

## Művelődéstörténet mint értékrendszerek története

A mai történetírásnak, más és más módon, de a marxistának és a késő-polgárinak egyaránt, talán legnagyobb problémája a szintézis. Mindaddig, amíg a történelmet lényegében politikai történetnek tekintették, ez a probléma legfeljebb úgy merült fel, hogy a politikai események és eszmék fővonalához hogyan és milyen mértékben csatlakoznak a gazdasági, társadalmi és művelődési mozzanatok, amióta azonban a gazdaságtörténet és a társadalomtörténet önálló disciplinákká nőttek ki magukat, s — ami még fontosabb — metodikájukban a hagyományos történetírói módszerek mellett vagy éppen helyett a közgazdaságtan és a szociológia kérdésfeltevéseit és modelljeit alkalmazzák, a történeti fejlődés egységes képét egyre nehezebb összefüggően bemutatni. További bonyodalmakat okoz egyrészt a technika- és tudománytörténet önállósulása, a gazdaságtörténetből való kiválása, illetőleg azzal új, dialektikus viszonyba lépése és saját módszerének keresése, másrészt az az — immár több mint évszázados — igény, hogy a művelődéstörténet is külön tudománygá váljék. Niederhauser Emil okos és gyakorlatias fejtegetései élesen felvetik a szintézis kérdését, de szándékosan kerülik a művelődéstörténet fogalmának és tárgykörének pontos meghatározását, még inkább esetleges külön, saját módszerének elméleti alapvetését. Jó oka van rá, hogy ezt tegye, mivel azt a lehetőséget, amelyet a gazdaság- és társadalomtörténet esetében azoknak művelői kihasználtak, hogy ti. egy-egy rokontudomány, a közgazdaságtan ill. a szociológia módszereinek alkalmazásával disciplinájuk önállóságát biztosítsák, Niederhauser Emil a művelődéstörténet esetében nem óhajtja követni, s nem is követheti, mert itt legalább négy, már kifejlesztett tudományág, a vallás- és filozófiatörténet, a tudománytörténet, a jogtörténet és a művészettörténet egymástól nagyon is különböző módszereit kellene együttesen alkalmazni a művelődéstörténet különböző kategóriájú jelenségeire.

A művelődéstörténetet, annak szintetikus, egységes tárgyalását azonban olyan mindenfelől érkező érdeklődés, sőt követelés igényli, amely elől nem lehet kitérni. Az eddigi történetírás két különböző módon próbálta megközelíteni a művelődéstörténet problematikáját. Az egyik mód a történettudomány önálló disciplinákra szakadozásának elfogadása s ennek alapján az az eljárás, hogy a történeti szintézis lépcsőzetesen épül fel a technika, a gazdaság, a társadalom, a politika egymásra alapozódó szintjein át a művelődéstörténet utolsó, mintegy betetőző szintjéig, amely viszont feloszlik a vallás és filozófia, a jog, a tudomány és a művészet egymással kölcsönhatásban álló, de lényegileg autonóm területeire. A történeti szintézisnek ez a lépcsőzetes felépítése tulajdonképpen megkerüli a szintézis igazi feladatát, egység helyett egymásutániságot, ill. egymás mellettséget ad, még ha igyekszik is az egyes szinteket összekapcsolni.

A művelődéstörténeti szintézis megközelítésének másik lehető útja abból a felfogásból indul ki, hogy mindenféle történeti szintézisnek egyetlen vörös fonala kell hogy legyen, amelyhez minden történeti jelenségnek szervesen kell kapcsolódnia. Ez a vörös fonál gyakorlatilag egyik vagy másik már kialakult és önállósult történeti disciplina szokott lenni, így pl. vizsgálni lehet, hogy miként tükröződik a művelődés területén a gazdasági növekedés, vagy a társadalmi rétegződés, vagy a politikai harc, esetleg mind a három, külön-külön és együttesen. Ennek a szintetizálási módnak igen tanulságos, értékes alkalmazásai születtek, főleg a marxista és a polgári „marxizáló” történetírásban. Világosan kell látnunk azonban, hogy ez nem művelődéstörténet, hanem a gazdasági, társadalmi és politikai fejlődésnek művelődési tényekkel való illusztrálása, vagy legjobb esetben a művelődési tények gazdasági, társadalmi és politikai eredetének nyomozása. Még a legsikerültebb ilyen kísérletek sem nyomhatják el azt az aggodalmat, hogy ebben a tárgyalási módban menthetetlenül elsikkad az, ami sajátosan műveltség, és nem csupán gazdasági növekedés, társadalmi rétegződés vagy politikai harc.

A műveltség természetesen a gazdasági, társadalmi és politikai tények tükrözése, ill. e tükröződésnek gondolati és tárgyi alkotásokba való objektíválódása. Mint mindenféle objektiváció, bizonyosfokú autonómiával rendelkezik és saját belső törvényei szerint fejlődik. Önmagában struktúra, még ha része is egy nagyobb struktúrának, a társadalmi létnek. De vajon mi tarthat össze struktúrává egy olyan, első látszatra heterogén halmazt, amely a vallás, a filozófia, a tudomány, a jog és a művészet külön-külön szintén bizonyos fokig öntörvényű részstruktúráiból áll? Az, ami a művelődésnek egységként való felfogását lehetővé teszi, az minden összetevőjének közös jellege és közös eredete. A közös jelleg az értékelés és érték, amit kifejeznek; a közös eredet a társadalmi lét, amelynek tükröződései.

A tükröződés nem csupán passzív, hanem aktív is; ez utóbbi értelemben tükrözés, és pedig a társadalmi törekvéseknek azokat helyeslő vagy helytelenítő, azaz értékelő tükrözése. Egy adott anyagi és szellemi termelési és fogyasztási struktúrát s az annak megfelelő munkamegosztási, szervezeti és magatartási rendet szentesíti vagy annak átalakítását sürgeti azáltal, hogy elvekből és szimbólumokból egy modellt konstruál, amely amellet, hogy összegezi a természetről és a társadalomról szerzett mindenkori ismereteket, egyben a társadalmi magatartások, cselekvések és alkotások pozitíve vagy negatíve értékelő normája is. Egy adott műveltség tehát végső fokon értékek összefüggő rendszere s egyben értékelési normarendszer is. Minden részletmozzanatához, magatartásokhoz, cselekvésekhez, anyagi és szellemi alkotásokhoz eleve értékelés tapad, mert különböző lehetőségek egyikének elfogadásával, másikának elutasításával, azaz értékelő választással jönnek létre.

Az értékelést és az értéket a polgári történetfilozófia szellemi, a történelmi materializmus tudati jellegűnek tekinti, s a kettő nem ugyanaz. A szellem apriorisztikus, transzcendens fogalom; a tudat a lét tükröződése és tükrözése, immanens jellegű. Mi itt természetesen az utóbbi értelemben beszélünk értékelésről és értékről. A művelődéstörténet marxista elméletét, mint társadalmi értékelések és értékek rendszerének elméletét a társadalmi létet értékelve tükröző tudat tétele alapozza meg.

De az értékelő tükrözés, mint lehetőségek közti választás, mindig konkrét helyzetekben, egyéni döntések révén jön létre, „ami — mondja Lukács György (Magyar Filozófiai Szemle 1972. 55. l.) — azt a látszatot keltheti, hogy maguk az értékek csak e műveletek társadalmi szintézisei volnának”. Az ember speci-

fikus jellege Marx szerint a szabad tudatos tevékenység, s ennek legfőbb mozzanata a szabad tudatos választás a konkrét lehetőségek közt, de éppen a tudat társadalmi jellege minősíti ezt a szabadságot olyképpen, hogy az egyéni szubjektív választásban társadalmi objektív törvényszerűségek érvényesülnek. Az érték nem az egyéni döntés következménye csupán, hanem annak társadalmi előfeltétele is egyben. Az emberi egyedbe nem túlnyomóan genetikusan vannak beleprogramozva az értékpreferenciák, mint az ösztönösen választó állatokba, hanem zömmel tanulja azokat, s mivelhogy tanulja, ki is cserélheti másokra. Ki is cseréli, mihelyt létérdekeit megváltozott feltételek közt kell érvényesítenie. Az alapvető feltétel a társadalom rendje. Ha ez változik, változik az érték és az értékelés is. Továbbbővítve Lukács György gondolatmenetét, leszögezhetjük tehát, hogy az érték eredetének „igaz forrása... annak a társadalmi létnek a szakadatlan szerkezeti változása, amelyből közvetlenül fakadnak az értékmegvalósító tételezések”.

A művelődéstörténész számára ez nem kevesebbet jelent, mint hogy a társadalmi értékek és értékelések keletkezését és változását a társadalom szerkezeti változásaiból és ne közvetve e változások technikai, gazdasági, rétegződési és politikai következményeiből vezesse le. Erre vonatkoztatandók Engels intései az ellen, hogy vallási, filozófiai, etikai, logikai vagy esztétikai eszmék eredetét gazdasági tényekben keressük, mely utóbbiak maguk is a társadalmi szerkezet változásának következményei. (Ezzel természetesen nem tagadjuk a gazdaság és a művelődés kölcsönhatását, sőt még a gazdaság primátusát sem a társadalmi fejlődésben.) A művelődés tehát — a fentiek alapján bővített definícióval — a társadalmi szerkezet változásait értékelve tükröző tudat terméke; e változások tendenciáit helyeselve vagy helytelenítve írja elő értékek és értékelések összefüggő rendszerében egyének, csoportok, osztályok magatartásának, cselekvéseinek, alkotásainak tartalmát és formáját.

A művelődésről mint értékek és értékelések összefüggő rendszeréről szölkünk. A művelődéstörténetírás már régóta ezt teszi, amikor pl. „reneszánsz” filozófiáról, morálról, művészetéről, divatról, általában „reneszánsz emberről”, vagy a „reneszánsz világáról” beszél, s ezzel a különböző érték kategóriákat egyetlen fogalomba fogja össze. Arra is történt kísérlet, hogy egy-egy „kultúra”, művelődési korszak centrális értékét megjelöljék, s ebből származtassák az összes többi értéket. Burckhardt tézise az individualizmusról, mint értékelési orientációról, és az autonóm emberről, mint központi értékről közismert, s mindmáig befolyásolja az itáliai reneszánszról való gondolkozást. Valóban, az individualizmus a reneszánsznak olyan vonása, amellyel a kor vallását, filozófiáját, morálját, művészetét többé-kevésbé találon lehet jellemezni, s az autonóm ember olyan érték, amely egyik érték kategóriának sem kizárólagos sajátja, az autonóm ember lehet szent, igaz, jó és szép egyszerre, anélkül, hogy szentsége igazságából, jósága szépségéből következne vagy fordítva. Burckhardt tehát a centrális értéket nem valamelyik érték kategóriában keresi, amelyből azután az értékelés azonosága a többire is áterjed; nem állítja sem a vallást, sem a filozófiát, sem a morált, sem a művészetet a középpontba, hanem az egész embert nézi, aki egyéni sége szabad érvényesítéséért küzdve átalakítja a középkor egész értékrendjét.

A marxista reneszánsz-szemlélet mindehhez azt az alapvetően újat hozta, hogy az individualizmus és terméke, az autonóm ember nem „szellemi”, hanem „tudati” fejlemény. A feudalizmus kezdődő válságában, a kapitalizmus születésekor „az emberek egyszerűen olyan szituációkba kerültek, melyekben másként kellett cselekedniük, érezniük és gondolkodniuk — a világról és önmagukról is —

mint a természetadta rendi közösségben. A cselekvési mód, életmód, életforma átalakulása keresett magának ideológiát, s ezt találta meg részben az antikvitás eszméiben, de legalább ugyanolyan mértékben a kereszténység bizonyos irányzataiban” — írja Heller Ágnes „A reneszánsz ember” c. könyvében (10. l.). Ezekből az indítékokból keletkezett szerinte az új értékeket teremtő új ember-típus, a „dinamikus ember”, akinek „autonómiája” (ha tetszik individualizmusa) abban a kényszerben és lehetőségben van, hogy állandóan alakul, fejlődik, ahogyan állandóan alakulnak, fejlődnek a társadalmi viszonyok. Az új értékelés központja ebben a koncepcióban is az emberfogalom és embereszmény változása, de nem egy deus ex machina módjára kipattanó felfokozott érvényesülési vágyból, hanem az embernek önmagához, a társadalomhoz és a természethez való megváltozott viszonyára való reagálásként. Így és ebben az értelemben keletkezik és változik az érték és értékelés közvetlenül a társadalmi szerkezet változásaiból. A dinamizált társadalom terméke a dinamizált ember, aki dinamizált létét tudatosítva, emberfogalmát és embereszményét a dinamikus emberben fogalmazza meg s azt teszi a társadalmi értékrendszer középpontjába.

De bármennyire is helyeselni kell azt a felfogást, hogy a társadalmi szerkezet változásaiból fakad az emberfogalom és embereszmény, mint a társadalmi értékrendszer normatív központja, ezzel még nem merítettük ki a társadalmi értékelés problematikáját, mert az emberfogalom és embereszmény úgy, amint az a társadalmi szerkezet változásainak közvetlen tükrözéseként, spontán módon keletkezik, inkább csak tendencia, bizonyos értékekre való orientáltság, vagy ahogyan a közkedvelt szóval nevezhetjük: *mentalitás*, amely csak tudatos reflexió útján telik meg gondolati tartalommal s válik így az ember önmagához, a társadalomhoz és a természethez való viszonyának elvekben és szimbólumokban kifejezett modelljévé, egy szóval *világképpé*. A világkép kialakításának hajtóereje a mentalitás, amely viszont gondolati tartalomként magába veszi a megformált világképet és azt normatív *világnézetté* dinamizálja. A világkép megfogalmazása intellektuális természetű tevékenység, megfogalmazói a társadalom mindenkori „értelmiségi” rétegeiből kerülnek ki. Mivel az osztálytársadalmakban az „értelmiség” mindig valamelyik osztálynak a szószólója, a világkép szükségszerűen osztályszínezetű lesz, még ha az egész társadalom nevében és számára fogalmazták is meg. Általában az uralkodó osztály eszméi a társadalom uralkodó eszméi, kivéve olyan korszakokat, mikor az uralkodó osztály hatalma és tekintélye megrendül s világképével más rétegek, osztályok saját világképüket szövegzik szembe.

Az európai művelődéstörténetben a kommunák XII. századi forradalma óta a nagy francia forradalomig a városi polgárság volt az az ellenzék, amely a feudális világképpel (és világnézettel) a magáét szögezte szembe. A polgári világkép (és világnézet), bár vannak kezdettől végig azonos jellemző vonásai, állandó változásban volt e hosszú idő alatt, s a polgárságnak a XIX. században bekövetkezett végső (de a proletariátus által máris fenyegetett) győzelméig nem válhattott a társadalom egyeduralkodó eszmerendszerévé, hanem folytonosan polemizálva a feudalizmus alapvető osztályainak — egymással is szembeforduló — világképeivel, azokkal újra meg újra kompromisszumra lépett. A polgári világkép és világnézet változásai mögött az a gazdaság- és társadalomtörténeti tény húzódik meg — melynek művelődéstörténeti konzekvenciáit talán nem vonták le még elég világosan —, hogy a középkori céhes polgár és a tőkés burzsoá közt pontosan akkora a különbség, mint amit a feudalizmus és a kapitalizmus szavakkal kifejezünk, s hogy az európai polgárság azon az úton, amelyet a kommunák

forradalmától az ipari forradalomig, a feudális társadalom perifériájáról a tőkés társadalom uralkodó osztályának pozíciójáig megtett, többször is struktúráját és arculatát változtatott, mint ahogyan a feudális társadalom alapvető osztályai: a jobbágy-paraszt és a feudális földesúr sem maradtak változatlanok ez idő alatt. Nincs tehát örök polgári, mint ahogy nincs örök emberi sem, s így nincs általában polgári művelődés, hanem csak a polgárság mindenkori fejlődési fokának és aspirációinak megfelelő polgári művelődés.

Az időbeli változásokat továbbkomplikálja az, hogy az európai polgárság gazdasági-társadalmi fejlődése, ezzel együtt művelődéstörténeti arculata és szerepe országról-országra különbözött. Hosszú évszázadokon át a falusias Európa közepette csak két jelentős, masszív polgári sziget létezett, az egyik Felső- és Közép-Itáliában, a másik Délnémetalföldön és a közvetlenül csatlakozó francia és német határvidéken; mindenütt máshol később zárkózott fel ezekhez a polgárság. Ez egyben azt is jelenti, hogy a polgári művelődésnek kettős forrásvidékével kell számolni és nem — mint sokszor teszik — pusztán az itáliaival. A déli, itáliai reneszánsz mellett ugyancsak a reneszánsz fogalma alá kell vonnunk mindazokat a művelődési jelenségeket, amelyek a németalföldi s a hozzá különböző időben felzárkózó egyéb európai polgárságnak tulajdoníthatók, azaz beszélünk kell északi reneszánszról is, amelyet előreformáció és reformáció néven szoktunk emlegetni.

A polgári művelődés két forrásvidékén a polgári mentalitás azonos társadalmi változások tükrözéseként jött létre. A kommunák forradalmával a városi polgárság sajátosan ellentmondásos helyzetbe, a feudalizmuson belül a feudalizmuson kívülre került, mégpedig nemcsak abban az értelemben, hogy közvetlen feudális függése megszűnt, anélkül hogy maga feudális földesúrrá lett volna, hanem abban az értelemben is, hogy a tőke „özönvizeletti formájának”, a kalmártőkének közvetítésével folytatott gazdasági tevékenysége egy olyan gazdasági struktúra perifériáján folyt, amelyben az ő szerepe esetleges, véletlenszerű volt. Az önellátó termelés véletlen (nem szándékos) feleslegét közvetítette oda, ahol ugyancsak véletlenül (természeti vagy háborús csapások miatt) állt elő hiány, vagy pedig luxusárakat forgalmazott egy vékony előkelő réteg számára. Mindezt ráadásul egy olyan világban folytatta, amely tevékenységét illegitimnek, sőt csalásnak tekintette; a versenyt, a kamatot tiltotta, legfeljebb szemethúnyt előtte. A még kialakulatlan, esetlegességektől függő piac gyors gazdagodást, de ugyanolyan gyors bukást is tartogatott a polgár számára, s a környező feudális világ állandóan kiváltságai megvonásával fenyegette. Aki a korai polgárságot magabiztosan feltörő, állandó diadalmenetben előrehaladó osztálynak képzei, nagyon téved: alapvető mentalitása a véletlentől való rettegés s egyben a véletlenben való reménykedés volt.

A társadalom szerkezeti változása tehát annyiban „dinamizálta” a korai polgárt, hogy kitette a véletlen kiszámíthatatlan sodrásának, így „autonómiája” ezen a kezdeti fokon inkább elhagyatottság és kiszolgáltatottság, mintsem önállóság és szabadság volt. Mielőtt a korai tőkés gazdálkodás valamennyire is megszilárdult és növekvő egzisztenciális biztonságot kezdett nyújtani, a polgári mentalitás rajta kívülálló erőben próbált megkapaszkodni, s ez nem lehetett az őt elnyomni akaró feudális uralkodó osztály, sem az elnyomott parasztság. A középkor vallásos világnépeben a biztonság horgonya egyedül Isten lehetett, a legfőbb érték és egyben a legfőbb, fellebbezhetetlen szuverénitás. Az az isten azonban, akit a feudális egyház kínált, nem ígért védelmet a polgár labilis helyzetében.

A dualisztikusan felfogott feudális világgépben az ember és az egész természeti világ a bűn, a jóra való tehetetlenség prédája, a bűn következménye pedig a halandóság, a halál. A „bűn” világába a tőle radikálisan különböző, mert jó és örökkévaló „szent” Isten leereszkedik s a bűnös embert szentségében, azaz a bűnbocsánatban és az örökéletben részesíti, mégpedig úgy, hogy a „szentségek” (szakramentumok) (keresztvíz, szent ostya, utolsó kenet stb.) testi jegyeiben önmagát adja az embernek, aki ezáltal maga is megszentelődik. Ennek a csodának, a halhatatlan Isten halandó testbe öltözésének s általa a halandó ember halhatatlanságának azonban a bűnös világban egyetlen kiemelt „szent” helye van, az egyház, amelynek papjai egyedül hivatottak a testi jegyek megszentelésével azokat szentségekké változtatni s a híveknek kiosztani. A feudális egyház nem hívők közössége, hanem intézmény, mely a híveket a szentségekben részesíti. A szakramentális egyház tekintélyét és fennállását ezért csak az a hit biztosítja, hogy a testi jegyek a pap szavára valóban isteni lényegű és hatóerejű „szentségekké” változhatnak (transsubstantiatio), hogy élettelen tárgyak isteni erővel telhetnek meg.

Ennek a hitnek mély gyökerei voltak az őskori eredetű mágikus szemléletben, mely a természeti tárgyokban és lényekben varázserőt tételezett fel, amit megfelelő szertartásokkal az ember szolgálatába lehet kényszeríteni. Amíg az ember a természetet csak elsajátította és nem alakította, ki volt szolgálatva annak. A gyűjtögető-vadászó és a földművelő-állattenyésztő ember csak igen kis mértékben tudja befolyásolni a növény- és állatvilág természetes fejlődését, és semmiképpen sem a klímaváltozásokat, s ebbeli tehetetlenségében a mágiához folyamodik, hogy ezáltal befolyásolja a termékenységet és az időjárást. A korafeudális társadalom mágikus szemléletű és mágikus praktikákkal élő agrártársadalom volt, jó talaj a szakramentális hit befogadására. Ezzel szemben a kézműves és kereskedő városi polgár jóval kevésbé függött a természeti erőktől. Nem élő anyaggal dolgozott, mint a földműves és az állattenyésztő, így a kezébe vett holt anyagot szabadabban formálhatta, alakíthatta, sőt csak annak átalakításával jutott munkája végtermékéhez. A természethez tehát nem alkalmazkodnia kellett, hanem uralkodhatott rajta, mégpedig közvetlen fizikai tevékenységgel, minden mágikus praktika nélkül. Az ő termelésének korlátja nem a természet volt, hanem egy sajátosan emberi tényező, a piac, amelyen a véletlen uralkodott. Amit a szakramentális egyház nyújthatott, az létszükségletnek tűnt a parasztnak, de közömbös volt a polgár számára.

A társadalmi szerkezet változása és a termelésben elfoglalt hely tehát együttesen határozták meg a polgári mentalitást délen és északon egyaránt, egyrészt a társadalmi véletlentől való rettegés és egyben a benne való reménykedés, másrészt a természeti véletlentől való függés háttérbeszorulása, a természettel szemben a szabad alakítás, az uralom tudata. A mentalitásnak ebben a kettősségében gyökerezik a polgári világgép sajátos kettőssége, az értékek világának és a természet világának radikális kettéválása, amelyet a kolostorokból a városokba, az egyetemekre költözött vezető értelmiség már a XIII. században deklarált Brabanti Siger szavaival: „Sed nihil ad nos de Dei miraculis cum de naturalibus naturaliter disseremus.” Tévedés lenne e szavakból az ateizmus korai jelentkezését hallani ki (noha számos kortársa is ezzel vádolta Siger); itt az ún. kettős igazság meghirdetéséről van szó: Isten és a lélek dolgai függetlenek a fizikai természet dolgaitól, a teológia a filozófiától. A természet objektív valóság s nincsen (mint a mágikus szemléletben) gondolkozó, érző és akaró személyisége, tehát értékmentes; nem szent, nem igaz, nem jó, nem szép, mert

ezek a szubjektív emberi értékelés kategóriái, hanem egyszerűen — valóság, mely állandó, mágikus csodatétellel meg nem változtatható törvényeknek engedelmeskedik. Száz év múlva Nicolas d'Oresme géphez fogja hasonlítani, mely élettelen alkatrészekből élettelen energia rávezetésével külső, emberi akaratnak engedve célszerűen működik.

Siger tételében nemcsak különválnak az isteni-emberi szubjektív értékvilág a természeti objektív valóságvilágtól, hanem más a jellegük is: a természet egynemű, homogén részek zárt, immanens rendszere, míg az értékek világa, mely tulajdonképpen a társadalom, a véges ember és a végtelen isten heterogén kapcsolata, benne az ember, amennyiben test, immanens, amennyiben lélek, részese az isteni transzcendenciának.

A kettős igazság tétele így szétrombolta az értékrendszernek azt az egységét és egyetemességét, amely a korai középkor világmépét és világnézetét jellemezte. Ebben a „testté lett ige”, a szakramentum összekötötte a természetet és a társadalmat, s minden értéket, az igazat, a jót, a szépet a „szent” fogalma alá rendelt. A szentség nélküli világ „árnyékvilág”; igazságát, jóságát, szépségét s mindezzel együtt valóságát is a szentség adja meg, kegyelemből, mintegy csoda által. A koraközépkori filozófia, jog és művészet a „teológia szolgálói” voltak, annak tételeit fejezték ki elvekben és szimbólumokban.

Az értékvilágnak a természeti világtól való elválasztása első lépésként az anyagi világot vonta ki az értékelés alól, későbbi fejleményében azonban az érték kategóriák hierarchikus rendjét is megbontotta, egyenrangúvá s ezzel autonómmá téve őket. „Ha valamit, akkor ma újra tudjuk azt, hogy lehet valami szent nemcsak annak ellenére, hogy nem szép, hanem mert és amennyiben nem szép . . ., hogy valami szép lehet nemcsak annak ellenére, hogy nem jó, hanem éppen abban, amiben nem jó . . ., hogy valami igaz lehet annak ellenére, hogy, és abban, amiben nem szép és nem szent és nem jó” — összegezi Max Weber az érték kategóriák hosszú önállósulási folyamatának a modern polgári értékrendszerben mutatózó végeredményét (idézi *Peschka Vilmos: Az érték és az „értékmentes” szociológia, Valóság, 1970. 10. sz. 2.*). Az egyes érték kategóriák egyenrangúsága és önállósága nem az értékelés természetében rejlik, örök emberi adottság, hanem történeti fejlődés eredménye. Ha van a művelődéstörténetnek mint értékrendszerek történetének valami sajátos fejlődési vonala, az éppen az érték kategóriák önállósulása. Miután a természeti valóság kikerült a „szentség” érték kategóriája alól, követte az esztétikumnak a vallási, filozófiai és morális tartalomtól való elválása.

Az itáliai quattrocento esztétikájában a „szép” lényegileg a részek harmóniája, a kompozíció ritmusa, első lépésként a „l'art pour l'art” későbbi deklarálása felé, amit — horribile dictu — a reformátorok mondanak ki először nyíltan, mikor a képzőművészetnek egyenesen megtiltják, hogy (szerintük hamis) áhitatot gerjessen, de helyeslik, hogy gyönyörködtesen. Végeredményében ez legalizálta a világi művészetet, amely először a hollandi kálvinisták festészetében bontakozott ki szabadon. Hamarosan bekövetkezett a morálnak a vallástól való függetlenülése is. Hauser (*A művészet és az irodalom társadalomtörténete I. 297*) azt állítja, hogy „Machiavelli kettős erkölcsről szóló tanításának egyetlen analogonja van a Nyugat történetében, mégpedig a kettős igazságról szóló azon doktrína, amely a középkori kultúrát megosztotta” (I. 297), holott pontosan ezzel egyidőben Luthernek a „zwei Reiche”-tanítása, a világban a törvénynek, az egyházban a kegyelemnek egyedüli érvénye, s ezzel kapcsolatban az üdvszerző jócselekedetek elutasítása legalább annyira analogonja a kettős

igazságnak, és proklamálása az erkölcs és a vallás szétválasztásának, s nem is kisebb felháborodást keltett a feudális vallás híveiben, mint Machiavelli eszméi.

Az érték kategóriák egymástól való függetlenülése azonban nem csupán a világgép megváltozásának, az egyetemes értékrendszer felbomlásának a következménye. Itt megint működésbe lépett a társadalmi szerkezet változása, közelebbről a világi értelmiség kialakulása. Míg korábban papok, szerzetesek voltak a művészek, jogászok, tudósok, a reneszánsz korában ez utóbbiak világiakból kerülnek ki és specialistái lesznek foglalkozásuknak, mint ahogyan a pap is specialistája lesz a teológiának és a vallásnak, s mostmár mindegyik érték kategória hivatásos művelője a magát hirdeti az értékrendszer központjának, de a társadalom megmarad az egyenrangúság vagy egymásmellettség mellett.

Mint láttuk, a korai polgárság mentalitását és világgépét délen és északon egyaránt a társadalmi mozgás véletlenszerűségének szemlélete mellett a társadalmi értékrendszer felbomlása, az érték kategóriák önállósulása jellemezte, s ezek a vonások — sok módosuláson átmenve — mindvégig jellemezték a polgári művelődést és művelődéstörténetírást, egészen a szellemtörténeti irányzatnak a társadalmat belülről „megértő” s a természetet kívülről „megismerő” felfogásáig s a Max Weber-féle értékrelativizmusig. De hogy az azonos kiindulási pontokból hogyan fejlődött előbb szét a déli és északi polgári világgép és világnézet, az előbbi a már Danténál jelentkező szerencsefilozófián, majd a firenzei neoplatonizmuson és az atomizmuson át Bruno immanens panteizmusáig, az utóbbi Occam nominalizmusától a reformáció transzcendens monoteizmusán és predestinacionizmusán át Descartes mechanisztikus természetfilozófiájáig, hogy azután a felvilágosodásban az itáliai immanenciát az északi transzcendencia természeti törvény fogalmával egyesítve, létrehozza a természettudományos világnézetet, az — ha itt nem is részletezhetem s csak utalhatok erről szóló „Gép, mechanika és mechanisztikus természetfilozófia” c. cikkemre (Technikatörténeti Szemle, 1967) — világosan mutatja, hogy a polgári mentalitás, világgép és világnézet két forrásvidékének, a délinek és északinak más és más gazdasági-társadalmi-politikai viszonyai néha egyenesen ellentétesre színezték és heves vitákban egymás ellen fordították a polgári gondolkozásnak azonos alapállásból kiinduló két ágát, aminek maradványai még a természettudományos világnézet egységesítő burkán belül is tovább kísértettek és sokban hozzájárultak ahhoz, hogy a polgári művelődés mint sokszínű nemzeti műveltségek együttese alakuljon ki.

A fenti fejtegetések és a polgári műveltség fejlődéséből vett illusztrációik természetesen nem azt célozzák, hogy a művelődéstörténet módszerei megközelítésének egyedüli útjaul az értékrendszerek felől kiinduló vizsgálatot jelöljem meg, csupán annyit, hogy diszciplinánk módszerei útkeresésében erre az aspektusra is felhívjam a figyelmet.

## KOSÁRY DOMOKOS

### A művelődéstörténet helye a történelmi szintézisben

A hazai művelődés történetének egy adott szakaszát, mondjuk a XVIII. századot vizsgálat alá véve egy sor elvi és módszertani kérdés is felmerül, mindekenelött az, hogy e szakaszt, annak egész spektrumát mint lehet olyan rend-