



Smrcz Ádám

POLITICAE FINIS EST BEATITUDO CIVITATIS

– BARANGOLÁSOK A POLITIKA-
ÉS VÁROSFILÓZÓFIA HATÁRMEZSGYÉJÉN –

A nyugati filozófia kezdeteitől fogva ambivalens viszonyt ápolt a városokkal. Függetlenül attól ugyanis, hogy Milétoszt, Epheszoszt, Eleát vagy Athént tekintjük-e bölcsőjének, ahhoz immár kétség sem férhet, hogy ezek egytől egyig poliszok voltak a maguk korában. És meglehet ugyan, hogy a *politikafilozófia* eleinte szigorú értelemben véve *városfilozófia* volt¹ (ne feledjük, hogy Platón és Arisztotelész vonatkozó írásai eredetileg a *Politeia* és a *Politika* címet viselték), a poliszokra irányuló későbbi gondolkodás még a látszatát is elvesztette minden partikuláris, lokális jellegének, de idővel még arról is megfeledkezett, hogy tárgyát eredendően a kis méretű közösségek kormányzásának mikéntje képezte.

Ez a jelentéseltolódás alighanem két főbb okra vezethető vissza, amelyek közül is időrendben a latin és vernakuláris fordításirodalmat illeti az elsőség. Platón *Politeiájának* például már a legelső latin átültetése is a *De re publica* (szó szerinti fordításban: *a közös ügyről*) címet kapta a keresztségben, és bár Arisztotelész írásának hosszabb utat kellett megtennie ahhoz, hogy a városállamról szóló okfejtésből közös ügygé váljon, legkésőbb a 16. századra végül neki is sikerült révbe érnie. A különös jelenség miatt egyrészt Cicerót terheli közvetett felelősség, aki elsőként írt politikafilozófiai traktátust *De re publica* címmel, közvetlenül viszont azokon a kora modern fordítókon kérhető számon, akik – időnként egészen pregnáns fordításelméleti meggyőződésüktől vezérelve – szabadon kezdték értelmezni az antikvitásból örökölt fogalomapparátust. Hannah Arendt – egyszerre szellemes és szellemdús – megállapítását tehát, amely szerint a politikafilozófia történetének nagy félreértései mindig onnantól datálódnak, amikor görög szavakat először kezdenek latinra fordítani,² kiegészíthetjük azzal, hogy az efféle

¹ Vö. MEAGHER–NOLL–BIEHL 2020.

² ARENDT 1958: 28.

jelentésetolódások közel sem mindig önkéntelenül, pusztán a célnyelv eltérő sajátosságai miatt mennek végbe, hanem alkalmasint bizonyos (át)értelmezők aktív hozzájárulása is elősegítheti azok létrejöttét.

Miközben tehát egyesek (akik közül mindenekelőtt Leonardo Bruni vagy Nicolas Perrot d'Ablancourt nevét emelhetnénk ki) új tömlőkbe igyekeztek régi bort töltögetni, ugyanennek a jelenségnek a fordítottjára is találunk példákat. A nagyobb kiterjedésű területiális államok kialakulása nyomán formálódó modern politikai gondolkodás ugyanis az újszerű fogalmi apparátus kialakulását is szükségessé tette: a konceptuális háló a 13–16. század során nagyjából ki is kristályosodott,³ de ez részben régről örökölt szavak birtokbavételével ment végbe. És az utóbbi szavak közé tartozott például maga a – máskülönben sokszor mellőzött – politika kifejezés is, amelynek jelentésbeli súlypontja a város felől ekkoriban kezdett mindinkább az állam jelentésmezőjének irányába gravitálni. Ennek példáját láthatjuk rögtön a modern állam egyik legelső teoretikusának tartott Giovanni Boterónál is, aki a *Della Ragon di Stato* című, 1589-es traktátusában rendre az állam (*stato*) szinonimájaként említi a politika kifejezést,⁴ vagy Robert Filmernél, aki 1680-as *Patriarcha* című hírhedt értekezésében az államon (*state*) belüli hatalomgyakorlás családfői (*oeconomical*) és politikai (*political*), tehát a magánháztartásra és a teljes államra vonatkozó formáját választja külön – szigorúan csak módszertani jelleggel.⁵ A sort még hosszan folytathatnánk, de talán már ennyiből is jól látható Robin George Collingwood azon felvetésének jogossága, miszerint közel sem biztos, hogy az időnként azonos terminológiai készlettel operáló, valójában azonban különböző rendszerek ténylegesen is ugyanazokra a kérdésekre keresték volna a választ. Az angol történész-filozófus szerint „csak valamiféle történeti rövidlátásból eredő tévedés volna” ezt gondolnunk, „amely a felszíni hasonlóságoknak ejt áldozatául minket, aminek folytán képtelenné válunk a mélyrétegi különbségek észrevételére”.⁶

De a fent vázolt jelenség nemcsak kétirányúsága miatt különös, hanem mert eszünkbe juttathatja Collingwood egy másik fontos felismerését is, miszerint „amennyiben emberek egy csoportja nem rendelkezik bizonyos fajta dolog megjelölésére alkalmas szóval, attól a gondolkodásukban az adott dolog még nem

³ SKINNER 1979: IX–X; PALTÍ 2024: 38–41.

⁴ Ennek példáit olyankor láthatjuk, amikor az államról írva a „politikai kormányzat” (*politico governo*) legfőbb vezérelvévé teszi meg az igazságosságot, vagy amikor ugyancsak az állam legfőbb céljaként a „polgári és politikai békét” (*la pace civile e politica*) nevezi meg. BOTERO 1590: 43, 345.

⁵ FILMER 1685: 42–44.

⁶ COLLINGWOOD 1939: 44.

különös fajtájú dologként van jelen”.⁷ Márpedig az említett példák arra engednek következtetni, hogy a politika kora modern fogalmának körvonalai igencsak képlékenyek voltak. Ennek a képlékenységnek szempontunkból az a következménye lesz érdekes, ahogy a *politikum* jelentésváltozásai folytán a tulajdonképpeni városokra irányuló reflexió fokozatosan eltűnt a politikafilozófia homlokteréből, így a velük való foglalatosság más diszciplínák vagy művészeti ágak képviselőinek vált szinte kizárólagos fenségterületévé. Mindennek egyszerre lehet oka és következménye az, hogy a politikum és a városok vizsgálatai eltérő módszertani megközelítéseket tesznek szükségessé, mivel könnyen meglehet, hogy a városok filozófiája eleve „nem okvetlenül absztrakt elméleti megfontolásokról szól”.⁸

Ez utóbbi álláspont képezi majd dolgozatunk másik enyészpontját: azt követően ugyanis, hogy 1. felvázoltuk a politikum fogalomtörténetének bizonyos közismert és kevésbé közismert stációit; 2. arra keressük a választ, hogy a politika-filozófia által paragon hagyott városok milyen lehetőséget kínálnak bármilyen filozófiai reflexió számára. Ennek során nemcsak azért hívjuk segítségül Maurice Halbwachs kollektív emlékezetéről szóló elméletét, mert azt olykor épp városok példáján keresztül mutatta be, hanem mert az intencionális és fenomenális gondolatok tartalmak – jóllehet, kimondatlan – integrálása révén annak is megteremtette a lehetőségét, hogy a városok mindkét dimenziója (*urbs, civitas*) egységesen legyen elgondolható.

VERTALEN IST VERRADEN – AVAGY EGY FOGALOM METAMORFÓZISAI

Gyakorlati megvalósítások

Korábban említett meglátását, amely szerint a fordítók a célnyelv sajátosságaihoz alkalmazkodva sokszor tudattalanul és önkéntelenül változtatják meg bizonyos szavak értelmét, Arendt épp a *zoon politikon* arisztotelészi fogalmának példáján keresztül szemlélteti. Elmondása szerint azzal, hogy Seneca *animal socialis*ként, vagyis *társas lényként* hivatkozott rá, Szent Tamás pedig úgy fogalmazott, hogy *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* (vagyis „az ember természeténél fogva politikai, azaz társas [lény]”), az inkriminált szerzők nolens-volens megfosztották a politika fogalmát a politikai részvétel aktív aspektusától, ami által elnémították

⁷ COLLINGWOOD 1958: 6.

⁸ HÖRCHER 2020a: 39.

annak eredendő republikánus mellékzöngéit.⁹ A kétségtelenül sokat ígérő gondolatmenet apróbb szépséghibája mindössze az, hogy a tézist bizonyítani hivatott idézetek sehol nem fordulnak elő a fent nevezett szerzők munkáiban, de más auctorok szövegeiben is hiába keresnénk őket. A bizonyítás eme sutaságától függetlenül azonban elhamarkodottság volna Arendt egész tézisének egyszersmind a kukába dobunk, könnyen elképzelhető ugyanis, hogy csak másutt kell keresnünk a politikum fogalmában végbement jelentéseltolódások különböző mozzanatait.

Az arendti tézis erényeit ugyanis mi sem érzékelteti jobban annál a korábban említett jelenségnél, miszerint Platón és Arisztotelész első számú politikafilozófiai traktátusa egyaránt *De re publicaként* honosodott meg a latin nyelvű tudományos közbeszédben. Platón Államának első latin nyelvű fordítása például Marsilio Ficino Platón-összkiadásának részeként jelent meg 1484-ben, és bár a dialógus latin címe valóban *De re publica* lett, elvértve *De regnóként* is hivatkozik rá a fordító (a Lorenzo de' Medicihez írt ajánlólevelében például úgy fogalmazott, hogy „amikor az Államról [*Regno*] szóló könyvhöz érsz [...]”), vagyis megfigyelhető még nála némi terminológiai bizonytalanság. Ez utóbbi már csak azért is meglepő, mert ha Ficino valóban az „emberi beszéd helyett az isteni orákulumhoz” tekintette hasonlóknak Platón stílusát, akkor illetet volna jobban ragaszkodnia is hozzá. Kevésbé meghökkentő ugyanakkor az, hogy a *Politeia* második latin nyelvű fordításában ugyancsak *res publicaként* (a mű címe egészen pontosan *Dialogus de re publica* lett) szerepel a kérdéses fogalom: ez az átültetés egy ma már kevésbé ismert francia humanista, Jean de Serres (Joannes Serranus, 1540–1598) munkájának eredménye, aki ugyancsak egy Platón-összkiadás (1578) részeként jelentette azt meg.¹⁰ Önmagában is különösnek tűnhet, hogy Platón összes művének első latin nyelvű átültetésére több mint 1800 évvel keletkezésük után került csak sor, a második kísérletre viszont már csak kevesebb, mint egy évszázadot kellett várni. Mint majd látni fogjuk, e hirtelen jött fordítói lelkesedésre – legalábbis részben – egy fordításelméleti szemléletváltás szolgálhat magyarázatul.

Előbb azonban említést érdemelnek még Arisztotelész politikumfogalmának főbb recepciótörténeti fordulópontjai a fordítások tükrében. A Filozófus *Politikájának* eredeti címe paradox módon azért őrződhetett meg a középkori fordításirodalomban is hosszú időn át, mert senki sem értette annak jelentését. Az ugyanis – Platón *politeiájával* szemben – arisztotelészi neologizmus volt,

⁹ ARENDT 1958: 23–28.

¹⁰ SERRANUS 1578: 327–623. A háromkötetes könyvsorozat azon ritka kiadványok közé tartozik, amelyek nem annyira a szerző vagy a fordító, hanem sokkal inkább a kiadó személye miatt nevezetesek, mivel ebben a kiadványban szerepeltek először az úgynevezett Stephanus-számok, amelyek a Platón-szövegek esetében a máig használatos hivatkozási rendszert jelentik.

amely a *koinónia politiké* (*politikai közösség*) szókapcsolat jelzőjeként bukkan fel elsőként mind a *Politika* első könyvében, mind az egész filozófiatörténetben. A kérdéses mű első latin nyelvű fordítója, William of Moerbeke (1215/1235–1286) tehát kényszerű megoldásként választhatta a *communicatio politica* jelzős szerkezetet átültetése során, a későbbiekben azonban már Arisztotelész terminusa sem kerülhetett el, hogy *res publicá*vá váljon. Ennek egyik legkorábbi példáját a spanyol Juan Ginés de Sepúlveda (1490–1573) szolgáltatta, aki feltehetően 1534–1546 között készítette *Aristotelis de Republica libri VIII* című fordítását, amely végül 1548-ban jelent meg. További terminológiai bizonytalanságról tanúskodik esetében az is, amikor II. Fülöphez írt előszavában arról értekezik, hogy minden tudomány közül a „polgári” (*facultas civilis*) az, amely a legnagyobb érdeklődésre tarthat számot, és amely tudománynak

meglehet, a terjedelme igen nagy, hiszen minden erkölcsi tudományt érint, tulajdonképpen értelemben mégis azt értjük alatta, ahogy a művelt királyok és fejedelmek [*reges et principes*] egyaránt megfontolt törvényeket [*prudentes leges*] hoznak, és ahogy a királyságokat és köztársaságokat [*regna respublicasque*] kormányozzák, miként az a Platón is tanítja, aki néha polgári [*civilem*], néha királyi [*regiam*] tudománynak nevezi azt.¹¹

Sepúlveda szövegében ráadásul felbukkan a politika kifejezés, de mindössze két alkalommal, és egyik esetben sem *terminus technicus*ként, hanem éppen magyarázatra szoruló kifejezésként.¹²

Elméleti megfontolások

E kisebb bábeli zűrzavarért alighanem Cicero tehető felelőssé – legalábbis közvetett módon –, aki elsőként írt értekezést *De re publica* címen. Ennek kapcsán nem mehetünk el szó nélkül amellett sem, hogy az említett auktor maga sem volt elkötelezett híve az *ad verbum*, vagyis szóról szóra történő fordításnak, hanem sokkal inkább a forrásszöveg – vélt vagy valós – értelmének visszaadását tartotta kívánatosnak olykor akár jókora alaki kompromisszumok árán is¹³ (ez utóbbi módszertani megfontolást nevezték majd később, Leonardo Bruni nyomán *ad sententiam*-elvnek). Azért tehát, hogy a római politikafilozófia kezdeteinél rögtön a politikum fogalmának valamiféle átértelmezése történt, közel sem biztos, hogy

¹¹ SEPULVEDA 1548: I. 2.

¹² Vö. „politika, vagyis a közügyre vonatkozó tudomány (*Politica, hoc est De re publica*)”.

¹³ Vö. CICERO 1899: 3–8; STEINER 2005: 5–33.

csak a görög és a latin nyelv különbözőségei okolhatók, hanem legalább ennyire gyaníthatjuk mögötte Cicero fordításelméleti meggyőződéseit.

Mindenesetre a *res publica* kifejezés jelentése – szövegbéli szócsövének, Scipio Africanusnak az elmondása szerint – nem más, mint „a nép ügye [*res publica res populi*], a nép azonban nem olyan embergyülekezet, amely akármilyen módon keletkezett, hanem a tömegek olyan csoportosulása, amelynek alapja a jogi megállapodás és a közös előny”.¹⁴ A meghatározásból többek között az is látható, hogy Cicero miért köteleződik el a kevert kormányzati formák mellett, az azonban nem derül ki belőle, hogy földrajzilag milyen kiterjedésű joghatóságra is gondol.

A [...] létrejövő csoportosulások tehát először is meghatározott helyen telepedtek le, állandó szállás létesítése céljából. Miután ezt a lakóhelyet a kedvező fekvés kihasználásával mesterségesen körülkerítették, a hajlékok e csoportját megerősített településnek [*oppidum*] vagy városnak [*urbs*] nevezték el, amelyeket templomok és közterek ékesítettek. Minden népet [*populus*], amely [...] emberek sokaságának efféle gyülekezete, a polgárok valamennyi közösségét [*civitas*], amelyek a nép szervezete, minden államot [*res publica*], amely [...] közös ügy [*res populi*], azért, hogy tartós lehessen, tervszerűen kell kormányozni.¹⁵

Az idézett szövegrész *prima facie* megválaszolni látszik ugyan a feltett kérdést, de sajnos mégsem ezt teszi, ugyanis épp a szempontunkból különösen érdekes *res publica* és *civitas* fogalmát nem sikerül megnyugtatóan tisztáznia. Ez közel sem csak a magyar fordításnak róható fel, mivel hasonló bizonytalanságok figyelhetők meg más áttünetések esetében is: a *res publicát* például hol „köztársaságnak”,¹⁶ hol „kormányzatnak”¹⁷ szokás fordítani, a *civitast* pedig volt, aki „közösségnek”,¹⁸ volt, aki „városnak” fordította,¹⁹ de olyan is akadt az idők során, aki egyenesen „államként” adta azt vissza.²⁰ Ezek közül talán csak a *res publica* „köztársaságként”²¹

¹⁴ CICERO 1997: 90.

¹⁵ CICERO 1997: 91.

¹⁶ „[J]ede Republik, die, wie [...] eine Sache des Volkes ist”; „every republic, which is [...] a »thing« of a people”. CICERO 2010: 107; CICERO 2013: 48.

¹⁷ „[T]out gouvernement, que j’ai appelé la chose du peuple.” CICERO 1835: 49.

¹⁸ Vö. „jede Bürgerschaft, die als ein Volk mit einer Verfassung zu verstehen ist”. CICERO 2010: 107.

¹⁹ Vö. „every city, which is an arrangement of a people”. CICERO 2013: 48.

²⁰ Vö. „tout état, c’est-à-dire toute constitution d’un peuple”. CICERO 1835: 49.

²¹ A kettő egymással való azonosítása a később tárgyalandó Leonardo Brunitól eredeztethető, aki Arisztotelész *politeia* fogalmának (amely alatt ez esetben a leginkább kívánatos államforma értendő) latin megfelelőjeként alkalmazta a *res publica* kifejezést. Cicero kapcsán

és a *civitas* „államként” való szerepeltetése tűnik egyértelműen túlzásnak, a többi megoldás mellett egyaránt hozhatók fel meggyőző érvek.

A politika fogalomtörténetének menetirányát azonban még Cicerónál is inkább meghatározta egy másfél ezer évvel később élt fordító-elméletalkotó, Leonardo Bruni (1370–1444), aki egy 1420 körül írt rövid értekezésében (*De interpretatione recta*) először tett explicit módon is különbséget az *ad verbum* és az *ad sententiam* fordítási mód között, és köteleződétt el egészen nyíltan az utóbbi mellett.²² A traktátust annak hatására írta Bruni, hogy mind esztétikai, mind hermeneutika szempontból csalódáskeltőnek ítélte a *Nikomakhoszi etika* és a *Politika* Robert Grosseteste-féle fordítását, mondván Grosseteste túlságosan is a szavak szótári jelentésének visszaadására törekedett értelemegészek tolmácsolása helyett. Véleménye szerint ugyanis a szavak pusztá egymásutánját „még a műveletlen és járatlan olvasó is képes lehet megérteni”, a szövegegész (*totum*) megértése és elmagyarázása a feladat, ami viszont már műveltséget (*humanitas*) igényel szerinte.

[A] legjobb értelmező dolga – mondja a szerző – az, hogy az írás eredeti szerzőjének teljes elméjét, lelkét és akaratát magára öltse, és amikor itt-ott átalakítja beszédének formáját, helyét, mozgását, színezetét és körvonalait, akkor azon töprengjen, hogyan fejezhetne ki mindent [ami csak lehetséges].²³

A firenzei humanista tehát attól a meggyőződésétől vezérelve, hogy sikerült Arisztotelész szövegeinek mélyére hatolnia, tudatosan rugaszkodott el a szorosan empirikus olvasási módtól a parafrázisszerű fordításelmélet felé, és ez állhatott a háttérben annak is, hogy saját újrafordításában a *politiké* kifejezést immár *societas civilis*ként, azaz „polgári társadalomként” adta vissza.²⁴

Ez az invenciózus megközelítés további újraértelmezésekhez vezetett a politika- és a városfilozófia alapfogalmainak terén, aminek nyomai fedezhetők fel például a „szép hűtlenjeiről” (*belle infidèle*) elhíresült Nicolas Perrot d’Ablancourt (1606–1664) francia nyelvű Tacitus-fordításában is. D’Ablancourt egy helyen például úgy adja vissza forrásszövegét, hogy „a szenátus és a nép uralma alatt a politika minden titka [*tout secret de la Politique*] egymás észjárásának [*humeur*]

„republikanizmusról” beszélni ezért mindenképp anakronizmusnak tekinthető. MOATTI 2020: 118–137.

²² Mint azt James Hankins meggyőzően bemutatta, az értekezés alapgondolata már korábban, a Manuel Krüszolorász köréhez tartozó ferrarai humanistáknál is felbukkant. HANKINS 1989: 44–45.

²³ BRUNI ARETINO 2011: 20–22.

²⁴ SCHMIDT 1986: 2, 295–319.

a kiismerésében állt”, miközben Tacitus eredetije mindössze annyit állított, hogy „ismerni kellett a sokaság természetét [*noscenda vulgi natura* [...]*] haberetur*”, vagyis sem politikáról, sem titkokról nem volt benne szó, a megállapítás tehát egyszerűen a hatalom birtokosaira (jelen esetben a szenátusra vagy a népre) vonatkozott. Az értelmző fordító módszertanában egyértelműen Bruni javaslatai köszönnek vissza, kiegészülve azzal a szemponttal, hogy a célszövegnek a mindenkori „nyelv-állapot ízlésbeli sajátosságait” is figyelembe kell vennie „a gondolatmenet helyes értelmének visszaadása mellett” (*les délicatesses de nostre Langue, et la justesse du raisonnement*). A kettő közül ráadásul egyértelműen az utóbbi, esztétikai szempont látszik dominánsnak d’Ablancourt fordításelméletében, mivel vonatkozó írásai hemzsegnak az afféle önreflexív észrevételektől, amelyek szerint „[t]iszában vagyunk vele, hogy a kifejezések, amelyeket használni bátorcodunk, egyáltalán nem pontosak [*ne sont point exactes*], a hűség [*justesse*] azonban a nagyszerűség ellensége, miként az a festészetben és az irodalomban is látható”.²⁵

Amíg tehát Bruni a forrásszövegek „valódi” értelmének feltárása végett rugaszkodott el azok betűhű értelmétől, d’Ablancourt már sokkal inkább a „lezser elegancia” híveként lép fel, akinek a számára az igazság és a szépség közül egyértelműen az utóbbi látszik fontosabbnak. Ezek a – napjainkra talán idejétműltnek tűnő – elgondolások azonban nagyban befolyásolhatták a politikum fogalomtörténetét: De Serres Plátón-fordítása azért követte olyan rövid időn belül Ficinóét, mert míg az itáliai humanista nyíltan ellene szegült Bruni fordítói elveinek, francia pályatársa egyértelműen elköteleződött azok mellett. Mivel azonban – mint láthattuk – mindketten *res publicaként* adták vissza a *Politika* kifejezést, jól látható, hogy teljesen Ficino sem vonhatta ki magát idősebb honfitársa hatása alól. De hasonló mondható el Arisztotelész korábban említett fordítójáról, Juan Ginés de Sepúlvedáról is, akit – Ficinóhoz hasonlóan – a forrásszöveg tartalmához való rigorózus ragaszkodás jellemezett,²⁶ átültetésében mégis reszpublikákat emleget.

A VÁROSOK FILOZÓFIÁJÁNAK HELYE A FILOZÓFIATÖRTÉNETBEN

A fentiekből azonban hiba volna rögtön arra következtetnünk, hogy a város kifejezés teljességgel kikopott volna a politikafilozófusok szókészletéből, szórványos jelenléte

²⁵ D’ABLANCOURT 1674: 3, 4; *Les Œuvres de Tacite de la traduction de N. Perrot, sieur d’Ablancourt* 1674: 298.

²⁶ LOZANO-VÁSQUEZ 2015: 29–38.

azonban sajnálatos módon még tovább fokozta a bábeli zűrzavart. Míg Arisztotelész megfogalmazása szerint például a politikatudomány (*politiké*) célja a polisz javának (*agathon poleós*) szolgálata,²⁷ egy gyanúsán hasonló gondolat Baranyai Decsi Csimor János 1591-es latin nyelvű parafrázisában már úgy csendül fel, hogy „ennek a tudománynak [tudniillik a politikának] a célja a város boldogsága ([*h*]uius doctrinae [i.e. politicae] finis est beatitudo civitatis)”.²⁸ Aligha kell kételkednünk abban, hogy az arisztotelészi filozófiában meglehetősen járatos²⁹ Decsi Csimor voltaképpen városállamra gondol, amikor lapidárisan csak városról beszél, terminológiai megoldásai mégis problematikussá teszik a politikatudomány tárgyterületéhez képesti viszonyát: míg ugyanis a polisz és a *politiké tekhné* Arisztotelésznél vázolt viszonya első ránézésre is egyértelmű, miért éppen a *civitas* kormányzásának mikéntjei képeznék a *politiké tekhné* adekvát tárgyát? Efféle kételyek annál is inkább felmerülhetnek, mert két évvel Decsi Csimor munkáját megelőzően (1589) napvilágot látott már Botero államreazon-értekezése, amelyben a territoriális államot tette meg a politikatudomány egyik³⁰ lehetséges tárgyterületének.

Valószínűsíthető tehát, hogy a kora kihívásaira reflektálni igyekvő Decsi Csimor mindössze egyfajta archaizmusként használta a *civitas* kifejezést, ennél fogva hiába keresnénk – akár nála, akár bármely más kortársánál – bármiféle városfilozófia magvait. A szigorúbb értelemben vett városokról szóló diskurzus nyomait sokkal inkább más diszciplínák alá tartozó szövegekben találhatjuk: olyan művészetetoretikusoknál vagy művészettörténészeknél, akik írásaikban egy-egy város épített környezetét helyezték előtérbe (mint amilyen Flavio Biondo 1450-es *Roma instauratája* vagy Leon Battista Alberti *De re aedificatoriája* volt), vagy olyan történetíróknál, akik mindenekelőtt városaik politikai kultúrájának krónikásként jártak el (miként azt Leonardo Bruni is tette *Historiarum Florentinarum Populi* című nagyszabású írásában).

Jóllehet, a fenti megközelítések szándékaik szerint nem voltak filozófiaiak (az elsőt mai szóval leginkább urbanisztikának, a másodikat talán várostörténetnek nevezhetnénk), a következőkben azt igyekszem körvonalaizni, hogy az efféle szövegekben miként fedezhetők fel városfilozófiák egyfajta szándékolatlan kezdeményei.

²⁷ ARISZTOTELÉSZ 2023: 1094b.

²⁸ BARANYAI DECSI CSIMOR 1591: 49.

²⁹ KLANICZAY 1964: 434–436.

³⁰ Mint arra a konzervativizmus politikafilozófiájáról írt munkájában Hörcher Ferenc is emlékeztet, Botero nem az államot tekintette a politikatudomány kizárólagos fenségtérületének, mivel az itáliai szerző külön munkákat szentelt a városok mellett a birodalmaknak is, amiből arra következtethetünk szerinte, hogy Botero „tisztában lehetett a nagyság jelentőségével a politikai közösségek életében”. HÖRCHER 2020: 45–49.

Hagyományosan különbséget szokás ugyanis tenni a város mint épített környezet (*urbs*), valamint a város mint a polgári élet színtere (*civitas*) között. Az efféle distinkció legkorábbi explicit nyomait a 6–7. század fordulóján élt Sevillai Szent Izidornál láthatjuk, aki *Etymologiae* című enciklopédikus munkájának a *középületekről* szóló fejezetében igyekezett megragadni a nevezett fogalmak pontos jelentését. Érdekes ezért a vonatkozó szöveghelyet hosszabban is idéznünk:

[C]ivitas az, amikor az emberek sokaságát a társiasság bilincse [*societatis vinculo*] egyesíti, a *civitas* szó maga pedig a polgárokból [*civibus*], vagyis az *urbs* lakóiból ered. Merthogy az *urbs* nem más, mint a falak összessége [*urbs ipsa moenia sunt*], a *civitast* azonban nem kövekről, hanem a bennük lakókról nevezték el [...] Az *oppidumról* néhányan azt mondták, hogy az a szemben álló falakról [*oppositione murorum*] kapta a nevét; mások a javak felhalmozásából [*opibus recondendis*] eredeztetik, ami miatt is erősített településforma volt; megint mások azt mondják, hogy a lakók olyan gyülekezetéről nevezték el, akik segítséget nyújtottak egymásnak [*opem det*] a közös ellenség legyőzése érdekében [...] Az *oppidum* mérete és falai miatt különbözik a városrésztől [*vico*], a vártól [*castello*] és a faluközösségtől [*pago*]. A *civitasokat* pedig vagy *coloniáknak*, vagy *municipiumoknak*,³¹ vagy városrészeknek [*vici*], vagy váraknak [*castella*], vagy faluközösségeknek [*pagi*] hívják. De igazából [*proprie*] csak az nevezhető *civitasnak*, amit nem különféleképpen összeverődött jövevények [*advenae*] laknak, hanem benne született emberek [*eodem innati*]. Ennélfogva pedig az *urbsok* nem mások, mint a saját polgáraik által alapított *civitasok* [...].³²

A fentiekből jól látható, hogy az *oppidumot* Izidor nem is önálló településformának tekinti, hanem minden olyan települést *oppidumnak* nevez, amely az általa említett két kritériumnak (megfelelő méret, fal általi erősítetttség) eleget tesz. Ennélfogva számára bármely *urbs*, illetve jó néhány *civitas* egyúttal akár *oppidum* is lehetett. Ebből is jól látható tehát, hogy érdemi különbség a *civitas* és az *urbs* között húzódik, amelynek értelmében az első azonos helyen született embereknek olyan csoportját jelenti, akiket a „társiasság bilincse” köt össze, az utóbbi pedig az az épített közeg, amelyben a polgárok (*cives*) élete zajlik.

De Izidoréhoz sok tekintetben hasonló gondolatot találunk a francia ókortörténész, Numa Denis Fustel de Coulanges *Az ókori város (La Cité Antique, 1864)* című nagy hatású munkájában is. Fustel de Coulanges úgy vélte, hogy

³¹ A *colonia* és a *municipium* szó egyaránt meghódított területet jelölt, a legfőbb különbség köztük az volt, hogy a *colonia* eredetileg lakatlan terület volt, ahová új lakókat telepíthettek, ellentétben a *municipiummal*, amelyet továbbra is az őslakosok népesítettek be.

³² ISIDORUS HISPALENSIS 1911: 363.

– a közhiedelemmel ellentétben – valódi, minőségi különbség nem a falu és a város fogalma között feszül, hanem a város általa *citének* és *ville*-nek nevezett aspektusai közt (amelyek nagy valószínűséggel megfeleltethetők annak, amit Izidor *civitas*nak és *urbs*nek nevezett).³³ Mint mondja,

[a] *cité* [*civitas*] és a *ville* [*urbs*] szó az ókoriak szemében nem volt rokon értelmű. A *cité* a családok és törzsek vallási és politikai gyülekezőhelye volt; a *ville* ezzel szemben találkozó- és lakhely, mindenekelőtt társulási formájuk szentélye.³⁴

További hasonlóság Izidor és Fustel de Coulanges elgondolása között, hogy a városok – a francia történész szerint – nem úgy keletkeznek, hogy kisszámú lakóházból egyszer csak nagyszámú lakóház lesz, hanem az antikok „egyetlen szempillantás alatt alapították”³⁵ azokat, vagyis a *civitas* vagy *cité* megléte szükséges feltételét képezi az *urbs* vagy *ville* létrejöttének.

Azonban árnyalatnyi különbség is felfedezhető a két beszámoló között: míg Izidor egyszerűen a szociabilitást tekintette elengedhetetlennek a *civitas* és ezáltal az *urbs* létrejötte szempontjából, Fustel de Coulanges ennél szigorúbb feltételt állapít meg:

Amint a családok, frátriák és törzsek megállapodtak abban, hogy egyesülnek, és azonos kultuszt [*un même culte*] vezetnek be, azon nyomban várost alapítottak azért, hogy az ennek a közös kultusznak a szentélye legyen [...].³⁶

Az ókori város szerzője szerint nem elegendő tehát az egyesülésre való pusztá hajlandóság, hanem a társulandó személyeknek tényszerűen is rendelkezniük kell azonos szokásokkal (amelyeket ő kultusznak nevez) ahhoz, hogy közösségük valóban városnak legyen nevezhető.

Annál azonban, hogy az Izidor által említett gyengébb vagy a Fustel De Coulanges által meghatározott erősebb feltételt fogadjuk-e el adott város *sine qua non*jaként, sokkal fontosabbnak tűnik azt megállapítanunk, hogy milyen kapcsolat fedezhető fel – Hörcher Ferenc megfogalmazásában³⁷ – a város hardvere és szoftvere, vagyis egy város épített környezete, valamint a polgároknak a városról való gondolkodásmódja között.

³³ Ezt támasztja alá, hogy a szöveg angol kiadásában egyenesen *civitasként* és *urbsként* szerepel a francia *cité* és *ville* szó. Vö. FUSTEL DE COULANGES 1900: 110.

³⁴ FUSTEL DE COULANGES 1900: 151.

³⁵ FUSTEL DE COULANGES 1900: 151.

³⁶ FUSTEL DE COULANGES 1900: 151.

³⁷ HÖRCHER 2021: 3–6.

Erre adott válaszkísérletként is értelmezhető az elmúlt század első felében élt filozófus-szociológus, Maurice Halbwachs (1877–1945) munkásságának tetemes része is. Írásainak explicit hivatkozásaiból ugyan nem egészen egyértelmű, hogy pontosan mekkora hatással voltak rá a korábban említett distinkciót a korban közismertté tevő Fustel de Coulanges művei – nevesített forrásai alapján tanárát, Émile Durkheimet és pályatársát, Henri Bergsont tekinthetnénk elsődleges inspirációjának³⁸ –, az ellenben már kétségtelennek tűnik, hogy a *Cité Antique* az ő figyelmét sem kerülte el teljesen.³⁹ Halbwachs főleg Durkheim nyomán fogalmazta meg híres tézisé, miszerint legtöbb emlékképünk kollektív jellegű, mivel másoktól szerzett előzetes tudásunk – amennyiben rendelkezünk ilyen-nel – szükségszerűen átstrukturálja azokat.⁴⁰ Ha például olyan könyvet olvasok, olyan festményt nézek vagy olyan helyen járok, amelyről már hallottam másoktól elismerő vagy elmarasztaló véleményt, az önkéntelenül is befolyásolni fogja azt, amit ezekről gondolni fogok. Az efféle példák közül kiemelt szerepet játszottak Halbwachsnál a különböző helyekkel kapcsolatos emlékek: főművének tekintett *Az emlékezet társadalmi keretei* (1925) című írásában ugyan még csak az emléképzés és az emlékelőhívás egyik szükséges feltételének tekinti azt, hogy ezek jól elkülöníthető helyekhez kötődjenek (vagyis mintegy az antikvitásból is jól ismert mnemotechnikai gyakorlatokat rekapitulálja),⁴¹ későbbi, *La Topographie Légendaire des Évangiles en Terre Sainte* (*Az evangéliumok legendás helyszínei a Szentföldön*) című, 1941-es írásában viszont már azt lajstromozza, hogy a helyszíneket bebarangoló utazók leírásai hogyan befolyásolták azoknak az olvasóknak a Szentföldről alkotott képét, akik személyesen soha nem jártak ott.⁴²

Szempontunkból azonban a posztumusz megjelent, *La Mémoire Collective* (*A kollektív emlékezet*) című értekezése a legérdekesebb, amelyben előszeretettel fordul városok példáihoz az emlékezet gyakran kollektív mivoltának érzékeltetése végett. Itt olvasható elgondolása szerint ugyanis nemcsak akkor hagyatkozunk embertársaink emlékeire, amikor mi magunk homályosan emlékszünk valamire, vagy amikor megerősítést várunk másoktól valamely emlékképünk veridikusságát illetően⁴³ (ezek ugyanis akaratlagos és tudatos aktusok), hanem sokszor önkéntelenül is.

³⁸ WETZEL 2023: 44–45, 54–56.

³⁹ HIRSCH 2012: 225–245.

⁴⁰ A szigorúan vett individuális emlékezet lehetőségeinek korlátairól lásd HALBWACHS 1950: 65–67.

⁴¹ HALBWACHS 2018: 153–190.

⁴² Különösen érdekesek Torquato Tassóról szóló fejtegetései, aki a *Megszabadított Jeruzsálem*ben úgy ad részletgazdag leírást különböző helyszínekről, hogy ő maga soha nem járt a Szentföldön. HALBWACHS 1941: 63–80.

⁴³ HALBWACHS 1950: 51–52.

Emlékeink azonban akkor is kollektívek lesznek és akkor is mások juttatják azokat eszünkbe, ha csak mi voltunk valamely esemény résztvevői, vagy csak mi láttuk az adott dolgokat. Valójában soha nem vagyunk egyedül [*C'est qu'en réalité nous ne sommes jamais seul*]. Más, tőlünk fizikailag különálló embereknek nem is kell jelen lenniük, mivel mindig magunkkal és magunkban hordozunk számos különböző személyt. [Például ha] először járok Londonban, akkor is különböző kísérők vesznek körül, egyszer ilyen, másszor olyan. Ha ez egy építész, akkor a város épületeinek jellegére és elrendezésükre irányítja a figyelmemet. Ha egy történész, akkor azt tanulom meg tőle, hogy ez vagy az az utca mely korban alakult ki, hogy milyen híres ember született ebben vagy abban a házban, hogy milyen jelentős események történtek itt vagy ott. Egy festő társaságában a parkok színeire, a paloták és templomok vonalaira leszek érzékenyebb [*je suis sensible*], illetve a Westminster és az apátság homlokzatán, valamint a Temzén jelentkező fény-árny játéokra. Egy kereskedő vagy üzletember a *city* zsúfolt utcáira kalauzol, ahol butikok, könyvesboltok és nagyobb üzletek előtt állít meg. De akkor is, ha [ténylegesen] senki nem sétálna mellettem, az is elegendő volna, ha egyszerűen csak elolvasnám a városról írt, különböző szempontrendszerű írásaikban azt, hogy milyen nézőpontból ajánlják annak megnezését, ami még egy térkép tanulmányozásánál is egyszerűbb feladat.⁴⁴

Meglehet ugyan, hogy Halbwachs csak példaként említi a városban való hipotetikus kóborlás esetét (gondolatmenetének egésze az emlékezet voltaképpeni társas jellegének bizonyítására irányul), gondolatkísérlete megvilágító erejűnek tűnik az *urbs* és a *civitas* korábban említett distinkciója kapcsán. Az ugyanis azt sejteti, hogy az efféle különbségtétel legfeljebb módszertani lehet: az épített környezetről (*urbs*) való gondolkodást magán az épített környezeten kívül ugyanúgy meghatározzák a városról alkotott egyéb vélekedések, ahogy a városról alkotott vélekedéseket (*civitas*) is részben az épített környezet határozza meg.

ÖSSZEGZÉS

Kitekintésünk során annak a folyamatnak a főbb csomópontjait igyekeztünk azonosítani, amelynek során a *városállamról* való gondolkodás a *közügyre* vagy az *államra* irányuló elmélkedéssé változott, és ezáltal kiszorította a városokat az esetleges filozófiai érdeklődés homlokteréből. Állításunk szerint ezért a városokra irányuló reflexió fokozatosan más tudományterületek művelőire hárult. Létezik azonban a filozófiának egy olyan, R. G. Collingwoodtól származó meghatározása,

⁴⁴ HALBWACHS 1950: 51–53.

amely szerint az utóbbi soha nem létezhet önmagában, hanem mindig *valaminek* a filozófiája kell hogy legyen. Ilyetén meghatározása szerint ugyanis a filozófia nem más, mint olyan „reflektív” (*reflective*) módja a gondolkodásnak, amelynek során a „szellem sohasem egyszerűen [*simply*] a tárgyról gondolkodik, hanem – miközben valamilyen tárgyról gondolkodik – a tárgyról való saját gondolkodásáról is gondolkodik”.⁴⁵ Ha elfogadjuk azt a megállapítást, hogy a városok filozófiája „nem okvetlenül absztrakt elméleti megfontolásokról szól”,⁴⁶ akkor a városokról való számtalan gondolkodásformát (urbanisztikai, történetírói stb.) is sok esetben filozófiainak kell tekintenünk.

IRODALOM- ÉS FORRÁSJEGYZÉK

- ARENDT, Hannah (1958): *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- ARISZTOTELÉSZ (2023): *Nikomakhoszi etika*. Ford. Simon Attila. Budapest: Atlantisz.
- BARANYAI DECSI CSIMOR János (2006) [1591]: *Synopsis philosophiae in privatum memoriae subsidium*. Budapest: Bárczi Géza Kiejtési Alapítvány.
- BOTERO, Giovanni (1590): *Della Ragion di Stato. Libri Dieci*. Roma: Vincenzio Pallagallo.
- BRUNI ARETINO, Leonardo (2011): *De interpretatione recta* (ford. Mauri Furlan). *Scientia Traductionis*, (10), 16–47.
- CICERO, Marcus Tullius (1835): *Œuvres Complètes de Cicéron IX*. Paris: Panckoucke.
- CICERO, Marcus Tullius (1899): *De Optimo Denere Dicendum*. Sorabia: J. D. Bauert.
- CICERO, Marcus Tullius (1997): *Az állam*. Ford. Havas László, Hamza Gábor. Budapest: Akadémiai.
- CICERO, Marcus Tullius (2010): *Der Staat – De re publica*. Mannheim: Artemis & Winkler.
Online: <https://doi.org/10.1515/9783050061603>
- CICERO, Marcus Tullius (2013): *On the Republic and On the Laws*. Ford. David Fott. Ithaca, NY – London: Cornell University Press.
- COLLINGWOOD, R. G. (1933): *Essay on Philosophical Method*. Oxford: Clarendon Press.
- COLLINGWOOD, R. G. (1939): *An Autobiography*. Oxford: Oxford University Press.
- COLLINGWOOD R. G. (1958): *The Principles of Art*. Oxford: Oxford University Press.
- D’ABLANCOURT, Nicolas Perrot (1674): *Preface sur la Premiere Partie des Œuvres de Tacite*.
In *Les Œuvres de Tacite de la traduction de N. Perrot, sieur d’Ablancourt I*. Paris: Thomas Jolly – Simon Benard.
- FILMER, Robert (1685): *Patriarcha, or, the Natural Power of Kings*. London: R. Chiswel, W. Hensman, M. Gilliflower, G. Wells.
- FUSTEL DE COULANGES, Numa-Denys (1900): *La Cité antique*. Paris: Librairie Hachette.
- HALBWACHS, Maurice (1941): *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte: Étude de mémoire collective*. Paris: Presses Universitaires de France.

⁴⁵ COLLINGWOOD 1933: 1.

⁴⁶ HÖRCHER 2020: 39.

- HALBWACHS, Maurice (1950): *La mémoire collective*. Paris: Presses Universitaires de France.
- HALBWACHS, Maurice (2018): *Az emlékezet társadalmi keretei*. Ford. Sujtő László. Budapest: Atlantisz.
- HANKINS, James (1989): *Plato in the Italian Renaissance II*. Leiden: Brill.
- HIRSCH, THOMAS (2012): Maurice Halbwachs et la sociologie religieuse: Des Formes aux Cadres sociaux de la mémoire. *Archives de Sciences Sociales de la Religion*, (159), 225–245. Online: <https://doi.org/10.4000/assr.24193>
- HÖRCHER, Ferenc (2020a): Philosophers and the City in Early Modern Europe. In MEAGHER, Sharon M. – NOLL, Samantha – BIEHL, Joseph S. (szerk.): *The Routledge Handbook of the Philosophy of the City*. London – New York: Routledge, 32–41. Online: <https://doi.org/psqr>
- HÖRCHER, Ferenc (2020b): *A Political Philosophy of Conservatism: Prudence, Moderation and Tradition*. London: Bloomsbury. Online: <https://doi.org/10.5040/9781350067219>
- HÖRCHER, Ferenc (2021): *The Political Philosophy of the European City*. London: Lexington Books.
- ISIDORUS HISPALENSIS (1911): *Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originvm XX*. Oxford: Clarendon.
- Les Œuvres de Tacite de la traduction de N. Perrot, sieur d'Ablancourt I.* (1674). Paris: Thomas Jolly – Simon Benard.
- LOZANO-VÁSQUEZ, Andrea (2015): Sobre Sepúlveda Como Traductor y Comentador. In LOZANO-VÁSQUEZ, Andrea (szerk.): *Aristóteles: Sobre la república – Libro I. Según la traducción latina y escolios de Juan Ginés de Sepúlveda*. Bogotá: Universidad de los Andes, 29–38.
- MEAGHER, Sharon M. – NOLL, Samantha – BIEHL, Joseph S. (2020): Introduction: Transforming Philosophy and the City. In MEAGHER, Sharon M. – NOLL, Samantha – BIEHL, Joseph S. (szerk.): *The Routledge Handbook of the Philosophy of the City*. London – New York: Routledge, 1–16.
- PALTI, Elías J. (2024): *Intellectual History and the Problem of Conceptual Change*. Cambridge: Cambridge University Press. Online: <https://doi.org/10.1017/9781009461245>
- SCHMIDT, James (1986): A Raven with a Halo: The Translation of Aristotle's Politics. *History of Political Thought*, 7(2), 295–318.
- SEPULVEDA, Genesius Cordubuensis (1548): *Ad Philippum Hispaniarum Principem*. In *Aristotelis de Republica Libri VIII*. Parisiis: Vascosanum, I.
- SERRANUS, Johannes szerk. (1578): *Platonis opera quae extant omnia*. Geneva: Henricus Stephanus.
- SKINNER, Quentin (1978): *The Foundations of Modern Political Thought. I: The Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press. Online: <https://doi.org/psqs>
- STEINER, George (2005): Bábel után – nyelv és fordítás. *Fordítástudomány*, 7(1), 5–33.
- WETZEL, Dietmar J. (2023): *Maurice Halbwachs*. Köln: Herbert von Halem.