

KI VOLT MILTON FRIEDMAN?*



1

A közgazdasági gondolkodás XX. századi története kicsit hasonlít a kereszténység XVI. századi történetére. Mindaddig, míg John Maynard Keynes 1936-ban meg nem jelentette *A foglalkoztatás, a kamat és a pénz általános elméletét*, a közgazdaságtant – legalábbis az angol nyelvű világban – teljes mértékben a szabadpiaci ortodoxia uralta. Az eretnecség időnként felütötte ugyan a fejét, de rendre elfojtották. A klasszikus közgazdaságtan – írta Keynes 1936-ban – „ugyanolyan maradéktalanul meghódította Angliát, mint a Szent Inkvizíció Spanyolországot”. És a klasszikus közgazdaságtan szerint majdnem minden problémára az a megoldás, ha hagyjuk, hogy a kínálat és a kereslet erői tegyék a dolgukat.

Viszont a klasszikus közgazdaságtan sem magyarázattal, sem megoldással nem szolgált a nagy gazdasági világválságra. A harminccs évek közepén már nem lehetett feltartóztatni az ortodoxiát érő támadásokat. Keynes Luther Márton módjára tekintélyt parancsoló intellektuális szigorral ruházta fel az eretnecséget. Bár

Keynes semmi esetre sem volt baloldali – megmenteni jött a kapitalizmust, nem temetni –, elmélete kimondta, hogy a szabadpiactól nem várható a teljes foglalkoztatottság elérése, s ezzel új indokot szolgáltatott a nagyszabású kormányzati beavatkozásra a gazdaságba.

A keynesianizmus a közgazdasági gondolkodás nagy reformációja volt, melyet elkerülhetetlen ellenreformáció követett. A klasszikus közgazdaságtan megújításában számos közgazdász játszott fontos szerepet 1950 és 2000 között, de egyiküknek sem volt Milton Friedmanéhez fogható befolyása. Ha Keynes volt Luther, akkor Friedman a jezsuita rendet megalapító Loyolai Szent Ignác. S akárcsak a jezsuiták, Friedman követői is a hívők afféle fegyelmezett seregeként szorították vissza – ha nem is teljes sikerrel – a keynesiánus eretnecséget. A század végére a klasszikus közgazdaságtan visszahódította birodalma nagy részét – bár kétségkívül nem az egészét –, s ez főleg Friedman érdeme.

Nem akarom túlfeszíteni a vallási analógiát. A gazdaságelmélet legalábbis törekszik arra, hogy ne teológia legyen, hanem tudomány: nem a mennyei, hanem a földi dolgokkal foglalkozik. A keynesi elmélet kezdetben azért győzedelmeskedett a klasszikus ortodoxia felett, mert sokkal jobb értelmezést adott a körülöttünk lévő világról; Friedman Keynes-kritikája viszont azért tehetett szert akkora befolyásra, mert helyesen mutatott rá a keynesianizmus gyenge pontjaira. Csak a tisztánlátás kedvéért: bár amellet érvelek, hogy Friedman néhány kérdésben tévedett, és néha cseppet sem volt korrekt az olvasóival szemben, nagyszerű közgazdásznak és nagy embernek tartom őt.

2

Milton Friedman három szerepet is játszott a XX. század szellemi életében: ő volt Friedman, a közgazdászokhoz szóló közgazdász, a fogyasztói magatartásról és az inflációról írott, többé-kevésbé politikamentes szakmai elemzések szerzője; ő volt Friedman, a szakpolitikai vállalkozó, aki évtizedeken át kampányolt a monetarizmusként ismert politika

mellett, s megérte, hogy a Federal Reserve (az USA Központi Bankja) és a Bank of England az 1970-es évek végén az ő tanítását kövesse – hogy azután pár év múltán mint használhatatlant elvesse; és végül ő volt Friedman, az ideológus, a szabadpiac dogmájának nagy népszerűsítője.**

Ugyanaz az ember játszotta volna mindhárom szerepet? Igen is, nem is. Mindegyik szerepet áthatotta Friedmannek a szabadpiac gazdaságtanának klasszikus igazságaiba vetett hite. Ráadásul épp azért lehetett oly hatásos népszerűsítő és propagandista, mert mint a közgazdaságtan komoly teoretikusa megérdemelt elismerésnek örvendett. De fontos különbség van közgazdaságtani munkásságának szigorú következetessége és közéleti értelmiségiként tett kijelentéseinek lazább és olykor megkérdőjelezhető logikája között. Míg a közgazdász szakmában Friedman elméleti munkásságát általános tisztelet övezi, szakpolitikai nyilatkozatainak – és főként népszerűsítő tevékenységének – a megítélése jóval kétségesebb. És ki kell mondani, hogy a nagyközönségnek címzett mondandója komoly kételyeket ébresztett intellektuális tisztességét illetően.

De egyelőre tegyük félre a kérdéses ügyeket, és beszéljünk Friedmanről, a közgazdasági teoretikusról. Az elmúlt két évszázad legnagyobb részében a közgazdasági gondolkodást a *homo oeconomicus* fogalma uralta. Ez a hipotetikus *gazdasági ember* tudja, mit akar, preferenciái egy „hasznosság függvényvel” matematikailag kifejezhetők. Választásait ésszerű számítás vezérli: hogyan maximalizálhatja ezt a függvényt? Mindegy, hogy a fogyasztók választanak a kukoricapehely és a búzapehely között, vagy a befektetők a kötvények és a részvények között, az elmélet szerint döntéseik a „hatáshasznok” összevetésén alapulnak, avagy ama többlethaszon mérlegelésén, amelyhez a vevő akkor jut, ha a rendelkezésre álló választékból kis mennyiségeket szerez be.

Könnyű kinevetni ezt a leírást. Nincs ember – legyen akár Nobel-díjas közgazdász –, aki így hozná meg döntéseit. A legtöbb közgazdász – velem együtt – mégis hasznosnak találja a *gazdasági ember* fogalmát, tudván

* ■ Fordítás a *The New York Review of Books* 54 (2007), 2. számából.

** ■ Tanulmányai magyarul az *Infláció, monetarizmus* címmel kiadott válogatásban (Közgazdasági és Jog, Bp., 1986. Válogatta Riesz Miklós, fordította Király Júlia és Szász János) jelentek meg. A Krugman által idézett szövegek közül itt olvasható A pozitív közgazdaságtan módszertana (17–50. old.), A monetáris politika szerepe (221–239. old.) és Az Egyesült Államok monetáris történelme összefoglaló fejezete (73–99. old.).

tudva, hogy az idealizáló ábrázolását nyújtja annak, ami véleményünk szerint valóban végbemegy. Az embereknek valóban vannak preferenciáik, még ha igazából nem kifejezhetők is egy pontos hasznossági függvénnyel; általában józan döntéseket hoznak, még ha a szó szoros értelmében nem a hasznót maximalizálják is. Jogos kérdés, hogy miért nem olyanok ábrázoljuk az embereket, amilyenek valójában. A válasz erre az, hogy csak az absztrakció és a stratégiai egyszerűsítés segít valamiféle rendet teremteni a gazdasági élet bonyolult viszonyaiban. S a racionális viselkedés feltevése különösen termékeny egyszerűsítésnek bizonyult.

A kérdés mégis az, hogy meddig. Keynes nem rohant neki a *gazdasági embernek*, viszont gyakran kézenfekvő pszichológiai elméletekhez folyamodott ahelyett, hogy arról adott volna gondos elemzést, mit csinálna egy racionális döntéshozó. Az üzleti döntéseket szerinte „zsigeri bizakodás” hajtja; a fogyasztók döntéseit az a lelki beállítottság jellemzi, hogy költenek, ha nő a jövedelmük, de nem annyit, amennyivel nőtt; a bérmegállapodásokban szerepet kap a méltányosság érzése – és így tovább.

De valóban jó ötlet volt visszashorítani a *gazdasági ember* szerepét? Friedman szerint egyáltalán nem. 1953-ban, *A pozitív közgazdaságtan módszertana* című tanulmányában amellet érvelt, hogy a gazdasági elméleteket nem lélektani valóságosságuk alapján kell megítélni, hanem annak függvényében, képesek-e előre jelezni a viselkedést. Friedman közgazdászként két legnagyobb sikerrel azzal érte el, hogy ott is alkalmazta a racionális viselkedés hipotézisét, ahol a többi közgazdász alkalmatlannak tartotta.

Nem éppen közönségcsalogató címmel, de egy fontos témáról 1957-ben megjelentetett könyvében, *A fogyasztási függvény elméletében* Friedman azt fejtegette, hogy ha meg akarjuk érteni a megtakarításokat és a kiadásokat, akkor nem ingatag lélektani magyarázatokhoz kell folyamodnunk, miként Keynes tette, hanem ahhoz a megfontoláshoz, hogy az egyének racionálisan megtervezik, mire költsék vagyonukat életük során.

Ez a nem szükségképpen antikeynesiánus elképzelés – a kiváló keynesiánus közgazdász, Franco Modigliani például ugyanebben az időben és Friedmantól függetlenül hasonló álláspontra jutott Albert Andóval közösen írt munkájában, sőt alaposabban gondolta végig a racionális viselkedést – egyértelműen jelezte a visszatérést a klasszikus felfogásokhoz, és bevált. A részletek kissé technikaiak, de Friedman „permanensjövedelemhipotézise” és az Ando–Modigliani-féle „életciklusmodell” feloldott számos, a jövedelem és a kiadások viszonyával kapcsolatos látszólagos paradoxont, és a közgazdászok máig ebből kiindulva gondolkodnak a kiadásokról és a megtakarításokról.

A fogyasztói viselkedésről szóló műve már önmagában megalapozta Friedman tudományos hírnevét, ám még nagyobb dicsőségre tett szert, amikor a *gazdasági ember* fogalmához kapcsolódó elméleteket az inflációra is kiterjesztette. A. W. Phillips újjélandi születésű közgazdász 1958-ban kimutatta, hogy a történelem során korreláció állt fenn a munkanélküliség és az infláció között: magas inflációval alacsony munkanélküliség járt és megfordítva. A közgazdászok egy ideig megbízható és tartós összefüggésnek tekintették ezt a kapcsolatot, s komoly vitákat folytattak arról, hogy melyik az a pont a „Phillips-görbén”, amelyet a kormánynak választania kell. Az Egyesült Államok például elfogadjon-e magasabb inflációs rátát a kisebb munkanélküliség érdekében?

Friedman viszont 1967-ben, az Amerikai Közgazdasági Társaság elnökeként tartott székfoglaló előadásában kijelentette, hogy az infláció és a munkanélküliség közti korreláció kiolvasható ugyan az adatokból, mégsem igazi *trade-off*, legalábbis hosszú távon nem az. „Az infláció és a munkanélküliség között – mondotta – mindig van időleges *trade-off*, de állandó nem létezik.” Más szóval, ha a döntéshozók magasabb infláció előidézésével próbálnák alacsonyan tartani a munkanélküliséget, csak időleges eredményt érhetnének el. A munkanélküliség előbb-utóbb megint nőne, akkor is, ha az infláció magas marad. A gazdaság ugyanis abba az állapotba ke-

rül, amelyet Paul Samuelson később „stagflációnak” nevezett el.

Hogyan jutott Friedman erre a következtetésre? (Edmund S. Phelps, aki tavaly kapta meg a közgazdasági Nobel-díjat, Friedmannel egy időben, de tőle függetlenül ugyanerre az eredményre jutott.) Akárcsak a fogyasztói viselkedés esetében, itt is a racionális viselkedés elgondolását alkalmazta. Úgy okoskodott, hogy tartós infláció esetén az emberek már beépítik döntéseikbe a jövőbeli inflációval kapcsolatos várakozásaikat, ami kioltja az infláció bármiféle kedvező hatását a munkanélküliségre. Az infláció például azért növelheti a foglalkoztatottságot, mert megéri több munkást alkalmazni akkor, ha az árak gyorsabban nőnek a béreknél. De amint a munkások felismerik, hogy az infláció csökkenti a bérük vásárlóerejét, a bértárgyalásokon ennek elébe menve magasabb bért követelnek, hogy a bérek lépést tartsanak az árakkal. Ennek következtében az infláció egy bizonyos idő után már nem vonja maga után a foglalkoztatottság olyan fellendülését, mint kezdetben. Sőt, ha az infláció elmarad a várakozásoktól, a munkanélküliség még nő is.

Abban az időben, amikor Friedman és Phelps ezekkel a megfontolásokkal állt elő, az Egyesült Államoknak még nemigen volt tapasztalata a tartós inflációról, úgyhogy ez valódi előrejelzés volt, nem pedig a múltbeli események magyarázatára tett kísérlet. A Friedman–Phelps-hipotézis próbáját az 1970-es évek tartós inflációja végezte el. Az infláció és a munkanélküliség közti történelmi összefüggés pontosan úgy omlott össze, ahogyan azt Friedman és Phelps megjósolta: miután az infláció két számjegyre nőtt, a munkanélküliségi arány ugyanolyan nagy vagy még nagyobb volt a hetvenes években, mint az 1950–60-as évek árstabilitása idején. Az inflációt végül az 1980-as években lehetett megfékezni, de csak egy fájdalmas időszak után, amikor a munkanélküliség olyan magas szintre nőtt, mint a nagy gazdasági válság óta még soha.

A stagfláció jelenségének előrejelzésével Friedman és Phelps a háború utáni közgazdaságtan egyik legnagyobb diadalát aratta. S ez a diadal

szilárdította meg igazán Milton Friedman mint nagy közgazdász rangját, bármit gondoljunk is a többi szerepéről.

Egy érdekes lábjegyzet: Friedman az egyéni racionalitás fogalmának alkalmazásával nagy eredményeket ért el a makroökonómiában, de azt is tudta, hol van ennek a határa. Az 1970-es években néhány közgazdász a friedmani infláció-elemzést túlajtva, azt állította, hogy még rövid távon sincs használható egyensúlyi pont (*trade-off*) az infláció és a munkanélküliség között, hiszen az emberek számolnak azzal, hogy a kormány lép valamit, és akárcsak a korábbi tapasztalatokat, ezt a számítást is beépítik az árak kialakításába és a béralkukba. Ez a „racionális várakozás-ként” ismert tétel a közgazdaság-tudomány jó részén végigsöpört, de Friedman távol tartotta magát tőle. Valóságérzéke figyelmeztette, hogy ez már túl messzire vezet a *Homo oeconomicus* gondolatát. És igaza lett: az ő 1967-es előadása kiállta az idők próbáját, melyen elbuktak a racionális várakozások teoretikusainak a hetvenes–nyolcvanas években kifejtett szélsőségesebb nézetei.

3

„Miltonnak mindenről a pénzkínálat jut az eszébe. Nos, nekem mindenről a szex jut az eszembe, de erről nem beszélek a tanulmányomban” – írta Robert Solow, a Massachusetts Institute of Technology (MIT) professzora 1966-ban. Milton Friedman nyilvános arculatát és hírnevét évtizedeken keresztül a monetáris politikáról tett kijelentései és a monetarizmusként emlegetett tanítása teremtette meg. Ezek után némi képp meglepő felismerés: a monetarizmusról ma széles körben azt tartják, hogy kudarcot vallott, Friedman több, a „pénzről” és a monetáris politikáról tett kijelentéséről pedig – ellentétben a fogyasztásról és az inflációról kifejtett elméletével – kiderült, hogy félrevezető, s talán szándékosan az.

Hogy miről is szolt egyáltalán a monetarizmus, ahhoz először is tudnunk kell, hogy a „pénz” szó nem egészen ugyanazt jelenti közgazdászul, mint a köznyelvben. Amikor a közgazdászok a pénzkínálatról beszélnek, nem a

szokásos értelemben vett gazdagságra gondolnak, hanem csak azon formáira, amelyek többé-kevésbé közvetlenül használhatók fel dolgok megvásárlására. Egy bankjegy – zöld papírdarab valamelyik halott elnök képmásával – éppúgy pénz, mint a bankbetét, amelyre csekket lehet kiállítani. De a részvény, a kötvény és az ingatlan nem pénz, mert ahhoz, hogy vásárolni lehessen vele, előbb át kell alakítani készpénzzé vagy bankbetété.

Ha a pénzkínálat kizárólag bankjegyekből állna, a kormány, pontosabban a jegybank közvetlen irányítása alá tartozna, ugyanis az amerikai Federal Reserve, illetve számos ország „központi banknak” nevezett pénzügyi hatósága intézményileg némi képp elkülönül a kormánytól. Csak hogy a pénzkínálatba beletartoznak a bankbetétek is, s ez már bonyolítja a helyzetet. A jegybank közvetlen felügyelete alatt kizárólag a „jegybanki pénzmennyiség” áll – a forgalomban lévő bankjegyek összessége, a bankok páncéltermeiben tartott bankjegyek, a bankoknak a jegybankban elhelyezett letétei. De már az egyének által a bankokban elhelyezett pénzre nincs befolyása. A jegybanki pénzmennyiség közvetlen jegybanki szabályozása rendes körülmények között mégis elegendő a pénzkínálat egészének hathatós szabályozásához.

Keynes előtt a közgazdászok a pénzkínálat szabályozását elsődleges gazdaságirányítási eszköznek tekintették. Keynes azonban azt mondta, hogy gazdasági válság idején, amikor a kamatlábak nagyon alacsonyak, a pénzkínálat módosításai csekély hatással vannak a gazdaságra. A logikája ilyesmi volt: amikor a kamatláb 4 vagy 5 százalék, senki sem akar a pénzén ülni, ha viszont, mint 1935-ben, a három hónapra lekötött kincstárjegy kamatlába mindössze 0,14 százalék, akkor igen csekély a készlet befektetéssel járó kockázatvállalásra. A jegybank megpróbálhatja nagy mennyiségű további bankjegy kibocsátásával serkenteni a gazdaságot, de ha a kamatláb már nagyon alacsony, akkor ezek a bankjegyek feltehetőleg a bankok páncéltermeiben vagy a matracok alatt fognak sorvadni. Keynes tehát azt állította,

hogy a monetáris politikának – a pénzkínálat gazdaságirányítási célzatú változtatásának – nem volna hatása. Keynes és követői ezért meg voltak győződve arról, hogy a fiskális politika – különösen az állami kiadások növelése – elengedhetetlen ahhoz, hogy az országok kilábaljanak a nagy gazdasági válságból.

Miért fontos ez? A monetáris politika a kormányzat gazdasági beavatkozásának rendkívül technokratikus és többnyire politikamentes formája. Ha a jegybank a pénzkínálat növelése mellett dönt, egyszerűen megvesz egy bizonyos mennyiségű államkötvényt a magánbankoktól, amit jóváír a nála vezetett számlájukon – valójában tehát nincs más dolga, mint bankjegynyomtatással növelni a jegybanki pénzmennyiséget. A fiskális politika ezzel szemben jóval mélyebben, s nemegyszer értékektől vezérelten vonja be a kormányzatot a gazdaságba: ha a politikusok úgy határoznak, hogy közmunkákkal kívánják előmozdítani a foglalkoztatottságot, azt is el kell döntenükhöz, hogy hol és mit építsenek. A szabadpiachoz vonzó közgazdászok szívesen gondolják azt, hogy a monetáris politikán kívül másra nincs is szükség, akik pedig egy tevékenyebb államot szeretnének, azok meg vannak győződve a fiskális politika nélkülözhetetlenségéről.

A közgazdasági gondolkodás a keynesiánus forradalom győzelme után – amint azt például Paul Samuelson klasszikus tankönyvének korai kiadásai is tükrözik (vö. Paul A. Samuelson: *Economics: The Original 1948 Edition*. McGraw-Hill, 1997.) – elsőbbséget adott a fiskális politikának, míg a monetáris politikát a partvonalra száműzte. Friedman a következőket mondta 1967-es beszédében az Amerikai Közgazdasági Társaságban: „Miatán a közgazdász-szakma széles körben elfogadta e [keynesiánus] nézeteket, néhány reakciós lelket leszámítva mintegy két évtizedden keresztül mindenki azt hitte, hogy az új közgazdaságtan már végleg túllépett a monetáris politikán. A pénz nem számított.”

Noha ez alighanem túlzás volt, a monetáris politikát nem sokra becsülték az 1940–50-es években. Friedman viszont amellettt tört lándzsát, hogy a pénz igenis számít. Hadjárata-

nak csúcspontján, 1963-ban adta ki Anna Schwartzcal közösen írott könyvét *Az Egyesült Államok monetáris története 1867-től 1960-ig* címmel.

Bár a *Monetáris történet* rendkívül nagy tudományos kutatáson alapuló, hatalmas munka, egy teljes évszázad pénzügyi fejleményeinek a története, a legnagyobb hatást és a legtöbb vitát a nagy gazdasági válság tárgyalása váltotta ki. Friedman és Schwartz azt állította, hogy megcáfolták Keynesnek a válság idején alkalmazott monetáris politika hatékonyságát illető borúlátását. Szerintük a gazdaság „összehúzódása éppenséggel tragikusan tanúskodik arról, milyen fontosak a monetáris erők”.

Hogy mit értettek ezen? A Friedman–Schwartz-páros álláspontja kezdettől fogva kissé ingatagnak tűnt. Idővel aztán Friedman nemhogy árnyalta volna a történetet, de egyre nyersebb változatban adta elő, ami a végén – nincs rá jobb szó – már nem volt intellektuálisan tisztességesnek sem mondható. A nagy gazdasági válság kialakulásának értelmezésében kulcsfontosságú, hogy különbséget tegyünk az USA Központi Bankja által közvetlenül szabályozott jegybanki pénzmennyiség (a bankjegyek meg a banki tartalékok) és a pénzkínálat (a bankjegyek és a bankbetétek) között. A jegybanki pénzmennyiség a nagy gazdasági válság első éveiben nőtt: az 1929-es 6,05 milliárd dolláros középértékről 1933-ra 7,02 milliárdra. A pénzkínálat viszont meredeken zuhant 26,6 milliárd dollárról 19,9 milliárd dollárra. Ez az eltérés főleg a bankszökők 1930–1931-es sorozatának volt a következménye: a lakosság elvesztette bizalmát a bankokban, s bankbetét helyett inkább készpénzben tartotta a vagyonát; a talpon maradt bankok pedig ahelyett, hogy hiteleztek volna, nagy mennyiségű készpénzt halmoztak fel, hogy elkerüljék egy bankpánik következményeit. Ez azzal járt, hogy a bankok sokkal kevesebb pénzt kölcsönöztek, s ennél fogva sokkal kevesebb volt a beruházás is, mint ha a lakosság továbbra is bankbetétekbe helyezte volna a pénzét, a bankok pedig továbbra is hiteleket nyújtottak volna belőle a cégeknek. És mivel a nagy gazdasági

válság közvetlen kiváltó oka a beruházások összeomlása volt, kétségtelenül csak súlyosbította a zuhanást, hogy hirtelen mind a bankok, mind az egyének több készpénzt akartak maguknál tartani.

Önmagában megfontolandó Friedman és Schwartz állítása, hogy mindez talán csak egy szokványos visszaesés lett volna, ha a pénzkínálat csökkenése nem vezet katasztrófális válsághoz. Ám ha ezt ideiglenesen elfogadjuk is, még mindig kérdés, vajon az USA Központi Bankja – amely végül is növelte a jegybanki pénzmennyiséget – okolható-e a teljes pénzkínálat csökkenéséért. Friedman és Schwartz, legalábbis kezdetben, ezt nem mondta, csak annyit, hogy a jegybank *megelőzhetette volna* a pénzkínálat csökkenését, leginkább azzal, ha az 1930–31-es válság idején a fizetéseképtelenné váló bankok segítségére siet. Ha a jegybank rögtön pénzt kölcsönöz a bajba került bankoknak, elkerülhető lett volna a banki csődhullám, elébe vágva a lakosság azon döntésének, hogy bankbetétek helyett inkább készpénzben tartja a vagyonát, illetve a talpon maradt bankok azon gyakorlatának, hogy a betéteket a páncléteremben őrzik ahelyett, hogy kölcsönöket nyújtanának belőlük. Es ezzel végeredményben ki lehetett volna védeni a válság legrosszabb részét.

E ponton segítségül hívhatunk egy analógiát. Tegyük fel, hogy influenzajárvány tört ki, és az utólagos elemzés szerint a Betegségmegelőzési és Járványügyi Központok (CDC) megfelelő intézkedésekkel gátat vethettek volna a járványnak. Ebben az esetben jogosan vádolhatók az állami hivatalnokok, amiért nem tették meg a megfelelő intézkedéseket. De mégiscsak túlzás volna azt mondani, hogy az állam *okozta* a járványt, vagy a CDC mulasztásán bizonyítani be a szabadpiac előnyeit a nagy állammal szemben.

Sok közgazdász – és még több laikus olvasó – mégis úgy értelmezte Friedman és Schwartz elbeszélését, mint ami tulajdonképpen a jegybankot vádolja a nagy gazdasági válság előidézésével – s ily módon a válság bizonyos értelemben a túlzottan beavatkozó állam ártalmasságának bizonyítéka. Az évek során pedig, mint

már említettem, Friedman kijelentései egyre elnagyoltabbak lettek, mintha épp ennek a félreértelmezésnek kívánt volna tápot adni. Az 1967-es elnöki székfoglalójában aztán kijelentette, hogy „az Egyesült Államok monetáris hatóságai erőteljes deflációs politikát folytattak”, továbbá azt is, hogy a pénzkínálat azért csökkent, „mert az Amerikai Központi Bank siettette vagy lehetővé tette, hogy a jegybanki pénzmennyiség gyorsan csökkenjen, ugyanis nem tett eleget a rá rótt kötelességnek” – ami már azért is furcsa, mert – mint tudjuk – a jegybanki pénzmennyiség éppenséggel nőtt, miközben a pénzkínálat csökkent. (Lehet, hogy Friedman a történet olyan pillanataira utalt, amikor a jegybanki pénzmennyiség rövid időre enyhén csökkent, de ez a kijelentése mindenképp nagyon félrevezető volt, ha ugyan nem rosszabb.)

1976-ban Friedman már azt tudatta a *Newsweek* olvasóival: „elemi igazság, hogy a nagy gazdasági válságot a rossz kormányzati lépések idézték elő”, amit azok szinte bizonyosan úgy értettek, hogy nem is lett volna válság, ha a kormány nem avatkozik közbe – holott Friedman és Schwartz a könyvben azt a nézetet képviselte, hogy az államnak éppenséggel aktívabban kellett volna fellépnie. Miért volt ennyire fontos az 1930-as évek monetáris politikájáról szóló történészi vita az 1960-as években? Részben azért, mert Friedman átfogóbb kormányzatellenes programját táplálta, amelyről alább még lesz szó. Ennél jóval közvetlenebbül kapcsolódott Friedman monetarista elkötelezettségéhez, ami azt diktálta, hogy a jegybanknak biztosítania kell a pénzkínálat lassú és folyamatos – mondjuk évi 3 százalékos – növekedését, s ettől nem térhet el, akármilyen zajlik is a gazdaságban. Az elképzelés lényege, hogy robotpilótára kell kapcsolni a pénzpolitikát, kizárva a kormánytisztviselők mindenféle mérlegelési lehetőségét.

Friedman monetarizmuspárti érvei részben közgazdaságiak, részben politikaiak voltak. Azt állította, hogy a pénzkínálat egyenletes növekedése elfogadhatóan stabil gazdaságot eredményez. Azt ugyan sosem mondta, hogy az ő szabályait követve min-

den visszaesés kiküszöbölhető, csak annyit, hogy így a gazdasági növekedés ingadozása elviselhető mértékűre csökken – ebből fakadt az az állítása, hogy ha a jegybank tartja magát a monetarista szabályhoz, a nagy gazdasági válság be sem következett volna. Gondolkodásában a monetárisan szabályozott gazdaság stabilitásának feltételezen vallott hite a jegybanki tisztviselők feltétlen megvetésével párosult, mondván, hogy akkor sem volnának többre képesek, ha netalán mérleget is lehetőséjük volna. A jegybank megbízhatatlanságára az első számú bizonyíték a nagy válság kialakulása volt, de Friedman a sikertelen jegybanki politika számos további példáját is elősorolta. „A monetáris rend – írta 1972-ben – megóvná a pénzpolitikát mind egy szűk, a választók által nem irányítható csoport önkényes hatalmától, mind a részrehajló politizálás alkalmankénti sürgetésétől.”

Miután Friedman először 1959-es könyvében, *A monetáris stabilitás elméletében* felvázolta az elméletet, a monetarizmus mintegy három évtizeden át a közgazdasági közbeszéd egyik súlyos tényezője lett, ma viszont már csak árnyéka egykori önmagának. Ennek két fő oka van.

Az első, hogy amikor a monetarizmust az 1970-es évek végén az Egyesült Államok és az Egyesült Királyság megpróbálta átültetni a gyakorlatba, mindkét kísérlet lesújtó eredménnyel zárult: a pénzkiadás tartós növekedése egyik gazdaságot sem tudta megóvni a súlyos recessziótól. Az amerikai jegybank 1979-ben hivatalosan friedmani típusú monetáris célokat tűzött maga elé, de már 1982-ben gyakorlatilag feladta őket, amikor a munkanélküliségi ráta kétszámjegyre nőtt. 1984-ben hivatalosan is letett róluk, és azóta a jegybank pontosan azt a mérleget finomszabályozási gyakorlatot folytatja, amit Friedman kárhoztatott. A 2001-es recesszióra például a kamatlábak leszállításával és a pénzkiadásnak olykor az évi 10 százalékos meghaladó növelésével válaszolt. Amikor pedig elégedetten nyugtázta, hogy a gazdaság magához tért, irányt váltott, emelte a kamatlábakat és hagyta, hogy a pénzkiadás növekedése nullára csökkenjen.

A másik ok, hogy az 1980-as évek eleje óta az amerikai jegybank, de a többi ország központi bankja is, elég jól működik, aláásva Friedman hitelét, aki a központi bankok munkatársait javíthatatlan kontároknak festette le. Az infláció alacsony maradt, a visszaesések – Japánt kivéve, amiről nem sokára részletesebben is szó lesz – viszonylag rövid ideig tartottak, és nem voltak túl nagyok. S mindeközben a pénzkiadás ingadozott, elborzasztva a monetaristákat, akik – Friedmannel együtt – katasztrófákat jósoltak, de azok mégsem következtek be. David Warsh, a *The Boston Globe* újságírója 1992-ben meg is jegyezte, hogy „Friedman harcképtelenné vált, amikor inflációt jósolt az 1980-as években, s kiderült, hogy alaposan és gyakran tévedett”.

2004-ben már a Bush-adminisztráció igen konzervatív közgazdasági is azt az igencsak antimonetarista kijelentést írták le az *Elnöki Gazdasági Jelentésben*, hogy az „agresszív monetáris politika” – nem a stabil, folyamatosan egyensúlyozó, hanem az agresszív – „enyhítheti a recessziót”.

Akkor most nézzük Japánt, ahol az 1990-es években kicsiben megismétlődött a nagy gazdasági világválság – noha a munkanélküliség aránya sohasem érte el az akkori szintet, mivel Japán súlyos összegeket költött közmunkákra: bár az ország lélekszáma Amerika lakosságának a felét sem éri el, évente több betont használtak fel, mint az Egyesült Államok. A kamatlábak azonban ugyanolyan alacsony szintre süllyedtek, mint a nagy gazdasági világválság idején. 1998-ra a napi pénz, vagyis az egy napos bankközi hitelek kamatlába a szó szoros értelmében a nullával lett egyenlő.

Ilyen körülmények között a monetáris politika éppolyan hatástalannak bizonyult, mint amilyenek Keynes látta az 1930-as években. A japán jegybank növelhette – és meg is növelte – a jegybanki pénzmennyiséget, csak hogy az emberek a többletjert nem költötték el, hanem felhalmozták. Japán közgazdászok mesélték nekem akkoriban, hogy az egyetlen jól eladható tartós fogyasztási cikk a páncélszekrény. A japán jegybank valójában nem is tudta annyira megnövelni a pénzkiadást, amennyire sze-

rette volna. Tömeges mennyiségű készpénzt hozott forgalomba, de a tágabban értelmezett pénzkiadás alig nőtt. A japán gazdaság végül csak néhány évvel ezelőtt kezdett talpra állni, amikor megelégnültek az új technikai lehetőségek előnyeit kiaknázó üzleti beruházások. A monetáris politika azonban meg se tudta moccantani a gazdaságot.

A kilencvenes évek Japánja volta képpen ismét alkalmat adott arra, hogy mérlegre tegyük Friedman és Keynes nézeteit arról, mennyire hatásos a monetáris politika a válság körülményei között. Az eredmény szemmel láthatóan Keynes borúlátását, nem pedig Friedman optimizmusát igazolta.

4

A szabadpiac közgazdaságtanát népszerűsítő szerzőként Milton Friedman 1946-ban jelentkezett először *Tető vagy plafon: az aktuális lakáskérdésről* című röpiratával, amelyet George J. Stiglerrel közösen jegyzett, aki később munkatársa lett a Chicagói Egyetemnek. A közvetlenül a második világháború után az Egyesült Államokban még mindig általánosan elterjedt lakbérszabályozást támadó pamflet meglehetősen érdekes körülmények között látott napvilágot: az a Foundation for Economic Education (Alapítvány a Gazdaságtani Oktatásért) nevű szervezet adta ki, amely – miként azt Rick Perlstein a modern konzervatív mozgalom gyökereit feltáró, *A vihar előtt* (2001) című könyvében írja – „kérlelhetetlen, már-már az anarchizmust súroló formában hirdette a libertárius hitvallást”. Az alapítvány kuratóriumának tagja volt Robert Welch, a John Birch Társaság alapítója is. Friedman ezen első vállalkozása a szabadpiac népszerűsítésére két szempontból is jelzi már azt a pályát, amelyet a következő hat évtizedben közéleti értelmiségiként befutott.

Egyrészt azt mutatja, hogy Friedman igencsak hajlamos volt a végső-kig hajtani a szabadpiaci elképzeléseket. Nem volt semmi új abban, hogy a piacok a szűkös javak elosztásának hatékony eszközei vagy hogy az árszabályozás hiányt szül és csökkenti a hatékonyságot. Mégis, számos közgazdász, tartva a hirtelen

– Friedman és Stigler előrejelzései szerint országosan mintegy 30 százalékos – lakbéremelés kedvezőtlen visszahatásától, inkább a szabályozás valamilyen fokozatos leépítését javasolta volna. Friedman és Stigler azonban féltresöpörte az efféle megfontolásokat.

Az évtizedek során ez a konokság Friedman védjegyévé vált. Újra meg újra piaci megoldást javasolt mindazokra a problémákra – lett legyen szó az oktatásról, az egészségügyről vagy az illegális drogkereskedelemtől –, amelyekről szinte mindenki más azt tartotta, hogy orvoslásuk széles körű állami beavatkozást igényel. Némely elgondolása általános elfogadásra talált, például az, hogy a merev környezetszennyezési szabályozást egy kvótarendszerrel váltsák föl, amelynek keretében a vállalatok szabadon adhatják és vehetik a szennyezési jogokat. Más ötletei, mint például a konzervatív mozgalom által is támogatott javaslat oktatási utalványok kibocsátására, politikailag nem jutottak messzire, némely indítványát pedig – töröljék el az orvosok engedélyezési eljárását, szüntessék meg az Élelmiszer- és Gyógyszeripari Felügyeletet – még a konzervatívok többsége is furcsállotta.

Másrészt viszont a röpiratból kiderült, micsoda remek népszerűsítő, milyen ügyesen és szépen fogalmaz. Kerüli a szakzsargon, érveit leleményesen megválogatott valódi esetekkel támasztja alá, kezdve attól, milyen gyorsan állt talpra San Francisco az 1906-os földrengés után, egészen a frissen leszerelt világháborús veterán sorsáig, aki 1946-ban nem talál magának elfogadható lakást. Ugyanez a stílus köszönt vissza 1980-ban, képekkel megtoldva, Friedman ünnepelt tévéműsorában, *A választás szabadságában*.

Igen valószínű, hogy a nagy visszatérés a laissez-faire politikához az 1970-es években Milton Friedman nélkül is világszerte bekövetkezett volna. Viszont a szabadpiac érdekében folytatott fáradhatatlan és lenyűgöző kampánya kétségtelenül lendületet adott e folyamatnak az Egyesült Államokban is és világszerte. Bár-hogy nézzük is, a világ minden téren Friedman oldalára hajlott: a szabadkereskedelem fölébe kerekedett a

protekciónizmusnak, a dereguláció a szabályozásnak, a piacon kialakuló bér a kollektív béralkunak és az államilag meghatározott minimálbérek. S még a tényleges politikai változásokkal mérhető sikerénél is szembe-tűnőbb, mennyire átforgatta a közvélekedést: a befolyásos emberek többsége olyannyira a friedmani gondolatok hívévé szegődött, hogy egyszerűen tényként fogadja el: az általa javasolt gazdaságpolitikai változtatások a jó irányba vezettek. Csakugyan?

Vegyük először az Egyesült Államok makrogazdasági teljesítményét. Rendelkezésünkre állnak az adatok arról, hogy miként változott az amerikai családok reáljövedelme (vagyis az inflációval korrigált jövedelme) 1947 és 2005 között. Ennek az ötvennyolc éves időszaknak az első felében, 1947 és 1976 között Milton Friedman javaslatai pusztába kiáltott szavak voltak, a politika irányítói lesöpörték az elképzeléseit. A gazdaság azonban, minden, Friedman által kárhoyzott rossz hatékonyságú eleme ellenére, látványosan emelte az amerikaiak többségének életszínvonalát: a medián reáljövedelem több mint kétszeresére emelkedett. Az 1976 óta eltelt időszakban ezzel szemben Friedman elgondolásai mindinkább elfogadottakká váltak. Bár számos állami beavatkozás megmaradt, amit továbbra is felpanaszolhatott, a szabadpiaci politika kétségtelenül terjeszkedett. Az életszínvonal növekedése ugyanakkor jóval szerényebb volt, mint a korábbi időszakban: 2005-ben a medián reáljövedelem csak körülbelül 23 százalékkal volt magasabb, mint 1976-ban.

Hogy a háború utáni második generációnak rosszabbul ment, mint az elsőnek, részben annak is köszönhető, hogy a gazdasági növekedés üteme összességében is lassult – ez a tény meglepetésként érheti mindazokat, akik azt hiszik, jelentős gazdasági hozama lett a szabadpiacok felé való elmozdulásnak. Fontos szerepet játszott azonban az amerikai családok életszínvonalának lemaradásában, hogy a gazdasági egyenlőtlenség látványosan nőtt: míg a háború utáni első nemzedékben a jövedelem növekedése a népesség zömét érintette, az 1970-es évek végétől a me-

dián jövedelem, vagyis a tipikus család jövedelme csak körülbelül harmadakkora mértékben emelkedett, mint az átlagjövedelem, amelynek értékét felfelé húzza a csúcson elhelyezkedő szűk kisebbség kiugróan magas jövedelme.

Ez felvet egy érdekes kérdést. Milton Friedman többször is megnyugtatta hallgatóságát, hogy nem kellenek külön intézmények – mondjuk, szakszervezetek meg minimálbér – ahhoz, hogy a munkások is részesedjenek a gazdasági növekedés előnyeiből. Pusztán mítosz a gonosz tókés rablólovagokról szóló mese, írta 1976-ban a *Newsweek* hasábjain: „Valószínűleg nincs még egy korszak sem az Egyesült Államok, sem más ország történetében, amelyben az egyszerű emberek életszínvonalá oly nagy mértékben növekedett volna, mint az amerikai polgárháború és az első világháború között, amikor a korlátlan individualizmus a legnyersebb formájában mutatkozott.”

(Na és mi van azzal a figyelemre méltó, harmincéves időszakkal a második világháború után, amely egybeesett Friedman pályájának jó részével?) Viszont a rá következő évtizedekben, amikor a minimálbérnek már nem kellett lépést tartania az inflációval, s a szakszervezetek sem számítottak már fontos tényezőnek a magánszektorban, a dolgozó amerikaiak azt tapasztalták, hogy gyarapodásuk elmarad a gazdaság általános növekedéséhez képest. Lehet, hogy Friedman túlságosan bizakodóan ítélte meg a láthatatlan kéz nagylelkűségét?

A méltányosság kedvéért meg kell említeni, hogy a gazdasági növekedést és a jövedelemeloszlást rengeteg tényező befolyásolja, nem hibáztathatjuk minden csalódásért a friedmani politikát. Mindazonáltal meglepő, hogy bár a közfelfogás szerint az elmozdulás a szabadpiaci politika felé egyszerű dolgokat művelt az Egyesült Államok gazdaságával és az egyszerű amerikaiak életszínvonalával, ezt a vélekedést az adatok kevésbé támasztják alá.

Hasonló, sőt még nyomatékosabb kérdések fogalmazhatók meg az egyértelmű bizonyítékok hiánya miatt, ha Latin-Amerikával kapcsolatban

vizsgáljuk meg, hogyan működnek Friedman elképzelései a gyakorlatban. Egy évtizede még szokásszerűen hivatkoztak a chilei gazdaság sikerességére – ahol az 1973-as hatalomátvétel után Augusto Pinochet Chicagói Egyetemen végzett tanácsadói a szabadpiaci gazdaságpolitika útjára állították az országot – annak bizonyítékaként, hogy a Friedman ihlette politika a sikeres gazdasági fejlődés útja. Hiába követte azonban több más latin-amerikai ország, Mexikótól Argentínáig, Chile példáját a kereskedelem felszabadítása, az ipar privatizációja és a dereguláció terén, a chilei siker-történet nem ismétlődött meg.

Ellenkezőleg, a latin-amerikaiak túlnyomó többsége szerint a „neoliberális” gazdaságpolitika kudarcot vallott: a gazdasági növekedés ígért meglődulása sohasem következett be, viszont a jövedelmi egyenlőtlenség súlyosbodott. Nem hibáztatom mindegyért, ami Latin-Amerikában nem sikerült, a chicagói iskolát, és azt sem kívánom megcsépíteni, ami e kísérleteket megelőzte, de mégiscsak kiáltó az ellentét egyfelől a Friedman igazának bebizonyosodására vonatkozó vélekedés, másfelől azon gazdaságok tényleges teljesítménye között, amelyek a háború utáni első évtizedek beavatkozó gazdaságpolitikáját feladták a laissez-faire kedvéért.

De nézzünk egy konkrétabb témát. Friedman szüntelen támadásainak céltáblája a szerinte fölösleges és kontraproduktív állami szabályozás volt. Egykori munkatársáról, George Stiglerről írt nekrológiájában külön kiemelte Stigler bírálatait az áramszolgáltatás szabályozásáról, amely a végén a lakosság helyett a szabályozott szolgáltatók érdekét szokta szolgálni. Szóval, mire is vezetett a dereguláció?

Jól kezdődött. Az 1970-es évek végén deregulálták a teherfuvarozást és a légitársaságokat. Ettől nem lett mindenki boldog, de mégiscsak fokozta a versenyt, általában csökkentette az árakat, és növelte a hatékonyságot. A földgáz deregulációja is sikeres volt.

A következő nagy deregulációs hullám, az energiaszektor liberalizálása már egészen másként alakult. Miként a japán gazdasági válság az 1990-es években bebizonyította, hogy Keynes

aggodalmai a monetáris politika eredményességét illetően nem voltak légből kapottak, a 2000–2001-es kaliforniai energiaválság – amikor az áramtermelők és az energiaszolgáltatók mesterséges hiányt teremtettek, hogy felnyomják az árakat – eszünkbe juttatta a rablólovagokról és fosztogatósaikról szóló mese mögött megbúvó valóságot. A többi állam nem szenvedte ugyan meg a deregulációt annyira, mint Kalifornia, de az mindenütt áremelkedéshez vezetett ár-csökkenés helyett, mesés profithoz juttatva az áramszolgáltató cégeket.

Azok az államok, amelyek az 1990-es években valamilyen oknál fogva nem úsztak az árral, és nem kezdtek deregulációba, most szerencsésnek tartják magukat. Mind közül pedig a legszerencsésebbeknek azok a városok, ahová valamilyen nem jutott el a tájékoztató a gonosz kormányzatról és a magánszektor erőneiről, s így továbbra is van köztulajdonú áramszolgáltató vállalatuk. Mindez megmutatta, hogy az energiaszektor szabályozásának eredeti indoka – nevezetesen, hogy máskülönben a monopolhelyzetű áramszolgáltatók túl nagy hatalomra tennének szert – ma ugyanúgy érvényes, mint korábban.

Következik-e ebből, hogy a dereguláció eleve rossz ötlet? Nem, ez a konkrét körülményektől függ. Ha arra következtetnénk, hogy a dereguláció mindig és mindenhol rossz, ugyanabba a kizárólagos gondolkodásmódba esnénk, mint ami minden bizonnyal Friedman legnagyobb hibája volt.

A néhai James Tobin, a Yale Egyetem Nobel-díjas közgazdásza finoman megdorgálta Friedmant és Schwartzot a *Pénzügytörténet*ről írt 1965-ös kritikájában amiatt, hogy túl messzire mentek. „Vegyük a következő három kijelentést – írta. – A pénz nem számít. A pénz is számít. Csak a pénz számít. Túlságosan könnyű a másodikból átcsúszni a harmadikba.” És hozzátette: Friedman és követői „túlradó buzgalmukban” túl sokszor pontosan ezt tették.

Hasonló gondolati sor tanúi lehetünk akkor is, amikor Friedman a laissez-faire hirdetőjeként lépett föl. A nagy gazdasági világválság után sokan meg voltak győződve róla, hogy a piac sohasem működik jól. Fried-

mannek volt annyi szellemi bátorsága, hogy kimondja: a piac jól is működhet. Előadói képességei a bizonyítékok felvonultatását lehetővé tevő tudásával párosulva a szabadpiac erőneinek legjobb szószólójává tettek, amelyet Adam Smith óta nem ismert a világ. De túl könnyen siklott át abba az állításba, hogy a piac mindig jól működik, majd hogy csak a piac működik jól. Rendkívül nehéz felidézni olyan esetet, ahol Friedman elismerte volna, hogy a piaccal is lehet baj, vagy hogy az állami beavatkozás hasznos célokat is szolgálhat. Friedman abszolutizáló laissez-faire-pártisága is hozzájárult annak a szellemi légkörnek a kialakulásához, amelyben a piacokba vetett hit és az állam megvetése gyakran felülírja a tényeket. A fejlődő országok mindazon figyelmeztetések ellenére, hogy pénzügyi válságba sodródhatnak, siettek megnyitni tőkepiacaikat; amikor aztán a válság annak rendje és módja szerint bekövetkezett, sok elemző ezért sem a nemzetközi tőkeáramlás labilitását, hanem az adott ország kormányát hibáztatta. Az energiaszektor deregulációja annak ellenére folytatódott, hogy egyértelmű intó jelek figyelmeztettek arra: a monopolhelyzet problémákat okozhat. A legtöbb elemző még a kaliforniai áramválság idején is mint képtelen összeesküvés-elméletet söpörte le az árak manipulálásával kapcsolatos aggodalmakat. A konzervatívok továbbra is kitanak emellett, hogy az egészségügy válságára a szabadpiac a válasz, hiába szól lehangoló tömegű bizonyíték az ellenkezője mellett.

Azért is különös, hogy Friedman kitaróan egyre csak a piac erőneit és az állam bűneit hajtogatta, mert a közgazdászok közgazdászként megalkotott életműve éppen a visszafogottság mintaképe. Mint említettem, az egyéni racionalitás szerepének hangsúlyozásával jelentősen gazdagította a gazdaságelméletet, és – néhány kollégájával ellentétben – tudta, hol a határ. Miért nem tanúsított közéleti értelmiségiként is ilyen mértékletességet?

A válasz, azt hiszem, az, hogy egy lényegében politikai szerep foglya lett. Milton Friedman, a nagyszerű közgazdász tudta becsülni és becsülte is

a kétértelműséget. Milton Friedmantól, a szabad piacok nagyszerű bajnokától viszont az igaz hit hirdetését várták, nem azt, hogy hangot adjon a kételyeinek. Végül eljátszotta a szerepet, melyet hívei elvártak tőle. Így lett a pályája kezdetén felvillanyozó bálványromboló Friedmanból a kialakuló új ortodoxia merev védelmezője.

A nagy embereket az utókor nem a gyengeségeik, hanem az erősségeik

miatt őrzi meg emlékezetében. Milton Friedman valóban nagy ember volt: bátor szellemű, minden idők egyik legfontosabb közgazdasági gondolkodója, és egyben az, aki oly ragyogóan tudta elmondani a nagyközönségnek a közgazdasági gondolatokat, mint még senki. Viszont megalapozottan kimondható, hogy a friedmanizmus túl messzire ment mind az elméletben, mind gyakorlati alkalma-

zásában. Amikor Friedman megkezdte közéleti értelmiségi tevékenységét, az idő megérett az ellenreformációra a keynesianizmussal és mindazzal szemben, ami vele járt. Amire azonban a világnak ma szüksége van, az véleményem szerint egy ellen-ellenreformáció.

PAUL KRUGMAN

Pályi Sándor Márk fordítása

Az alábbi beszélgetés magyarra fordításával a 2006. augusztus 5-én elhunyt Aron Jakovlevics Gurevics emléke előtt tisztelgünk. Halála a nemzetközi középkorkutatás nagy vesztesége, melynek talán legismertebb orosz képviselője, módszertani-szemléleti megújulásának úttörője volt. A Szovjetunióban évtizedeken át periferiára szorítva, Gurevics egyaránt támaszkodott a szovjet bölcsészet nem hivatalos tekintélyeinek (Mihail Bahtyin, Jurij Lotman), a francia Annales-körnek és az angolszász történeti antropológiának a munkáira. A hetvenes-nyolcvanas években két könyve magyar fordításban is megjelent (A középkori ember világleképe. Kossuth, Bp., 1974; A középkori népi kultúra. Gondolat, Bp., 1987), s az

akkoriban „új történetírásként” emlegetett gondolkodásmód fontos közvetítői lettek. A „glasznosztj” időszakától kezdve a megújuló oroszországi történeti kutatók egyik fő szervezőjeként 1988-ban megalapította az Odisszej. Cselovek v isztorii című lapot, az orosz középkorkutatás új, nagy tekintélyű orgánumát. 1990-ben végre, életében először külföldre is utazhatott a madridi nemzetközi történetészkongresszuson a Szovjetuniót képviselő delegáció tagjaként. A következő években válogathatott a legrangosabb európai és amerikai meghívások között. Mindez azonban csak tragikusan rövid ideig tarthatott, mert 1994 után egy-két év alatt teljesen megvakult, ám ez nem vetett véget tudományos produktivitásá-

nak. 1996-ban a CEU Medieval Studies Department meghívására Budapesten is járt, és nagyszerű előadást tartott az individuuum középkori megszületéséről. Családja és tanítványai segítségével egy évtizeden át figyelemmel követte a középkorkutatás újabb eredményeit, részt vett vitáiban, tovább szerkesztette folyóiratát, és több fontos újabb könyvet alkotott, tanítványainak dikálva, s a felolvasott szöveget hallás után ellenőrizve, tovább formálva, emlékezetből „meglábjegyzetelve” – ezek közül való a magyarra is lefordított Az individuuum a középkorban (Atlantisz, Bp., 2003). Az alábbi (itt rövidítve közölt) interjú nyolcvanadik születésnapja alkalmából készült.

KLANICZAY GÁBOR

HOGYAN ÍRJUNK A KÖZÉPKOR TÖRTÉNETÉRŐL?

**YELENA MAZOUR-MATUSEVICH
BESZÉLGET ARON GUREVICCSEL¹**

Yelena Mazour-Matusevich: A középkorként ismert korszaknak több tucatnyi definíciója van. Ön hogyan határozná meg a középkort?

Aron Jakovlevics Gurevics: A „középkor” terminus a közelmúltban felettébb vitatottá vált. A középkorban élő emberek nem tudták, hogy a középkorban élnek, szemben a modernitás emberével, aki tudatában van annak, hogy a modern korban él. A középkor embere úgy érezte, hogy vagy az időszámításunk első évszázadában kezdődő keresztény történelemben él, vagy a Római Birodalom örököse. Amúgy 1806-ig, Napó-



1 ■ Az interjú megjelent: *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 35 (2005) 121–157. old.

2 ■ Massimo Montanari: *Éhség és bőség. A táplálkozás európai kultúrtörténete*. Ford. Kövendy Katalin. Atlantisz, Bp., 1996.

3 ■ Aron J. Gurevics: *Problemi genyezisa feodalizma v Zapadnoj Jevrope*. Moszkva, 1970.

4 ■ Aron J. Gurevics: *Feodalizm i szrednyije veka. Problemi opregyelenija. Odisszej*. 2001. 261–294. old.

5 ■ Susan Reynolds: *Fiefs and Vassals: The Medieval Evidence Reinterpreted*. Oxford 1994.

leonig, általában hittek a birodalom megszakítatlan létében. A középkori nép nagyon bonyolult és komplex módon értette ezt a két – római, illetve keresztény – hagyományt, ugyanis ez a két hagyomány egyetlen paradox együttesbe olvadt. A *medium aevum* fogalma csak a XV. század folyamán jött létre, mégpedig a latin nyelv periodizálását célzó törekvések eredményeképp. A történelem korszakolására még ennél is később, a XVII. században került sor. A „középkor” terminus újkori jelentése végletesen zavaros. Szokás szerint az V. századtól a XV. századig terjedő ezeréves korszakra alkalmazzák. Ezt a meghatározást csak megszokásból használok.

Jó néhány évvel ezelőtt egy jó nevű olasz történész, Massimo Montanari érdekes könyvet publikált *Éhség és bőség. A táplálkozás európai kultúrtörténete* címmel, amelyben nyíltan elutasítja a középkor fogalmának használatát.² Nézete szerint az ókor jócskán belenyúlt a X–XI. századba, és a középkor nem is vehette kezdetét a

második évezred előtt. Ugyanakkor Jacques Le Goff szerint a középkor a III. század körül kezdődött, és egészen a XVIII. századig tartott. Ezzel egyszersmind el is érkeztünk ahhoz a ponthoz, ahol kapunk egy meghatározást a politikátörténetről, egy másikat a társadalom- és gazdaságtörténetről, egy harmadikat a vallástörténetről és így tovább... Azzal, hogy ragaszkodott ahhoz, hogy a középkor a XVIII. századig tartott, Le Goff azt kívánta hangsúlyozni, hogy a népi tömegek tudatában a középkori hagyomány egészen addig tovább élt. Például a francia nép hite, hogy a király érintése gyógyítja a bőrbetegségeket, még 1810-ben is eleven volt. Ennélfogva a középkor meghatározása a látószög és a problematika függvénye. Jóllehet személyes viszonyulásoktól függetlenül rákényszerülünk a középkor fogalmának használatára, mindazonáltal minden történésznek tisztában kell lennie azzal, hogy mit ért rajta. Én magam abban hiszek, hogy a középkor a reformációig tartott.

Meg kell mondanom azonban, hogy engem ennél a fogalomnál sokkal inkább foglalkoztat a feudalizmus. Mint ön is tudja, erről írtam első könyvemem *A feudalizmus eredetének problémái* címmel.³ A zárófejezetében beismertem: „Nem tudom, hogy mi a feudalizmus, és nem is tudom meghatározni.” Akkoriban erősen bíráltak is kommunista kollégáim antimarxizmusom, kozmopolitizmusom és még sok más okán, ami ezzel együtt jár. Egyik kritikusom még fel is állt egy konferencián, hogy elmondja: „Felháborító! Gurevics képes volt egy egész könyvet írni a feudalizmusról csak azért, hogy a végén kijelentse, nem is tudja, mi az.” Mi is a helyzet valójában? További harminc évet töltöttem a feudalizmus tanulmányozásával, és most még kevésbé tudom meghatározni, mint valaha, mert ehhez kezét-lábát, sőt valószínűleg még a fejét is le kellene vágnom! Így tehát 2001-ben az *Odüsszej* nevezetű folyóiratomban egy szándékosan provokatív című tanulmányt is közöltem ezzel a címmel: *Feudalizmus és középkor: meghatározási problémák*.⁴

Körülbelül tíz évvel ezelőtt Susan Reynolds figyelemre méltó monográfiát szentelt e problémának. A mű fő

erénye a feudalizmus fogalmának átfogó felülvizsgálata.⁵ Persze léteztek hűbérbirtokok, hűbérurak és vazallusok, a „feudalizmus” terminust azonban csak a XVII. század végétől kezdték használni, és akkor is csak a birtokviszonyokkal és a törvényhozással foglalkozó jogászok. Innen, a francia jogászkortól került ez a fogalom az angol közgazdászok, illetve a francia felvilágosodás filozófusaihoz, hogy azután évszázadokon át kész tényként kezeljék. Mindazonáltal rendkívül óvatosan kell használnunk. Először is sohasem szabad elfeledkeznünk a marxista elmélet befolyásáról a történelmi periodizációra. Minden egyes alkalommal, amikor a feudalizmus szót említjük, marxista terminusokban beszélünk, amennyiben a „primitív társadalomtól a kommunizmusig” ívelő történelemfelfogást alkalmazzuk, ugyanis Marx szerint a feudalizmus nem egyéb az emberiség fejlődésének egyik fokánál. Ennélfogva a feudalizmus fogalma ideológiailag terhelt. Valójában hol is figyelhető meg a feudalizmus? Csak Nyugat- és Közép-Európában létezett, ezért kiterjesztése az egész emberiségre nem tisztességes eljárás. Javasolnám, hogy mindenestül vessük el.

Ez a reneszánsz fogalmával már meg is történt. Hol is volt reneszánsz? Itáliában, Franciaországban, talán még Angliában. De volt-e egyáltalán Kínában, Indiában, Japánban, Grúziában, Örményországban és mássutt? Egyes történészek kétségbeesetten be próbálták bizonyítani, hogy volt, de teljes kudarccal jártak. A történelem nem egyetemes törvényeknek és fogalmaknak megfelelően zajlik, ahogyan a marxizmus megpróbálta elhitetni velünk, hanem soha nem ismétlődő konkrét jelenségek összefüggésében. Az általunk ismert izmusok egyike sem működik, és a történettudománynak csak a romlását okozhatja.

Y. M-M.: Mit gondolt arról, ahogyan a francia történészek fogadták műveit?

A. J. G.: Amikor *A középkori kultúra kategóriái* című könyvemet franciára fordították, Georges Duby írt hozzá előszót, mely meglehetősen kedvező volt. Ugyanakkor elmarasztalt azért, hogy túl nagyvonalúan jártam el, amikor figyelmen kívül hagytam a Dél és

Észak különbségét, illetve általában a regionális és periodikus különbségeket. Elfogadom a kritikát. De van legalább két mentségem: 1. Ha figyelembe veszem a középkori kultúra végtelen változatosságát, a könyv töredékek gyűjteménye lett volna, csaknem egyfajta szöveggyűjtemény. Megértem, hogy az általánosítások csak azzal a feltétellel elfogadhatók, ha az ember nem a középkori kultúra történetét kívánja megírni, hanem arra törekszik, hogy könyvéből egyfajta középkori világkép – németül jobban hangzik: *Weltbild* – kerekedjék ki. Georges Duby egyike a XX. század legnagyobb középkortörténészeinek, nagy tudású ember. Munkásságát azonban az ötvenes években kezdte, és a francia értelmiségiek azon nemzedékéhez tartozik, amely ifjúságát a marxizmus befolyása alatt élte meg. A marxista érvelésmód erősebb Duby életművében, mint bárki máséban, így mindent a társadalmi-gazdasági fejlődéssel hoz összefüggésbe. Egyetértek azzal, hogy a középkori társadalom nagyjából rendszert alkotott, melyben a gazdaság, a szerelmi élet, a vallás és egyebek egymáshoz kapcsolódó elemekként vegyültek, s ennél fogva a történészeknek e társadalom egyfajta szintetikus szemléletéhez kell eljutniuk, ami felettebb nehéz. Duby a különmemű elemek „szervesítésére” marxista stratégiát választott.

Tehát Duby, megannyi francia történészhez hasonlóan, alig vesz tudomást arról, mi történt a filozófiai és történelmi gondolkodás terén a Rajna túloldalán. Sajnálatos módon a francia és a német történettudományi iskolák közötti antagonisztikus viszony máig sem szűnt meg teljesen. Ezzel magyarázható, hogy Duby észre sem vette, hogy bírálatom során – anélkül, hogy azt bármikor közvetlenül használta volna is, a nagy német történész, Max Weber ideáltípus-fogalmát vette alapul. Az ideáltípus mindannak az összegző leírása, ami a történész által vizsgált korszakban zajlott. Az ideáltípus a történelmi kutatás alapja, viszont mindig csak konkrét anyagon végrehajtható verifikációra szorul. Az ideáltípus a kutatás folyamatában óhatatlanul módosul, sőt olykor mindenestül irrelevánsnak is bizonyulhat. Amit *A középkori kultúra kategóriái*

ban megírtam, az a weberi értelemben vett ideáltípus jellemzése, nem pedig az egész középkori kultúráé.

Y. M-M.: Az *individuum* a középkorban a személyiség fogalmát a kereszténység produktumaként határozza meg. Nem létezett a személyiség eszméje a kereszténységen kívüli kultúrákban?

A. J. G.: Egyre inkább úgy gondolom, hogy a személyiség, avagy individualitás fogalmát, ahogyan ma értelmezzük, a kereszténység teremtette meg. Más kultúrákban a személyiség eszméje távolról sem játszik olyan kiemelkedő szerepet. Jacob Burckhardt nyomán azonban sokan azt gondolták, hogy az emberi személyiség eszméje a reneszánszban született meg. Közhit, hogy a humanizmus előtt az emberek egy hivatással, illetve közösséggel azonosultak. A középkori emlékek vizsgálata azonban ennek a vélelemnek az abszolút téves voltát mutat. Az ember egyszeri-egydi voltának tudata már a középkorban is jócskán létezett. Szent Ágoston, Szent Bernát és még sokan mások is reflektáltak önmagukra, létük céljára, életük értelmére stb. Természetesen az említettek koruk legműveltebbjei voltak.

Másrészt a régi izlandi irodalom vizsgálata azt jelzi, hogy az individualitás tudata a kereszténység nélkül is kialakulhatott, ám az egy merőben különböző személyiség: olyan *ego*, melyet mindenekelőtt a dicsőség, a személyes hírnév, becsület és méltóság foglalkoztat. Ez a személyiség-típus önző, agresszív és önmaga felnagyítására törekszik. A keresztény személyiség merőben más természetű, ami a kereszténységben lakozó paradoxonból ered: egyrészt a kereszténység az élet mélyen személyes megközelítését bátorítja, mivel a keresztényeket arra hívja fel, hogy személyes magánviszonyban éljenek Istennel, másrészt hívei a büszkeséget (azaz éppenséggel az *ego* ápolását) tekintik a legsúlyosabb bűnnek, amit a leginkább tisztelt keresztény erény, az alázat révén kell legyőzni. Az individualis szellem legragyogóbb kifejezése éppen a kereszténység kezdete körül tör felszínre – természetesen Szent Ágostonra gondolok.

Ezek alapján úgy hiszem, hogy a nyugat-európai személyiség a kereszt-

tény etikában és vallásban gyökerezik. Lehetünk mi akármekkora ateisták, mégis mindmáig a keresztény kultúra nyelvén beszélünk. Nem hiszek abban a marxista tézisben, hogy a történelmet a tömegek teremtik meg. Kik hozták létre a műemlékeket, a kéziratokat, a zenét? Individuális géniuszok. Persze ott van a közösség is mint artikuláló és behatároló tényező, de kezdetként mindig az individualis tehetséget kell keresnünk. Petrarcatól kezdve beszélünk a személyiség új, európai típusáról, amely nem azonos az általános értelemben vett emberrel. Ha valaki személyeségről beszél előttem, nyomban rákérdezek: „Miféle személyeségről beszélünk? Melyik korszakhoz és melyik társadalmi csoporthoz tartozik?”

Y. M-M.: Hisz a két különálló – elit és népi – középkori kultúra létében?

A. J. G.: Az 1980-as években Leonyid Batkin szovjet történész tanulmányát közölte *A kultúra meghatározásának két módszere* címmel.⁶ Az egyik módszer, melyet például szerénységem testesít meg, a mentalitástörténet, azaz a történeti-antropológiai megközelítés, mely a visszatérő jelenségeket vizsgálja, s egyszersmind megpróbál behatolni a tudatnak az elit szint alatti rétegeibe. A másik módszer a legnagyobb elmék, például Abélard, Héloïse, Dante és Petrarca individualis teljesítményének vizsgálata. Batkin határozottan állítja, hogy az individualis géniuszok teljesítményének tanulmányozása révén arra is képesek lehetünk, hogy a lényegéig hatoljunk annak a kultúrának, amelyben éltek. Ebben a felfogásban Leonardo da Vinci eszméi és tettei kora kultúráját reprezentálnák. De miért? Meg nem érthetem. Nézetem szerint Leonardo az emberi géniusznak is a felső határán volt. Ha olyasvalakit választunk ki, mint Abélard, akkor is be kell látnunk, hogy még ha kifejezi is kora általános intellektuális légkörét, kétségkívül eredeti gondolkodó volt. Teljességgel helytelen azt hinni, hogy nézeteit nézeten a francia városi polgárok, szerzetesek és lovagok (nem beszélve a lakosság nyolctizedét kitevő parasztságról) is osztották volna. Abélard sohasem lépett fel azzal az igényvel, hogy mindenki nevében beszéljen, mivel – szó szerint – egy más nyelvet be-

szélt, eleve másképp gondolkodott stb. Végül is ő lett a skolasztikusok atyja és nem más. Igaz?

Ezért a „nagy elméktől a társadalom fennmaradó részéig” jellegű projekciókat a legkevésbé sem tartom meggyőzőnek. A kultúra vizsgálatának ezt a második módszerét, még ha törvényes is, nem helyes a népszerű fennmaradó hányadának tanulmányozására alkalmazni. Az Aquinói Tamásra, Abélard-ra avagy Nicolaus Cusanusra alapozott következtetéseket nem vetíthetjük ki bárkire. A „többsieknek”, akik nem olvastak, mert nem ismerték a betűket, akik nem írtak krónikákat és teológiai értekezéseket, megvolt a maguk világnézete.

Y. M-M.: Nyomára juthatunk-e ennek valaha?

A. J. G.: Elmesélek egy érdekes epizódot. Carlo Ginzburg *A sajt és a kukacok. Egy XVI. századi molnár világcépe* című könyvében néhány feletébb érdekes eseményt ír le.⁷ Például az Észak-Itáliában 1600 körül működő inkvizíció jegyzőkönyvei között olyan dokumentumokra bukkant egy Menocchio nevezetű molnárról, aki – minthogy tudott olvasni – olvasott is könyveket. Szerencsétlenségére ezek között a középkori műveltség mérvadó darabjai is előfordultak. Könyvtárában amúgy nem érvényesült semmiféle rendszer. Ennélfogva persze úgy értelmezte ezt az irodalmat, ahogyan erre egyáltalán képes volt a maga paraszti, képzetlen tudatával – megalakította a maga feletébb vegyes olvasmányélményeire alapozott filozófiáját. Oly sokakkal osztotta meg nézeteit, hogy végül sikerült érdeklődést keltenie az inkvizícióban önmaga mint autodidakta, bőbeszédű filozófus iránt. Az inkvizíció kihallgatta, majd figyelmeztette, hogy ha továbbra is terjeszti nézeteit, igen komoly bajba kerülhet.

Egy kis időre meghúzta ugyan magát, de extrovertált személyisége végül csak megbosszulta magát, és hőszünk nemcsak tovább filozofált, hanem teológiai nézeteit is változatlanul terjesztette. Ennek nyomán 1600 körül kétszer lobbant fel a láng: előbb Giordano Bruno, utóbb pedig a fecsgező molnár máglyája alatt. Giordano Brunót négy évszázadon keresztül tiszteltük, miközben mit sem tudtunk szerencsétlen honfitársáról, Me-

nocchióról. Ez az összevetés igen-csak tanulságos: egyrészt ott az elit-kultúra, még ha eretnek is – elvégre Bruno a teremtés összes alapelvét kétségbe vonta –, másrészt ott van a molnár, a paraszt. A szóban forgó történet vezette rá Ginzburgot, hogyan is értelmezhetette egy népi közezből származó valaki a teológiai irodalomból vett gondolatokat. Pallérozatlan agya ezt a gondolatkört menten lebontotta, megrostálta, átformálta és – magától értetődően – el is torzította. Ebből keletkezett azután az általa barkácsolt külön bejáratú filozófia is. Ezért nem is annyira e szerencsétlen Menocchio kell hogy érdekeljen bennünket, mint inkább az, hogyan értették és közvetítették más hasonló, népi közezből származó self-made értelmiségiek a kritikus gondolatokat, olyanok, akik csak esetlegesen kerültek kapcsolatba a magas kultúrával.

Menocchio példája azt mutatja, hogy olyan emberek tudatához is hozzáférhetünk, akik nem Pierre Abélard-ok, vagy Nicolaus Cusanusok, vagy Campanellák, hanem közönséges emberek: plebejusok. Ennélfogva amit Batkin „a kultúra vizsgálata két módszerének” nevezett, valójában egy, melynek lényege a kultúra dialektikájának olyan megértése, amely az elitől kiindulva az együgyűekre is kiterjed, s anélkül veti őket össze, hogy egyszerismind összekeverné őket. Ami a középkori elitkultúra kutatását illeti, biztosan kínálkozik esély további felfedezésekre, de a szóban forgó megközelítés végül is az eszmetörténet (*Ideengeschichte*), illetve a szellemtörténet (*Geistesgeschichte*) jól ismert kategóriájába tartozik. Ez az, amit a történettudomány a XVIII., XIX. és a XX. században tanulmányozott. Minden tiszteletünket fenntartva, mellyel az eszmetörténetnek tartozunk, be kell látnunk, hogy ennél újabb történeti módszereink is vannak, melyek merőben másképp közelítik meg a kultúra vizsgálatát.

Y. M-M.: Nekem úgy tetszik, mintha könyveiben és tanulmányaiban állandó dialógust folytatna Bahtyin eszméivel. Tisztázná számunkra, milyen viszony is fűzi Bahtyin életművéhez?

A. J. G.: Nézze, Bahtyin zseni volt, de nem történész. Ráadásul tragikus élete volt: a Gulágon töltött hosszú évek

után Szaranszkba, egy apró és mélyen provinciális városkába száműzték, ahol meg volt fosztva attól, hogy egyáltalán hozzáférjen a tudományos irodalomhoz. Itt alkotta meg a karnevál kultúrájának megragadó, sőt csábító koncepcióját.⁶ Mindazonáltal választott tárgyának sem történeti forrásait, sem tudományos irodalmát nem ismerte. Utóbb bebizonyították, hogy – például – számos olyan dolog, amit Bahtyin Rabelais-nak tulajdonított, már korábbi, középkori irodalmi emlékekből is ismeretes. Végül is Rabelais nem középkori ember volt: a XVI. század közepén élt! Valójában Rabelais egyáltalán nem is ismerte a középkort, viszont osztotta korának a középkorral szemben táplált előítéleteit, így a középkor egész irodalmát sem tartotta figyelemre méltónak.

Y. M-M.: Es mi a helyzet Bahtyin karnevál-felfogásával?

A. J. G.: Olyan következtetésekre jutott, amelyekkel ma már lehetetlen egyetérteni. Például merőben téves, hogy a karnevál vallásellenes, és természeténél fogva szemben áll a „hivatalos” kultúrával, lévén az komoly, nevetésre képtelen, félelemre alapozott, „rettentő és megrettent”. Jól tudjuk, hogy a középkori egyházi kultúrától egyáltalán nem volt idegen a nevetés és a vígasság, és az ünnepek, felvonulások és karneválok nemcsak hogy nem voltak az egyház akarata ellenére, de egyenesen aktív egyházi részvétellel zajlottak. Ami azt illeti, a karnevál valójában nem középkori jelenség, sőt a középkorban nem is létezett! A karnevál csak a XV. század elején kezdett szélesebb körben terjedni, mégpedig a nyugat-európai városokban. A karnevál teljes egészében városi jelenség.

A második problémám Bahtyinnal az evolucionizmusa, márpedig az

6 ■ Lásd Leonyid Mihajlovics Batkin: Dva szposzoba izucsaty isztoriju kulturi. In: *Prisztrasztyija: essze i sztatyi o kulture*. 2. kiad., Moszkva, 2002. 163–185. old.

7 ■ Carlo Ginzburg: *A sajt és a kukacok*. (Ford. Galamb György János.) Európa, Bp., 1991.

8 ■ Mihail M. Bahtyin: *François Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája*. (Ford. Kőnczöl Csaba.) Osiris, Bp., 2002.

9 ■ A. J. Gurevics: Szmezh v narodnoj kulture. *Voproszi lityeraturi*, 1966. 6. szám, 207–213. old.

evolucionizmus mindennemű történettudománynak valóságos átka. A karnevál vélt nyomait egészen az ókori római bakkhanália-szertartásokig visszamenve kereste, holott lehetetlen nemcsak bizonyítani, de akár megállapítani is bármiféle kapcsolatot a kettő között. A karnevál és az antikvitás pogány vallási rítusai között a hasonlóság valójában nagyon felületes, egyszerismind félrevezető is.

Egy bizonyos: Bahtyin megteremtette a karnevál ama *mítoszá*t, amely mindenkit elbűvölt. Például a híres orosz történészt, Pinszkijt egyenesen ekstázisba hozta Bahtyin Rabelais-könyve. De még 1965-ben, amikor magam is Bahtyin karizmatikus hatása alatt álltam, és felkértek, hogy írjak recenziót a *François Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája* című könyvről a *Voproszi Lityeraturi* című folyóirat számára, ahogy nekiálltam, hogy közelebről szemügyre vegyem az anyagot, észrevettem, Bahtyin hol ment tévútra.⁹

Értse meg, Bahtyin könyve felszabadító hatású volt: a marxizmustól merőben eltérő terminológiát használt, és egy új fogalmi rendszert működtetett. Például megalkotta a karnevál egyetemes jelenségének a fogalmát. Ettől mindenki izgalomba jött, és különböző kultúrák összehasonlító vizsgálatába kezdett, megfélekedezve arról, hogy a karnevál kizárólag a keresztény Európában kimutatható jelenség. Ez a fogalom egyszerűen nem terjeszthető ki más kultúrákra! Aztán a tudósok elkezdtek a kultúra „karnevalizációjáról” beszélni, ami nélkül ettől kezdve, úgymond, egyetlen kultúrát sem lehetett megérteni. Bahtyin egy másik, mindenkit elbűvölő fogalma az ambivalencia volt. A humán tudományok képviselői rákaptak, hogy mindenhol ambivalenciát lássanak – például, ha az ember levest eszik, az ambivalens viszonyban áll a főétellel, amely természetesen hasonló viszonyban áll a desszerttel! Eszem ágában sincs, hogy kétségbe vonjam Bahtyin teljesítményének jelentőségét. Csak a helyére szeretném tenni. Látja, számtalan olyan, eredeti koncepcióra alapozott könyv jelenik meg, amely szigorúbb vizsgálat után végül is tévesnek bizonyul. De az eredeti könyv a szakma számára mégis

hasznosabb, mint az olyan tudományos könyvek tucatjai, amelyek azt kívánják bizonyítani, hogy a kétszer kető négy, vagy hogy „az oroszok szeretik a kását”.

Bahtyin a népi kultúra problémáját körültekintés nélkül és pontatlanul fejtette ki ugyan, de mégiscsak ő volt az, aki először hívta fel rá a történészek figyelmét. Mindenekelőtt ez az érdeme. Sokkal mélyebben befolyásolta ezzel a humán tudományokat, mint azok, akik azzal töltötték életüket, hogy kínos pedantériával bizonyítsák azt, ami nyilvánvaló.

Y. M-M.: Bahtyin nép-fogalma mindig is feszélyezett. Ösztönösen elutasítottam, mint valami fantasztikus, hamis dolgot... Mit gondol erről? Csak nem Lenin két kultúráról szóló elmélete befolyásolta?

A. J. G.: Ami a nép mint a hatalommal és a vallással szemben álló erő fogalmát, továbbá a népi és az egyházi kultúra közötti, Bahtyin feltételezte éles szembenállást illeti, nem hiszem, hogy Bahtyint közvetlenül befolyásolta volna Lenin elmélete. De látom a szóban forgó párhuzam alapját, amennyiben igaz, hogy Bahtyinnál a nép fogalma populista absztrakcióvá vált. A nép szóban forgó fogalma nem kevésbé az ő képzeletvilágának terméke, mint a karneválé vagy az ambivalenciáé. Az ő „nevető többsége” sem több, mint egy további csábító mítosz. Emlékezzünk rá, hogy az egyszerű emberek, a nép fennkölt tisztelete jóval Bahtyin előtt is jellemezte az orosz értelmiséget (gondoljunk csak Dosztojevskijre vagy Tolstojra), és a nép szeretetének ez a tradíciója őt is óhatatlanul befolyásolta.

Y. M-M.: És mi a véleménye a független középkori népi kultúra elképzeléséről?

A. J. G.: Bahtyin anélkül beszélt a középkori népi kultúrájáról, hogy bármiféle ismerete lett volna róla. Ma már egyre inkább arra hajlok, hogy egyáltalán ne használjam a népi kultúra fogalmát, hanem helyette inkább a középkori kultúra két – egy magas és egy alacsony – rétegéről beszélek, amelyek nemcsak szemben álltak, hanem egyszersmind keveredtek és aktív kölcsönhatásba is kerültek egymással. Úgy hiszem, nem két, hanem csupán egyetlenegy középkori kultúra volt, és a népi kultúrát nem szabad

autonóm kultúraként beállítani. Másodsor, fokozatosan arra a következtetésre jutottam, hogy a népi kultúra eszméje maga is kétséges. A kulturális elit nem idegenedett el a népi kultúrától, ugyanakkor az elitkultúra elemei is utat találtak az írástudatlan tömegek közegébe. A katolikus egyház ama klerikusok alkotta elitje, melyet Bahtyin szembeállított a népi nevetéskultúrával, nos, ők valójában honnan is jöttek? Ez az elit a cölibátus miatt önreprodukción képtelen volt ugyan, ám az összes – közöttük egyszersmind a legalacsonyabb – társadalmi osztály legjobbjait, legtehetségesebb képviselőit fogadta magába. Ezek az emberek magukkal hozták annak a kultúrának megannyi elemét, amelybe beleszülettek. Ezért igyekezem elkerülni a népi kultúra fogalmának használatát.

Y. M-M.: Ön szerint mennyire befolyásolták Bahtyinnak a középkori világról kialakított elképzeléseit személyes élményei?

A. J. G.: Ne feledkezzünk meg arról, hogy Bahtyin különös társadalmi körülmények között írta meg könyvét, s úgy hiszem, a középkori klerusról és vallásról kialakult rendkívül sötét képének alapja leginkább saját korában, a sztálini elnyomás és despotizmus sötétségében és borzalmában ismerhető fel. Mire kellőképp érett lettem arra, hogy mindezt netán vele magával vitassam meg, ő már távozott az élők sorából. Életében sohasem láttam, csak holtan, a temetése alkalmával. Módomban állott volna, hogy felkeressem, akkoriban azonban túl megilletődött, túl félenk voltam ehhez. Amit most már persze keservesen bánok.

Y. M-M.: Önt több méltatója az *Annales*-iskola, különösen pedig Jacques Le Goff hűséges követőjének tekinti. Pedig úgy látom, nézetei gyakran eltérnek az övétől. Beszélne erről egy kicsit bővebben?

A. J. G.: Igen, valóban írtam kritikát Le Goff *A purgatórium születése* című könyvéről is, méghozzá közvetlenül a megjelenése után.¹⁰ Le Goff csodálatra méltó történész, és csodálatos. Még ha nem bír is megszabadulni marxista szimplifikációtól. Említett könyvében azt írja, hogy a XII. és XIII. században egy új európai tudat kiala-

kulását figyelhetjük meg, egy merőben új magatartását a világgal, az idővel, a tudással szemben. Le Goff a purgatórium megjelenését ezzel az új tudattal hozta összefüggésbe. Az élet utáni világ, az örökkévalóság és időtlenség világa áthatja az időt, ugyanis a purgatórium a pokol, még ha időlegesen is, amennyiben idejét ima, feloldozás stb. lerövidítheti. Le Goff azzal érvel, hogy a társadalmi élet változásai és a középosztály megjelenése vezetett a purgatórium, egyszersmind egy közöttek státus megjelenésére. Ez nem más, mint egy bármennyire is finomított, de tipikus marxista elképzelés: az alap változása a felépítményben is változásokat idéz elő. De nem bizonyítható, hogy a purgatórium elképzelése ne létezett volna már ezt megelőzően is. A purgatórium szó maga nem, de már a VI., VII. és VIII. századból is ismerünk több olyan látomást a poklóról, melyben egyes bűnösök örökre szenvednek, más, „enyhén” bűnösök viszont némi megtisztulást követően szabadulásra is számíthatnak. Igazság szerint ezt nem is purgatóriumnak hívták, hanem tisztítóznak (*ignis purgatorii*).

Ez annyit jelent, hogy a keresztények már sokkal korábban kialakítottak egy elképzelést, illetve inkább egyfajta reményt, hogy egy hosszas, elviselhetetlen szenvedés után végül a bűnösök is megbocsátást nyernek. Tehát már a kezdetektől létezett egyfajta elképzelés a pokol felszíni és mélyebb bugyirairól. Másfelől a keleti kereszténységben soha nem alakult ki a purgatórium képzete. Így tehát aligha bölcs dolog a purgatórium eszméjét a városi középosztály megerősödésével kapcsolatba hozni. Talán inkább arra kellene figyelnünk, hogy nemcsak materiális alapon keletkezhetnek vallásos eszmék, hanem az érzelmek és félelmek közegében és korábbi vallások, hiedelmek alapján is. Sőt meglehet, hogy a vallástörténet tanulmányozásakor a gazdasági és társadalmi tényezők körén is túl kell tekintenünk.

Kíván még további véleménykülönbségekről hallani?

Y. M-M.: Hogyne, ha volna olyan szíves...

A. J. G.: Szóval több más ponton sem értek egyet az *Annales*-iskolával.

Mindenekelőtt meg kell értenünk, hogy a történeti antropológiát szinte kizárólag francia anyagra alapozva alakították ki. Én kívülről tekintek Európára, ráadásul Skandináviára, főként Norvégiára és Izlandra specializálódtam. Annak az Északnak a középkori világát ismerem, amelyet a franciák elhanyagoltak. A rájuk jellemző, mindarra vonatkozó lenézéssel, ami Franciaországtól északra van, semmi érdekeset nem találtak azokban, akik jégbe fagyva ott gubbasztanak a hideg pusztaságban! Igaz, hogy arra húzódik a Golf-áramlat, de mit történőnének vele a franciák? A kereszténység előtti Észak azért is vonzó, mert a kereszténység sokkal később jutott el Észak-Európába, s így itt a pogány hiedelmek is sokkal tovább éltek. Skandináviában rendkívül sok, ősi nyelveken írott irodalmi dokumentumot találunk, ami lehetővé teszi, hogy megismerjük e népek világ-szemléletét. A római kultúrájú Európában már nem élvezhetjük ezt a luxust, mivel a hivatalos kultúra írott nyelve a latin volt, a latinul nem tudók nyelvéből viszont semmi sem maradt fenn. A skandináv források valóságos laboratóriumot alkotnak, melyben olyan kísérleteket folytathatunk, amilyenekről Le Goff még csak nem is álmodhat. E források segítségével, a nyelven keresztül az emberek tudatának misztériumaiba is behatolhatunk. Így egyrészt ott van nekem az orosz történelem a maga szenvedéseivel, másrészt az, amit a skandináv kultúrából preparáltam. Ezzel együtt Le Goff mégiscsak a mentorom, és nézetei nagyobb részét is osztom. Ő a legtehetségesebb történésze annak az *Annales*-iskolának, amelyhez magam is tartozom, csak hát ők Párizsban élnek, míg én ezen az egészen más, fagyos helyen.

Y. M-M.: Mi a különbség kultúra és civilizáció között?

A. J. G.: A civilizáció szó a kultúra szót váltotta fel Franciaországban. Én személyesen a kultúra kifejezést használom, jöhet nem a szó eredeti értelmében. A hagyományos jelzővel a kultúra szónak arra a jelentésére utalok, melyet a XIX. században tulajdonítottak neki. A szóban forgó fogalmat antropológiai értelemben használom. Körülbelül fél évszázada adtak

ki *A kultúra meghatározása* címen egy könyvet, amely számtalan olyan meghatározását sorolta fel a kultúrának, melyeket az antropológiai kutatásokból merítettek.¹¹ Noha a kultúra-meghatározások tucatjait ismerjük, ebből a sokaságból az antropológiáé a legkoherensebb. Kultúrán az antropológia individuálok kisebb vagy nagyobb csoportjainak világképét és szokásszerű gyakorlati magatartását érti az élet összes főbb tényezőjével – anyagi javak, tér, idő, nemi élet, mitológia, család, hadviselés stb. – kapcsolatban. Ezért a kultúrát világmodellként fogom fel.

Y. M-M.: Vállalkozna a mentalitás fogalmának meghatározására is?

A. J. G.: Nos igen, ott van a mentalitás fogalma is, amelyet elsőként Marc Bloch és Lucien Febvre használt műveiben.¹² Nézetem szerint ez igen közel áll a kultúra előbb fejtegetett fogalmához. Ennek kialakításán azok a francia középkorkutatók fáradoztak, akik a történeti antropológiából indultak ki. A mentalitás nem egyéni gondolkodásmód, hanem a kultúra megnyilvánulásaiban és nyelvében megtestesülő hiedelemrendszer, melyen egy csoport vagy egy egész civilizáció osztozik. Egy kulturális szótár vagy inkább nyelv. Bárkivel megkérdezhetjük: „Mik a vallási és politikai nézetei?”, és az illető válaszolna is rá valamit, de ha a mentalitása felől érdeklődnénk, erre aligha volna képes. A mentalitás a kultúra egyik aspektusa. Mindenkinek van valamilyen mentalitása, még ha ennek nincs is tudatában. Ebben a tekintetben mindnyájan Molière *Úrhatnám polgárának* Monsieur Jourdainjára emlékeztetünk, aki meglepődött, amikor rájött, hogy egész életében prózában beszélt anélkül, hogy tudta volna. A mentalitás a kultúra nyelve, mellyel kizárólag azok tudnak igazán

bánni, akik a szóban forgó különös kultúra reprezentánsai. De a meghatározásoktól mindig is félttem, most sem kevésbé. Ezért még az utolsó ítéletkor is így szólnék: „Uram, nem tudom, hogy mi a kultúra, a mentalitás vagy a civilizáció, és nem is fárasztanálak mindannak hosszú sorával, amit nem tudok. Bocsság meg nekem!” Annyit azonban mondhatok, hogy az egzakt meghatározások hiánya nem menthet fel bennünket a történeti jelenségek vizsgálata alól, s ha a tanulmányaim és megfigyeléseim meggyőzőnek tűnnek és érdeklődést ébresztenek, már úgy érzem, sikerrel jártam. Végül is mi a meghatározás? Korlátozás, mely leválasztja a tárgyról mindazt, ami nem a tárgy maga. De mi van a mentalitáson kívül? A mentalitás minden. Mi van a kultúrán kívül? A kultúra minden, úgyhogy a meghatározás hiánya nem is zavar. Az egzakt meghatározások hiánya elfogadhatatlan a fizikában, a matematikában és a kémiában, de a meghatározások megszállott keresése éppannyira veszélyes lehet a humán tudományokban, mint amilyen a hiányuk a természettudományokban. Ezért nem kell annyira tartanunk az ellenmondásoktól és a kellő világosság alkalmi hiányától.

Ugyanakkor nagyon óvatosan bánok a civilizáció fogalmával. Nem azért, mintha tagadnám a civilizációk létezését, hanem azért, mert Oroszországban ez a fogalom más jelentést kapott. Ezt a fogalmat az 1980-as években kezdték el használni. Megjelenését valószínűleg az a posztkommunista vágy ösztönözhette, hogy elkerüljék az olyan hagyományos marxista fogalmakat, mint „az anyagi javak termelési módja” vagy a „társadalmi formáció”. A civilizáció, úgy tűnik, nem ideologikus fogalom, mindazonáltal nehezen meghatározható. Marx világos magyarázatot adott arra, mit ért termelési módon. De amikor kollégáim civilizációval kapcsolatos tanulmányainak olvasásába fogtam, elkezdtem gyanakodni – s úgy vélem, nem is alaptalanul –, hogy a szűklátókörű, régi vágású marxista történész látszatát elkerülendő, a marxista terminológiát egyszerűen behelyettesítették a civilizáció bizonytalan fogalmával. Azt hiszem, nem sikerült be-

10 ■ Jacques Le Goff: *La naissance du purgatoire*. Paris, 1981. Gurevics kritikája: *Annales in Moscow*. In: Miri Rubin (ed.): *The Work of Jacques Le Goff*. The Boydell Press, Woodbridge, 1997. 245–247. old.

11 ■ Gurevics itt Alfred Louis Kroeber és Clyde Kluckhohn *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions* című könyvére (1952) utal.

12 ■ Bryce Lyon – Mary Lyon (eds.): *The Birth of Annales History: The Letters of Lucien Febvre and Marc Bloch to Henri Pirenne (1921–1935)*

mutatniuk, miben különbözik a civilizáció fogalma a társadalmi formáció és hasonló marxista fogalmától. Önmagában azzal, hogy a civilizáció terminust használták, még nem szakítottak alap és felépítmény marxista koncepciójával. Inkább arról van szó, hogy a civilizáció szemükben az alap és a felépítmény egyfajta kombinációjává vált. A mi Egyetemes Történelmi Intézetünkön belül egy külön kutatócsoport is működik, mely az érintettek civilizáció-vizsgálatainak ad helyet. De hogy őszinte legyek, nem tudom biztosan, egyáltalán miben buzgólkodnak: eddig semmi igazán jelentős nem produkáltak az említett tárgykörben. A kultúra fogalma sokkal termékenyebb, mivel lehetőséget kínál a történelmi tudás alapvető paramétereinek újszerű vizsgálatára.

Y. M-M.: Mit gondol a történettudomány fejlődéséről?

A. J. G.: Azt hiszem, az 1960-as évektől a történettudomány oly mértékben fejlődött, hogy most valósággal egy másik történettudományról beszélhetünk: mintegy belülről kívánja tanulmányozni azokat, akik előttünk éltek. Ez az új megközelítésmód egyszerűs mind a középkor újszerű megértését is elősegíti. Például hogyan értjük meg azt, hogyan gondolkodtak az emberek a középkorban arról, ami a halál után következik? Azt is mondhatjuk: „Nos, lapozzuk fel Dantét, és megtaláljuk”, de Dante egy rendkívüli lángész volt, az emberi géniusz kivételes kifejezője, és az is nyilvánvaló, hogy leírása a túlvilágról mélyen személyes és költői. Nem tekinthetjük a középkori mentalitás reprezentatív megnyilvánulásának, s így azt, hogy mit gondoltak a túlvilágról az egyszerű emberek, nem is ítélni meg Dante remekműve alapján. De vannak más, mindennemű művészeti értéket nélkülöző írások is, melyek ugyanakkor képesek a kor átlagemberének a túlvilággal kapcsolatos elképzeléseit feltárni. Ezeket a „túlvilágjárásról” adott beszámolókat olyanok írták, akiknek valamilyen látomásélményük volt arról, hogy megjárták a poklot és a purgatóriumot. Korábban senki sem érdeklődött az effajta szövegek iránt, de az új történettudomány máshova helyezi a hangsúlyokat is, más képet nyújt a múlttól, új kérdéseket vet fel,

melyek megválaszolása a hagyományostól eltérő források bevonását és a források átfogóbb értelmezését igényli.

Mindannak fényében, amit az előbbiekben mondtam, sokkal jobban boldogulok a kultúra, mint a civilizáció fogalmával. Bár, jegyezzük meg jól, a kultúra vagy civilizáció dilemmája meglehetősen skolasztikus. Olyan fogalmakat használok, amelyek beválnak, és lehetőséget biztosítanak arra, hogy konkrét anyagon dolgozhassam. Ha sikerrel járok – nos, a győzteseket sosem illet bíráló! Ha tévedtem, akkor másképp kell beszélnünk róla.

Y. M-M.: Kérem, beszéljen önmagáról.

A. J. G.: Moszkvában születtem, anyám pedig Nyercsinszkben, egy távol-keleti orosz kisvárosban, egy elvilágiasodott zsidó család tagjaként. A XIX. század végén nemcsak parasztok települtek Szibériába, hanem más, vállalkozó szellemű emberek is, jórészt zsidó származású kereskedők, akik asszimilálódtak a helyi orosz népességhez, s így elvesztették kapcsolatukat a zsidó gettóval, általában a zsidó közösséggel. Anyám jól példázta ezt az asszimilációt, amennyiben sem jiddisül nem beszélt, sem vallását nem gyakorolta. Édesapám másfél éves koromban halt meg, enél fogva semmit sem tudok mondani róla. Ezért csak annyit mondhatok, hogy egy orosz-zsidó moszkvai családból származom.

Y. M-M.: Mi keltette fel az érdeklődését a történelem iránt?

A. J. G.: Középiszkolai tanulmányaim utolsó éveiben több műszaki főiskola „nyitott napjára” is ellátogattam, és csakhamar rájöttem, hogy nem különösebben izgatnak a gépek és működésük. Ezzel együtt a történelem iránt érzett szeretetem nem volt több gyermekes hobbinál. Egyetemi tanulmányaimat a második világháború idején kezdtem el – gyenge látásom miatt nem hívtak be katonának. Akárhogy is, a mozgósítás alkalmával egy hadiüzembe küldtek dolgozni, s így az egyetem első két évfolyamát levelező hallgatóként végeztem. Olvasmányaimat is magam válogattam meg. Egy-két tanulmány – főként a történész Petruszevszkij írásai – komoly hatást

tett rám, valóságos szenvedélyt keltett bennem a történelem tanulmányozása iránt. Volt azonban egy kivételes pillanat is: húszéves koromban érdeklődni kezdtem a bolsevik párt története iránt, ugyanis meg akartam érteni, hol kereshető a sztálini diktatúra eredete. Hamarosan kijózanodtam, és felismertem a szóban forgó téma tanulmányozásának teljes lehetetlenségét. Ebben a pillanatban kaptam a legjobb tanácsot, melyet nekem bárki valaha is adhatott. Közölték velem, hogy tekintet nélkül az addigi tanulmányaim körére, egy bizonyos Alekszandr Najsikin történész professzor irányítása alatt kellene folytatnom tanulmányaimat, aki történetesen középorkutató volt. Rövidesen beleszerettem a középkorba. A nevezett és munkatársai megtanítottak komolyan dolgozni. Ezt követően fokozatosan fel kellett ismernem, hogy az orosz történettudomány abban a formában, ahogyan tanították, kihalásra van ítélve.

Mindennek ellenére én magam rendkívül szerencsés voltam, amennyiben még módomban állott olyan tudósokkal együtt kutatni, akiket a forradalom előtt képeztek történésszé. Ők még ragaszkodtak az orosz értelmiség hagyományához, és hitem szerint kifinomult modoruk még eszméiknél is mélyebben hatott rám. Már ösztönösen is mindig szerettem olyan idős emberekkel együtt lenni, akik érintetlenül őrizték az egykori orosz értelmiség kincseit. De előbb-utóbb magam is rájöttem, hogy a történelem kizárólagosan marxista megközelítése zsákutcába vezet. Amikor erre a következtetésre jutottam, nyomban magamra maradtam egy rakásnyi bajjal.

Y. M-M.: Tapasztalt-e valaha antiszemita megnyilvánulást a szovjet rezsím részéről?

A. J. G.: Természetesen, már hogy is ne?! Problémáimat nyilvánvalóan megdupláztam zsidóságom. Amikor négyéves voltam, egy magánóvodába vittek naponta a moszkvai Vozdvi-gyanka utcába. Egy nap közölték anyámmal: az egyik anyuka rájött, hogy zsidó vagyok, s nem engedi, hogy a gyereke ugyanabba az óvodába járjon, mint én. Így a mamám kénytelen volt más óvodába járatni. Amikor

befejeztem az egyetemet, egy vezető történész, J. A. Koszminszkij azt ajánlotta, hogy jelentkezsem továbbképzésre. Amúgy kivétel nélkül mindenből a legjobb érdemjegyeim voltak. Fölvettek, de éppen másnap hoztak nyilvánosságra egy minden zsidóra vonatkozó kormányhatározatot. Az antiszemitizmus már 1943 óta az állami politika része volt, ekkor pedig 1947-et írtak. Minden zsidó diplomást kizártak a továbbképzésből. Kilenc hónapra keresztül harcoltam, hogy visszakérülhessek, és végül valami megmagyarázhatatlan szerencsével győztem – én voltam az egyetlen zsidó diplomás, akit visszafogadtak!

1950-ben védtem meg a disszertációm. Ezt követően normális körülmények között egyetemi oktatói állást kellett volna kapnom, ilyen azonban nem akadt a számomra. Semmi ilyesmit, még középiskolai tanári állást sem találtam. Végül az utolsó pillanatban a kalinyingrádi Állami Pedagógiai Főiskolán kaptam történelemtanári állást, ahol 1950-től 1966-ig tanítottam. Családom Moszkvában maradt, hétvégenként látogathattam meg őket. Ez a főiskola szörnyen provinciális volt – és itt kellett tölteni büntetésemet tizenhat hosszú éven keresztül! Viszont

itt kezdtem el a skandináv nyelveket tanulni, és itt készítettem el kandidátusi disszertációm is, melyet 1966-ban védtem meg. Tehát huszonhat éves koromban távoztam, és negyvenhárom éves koromban tértem vissza. Legjobb éveimet koszos vonatokon töltöttem, illetve egy olyan főiskola – már bocsánatot kérek – büdös hálótermében, ahol kezdetben tudományos fokozattal rendelkező tanár létemre még saját szobához sem juthattam, csak egy ágyhoz egy óriási hálóteremben, melyen megannyi diákkal osztoztunk. Ráadásul a főiskola dékánja szüntelenül kereste a lehetőséget, hogy az ismert „kellő” indok alapján kirúghasson, végül is sikertelenül, de csak azért, mert átkozottul szerencsés flótás vagyok! 1966-ban a moszkvai Filozófiai Intézetbe hívtak tanítani, de innen már 1968-ban kirúgtak a már jól ismert okból. Nyilvánvaló, hogy senki nem nevezett „büdös zsidónak”, de erre nem is volt szükség. Mindenki értette, mi a helyzet. Megkímélem itt a hangulatosabb részletektől, noha a mondás szerint mind a Jóisten, mind az ördög épenséggel a részletekben rejlik.

Akárhogyan történt is, 1969-től az Egyetemes Történeti Intézetben

kezdttem el tanítani. Annak ellenére, hogy számtalan helyről kaptam meghívást, nem engedtek külföldre utazni. Szeretett szülőhazám határát csak a gorbacsovi peresztrojka megindulása után léptem át először. Beutaztam Európát, Ausztráliát és Észak-Amerikát. Valósággal elárasztottak meghívásokkal, ami számomra egyfajta kulturális sokkot okozott – olyan világban éltem addig, melyben külföldi utazásra még csak gondolni sem lehetett, így sem nem érdeklődtem iránta, sem nem bánkódtam miatta. Olvastam Itáliáról, Párizsról és más helyekről, de belegondolni, hogy ezek mind valóban léteznek, bejárhatók, tapinthatók, beszívható a levegőjük, hogy dolgozhatom egyetemi könyvtáraikban, hogy felolvasásokat tarthatok és külföldi kollégákkal találkozhatok az ott rendezett konferenciákon – nos, ez elképzelhetetlen volt. Csak hatvan-négy éves koromban kezdtem el külföldre utazni, abban az életkorban, amikor normális, magukra adó emberek szokás szerint már visszavonulnak. Sőt mindazok, akiket tiszteltek, Tolsztoj és Goethe kivételével az én koromban már halottak voltak.

Fordította: Széphelyi F. György