel úgy jár, mint a költő egy túlhajtott metaforával. Időnként kissé túlzónak, provokatívnak érzem azt, ahogyan Ludassy ezekkel az eszközökkel bánik. Konkrétan: jó, hogy a fenti idézetben Cloots párhuzamaként nem szerepel zárójelben a sztálinizmus valamelyik áldozatára utaló félmondat; szájbarágásnak tartom viszont, amikor a szerző legutóbbi tanulmányának végén a következő „slusszpoén” áll: „A terror kétségkívül a kereszténység előtti barbár időkbe vetette vissza Franciaországot, de ez nem lehet indok arra, hogy a terror tényére hivatkozva a kereszténység nevében a középkorba vezessék vissza a nemzetet, miképp Constant fogalmazott kétszáz éve: »hogy a 19. század helyett a 11. századot válasszák.« (Mi pedig a 21. század helyett a 9. századot?)”⁵ (Kiemelés tőlem, K. L.) Sokkal inkább célba talál, amikor a „visszamenőleges igazságszolgáltatás” aktuális témája kapcsán szellemesen és lényegretörően, de a forrásanyagból és az elemzésből való „kibeszélés” nélkül idézi fel az 1794-95-ös thermidorista perek körülményeit.⁶

Visszatérve Ludassy eszmetörténeti munkásságának értékelésére, természetesen el lehetne mélyedni egyes érveinek és konklúzióinak belső logikájában, és bizonyára beléjük is lehetne kötni, ehhez azonban szűkek ennek az írásnak a keretei. Emellett a szakma egészére nézve is fontosabbnak tartom azt a kérdést, *miféle* eszmetörténetet művel Ludassy Mária? Elsősorban nem gondolkodói pályákat, iskolákat igyekszik nyomon követni, hanem kiszemelt politikai- és morálfilozófiai problémákat vet fel (egyik vissza-visszatérő témája például szabadság, egyenlőség és igazságosság összeegyeztethetőségének kérdése) és ezek történetileg érdemleges megoldásait veszi nagyító alá. Ennek megfelelően módszere, mint már utaltam rá, bizonyos „reprezentatív” szövegek elemzése, amelyeknek ebből a szempontból megvan az az előnyük, hogy „sűrítik” a problémát, ráadásul általában más forráscsoportoknál könnyebben hozzáférhetők. Ennek azonban van bukta-tója, legalábbis olykor hiányérzetet kelt ott, ahol a kisebb és nagyobb klasszikusok megnyilatkozásai *önmagukban* nem tárják elénk a teljes eszmetörténeti közeget, márpedig ennek megértése éppen annyira része a jelenkor számára való üzenetnek, mint a desztillált elmélet. De Maistre és Robespierre viszonyának ambivalenciája megvilágítható a Ludassy által követett úton, de vannak esetek, ahol ez az út nem vezet el bizonyos megfontolandó eshetőségekig. Például: igaz, Hayek kapcsán, de Ludassy megemlíti Matthew Hale-t, aki „Hobbes bírálatával az angol kontinuitást képviselte a kontinentális konstruktivizmus ellenében”, s megállapítja, hogy „[a] szokások szentségét hirdető, a prece-

denst jogalkotó elvként elfogadó törvény a szuverenitás korlátja, míg a megfogalmazások explicitiségét követelő, minden mozzanatot racionalizálására törekvő törvényhozó gyakorlat a korlátlan hatalom eszmei bázisa.”⁷ A *politikai filozófia* szintjén persze pontosan ez a lényeg. A *politikai gondolkodásban*, legalábbis a politika résztvevőinek gondolkodásában azonban a dolog korántsem ilyen egyszerű, s nem hiszem, hogy ez az eszmetörténeten kívül eső terület volna. A Dicsőséges Forradalom whigjei 1688–89-ben – Hale fordulatait használva – az angol alattvalók „ösi alkotmányban” rögzített szabadságait követelték vissza, s elfogadták új uralkodójuknak Orániai Vilmost, aki ezeket hajlandó volt számukra biztosítani. Arra a kifogásra, hogy Vilmos nem rendelkezik törvényes jogcímmel, egyik legnyomósabb válaszérvük (persze a Stuartok egyenes ágának „jogeljátszásával” kapcsolatos közhelyek mellett) az volt, hogy a trón *de facto* birtokosánál senki nem rendelkezhet törvényesebb jogcímmel (avagy: Vilmos eljárása új precedenst – *vö.* Hale – teremtett). Nem csoda, hogy amikor az átmenet híveit a tory szélsőségesek a „kard hatalmának” igénylésével, hobbesizmussal vádolták, ennek a vádnak volt némi plauzibilitása... Ez persze nem azonos fajsúlyú kérdés a De Maistre és Robespierre közötti áthallásokkal, s nem is tartozik szervesen Ludassy tanulmányához, ezért nincs mit számon kérnem; de mindenképpen érdemes jelezni, hogy a klasszikusok eszméinek a klasszikusok szintje alatti vizsgálata az eszmetörténet izgalmas és tanulságokkal kecsgető feladata.

Vannak jelei annak, hogy ez utóbbi megállapításommal Ludassy messzemenően egyetért: például a francia forradalom ünnepeivel és kultuszaival foglalkozó tanulmány,⁸ melyet a magam szempontrendszere szerint legsikerültebb írásai közé sorolok. Itt azonban óhatatlanul felmerül a forrásválasztás (illetve a mi közép-európai helyzetünkben a források hozzáférhetősége) és a forráskezelés, azaz az alkalmazott módszer kérdése. A fentebb röviden definiált és Ludassy eddigi életművének zömét kitevő „problémaanalízis” eredményesen művelhető a többé-kevésbé reprezentatív szövegek intelligens újraboncolásával, túlságosan aprólékos történeti mélyfúrás, mindenre kiterjedő „szituálás” nélkül. De az eszmetörténet kiterjesztése abban az értelemben, ahogy az ímént jeleztem: egybevetése akár a mentalitástörténet szempontjaival (mint az előbb hivatkozott Ludassy-tanulmányban), akár a politikai kultúra történetének kutatásával (amint azt a Hale-Hobbes probléma vázlatával igyekeztem érzékelteni) szükségessé teszi más jellegű források bevonását és más metodológiai eljárások felhasználá-

sát. Mivel Ludassynak az utóbbi évekbeli megnyilatkozásaiból úgy tűnik számomra, hogy nem idegen tőle ez a fajta tájékozódás, érdemes ebből a szemszögből is megvizsgálni tevékenységét.

Csak futólag térnék ki arra a dilemmára – mely az intenzívebb „terepmunkát” igénylő módszerek esetében az átlagosnál erősebb –, hogy vannak-e egyáltalán kilátásai az egyetemes történeti-filozófiai problémák kutatásának a világ e szegletében. Némimemű szkepszist persze indokoltta tesz a hazai

MORALISTÁK ÉS TERRORISTÁK
(A FRANCIA FELVILÁGOSODÁS
ÉS A FRANCIA FORRADALOM
ERKÖLCSI ÉS POLITIKAI
PROBLÉMÁIBÓL)

(Az én világom) Kosmosz Könyvek,
Bp., 1987. 233. old.

(Vál., előszó, jegyz.:)
ROBESPIERRE: ELVEIM KIFEJTÉSE
BESZÉDEK ÉS CIKKEK

(Politikai gondolkodók) Gondolat,
Bp., 1988. 536 old.

„ISTEN ÉS SZABADSÁG”
LAMENNAIS A LIBERÁLIS
KATOLICIZMUSTÓL
A SZABADELVŰ SZOCIALIZMUSIG

Gondolat, Bp., 1989. 263 old.

SZABADSÁG, EGYENLŐSÉG,
IGAZSÁGOSSÁG. (Gyorsuló idő)

Magvető, Bp., 1989. 213 old.

NÉGY ARCKÉP
(VOLTAIRE, ROUSSEAU,
CONDORCET, ROBESPIERRE)

Szépirodalmi, Bp., 1989. 184 old.

TÉVESZMÉINK EREDETE
Atlantisz, Bp., 1991. 129 old.
(S.a.r., előszó:) VOLTAIRE VÁLOGATOTT
FILOZÓFIAI ÍRÁSAI. (Filozófiai írók tára)

Akadémiai, Bp., 1991. 520 old.

(Szerk.:) AZ ANGOLSZÁSZ
LIBERALIZMUS KLASSZIKUSAI

Atlantisz, Bp. I. 1991. II. 1993.

A TOLERANCIÁTÓL A SZABADSÁGIG
ANGLIA 300 ÉVE EGY ESZME
TÖRTÉNETÉNEK TÜKRÉBEN

Kossuth, Bp. 1992. 106 old.

információáramlás akadozása, a technikai felszereltség hiányosságai, no meg az a tény, hogy magunkkal a forrásokkal nagyrészt végképp csak hosszabb külföldi ösztöndíjak alkalmával szembe-sülhetünk. Ezek azonban egyre gyakoribbak; azt

5 ■ Benjamin Constant a terrorról és a politikai reakcióról, *Világosság*, 1992/12, 900. old.

6 ■ *Magyar Tudomány*, 1990/5, 590-592. old.

7 ■ *Szabadság, egyenlőség, igazságosság*, 71. old.

8 ■ *Moralisták és terroristák*, 144-171. old.

kell mondanom, tulajdonképpen ma egy céltudatos és rátermett kutató akkor, annyit és olyan intenzitással dolgozhat a szakterületének megfelelő helyeken, ahogy kedve tartja. Mindenesetre nem lényegesen ritkábban nyílik erre alkalma, mint ahányszor „a helyszínen” élő „riválisai” élhetnek a *sabbatical* lehetőségével, márpedig a közbeeső időszakokban ott is tisztességesen kizsákmányolják szellemi energiáikat. Egy ifjabb vagy középgenerációhoz tartozó oxfordi tanerőnek a heti 20-25 oktatói tevékenységgel töltött óra mellett viszonylag kevés módja nyílik arra, hogy a szűkebb kutatási témájára nézve releváns anyagokat vizsgálja. Egy másik megfontolásként – ez esetben inkább pszichológiai gátlásról, mint technikai akadályról van szó – olykor felmerül, hogy „a világ” számára azzal válunk érdekessé, ha hazai témákat dolgozunk fel s tárunk elé. Nos, egyrészt a két dolog nem zárja ki egymást. Másrészt soha nem tapasztaltam, hogy „a világ” illetéktelennek vagy érdektelennek találná, ha svédek, portugálok, netán koreaiak nyilatkoznak mondjuk Kantról vagy a frankfurti iskoláról. Miért volna más a helyzet egy magyar kutató és az angolszász vagy francia felvilágosodás esetében?

Indokoltnak és teljesíthetőnek tartom tehát azt a várakozást, hogy Ludassy vagy bárki más a nemzetközi mezőnyvel egyenrangú eredményeket érjen el az egyetemes eszmetörténet olyan területein is, amelyek technikailag Magyarországon talán nehezebben alkalmazható módszerek felhasználását teszik szükségessé. A következő kérdés az, mi Ludassy viszonya ezekhez a módszerekhez, legalábbis ezek némelyikéhez. Az eszmetörténetírásnak két olyan, viszonylag új, de mára jelentős eredményeket produkált, számos hívet (és számos bírálót) toborzott metodológiai iskolája van, mely a maga módján – az eszmék elvi koherenciájának kutatása mellett – elsősorban azok „történetiségére” helyezi a hangsúlyt, s nagyjából Ludassy pályakezdésének idejére hozta meg első gyümölcsseit. Az egyik a német kutatók által kidolgozott „fogalomtörténet” (*Begriffsgeschichte*), a másik az ún. cambridge-i iskola.

A *Begriffsgeschichte*⁹ a német szellemtörténet hagyományával szakítva, az utóbbi évtizedek társadalomtörténeti (Brunner, Conze) és hermeneutikai (Heidegger, Gadamer) módszereinek és eredményeinek egyesítésével törekszik az eszmetörténet érvényes megközelítésének kidolgozására. A múltbeli gondolkodás értelmezhető alapegységének a társadalmi-politikai „fogalmakat” tekintti, ezért a lehetséges alternatívák – egyes szerzők, iskolák, hagyományok, „beszédmódok” (ez utóbbiról bővebben alább) – helyett ezeket választja vizsgálódása tárgyául. A fogalmak – „hatalom/uralom”, „forradalom”, „válság”, „szabadság” stb. – elemzése történeti-szemantikai: hogyan változik tartalmuk a hagyományos társadalomról a modern társadalomra való átmenet szakaszában, nemcsak

az elméleti irodalomban, hanem a közgondolkodásban is. Ezekután nem szorul különösebb magyarázatra, miért kell a *Begriffsgeschichte* kutatójának szokatlanul nagy forrásanyaggal dolgoznia: a filozófiai és teológiai, politika- és társadalomelméleti, jogi és közgazdasági irodalom jeles alkotásai mellett olykor a szépirodalom, de sokkal inkább a kormányzati és egyéb hivatalos dokumentumok, a legkülönbözőbb sajtótermékek, naplók, memoárok, levelezések, szótárak stb. egyaránt számot tarthatnak figyelmére. Közhely persze, hogy az anakronizmus elkerülése végett tanácsos szem előtt tartani – mondjuk, a propos Hale és a Dicsőséges Forradalom –, hogy a Magna Charta szavait másképpen értették a XIII. századi bárók, és másképpen a XVII. századi whigek, és egyik sem úgy, ahogy a mi XX. századi ösztöneink automatikusan diktálják. De tény, hogy a *Begriffsgeschichte* módszerével az eltérések mibenléte és miértje talán minden korábbinál jobban megvilágítható.

Ennyiben rokon vele a „cambridge-i iskola”,¹⁰ melynek tagjai sem törekvésükben, sem eredményességükben nem térnek el lényegesen német kollégáiktól. Amíg a *Begriffsgeschichte* határvidéke inkább a társadalom- és mentalitástörténet, addig J. G. A. Pocock, Quentin Skinner és társaik munkáiban a kulcskifejezések a sajátos „szókészlettel” (vocabulary) rendelkező „politikai nyelvek” (language), a „kontextus”, a „jelentés”¹¹ – híven tükrözve, hogy a szerzők az angolszász analitikus filozófia, mindenekelőtt a beszédaktusok (*speech act* – Austin, Searle) elméletének eredményeit igyekeznek az eszmetörténetben kamatoztatni. Így van ez annak ellenére, hogy e módszer úttörőjét az azóta a történeti demográfia és az életmódtörténet felé tájékozódó Peter Laslettben szokás megjelölni, akinek Locke *Two Treatises*-éhez írt bevezető tanulmánya (1960) felhívta a figyelmet arra, hogy a politikaelmélet története nem írható meg a „nagy klasszikusok” – jelen esetben Locke és Hobbes – hipotetikus párbeszédének történeteként, s a releváns szövegek igazi megértése csak a „kontextus” alapos történeti elemzésével válik lehetségessé. Az

9 ■ A *Begriffsgeschichte* „programját” a hatvanas évek közepén hirdette meg Werner Conze, Reinhart Koselleck és Otto Brunner; az ő szerkesztésükben indult meg 1972-ben a máig öt kötetre duzzadt *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* kiadása. Azonos a törekvésük a *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (szerk. Joachim Ritter, Karlfried Gründler, 6 köt., Basel, 1971) és a *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680–1820* (szerk. Rolf Reichardt, Eberhard Schmidt, 7 köt., München, 1985) című lexikonoknak.

10 ■ Az „iskola” tagjai nem használják ezt a megjelölést, a szó szoros értelmében nem is képeznek munkaközösséget, de valóban laza egységgé fűzi őket a közösen alkalmazott metodológia. Ennek segítségével azonosította J. G. A. Pocock az „ősi alkotmány” és a klasszikus republikánizmus „politikai nyelvét”, elemzi Richard Tuck a természetjog paradigmáját, Donald Winch a skót morálfilozófiát; írta meg Quentin Skinner az iskola első szintetizáló munkáját a modern politikaelmélet

egyszerűség kedvéért elhanyagolnám itt az iskola egyes képviselői közötti különbségeket, s az igény és a megközelítés azonosságát emelném ki. Ez abból áll, hogy a nagy gondolkodók munkáinak üzenetét „kontextusban elhelyezve” igyekeznek megfejtetni: okfejtésük *történeti* szálait felgombolyítani azáltal, hogy rekonstruálják a rájuk alkalmas adó konkrét közéleti helyzeteket és vitákat. Ennek során pedig óhatatlan a mellettük vagy ellenük felépő közepes és jelentéktelen szerzők műveinek búvárlása is. (Mindez persze nyomban támadási felületet kínál, hiszen nyilvánvalóan nem lehet minden jelentős politikaelméleti teljesítményt maradéktalanul vagy akár elsősorban pamflet gyanánt kezelni.) Másrészt, abból kiindulva, hogy egy politikai író már bizonyos kifejezések, fordulatok pusztá használatával is „állást foglal” (beszéd-aktus), Pocockék az ezek által alkotott tradíciókat – alternatív szóhasználatban „politikai nyelveket”, „paradigmákat”, „retorikákat”, „beszédmódokat” (*discourse*) – tekintik a politikai eszmétörténet tanulmányozandó alapegységeinek; s az egyszerű „hatástörténet” vagy a „liberalizmus (ez behelyettesíthető tetszőleges modern ideológiával) előfutárainak” felderítése helyett ezek kutatását tartják az eszmék történeti megértéséhez vezető megfelelő útnak.

Egyedül üdvöztető módszer persze nyilván nem létezik, így bizonyára a *Begriffsgeschichte* és a cambridge-i iskoláé sem azok – e két meglehetősen elszigetelt kör például valószínűleg egymás jobb megismeréséből is profitálhatna.¹ ² Kritikájukat azonban itt nem tekintem feladatommá; inkább térjünk vissza ahhoz a kérdéshez, vajon Ludassy munkáiban jelentkezik-e valamelyikük hatása.

Először vizsgáljuk meg, hogy az e két iskola érdeklődésének gyújtópontjában álló egységek – a fogalom, illetve a „beszédmód” – hogyan viszonyulnak a Ludassy által többnyire favorizált, problémaanalízis metódushoz. Vegyük kiindulópontul két 1989-es könyvének címét: *Szabadság, egyenlőség, igazságosság*, valamint *Isten és szabadság*. Ezek elvileg akár fogalomtörténeti kísérlete-

zést is takarhatnának, de a szerző egyrészt nem szűkíti le vizsgálódását maguknak a fogalmaknak jelentésére, másrészt nemigen mozgat társadalom- és mentalitástörténeti anyagot vagy a fent megjelölt forráscsoportokat. Érdeklődésének horizontja ugyanis bizonyos értelemben a *Begriffsgeschichte* szemhatára *fölött* húzódik: a nevezett eszmék közötti viszony alakulása foglalkoztatja, amit elsősorban etikai problémaként kezel. Más megközelítésből is cáfolhatónak tűnik, hogy Ludassy különösebb affinitást érezne a *Begriffsgeschichte* célkitűzéseivel. A forradalmi terrorral kapcsolatban egy ízben megállapítja, hogy az „nem akkor problematikus, amikor véres *népítéletek* formájában söpri el a népi forradalom valóságos ellenségeit (ld. szeptemberi mérszárlások), hanem amikor a demokratikus forradalom szent elveinek meg nem felelő nép terrorizálására tér át, az empirikus népet kívánván méltóvá tenni az ideális népuralom számára.”¹³ Igen éles szemű megállapítás, mely klasszikus fogalomtörténeti elemzés kiindulópontjával szolgálhatna: hogyan regisztrálta a terror két értelme közötti különbséget a korabeli közéleti irodalom és a közgondolkodás? Az elemzés elmarad, Ludassy láthatólag más dimenziókban gondolkodik.

Ugy vélem azonban, némileg más a helyzet a cambridge-i iskolával, mely az elemzés egységének nagyvonalúbb megválasztásával talán közelebb áll Ludassy kutatói habitusához, problémameghatározásához. Talán nem tévedek, ha a Lamennais-monográfiában a Pocock-Skinner-féle módszerek adaptálásának kísérletét látom, s hadd mondjam meg, ezt tartom Ludassy eddigi legkiérleltebb, legnagyobb gonddal megírt munkájának. (Vélekedésemet az a könnyen megállapítható tény is alátámasztja, hogy a szerző – szokásával ellentétben – különös figyelmet fordított az „*Isten és szabadság*” apparátusának alaposságára.) A könyv – a cambridge-i hagyományoknak megfelelően – a „kontextusra” mindvégig erősen koncentráva, a főhős konfliktusait gazdag és sokszínű anyaggal dokumentálva lényegében azt a történetet beszéli el, hogyan következnek be Lamennais „paradigmaváltásai”, s hogyan marad mégis konzisztens gondolkodó: a változó szóhasználat hogyan jelzi, hogy az életpálya folyamán lényegében mindvégig azonos értékek megvalósítását Lamennais más és más politikai „beszédmódokban” keresi. Kérdéses persze, hogy a Lamennais részéről felemásan vállalt ultramontanizmust, a liberális katolicizmust vagy a szabadelvű szocializmust a modern ideológiák (illetve „csíráik”) és a politikai nyelvek között határozott különbséget tevő „cambridge-iek” kategóriái szerint el lehet-e fogadni „beszédmód” gyanánt. De mivel a módszert megszületésének hónapja mindegyik nemigen alkalmazták a politikai „izmusok” megszületése utáni korra, a magam részéről nyitottnak tekintem „beszédmódok” és (modern értelemben vett) ideológiák viszonyának kérdését.

XIII-XVII. századi alapvetéséről; írja Locke-tanulmányait John Dunn és Richard Ashcraft, s tanulmányozza a francia *ancien régime* politikai kultúráját Keith Michael Baker – hogy csak néhány példát említek. Egy új monstre-vállalkozás, a *Cambridge History of Political Thought 1450–1750* (1991) szerzőinek többsége ugyancsak ezzel a megközelítéssel dolgozik, s ezt a szemléletet tükrözi az *Ideas in Context* sorozat és az alapszövegeket megjelentető *Cambridge Texts in the History of Political Thought* kötetek.

11 ■ Sokatmondó e tekintetben a módszer erényeit és fogyatékosságait elemző tanulmánykötet címe: *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics* (szerk. James Tully, Princeton, 1988).

12 ■ Melvin Richter tett javaslatot egy ilyen párbeszéd megindítására: *Reconstructing the History of Political Languages: Pocock, Skinner, and the Geschichtliche Grundbegriffe. History and Theory*, 1990/1.

13 ■ *Téveszméink eredete*, 23. old.

Nem tudom, hogy Ludassynak ez szándéka volt-e, de Lamennais-könyvének konklúziói alátámasztják a Pocock-Skinner iskola azon tézisének, mely szerint a „beszédmódok” közötti határok rugalmasak, átjárhatók, használatuk nem zárja ki egymást sem szinkronikus, sem diakronikus értelemben. Valami ilyesmit vélek kihallani például a következő megállapításból: „*Számunkra inkább abban nyilvánul meg Lamennais attitűdjének paradigmatis [a szó itt természetesen nem a cambridge-i értelemben szerepel – K. L.] volta, hogy miképp lehet megtartani eredeti eszméinket, ha az a hierarchia, melyet ezen ideálok világi képviselőjének tekintettünk, emberileg és erkölcsileg elfogadhatatlan lépéseket tesz: úgy folytatni a hajdani harcot, hogy az ideálok integritásán ne essék csorba az intézménnyel való szakítás után sem.*”¹⁴

Ha a „hierarchia”, illetve „intézmény” szót valami mással, mondjuk „beszédmóddal” helyettesítjük be – ami a dolog természeténél fogva ebben az esetben talán nem egészen indokolatlan –, akkor a Lamennais-monográfia és Ludassy metodológiai tájékozódásának iménti magyarázata, azt hiszem, nem nélkülöz minden megalapozottságot.

Végül, mielőtt áttérnék az új könyvecske ismertetésére, hadd gondolkodjam el röviden arról, vajon miért éppen a Lamennais pályáját bemutató műben tárulkoznak fel eddig a legteljesebben Ludassy eszmetörténeti erényei – legalábbis véleményem szerint. Hipotézisemre közvetlen bizonyítékaim nincsenek, de megkockázatom: a tudós és hőse pályaképének hasonlósága miatt. (Fentebb már említettem, hogy úgy vélem, a „beleélés”, a kutató valamilyen azonosulása kutatása tárgyával/alanyával szükséges feltétele a színvonalas produktumnak.) Aligha vitatná bárki, hogy Ludassy – akárcsak Lamennais – indulása óta szilárd értékekkel és ítéletekkel rendelkező gondolkodó, aki – akárcsak Lamennais – ezen értékek megvalósíthatóságát eredetileg egy erre alkalmatlan ideológiai szisztémától remélte. Egyáltalán nem meglepő, hogy legszínvonalasabb teljesítményét egy olyan eszmetörténeti probléma elemzésekor produkálta, amely különlegesen alkalmas az értékek megőrzése melletti „paradigmaváltás” lehetőségeinek feltárására.

Reménykedjünk hát Ludassyval együtt abban, hogy „szabadság, egyenlőség, igazságosság” lehetőségei a XX. század végén Közép-Európában nem ugyanazok, mint a XIX. század közepén Lamennais Franciaországában...

Ludassy Mária új kötetének (*A toleranciától a szabadságig. Anglia 300 éve egy eszme történetének tükrében*) alcime némiképp félrevezető. Mint a főcímben jelzi, másutt (5-6. old., 100-101. old.) pedig lényegében kimondja, a szerző – szokásához híven aktuálpolitikai aggodalmaktól nem mentesen – nem egy, hanem két egymással gyakran összemossott, de voltaképpen különböző eszme és a velük kapcsolatos politika történetének

tükrében tekinti át a szigetország háromszáz évét a XVI. század közepétől a XIX. század közepéig. Bizonyos társadalmi-történelmi helyzetekben a tolerancia is lehet relatív érték; abszolút értéket azonban kizárólag a lelkiismeret szabadsága képvisel, mely csak ott kezdődhet, ahol a másság, a disszidencia pusztá megtűrésének a gondolatát meghaladták, vagy belátták ürességét. Hogyan jutott el Anglia e három évszázad folyamán az államegyházi rendszer változó mértékben türelmetlen, illetve türelmes fokozatainak keresztül a felekezeti semlegesség elvének megvalósításáig? Ezt a kérdést boncolgatja Ludassy, nagy biztonsággal tájékozódva az angol egyházpolitika vargabetűinek és miriádnyi kritikusa fejtegetéseinek az ütvestőjében, közben következetesen fenntartva az egyensúlyt a mindkét eszme mellett elvileg felhozható érvek két alaptípusának – leegyszerűsítve: a politikai belátás, illetve a morálfilozófia/morálteológia érveinek – vizsgálata között.

Az utóbbiak a vizsgált korszak elején vagy egy évszázadra marginális helyzetbe szorultak: valóban elszalasztott lehetőség maradt, hogy érvényesüljön „az univerzális tolerancia szelleme” (7. old.). E „periferikus jelenségek” egyik alternatívája sem a toleráns politika valamilyen válfaja. A jobbik eset a vallási intolerancia államhatalmi korlátozása; a rosszabbik a reformáció azon potenciáljának a kiteljesedése, hogy „a tegnap disszidenciája a ma ortodoxiájává válik” – ennek minden következményével együtt. Plasztikusan kerülnek bemutatásra mindkét vonulat angliai példái az elmélet és a gyakorlat terén egyaránt, a reformáció és a forradalom kora közötti időből: az erastianizmus elméletének fejlődése Hookertől Baconon keresztül Hobbesig; az intoleráns puritanizmus megjelenése mint a türelmetlenség korlátozásának a korlátja; s maga a puritanizmus presbiteriánus változata, mint a második tendencia markáns képviselője.

Ezt és a rákövetkező, a forradalom koráról szóló fejezetet érzem a kötet legsikerültebb részeinek – a korábbi munkásságából inkább a felvilágosodás és az ideológiák kora szakértőjeként megismert szerző ezúttal talán ezekre fordította a legnagyobb gondot. Tömör, de tartalmas szellemi portrék színezik annak az epizódnak a bemutatását, mely valóban az egész történet egyik csomópontja. Arról a pillanatról van szó, amikor a polgárháborús korszakban a tolerancia (annak részleges, vonakodó, nem erkölcsi meggyőződésből fakadó gyakorlása) védelmében felhozható pragmatikus érvek mellett az independentek – mélyebb morálteológiai megalapozással pedig a cambridge-i platonisták – részéről erőteljesen szólal meg, s átmenetileg fölénybe is kerül a vallási türelem modern szabadságjogokkal összefüggésben való apológiájának hangja. Figyelemre méltó, bár a szerző e párhuzam lehetőségét csak

14 ■ „Isten és szabadság”, 246. old.

egy későbbi megjegyzéssel (70. old.) sejteti, hogy az angol forradalom radikálisai, kései francia kollégáikkal ellentétben, a vallásszabadság hirdetésétől egy pillanatra sem jutnak közel a vallás elnyomására való szabadság gondolatához. A kötet fontos erénye az az arcképcsarnok, melyet – mint az imént utaltam rá – e korszakban felvonultat: Thomas Goodwin, Christopher Blackwood, Roger Williams, William Chillingworth, és sorolhatnánk a honunkban eddig többnyire ismeretlen neveket, melyek mind egyike a vallásszabadság egy-egy eredeti teoretikusát takarja.

A Stuart-restaurációval nemcsak a korlátlan lelkiismereti szabadság – politikailag a forradalom és a protektorátus alatt is bizonytalan – perspektívái halványulnak el, hanem az elemzés lendülete is némiképp megtörik: Ludassy Mária meglehetősen szűkre szabott keretek között tárgyalja a restaurációs kort, sőt (korábbi tanulmányainak fényében meglepően) a „hosszú” XVIII. századot is, jóllehet egyik sem tekinthető eseménytelen vagy eszmékben szegény időszaknak. Különösen az állam és az államegyház türelemmel, szabadsággal, illetve uniformitással kapcsolatos – korántsem egységes és korántsem változatlan – álláspontját érzem kissé elhanyagoltnak. A restaurációs korról kapcsolatban a szerző még viszonylag részletesen kitér a hivatali szolgálathoz szükséges vallási esküről szóló törvényekre, majd a kétszínű „megbocsátó” nyilatkozatokra (54-56. old.); ami azonban az 1688 utáni százharminc esztendő tétjét illeti, a hiányt itt végképp nem tapasztja be az a megállapítás, hogy „a vallási ortodoxia – az ismét hatalmi pozícióba került anglikán High Church támogatásával – nem késlekedett az ellentámadással” a XVII-XVIII. század fordulóján (63. old.). Érzésem szerint feltétlenül ide kívánczolna Henry Sacheverell ügyének (1709) legalább a jelzése. Ő – az erastianizmus érvelését visszajára fordítva – arról prédikált, hogy mivel a disszenternek nem fogadják el a non-rezisztencia elvét, az állam biztonságának követelménye a velük szembeni intolerancia; Bangor liberális püspöke, Benjamin Hoadly nevének említése, aki az államegyház latitudinárius szárnyának vezéregyénisége volt ugyanebben az időszakban; s ha a XIX. század vonatkozásában – teljes joggal – hangsúlyosan szerepel Coleridge munkája egyház és állam szerves egységéről, akkor talán indokolt volna ugyanezen téma jeles XVIII. századi elemzőjére, William Warburtonre és *The Alliance Between Church and State* (Az egyház és az állam szövetsége, 1736) című munkájára is utalni.

Az arányok azokban az összefoglalásokban sincsenek mindenhol egészen eltalálva, amelyek a korszak jelentős gondolkodóinak a tolerancia, illetve a vallásszabadság kérdésével kapcsolatos állásfoglalását ismertetik. Természetesen megkapja a

neki kijáró figyelmet a liberális panteon központi alakja, John Locke (57-62. old.); de úgy vélem, érdemes volna rámutatni arra, hogy Locke kétségkívül az emberi szabadságjogok inspirálta tolerancia-elméletében szóhoz jut a pragmatikus politikai megfontolás is, amennyiben a szubjektív megítélése szerint az állam biztonságával összeférhetetlen elemeket – katolikusok, ateisták (!) stb. – kizárja az egyetemes vallási türelem élvezetéből. Határozottan jelentőségén alulnak már elmaradottnak, deista szabadgondolkodók – Toland, Collins, Tindal – izgalmas csoportjának juttatott teret (63-64. old.). A legnagyobb nyereség talán a két neves XVIII. század végi nonkonformista teoretikus, Richard Price és Joseph Priestley bemutatása (67-74. old.): az eddigi hazai szakirodalom az előbbit jószerével sehogy, az utóbbit legfeljebb kémikusként tartotta számon. Végül: a szerző elszört utalásokkal is érintkezteti, milyen összetetten reagált kora vallási kihívásaira (is) a XVIII. század utolsó harmadának talán legellentmondásosabb pályafutású brit politikus-gondolkodója, Edmund Burke – annál meglepőbb, hogy egy ízben (68. old.) sommásan „reakciónak” aposztrofálja.

Közben az olvasó nyomon követheti azt a folyamatot, melynek eredményeként Anglia egy ideig élenjáróan toleráns valláspolitikai rendszere európai összehasonlításban utóbb már elmaradottnak, konzervatívnak tűnik. A Dicsőséges Forradalom nyomán kibocsátott törvény a vallási türelemről nem mentette ugyan fel a disszenterket, a katolikusokat, a zsidókat a polgári és közeleti jogaikat korlátozó rendelkezések alól, de a vallásgyakorlat háborítatlanságának garantálásával Angliát olyan országgá alakította, mely berendezkedésének relativ erényeivel méltán vívta ki Voltaire csodálatát, s – Hollandia mellett – évtizedeken át a más országokban helyüket nem találó szabadgondolkodók biztos menedékként szolgált. Ez a berendezkedés azonban a XIX. század elejéig kevés rugalmasságról tett bizonyosságot, miközben a kontinensen sokféle gyökeres átalakulást hozott a felvilágosodás hatásainak jelentkezése a kormányzati politikában – Lipót herceg (a későbbi II. Lipót) Toscanája, II. József Habsburg Birodalma, II. Frigyes Poroszországa már Angliánál előrehaladottabb fokát képviseli a felekezeti semlegességnek –, nem is beszélve a francia forradalomról. Így a XIX. század első évtizedeiben erőteljesen vetődött fel a disszenternek, a katolikusok és a zsidók angliai jogállapotának újrendezése.

A történet e részéről Ludassy ismét árnyalt leírást ad. Megismerhetjük az emancipáció híveinek és ellenzőinek igen összetett indítékait és érveit (a pragmatikus és a morális természetűeket is), a fő kérdések kibogozhatatlan összefonódását a brit állam (sőt, az egész birodalom) egyéb kulcsproblémáival (a katolikusok esetében Írország betagozódásával, a zsidókéban Anglia általános üzleti érdekeivel stb.). A szerző felhívja a figyelmet arra, hogy az emanci-

páció ügyének végkimenetelében a fentebb többször említett kétféle érvrendszer közül az egyik egyértelműen domináns szerephez jutott: „visszaszorult az az univerzalisztikus emberi jogi érvelés, mely a vallásszabadságot az örök érvényű és elidegeníthetetlen emberi szabadságjogok származékának tekintette”, s az egyenjogúsítás egyre inkább „mint pusztán pragmatikus probléma” merült fel (84–85. old.). Az emancipációs folyamat 1858-ban, a zsidók egyenjogúsításával befejezettnek tűnik – ám nagyon is helyénvaló az emlékeztető (97–98. old.), hogy ez csak a *valamilyen* valláshoz tartozókra vonatkozik: az ateisták esetében a releváns dátum 1869–71, s a velük szembeni diszkriminációra továbbra is lehetőséget nyújtott például a konzervatív egyetemek autonómiája.

Tekintve, hogy a XVI–XIX. századi eszmetörténet e fontos problémakörét hazai kutatók ritkán veszik nagyító alá, Ludassy Mária köete hosszú évekig egyetemisták és érdeklődők elsődleges tájékozási pontjául, szakemberek referenciájául fog szolgálni – méltán, nem csupán tematikai egységese, hanem kvalitásai nyomán is. De éppen ezért érdemes befejezésül néhány, döntően formai természetű kritikai észrevételt tenni – esetleges utánnyomásban, második kiadásban a kifogásoltak könnyen helyreigazíthatók.

A kötet végén mintegy ötven címet tartalmazó bibliográfia tájékoztatja az olvasót a felhasznált – és felhasználható – irodalomról. Az említett művek keletkezési dátuma azonban három kivételtől eltekintve az 1960-as évek előtti; ennél az utóbbi két évtized termése mindenképpen gazdagabb. Ezt persze részben magyarázza, hogy a kötet másodközlés a *Világosság* 1987. májusi mellékletéből, így az anyaggyűjtés feltehetőleg a nyolcvanas évek közepén zárult; de mindenképpen kár, hogy az újabb munkák az újabb kiadásból is kimaradtak.¹⁵

Döntően, ha nem teljes egészében minden biztonnal a szerkesztői, nem pedig a szerzői munka terhére irandó a magyar kiadásban eddig meg nem jelent művek címének olykor következtelen formában – túlnyomórészt csak angolul, de néhol csak magyarul, másutt vegyesen (65., 67., 73., 93. old.) – történő közlése, valamint a több tucatnyi elírás az angol címekben és nevekben. Az előbbieket esetében ez inkább bosszantó, mint súlyosan értelemzavaró: az olvasó későbbi tájékozódását valószínűleg nem fogja befolyásolni, hogy a helyes alak áll-e a szövegben – „*Letters and Speeches*” a helytelen „*Letres and Speeches*” (17. old.) helyett, „*Certain Laws*” a „*Certain Leaws*” (55. old.) helyett, vagy „*Right Honourable*”, „*Righ Honourable*” (68., 70. old.) helyett stb. Az már kevésbé mindegy, hogy ha valaki első ízben találkozik a jeles XVIII. századi alkotmányjogász, William *Blackstone* nevével, az így emlékezik-e rá, vagy úgy,

ahogy a 11. oldalon szerepel: „*Blackston*”; miként Price keresztnéve is *Richard*, nem a nem létező „*Richards*” (70. old.), s a mi korunk nagy neoliberais gondolkodóját is *Rawls*nak, nem pedig Rawlsnak (73. old.) hívják. A 22. oldalon idézett állami iratok névadója, a restaurációs kori kancellár Lord *Clarendon*, nem „*Clanderon*” volt. A 30–31. oldalon egyesül két independens gondolkodó: Thomas Goodwin, majd John Woodwin eszméinek taglalása után előkerül egy bizonyos „*J. Goodwin*”, akiről a kontextusból csak sejthető, de nem tudható, hogy talán inkább az utóbbival azonos. Ralph Cudworth lánya, Locke öregkori vendéglátója *Masham* báró felesége volt, így nem lehetett Lady „*Marshall*” (62. old.) Legalább egy ízben a magyar szöveg is kifogott a szerkesztői éberségen: gyanítom, hogy a szerző Cromwellben a *tényleges*, nem pedig a „*lényeges*” hatalom (24. old.) képviselőjét jelöli meg.

Végezetül egy újabb formai, de már szubjektív zsörtölődés. Az olvasótábor azon konzervatív részéhez tartozom, melyet a belbecs mellett valamelyest a külsín is érdekel. Határozottan úgy érzem, a kötet kívülről izléstelen, belülről igénytelen; méltatlan a benne megtestesülő szellemi teljesítményhez – s ezt általánosítanám az egész sorozatra, melynek keretében megjelent. □



15 ■ Nemcsak arról van szó, hogy e mérvadó könyvecske olvasója tájékoztatást érdemelne olyan fontos, részben hazai könyvtárakban is hozzáférhető művek létezéséről, mint Michael Waitts könyve a disszenterokról (1978), Margaret Jacobé a latitudináriusok 1689 utáni szerepéről (1976) és a „radikális felvilágosodásról”, vagy Gordon Rupp összefoglaló munkája a XVIII. századi angol vallás- és egyháztörténetéről (1986). Más újabb szakmunkák tanulságainak felhasználása talán a könyv argumentációját is további színtekkel gazdagíthatta volna. James Jacob remek monográfiája a forradalmi és restaurációs kor kacskaringós életutú polemistájáról, Henry Stubbe-ről (1983) talán minden elődjénél jobb bepillantást enged abba, hogyan egészítették ki egymást a tolerancia melletti kétféle érvrendszer elemei ebben az időszakban. Kevésbé érinti a lényegét, de John Dunn tömör Locke-életrajza (1984), még inkább John Marshall újabb tanulmányai arra is rávilágítanak, hogy Locke-ot élete alkonyán nem csupán a szocinianizmus vádja érte (67. old.), hanem e vád megalapozott is volt.