

Tóth István György: Misszionáriusok a kora újkori Magyarországon

Szerkesztette: Horváth Zita, Tóth Péter
Balassi Kiadó, Budapest, 2007. 427
old., 3300 Ft

Hosszú évek anyaggyűjtése és egy forráskiadvány-sorozat után, a szerző halálát követően jelent meg Tóth István György kutatásainak gyűjteményes kötete. A szerző életében közzétett tanulmányokból utólag megszerkesztett könyv azon hosszan tartó történetírói érdeklődés gyümölcse, amely a katolikus missziók római forrásanyagát érintő kutatómunkával kezdődött. Benda Kálmán, amikor belevágott a moldvai csángó oklevéltárak anyagának összegyűjtésébe, kutatói teameket szervezett maga köré, amelynek szerzőnk is a tagja lett. Benda halálával Tóth örökölte meg az addig feltárt iratanyagot, vele együtt a kutatások folytatásának, az eredmények publikálásának feladatát. A moldvai térség missziós történetét túl szűknek érezve Tóth az egész valamikori történeti Magyarország területére kiterjesztette vizsgálódásai hatókörét. Ragaszkodott azonban ahhoz, hogy a források összegyűjtése és publikálása álljon ezután is előtérben. Elsőként részt vett Benda forrásgyűjtésének sajtó alá rendezésében (*Moldvai csángó-magyar okmánytár*. Szerk. Benda Kálmán. Összeáll. Benda Kálmán – Kenéz Győző – Jászay Magda – Tóth István György. Bp., 1989–2003.). Majd folyamatosan publikálta A Római Hittérítés Szent Kongregációjához küldött jelentések és utasítások gazdag anyagát, 1142 okmányt téve hozzáférhetővé a katolikus missziók megindításától a poszerováci békéig bezáróan (*Litterae Missionarium de Hungaria et Transilvania [1572–1717]*. I–II. Szerk. István György Tóth. METEM, Róma–Bp., 2002.; III–IV. METEM, Róma–Bp., 2005.). A dokumentumok többsége a Sacra Congregazione de Propaganda Fide levéltárából, kisebbik része a konventuális ferences rend római központi

levéltárából és a Vatikáni Titkos Levéltárból, valamint a jezsuita rend központi római levéltárából származik.

Szinte lehetetlen a három részre szakadt Magyarországon működő misszionáriusok iratainak elhatárolása a környező országok anyagától. Amíg ugyanis a királyi országrész a Habsburg Birodalmon keresztül kapcsolódott Rómához, addig a Szepesség és Moldva missziói Lengyelországhoz, valamint az Erdélyi Fejedelemséghez kötődtek szoros szálakkal. A sok külön államra és régióra széteső Itáliából érkező hittérítőkön kívül bosnyák, horvát, dalmát, szlovén, román, örmény, albán, lengyel, görög, máltai, német, osztrák, cseh és németalföldi misszionáriusok is felbukkannak az országban. Ez tehát egy hamisítatlan kelet- és közép-európai történet.

A rendszerváltás után felgyorsultak a témában végzett római levéltári kutatások. Olyan új, szakmailag felkészült történész-nemzedék lépett a csatasorba, amely az addig elhanyagolt római levéltári forráshelyeket, főleg a Propaganda Kongregáció missziós leveleit kezdte feltárni (Baán István, Fazekas István, Tusor Péter, Molnár Antal, Sávai János, Végshő Tamás Kovács Bálint). Hamarosan forráskiadványok, monográfiák, cikkek garadája került ki a kezük alól.

Tóth István György könyvének anyagát a szerkesztők három átfogó fejezetbe rendezték: az első rész a török hódoltság korával, a második a királyság és Erdély területén ténykedő missziókkal foglalkozik, a harmadik pedig a szerzetesrendek missziós tevékenységével.

A *Raguzai Bonifác, a hódoltság első pápai vizitátora 1581–1582* című nyitó fejezetben elemzett forrásokból az ország olyan területeinek a missziótörténetére vetül fény, melyet a szakirodalom hagyományosan többségében folytonos hódoltsági protestáns területként határozott meg eddig. Tóth bebizonyítja, nemcsak egyes foltok, mint Szeged vagy Gyöngyös vidéke, de egész területek maradtak tartósan katolikusnak vagy vegyes vallásúnak, s ugyanakkor nem volt ritka e területeken az ortodox vagy a mohamedán hívek jelenléte sem.

Amiből nem következik, hogy ne fejlődött volna ki Magyarországon

a reformáció (lásd Heinz Schilling Németországra vonatkozó elméletét), csupán mert nem következett be az országban egyetemlegesen a protestáns konfesszionalizáció úgy, hogy az élet minden területét áthassa és szabályozza. Tóth kutatásai szerint már a XVI. században megindult a katolikus ellenhatás, és párhuzamosság volt megfigyelhető a katolikus és a protestáns jelenlétben. Ez, mint a szerző ismételt hangsúlyozza, a főként a XVII. században, túlnyomórészt a század harmincas éveiben megélenkülő missziós tevékenység eredménye is egyúttal. Tóth számba veszi a hódoltsági időszak missziós püspökeit, kiemelt figyelmet szentel Matteo Benlich bosnyák ferences püspök 1653–1673 közötti térítő útjainak.

A vallási-etnikai szempontból különösen színes egykori magyar Délvidéki Főkapitánysági központ, Temesvár (katolikus) lakosságának etnikai változékonyaságát ragadja meg a *Katolikus misszionáriusok a hódolt Temesváron* című fejezet. „Az egymást követő misszionáriusok beszámolóiból jól kirajzolódik az a folyamat, ahogy a Temesváron élő katolikus közösség összezsugorodott és átalakult. A temesvári magyar katolikus polgárság helyére délszlávok jöttek, magában a városban a raguzai kereskedők alkották a katolikus lakosság legfontosabb részét.” (103. old.) Erősen megcsapant ugyanakkor a magyar lakosság protestánsokhoz húzó része az 1550-es évek elején, amikor Petrovics Péter udvara elköltözött. Egy 1613-as jelentés alapján a szerző arra következtet, hogy ez időre teljesen eltűntek a városból a protestánsok, ami az etnikai viszonyok változásának is az egyik döntő oka.

A kötet egy további tanulmánya a felszabadító háborúk utáni utolsó misszionáriust, Raguzai Lajost állítja elénk. Raguzai kulcsszerepet töltött be a magyar hódoltsági területek délről kiinduló missziójában. A muszlim államhatalom és a megtérítendő protestáns és keleti egyház szervezete kifejezetten ellenségesen fogadta a Raguzai felőli kulturális terjeszkedést, amelynek a török hatalom által a Balkánon megtúrt ferencesek is útjában álltak. „A raguzai kereskedőkre támaszkodó raguzai misszionáriusok

és a magyarországi hódoltság falvait kiváltságaik alapján saját kizárólagos vadászterületüknek tekintő bosnyák ferences misszionáriusok közötti elszánt küzdelem végigkísérte a hódoltsági katolikus egyház történetét – ugyanúgy megtaláljuk ezt a harcot a 16. század végén, mint a 18. század elején, a magyarországi török uralom első éveiben.” (120. old.)

A kötet második fő fejezetébe foglalt tanulmányok a Királyi Magyarország és Erdély misszióinak történetét ecsetelik. Az *Olasz misszionáriusok a 17. századi Magyarországon és Erdélyben* címmel a sajátos olasz mentalitást, valamint az egyes missziók közötti kulturális harc kirívó eseteit mutatja be a szerző. A *székelyföldi katolikusok első népszámlálása* címmel pedig Szalinai István bosnyák ferences 1638. évi vizitációját dolgozza fel kimerítően.

A kötet legtöbb vitára ösztönző, új elméleti megközelítést körvonalazó fejezete a *Hittérítés vallásszabadság nélkül. Olasz misszionáriusok és magyar nemesurak a 17. századi Magyarországon* címet viseli. Tóth tézise szerint: „Magyarországon nem a misszionáriusok munkája nyomán lett többségi felekezet a katolicizmus. A földesurak által erőszakkal elfoglalt templomok, előzőtt prédikátorok azonban egyedül még nem biztosították a katolicizmus győzelmét. Az ily módon »megtisztított« terepen csak a misszionáriusok meggyőzésen alapuló munkája biztosíthatta a római vallás tartós győzelmét. Erre utalnak az Esterházy Miklós nádor fraknói–kismartoni, frissen rekatolizált uradalmában megkérdezett jobbágyok feleletei is: bár szinte semmit sem ismertek akár az eddigi evangélikus felekezetük, akár a rájuk kényszerített katolikus vallás tanításai közül, a parasztok ragaszkodtak, amennyire tudtak, az »apjuk vallásához«. Sok tanú pedig a jobbágyok mentalitására igen jellemző módon ismételte, hogy ő a felekezet megváltoztatásában »sem első, sem utolsó nem akar lenni.« (206. old.) – olvasható a fejezet összefoglalójában.

A hazai történészek nem teljesen osztják azonban Tóth idézett álláspontját; legyen szó a XVI. századi reformáció elterjedéséről vagy a XVII. századi katolizációról, sohasem az erőszakot, bár erre mindig bőven

akadt példa, hanem a lelki indíttatású meggyőzést tekintik elsődlegesnek (Péter Katalin: *Papok és nemesek. Magyar művelődéstörténeti tanulmányok a reformációval kezdődő másfél évszázadból*. Ráday Gyűjtemény, Bp., 1995.; Uő: *A reformáció: kényszer vagy választás?* Nemzeti Tankönyvkiadó, Bp., 2004.). Saját kutatási eredményeim is Péter véleményét támasztják alá (Öze Sándor: *A határ és a határtalan. Identitáselemek vizsgálata a 16. századi magyar ütközőzóna népességénél*. METEM, Bp., 2006).

Tóth István György fő kutatási témájába vág a *Könyv és misszionárius a 17. századi Magyarországon és Erdélyben* című fejezet. Nyilvánvaló, ha a misszionárius nem képes anyanyelvén megszólítani a közösséget, nem nyílik esélye arra, hogy a közeliükbe férközhessen. Ezért is táplál Tóth kétségeket az olasz vándormisszionáriusok tevékenységének eredményességével kapcsolatban, jöllehet az akkori világ legfejlettebb kultúráját képviselő itáliai hittérítők a könyvkultúra révén némi hatást mégiscsak gyakoroltak a vidéki nemesi udvarokra és polgári háztartásokra.

A kötet harmadik fő fejezete a szerzetesrendek misszióbeli szerepét domborítja ki. Színes világot jelenít meg a *Bosnyák ferencesek a hódoltsági misszióban* című fejezet, bemutatva a folyton úton lévő szerzeteseket. Fegyveresen és lovon utazva voltak kénytelenek elviselni a balkáni kolostoraikba betörő, »ajándékot« követelő janicsárokat, akik lerészegedve gyakran garázdálkodtak, esetenként erőszakoskodtak és fajtalankodni próbáltak velük. Nem hiányzott viszont e szerzeteseknél az a fejlett kapcsolatrendszer sem, amely összekötötte őket az oszmán hatóságokkal, s amelyet a protestánsokhoz, továbbá a másfajta katolikus missziós társaikhoz fűződő viszonyukban is sikerrel kamatoztathattak. Példák sora szól erről a könyvben. Ezt az esetet érzékelteti az a történet is, amelyikben missziós ellenfelét muszlim rokonával akarta elvitetni egy keresztény pap, vagy az, amelyikben a kényszerből megkeresztelt szerzetest oszmán tisztviselő sógora menteti fel a mohamedán hit kötelezettségei alól.

A katolikus szerzetesek szinte háborúskodtak az ortodoxok vallási

vezetőivel: nemcsak zaklatták őket missziós tevékenységüket végezve, hanem a joghatóságukat is ki szeretnék volna terjeszteni rájuk. A Balkánon a „muszlimok, a katolikusok és a görögkeletiek tehát egy-egy családban egymás mellett éltek, ami a vallások tarka keveredését eredményezi a mindennapokban” (301. old.).

E ponton felvetődik a kérdés: mennyire motiválta ezen nyelvi, vallási Babel körülményei közt az oszmán hivatalnokokat a vallási-etnikai ügyek kavalkádjában a rendszer fenntartásához egyébként elengedhetetlen megvesztegethetőség? Milyen mértékben felelős a dolgok alakulásáért a korrupt helyi tisztviselők, midőn az iszlám jogban a más felekezetű (a zimmi) lakosságot egyébként megilleti a felekezeti-etnikai önkormányzatiság joga; és mennyire központilag irányították azokat az akciókat, amelyek a vallási-önkormányzati, egyházi-világi vezetők rendszeres megalázását, rabságba hurcolását eredményezték azon kifejezett céllal „hogy tudják, hol a helyük”? Tóth bőven idézi a török hatóságok és a misszionáriusok összeütközéseiről tudósító jelentéseket. Bár az előbbieket számára a misszionárius valóban veszélyforrást jelenthetett, mivel térítési szándékával megzavarta az addigi nyugalmat. Ennek ellenére továbbra is fenntartom az e kérdésben vallott korábbi álláspontomat, miszerint nem kerülhetett volna sor a szóban forgó akciókra a központi hatalom tudta nélkül. Mindez egy meghatározott terv, egy hosszú távra szóló viselkedési kódex részét alkotta, amely a népesség iszlamizációját célozta.

„A bosnyák ferencesek missziója ott ért el eredményeket, ahol számottevő lakosságra támaszkodhatott. Moldvából és Erdélyből kiszorultak. Bulgáriában azonban rendkívül sikeres [...]. A magyarországi török hódoltságban a törökökkel ápolott jó kapcsolataik és az egyre népesebb délszláv lakosság miatt a boszniai ferencesek missziója igen eredményes volt, a Hitterjesztés Szent Kongregációja által támogatott valamennyi hódoltsági missziós kezdeményezés közül a bosnyák ferences misszionáriusok térítőmunkája volt a leghatásosabb. A magyarországi hódoltsági misszió a boszniai provincia szerzeteseinek csak mintegy

együtizedét »foglalkoztatta«, de a török uralom alatti magyar egyházmegyéek számára ez a külső segítség életfontosságú volt» (309. old.) – szól a szerző értékelése. A missziók az ország területén egyre feljebb nyomuló, a hódoltsági területek népességének mintegy a negyedét-harmadát kitevő délszláv népesség lelki gondozására helyezték inkább a hangsúlyt, jóllehet a felgyűlt ekkor sem az ortodox vagy a muszlim többség felé fordult. Az ő soraikban vajmi kevés hatásuk volt a szerzeteseknek. A törökhöz kötődő, nagy létszámú csoportjuk a felszabadító háborúk nyomán azonban kiszorult az országból.

Kétségesnek tűnik szememben az a Tóth által is osztott nézet, amely döntő befolyást tulajdonít a misszióknak a hódoltság protestáns és katolikus magyarságára nézve. Ezt a tézist bizonygatja a szerző a *Domonkos misszionáriusok a törökkori Magyarországon és Moldvában. A remeterend vándormisszionáriusa. Vanoviczi János, az első pálos misszionárius levelei (1642–1677)* című fejezetben. Ha a misszió, a korábban már érintett nyelvi-kulturális meghatározók miatt is, főként csak délszláv körzetben tudott terjeszkedni, milyen esélye nyílt akkor a magyar hódoltságban domináns protestáns és magyar ajkú lakosság tényleges befolyásolására? A római központi szervek ugyanis mind Moldvába, mind Felső-Magyarországra többnyire olasz vagy lengyel ajkú misszionáriusokat küldtek; ők, még ha több nyelven beszélő közösségek éltek is itt, legfeljebb a román (az ortodox) népességre vagy az északi szláv (szlovák) lakosságra lehettek bizonyos hatással. A problémát már Benda Kálmán is érzékeltette. Forráskiadványából kitűnik, hogy a katolikus csángók szintén magyar papokat kértek, jóllehet többnyire kizárólag román nyelven beszélő olaszokat kaptak végül.

De miért nem képezett vajon nagyobb számban magyar nyelvű misszionáriusokat Róma? Ezzel ugyanis számottevően hozzájárult a magyar nyelv térvesztéséhez a régióban. Tóth válasza így szól: az oszmán hatalom egyedül a raguzai és a bosnyák ferences szálakon keresztül volt hajlandó a katolicizmussal való érintkezésre a hódoltsági magyar területe-

ken. Továbbá a királyi Magyarország hivatalosan kinevezett, a hódoltságbeli egyházmegyéktől azonban távol élő magyar püspökei nem ismerték el az erre a területre szintén kinevezett missziós püspökök joghatóságát. A „menekült” magyar egyházmegyéek vezetői éppoly ellenszenvvel viselkedtek a missziók iránt, mint a Habsburg uralkodó, úgy tekintvén rájuk, mint akik készek lemondani vagy egyáltalán el sem ismerni a Szent István-i korona állami és egyházi joghatóságát és kulturális kötődését ehhez a területhez; s az sem áll nagyon távol tőlük, hogy a generációk óta fennálló muszlim valóság feltételeihez igazítsák a tényleges életviszonyokat.

A balkáni szlávok életében ugyanis a mohamedán korszak – a magyaroktól eltérően – már huzamosabb ideje létezett, megszokott közeggé is vált, amelyben immár némi biztonsággal mozogtak. Ilyen körülmények között a várakozás szintjén sem merült fel bennük, hogy a hátuk mögött álló keresztény Európa segítséget nyújthat a töröktől való megszabaduláshoz. A mohamedán hatalmi berendezkedést a legkevésbé sem kívánták megkérdőjelezni, inkább igyekeztek hozzáidomulni és átvészelni. Ennek eredményeként a Magyarországon sem egészen ismeretlen gazdasági és kulturális terjeszkedésre adódott számukra lehetőség egy szigorúan szláv közeg keretei között. A muszlim és az ekként terjeszkedő szláv világ szorosán összefonódott tehát, lett légyen szó mohamedán, ortodox, vagy éppen római katolikus vallású, a délszláv nyelvi kultúrából a magyar hódoltsági területre érkező személyről. A magyar püspökök a hódoltságot ugyanakkor továbbra is a Magyar Királyság részeként tartották számon, amiből áthidalhatatlan ellentétek fakadtak.

Hasonló következtetésekre jut Tóth a nem délszláv, vagyis az olasz misszionáriusok esetében is. „A Magyarországra érkezett olasz misszionáriusok és a magyarok térképzete teljesen különböző volt. A három részre szakadt Magyarország Róma számára két nagy régióhoz tartozott. Rómában a török hódoltságban az Oszmán Birodalom balkáni területének északi kitüremkedését látták. Ugyanakkor a Királyi Magyarország, akárcsak

Csehország, számukra a Habsburg Birodalomnak, azaz a német területeknek része volt. Ezért azután az olasz hittérítők a szomszédos magyarországi mezővárosokban járva, a levelek szerint hol »in Germania«, hol »in Turcia« misszióztak. Az eltérő szemlélet azután egészen a török hódoltság végéig számos konfliktus forrása lett a pápaság és a magyar püspökök között.” (167. old.) A török kiverését követően visszaállt a magyar püspökök által legitimnek tartott szisztéma. A helyben, a terepen dolgozó misszionáriusok aligha számíthattak tehát ezen egyházi hatóságok segítségére. Ez a helyzet az ország déli területeinek a magyar állam intézményrendszerétől való későbbi elidegenedését és elszakadását vetítette előre.

A könyv utolsó fejezetében (*A Szent-szék Magyarország-képének változásai a 17. században*) a szerző a Hitterjesztés Szent Kongregációjának Róma- és italcenrikus álláspontját ismerteti, amely Magyarországot illetően mind történeti, mind földrajzi tekintetben felettébb hiányos ismereteken alapult. Urbano Cerri és Francesco Igoi az 1620-as és az 1660-as években keletkezett jelentéseikben egyaránt foglalkoztak Magyarországgal. Amíg azonban a Pázmány Péter Rómába küldött jelentéseire támaszkodó Igoi egységként ábrázolja az immár darabjaira hullott országot, addig Cerri a XVII. század második felében három különálló államként tekint rá. Viszont mindketten elválnak tőle Horvátországot és Szlavóniát mint a hajdani Illír részét, melyet immár külön országgént kezelnek. Cerri ráadásul a Szepességet is ide csatolja, ahol a lengyel hittérítők is jól elboldogulnak. Azok a nagy számban itt ténykedő szláv misszionáriusok formálhatták az erről a területről alkotott képüket, akiknek jelentéseit olvasták, és akik a Collegium Illiricumban tanultak.

A Domonkos-rendnek többnyire inkább Moldvában voltak komoly hadállásai. A rend a tridenti zsinat után világszerte jeleskedett a katolikus missziókban, hazánkban azonban a ferencesek és a jezsuiták bizonyultak e téren jelentősebbnek. Ennek lehetséges oka, hogy a XVI. században a rendtartományuk összeomlott. Ennek ellenére különböző nemzetisé-

gű, egyaránt jól képzett képviselőket küldtek a magyar területekre. Más volt a helyzet a pálos renddel. Pázmány Péter esztergomi érsek egyenesen azt fontolgatta, hogy javasolja Rómának a megszüntetésüket. Róma végül a rend reformja mellett döntött, és ezután kezdtek a remeték missziós munkába, a nagyszombati rendi papképző főiskola megindításával pedig újjászülettek. Ezt a folyamatot Vánovics János szerzetesi pályáját nyomon kísérve szemlélteti a szerző.

A szép kivitelű könyv borítója Marigli gróf rajzának felhasználásával készült, és egy XVII. századi, Erdélyből való ferences szerzetest ábrázol; ez a kép volt Tóth forráskiadvány-köteteinek is a logója. Az elől álló szerzetes fokozatosan halványuló, többszörös árnyképe lassan eltűnik, mint ahogy a történelmi idő és nem utolsósorban a róla adott beszámoló szerzője, a történész is a homályba vész. Végül csak az írás mint dokumentum marad.

ÖZE SÁNDOR

Harry Collins – Trevor Pinch: Dr. Gólem

ÜTMUTATÓ AZ ORVOSTUDOMÁNYHOZ

Ford. Szalai Éva. Scolar, Bp., 2007. 280 old., 2750 Ft

Vetessük-e ki gyermekünk manduláját? Segíthet-e a C-vitamin a rák legyőzésében? Megszoktuk, hogy ilyen kérdésekre az orvostudománytól várjunk választ. De mi történik, ha a társadalomtudomány vizsgálni kezdi, hogyan születnek meg az orvosok és természettudósok válaszai? A hazai társadalomtudomány és a fordítási hagyomány mind ez ideig egyaránt megfosztotta a magyar olvasót e megközelítés ismeretétől. A *Dr. Gólem* megjelenésével azonban végre magyarul is olvasható az angolszász tudomány-tanulmányok (*science studies*) talán leginkább közérthető és alapvető sorozata, a Gólem-könyvek egyik kötete. Igaz, nem Collins és Pinch immár klasszikus munkája, *A Gólem – avagy amit mindenkinek tudnia kel-*

lene a tudományról (*The Golem: What Everyone Should Know about Science*. Cambridge University Press, Cambridge, 1993.), vagy a szerzőpáros második, alapvetően a technológiával foglalkozó kötete (*The Golem at Large: What You Should Know about Technology*. Cambridge University Press, Cambridge, 1998.), hanem a sorozat legfiatalabb tagja (*Dr. Gólem: How to Think about Medicine*. University of Chicago Press, Chicago, 2005.).

A két szerző a tudásszociológia erős programját követő, nagy szociológizáló hullám, pontosabban a bathi tudásszociológiai iskola és a „módszertani relativizmus” kiemelkedő képviselője, akik e kötetekben a külön társadalomtudományi szakmává fejlődött tudománytanulmányokat népszerűsítik. Bár jelentős kutatások vannak a hátuk mögött, itt a hangsúlyt nem az eredetiségre, hanem az új, provokatív és izgalmas tudománykép terjesztésére fektetik. A jó tollú szerzők mindhárom kötetben a szakma válogatott esettanulmányainak olvasmányos ismertetését nyújtják. A *Dr. Gólem* is jól mutatja, hogy a társadalomtudós mondhat érdekeset a tudományról, ami sokkal izgalmasabb a természettudomány saját naiv narratíváinál, vagy a társadalomtudomány – gyakran természettudomány-ellenes felhangú – szkepszisénel.

A *Dr. Gólem* több esettanulmánya is árnyalt tudományos elemzéssel szolgál olyan kérdésekben, amelyek az utóbbi időben hazánkban is jelentős médiafigyelmet kaptak. Jó példa a nyilvános tereken elhelyezett defibrilátorok témája, amelyek növekvő száma (és az erre költött milliók) nálunk, úgy tűnik, senkiben sem ébreszt kétségeket. Holott az újraélesztési technikák fejlődésének történetéből kiderül, hogy a drága készülékek csak a tévé kórházsorozataiban müljál felül a hagyományos módszerek (külső szívmasszázs, mesterséges lélegeztetés) nehezen mérhető és alacsony hatékonyságát. Még ha a jó időben, jó helyen, a készülék kezelését ismerő és segítőkész ember mellett esünk is össze, ettől alig 1-3 százalékkal nő túlélési esélyünk. Ez pedig nem sok, és Collinsék álláspontja egyértelmű: „kár még több közpénzt költeni az

efféle eszközökre, ha azt a pénzt más területen jobb eredménnyel lehetne felhasználni.” (178. old.) A magyar közegészségügyben valószínűleg lehetne. Mivel azonban egy nem hatásos technika is eredményesebb, ha hisznek benne, a kedvezőtlen statisztikák nyilvánosságra hozatala tovább csökkentené a megmenthető életék számát, hiszen kevesebben volnának hajlandók egy kétes hatásfokú újraélesztési technika elsajátítására.

A gyermekek védőoltásainak példája jelzi, hogy az orvoslás hatékonyságát más módon is befolyásolja a nyilvánosság. A védőoltások és a szülői jogok konfliktusának részletes elemzése arra a következtetésre jut, hogy „[s]ehol nincs akkora feszültség az egyén választási lehetősége és a közjó között, mint a gyermekek oltásában” (209. old.). Hiszen az egyéni jó (a védőoltás kockázata miatt jobb, ha gyermekemet nem oltják be egy olyan társadalomban, ahol mindenki más be van oltva) és a közösségi jó (a járványok megelőzése, vagyis mindenki beoltása) ellentétének játékelméletileg is modellezhető helyzetében szembekerül a szülő és a társadalom. Mégsem szabad a közösséget veszélyeztetni azzal, hogy egyéni önzésünknek teret engedünk.

Máshol Collinsék nem az egyértelmű válasszal, hanem éppen annak hiányával tudnak újat mondani: a vitatott betegségek, mint a menedzserbetegség (CFS, krónikus fáradtság szindróma), a fibromialgia és más, modern betegségek keletkezéstörténetét vizsgálva feltárják, milyen társadalmi folyamatok játszottak szerepet számos kórkép, például az öbölháború-szindróma elfogadtatásában. A szociálkonstruktivista megközelítés itt meglepő támogatókra találhat: a beteg- és orvoslobbik hatékonysága láttán a fibromialgia „felfedezője” is így nyilatkozik: „nemhogy gyógyítanánk egy betegséget, hanem inkább létrehozuk.” (143. old.)

Különösen izgalmas társadalmi folyamat az alternatív orvoslás terjedő népszerűsége, amely együtt jár elszigetelődésével a biomedicinától. Pinch egy pár évvel ezelőtti, a *Hermeneutika és a természettudományok* című tihanyi konferencián történt incidenst idéz fel annak a tanulmánynak a felvezeté-

seképp, amely a Nobel-díjas Pauling és munkatársa, Ewan Cameron – a rák kezelésében több klinikán is tesztelt – C-vitamin-terápiájáról szól. Bár konkluzív pozitív eredmények nem születtek, a betegek vágya, hogy egy potenciálisan hatásos gyógymódhoz mindenképp hozzájussanak, a híres Mayo Klinika negatív eredményeit is kétségessé tették: a betegek a kontrollált kísérletekben – tartva attól, hogy a placebokészítményt kapják – olyan sok C-vitamint szedtek önhatalmúlag, hogy az objektív értékelés lehetetlenné vált. A tudományos vita Pauling és a Mayo Klinika között nagy nyilvánosságot kapott, elmérgesedett, és kölcsönös vádaskodásba fűlt.

Bár a nyilvánosság figyelme általában is megnehezíti, hogy a vitázó tudósok konszenzusra jussanak, az eset arra is felhívja a figyelmet, hogy a beteg és a tudományos kutatást végző orvos bizonyos helyzetekben ellenérdekeltek felek. A témának vannak ugyan újabb, részletesebb szakmai feldolgozásai is (pl. J. Menikoff és E. P. Richards: *What the Doctor Didn't Say: The Hidden Truth about Medical Research*. Oxford University Press, New York, 2006.), Collinsék is nagyon jól mutatják be orvos és beteg érdekeinek eltérését a klinikai vizsgálatok során. És itt nem az olyan hírhedt példákra kell gondolni, mint az Alabama államban 1932 és 1972 között végzett Tuskegee-szifiliszvizsgálat, ahol a fekete aratómunkásoktól az orvosok évtizedekig megtagadták az ismert és hatékony kezelést, hogy a betegség „természetes” lefolyásáról és az elhalálozási mintázatokról több ismeretük legyen. A mindennapos orvosi kutatásokban is megjelenik a konfliktus, hiszen a potenciálisan hatásos gyógyszerrel kezelték állapotát egy olyan kontrollcsoport tagjainak állapotával kell összevetni, ahol a betegek nem kaptak hasonló kezelést. Ha a gyógyszer nem káros (amit általában az állatkísérletek lezárultával nagy eséllyel ki lehet zárni), akkor a beteg érdeke mindenképpen az, hogy kapjon belőle. Ha ugyanis a szer hatásos, sokkal nagyobb az esélye a gyógyulásra, ha *biztosan* a szert kapja, mint ha erre csak 50 százalékos esélye van. Mivel pedig a klinikai fázisba jutott szerről legalábbis jó eséllyel fel-

tételezhető, hogy hatásos, etikai problémákat is felvet a tesztelési gyakorlat, hiszen a betegek egy része nem jut a potenciálisan hatásos gyógyszerhez (és akár meg is halhat), csak hogy tisztább, biztosabb adatok alapján tudjon a biomedicina dönteni: „a sikeres vizsgálat feltétele, hogy elegendő számú beteg haljon meg.” (192. old.) A beteg és a gyógyító orvos érdeke ilyenkor a gyógyszer azonnali terjesztése lenne, a közjó és a kutató orvos érdeke viszont a minél pontosabb, kontrollált kísérlet.

Az AIDS-aktivisták vizsgálata kitűnően mutatja, hogy az orvoslási technikák és módszertanok megnyírnak képlekenyek, és hogy a szakmai tudást a hagyományos képzési struktúrákat elkerülve megszerző – nem orvos – betegek aktívan alakíthatják a betegség kezelésének módját – ami hazánkban nem túl gyakori. Az AIDS-aktivisták elsőként érték el, hogy egy készítményt a HIV-pozitív közösség adatai – és ne a biomedicina kutatásainak eredményei – alapján engedélyezzenek.

Bár az AIDS-aktivistákról szóló fejezet a Gólem-sorozat második kötetéből lényegi változtatás nélkül lett a harmadik kötetbe átemelve, már itt is fontos a „szakértőség” kérdése, amely Collins legújabb kutatási területe (H. M. Collins – Robert Evans: *Rethinking Expertise*. University of Chicago Press, Chicago, 2007.). A szakértőiség által felvetett kérdések végighúzódnak a kötetben, és a tudománytanulmányok új, már nem csak deskriptív célú „harmadik hullámának” eljövetelet mutatják (H. M. Collins – Robert Evans: *The Third Wave of Science Studies: Studies of Expertise and Experience*. *Social Studies of Science*, 32 (2002), 2. szám, 235–296. old.).

A klasszikus tudományszociológia első hullámát követő második hullám, a tudásszociológia erős programjának, illetve a szociálkonstruktivizmusnak a követői (Latour, Knorr-Cetina vagy Pickering) még tartózkodtak attól, hogy normatív kijelentéseket tegyenek a tudománnyal kapcsolatban. A XXI. századba érve azonban a már felnőtt korú tudománytanulmányok nevében Collins és mások is (pl. Michael Lynch vagy Steve Fuller) egyre határozottabban foglalnak állást

a természettudományt érintő normatív kérdésekben.

Állásfoglalásuk lehet kritikai jellegű, mint például e könyvnek a biomedicina növekvő tekintélyét vizsgáló fejezetében, ahol feltárják, hogyan gyarapította a tömeges mandulaműtét – egy könnyű műtėti beavatkozás – a biomedicina tekintélyét. Ma már úgy tűnik, a több tízezer műtéttel az orvostudomány jobban járt, mint a betegek, hiszen a mandulaműtétek nagy részét ma már szükségtelenné, sőt akár károsnak tartják, különösen akkor, ha figyelembe vesszük, hogy a halálozás kockázata a bölcsőhaláléhoz közeli, ami oly sok figyelmet kapott az elmúlt időkben hazánkban.

A megnövekedett tekintély az álorvosoknak is tág teret enged. Az elméletileg viszonylag érdektelen 2. fejezet esettanulmányai az álorvosok különös jelenségével foglalkoznak. Létüket részben az orvosi szakma autoritása, részben az magyarázza, hogy – az amerikai adatok alapján – az orvosok erkölcsi vétségeit szigorúbban büntetik, mint a szakmaiakat (68. old.). A „lebukott” álorvosok példája egy nagyon érdekes – de a könyvben nem explikált – dilemmához vezet. Ha az orvosi tudás elsősorban lexikális tudás, akkor az a mai világban egy „laikus” által is megszerezhető. Ha viszont a gyakorlat számít elsősorban, akkor a kezdő orvos alig megbízhatóbb az interneten művelődő laikusnál, és a gyakorlott álorvos akár sikeresebb gyógyító is lehet, hiszen nem az iskolapadban eltöltött évek számítanak.

A harmadik hullám tudásszociológusai ritkán fogalmaznak meg leleplező és kritikai élű normatív kijelentéseket – amilyenekért a második hullám képviselői rendre szemrehányásokat kaptak a természettudományban dolgozó kollégáiktól. Sőt a placebohatásról írt, igen izgalmas fejezetben Collinsék már-már aggódnak a hagyományos orvoslásért: „a placebohatás az orvostudomány haldadásának útjában áll még akkor is, ha támaszul szolgál a beteg egyénnek [...], ha az orvostudományi ráfordításokat zéró összegű játszmának tekintjük, akkor minél nagyobb a kereslet az alternatív gyógymódok iránt, annál kevesebb politikai és anyagi támoga-

tás jut a mai értelemben vett orvostudománynak.” (16. old.) Való igaz, hogy ha a placebohatás sok beteget meggyógyít, akik auratisztításra, reinkarnációs hipnózisra vagy egyéb kérdéses hagyományok ápolóihoz járnak, akkor csökken a biomedicinába vetett bizalom és talán hosszú távon a belé fektetett pénz is. Ám fontosabb-e az orvostársadalom fenntartása az egyéni gyógyuláshoz?

Hasonló elfogultság máshol is megjelenik. A szerzők külön-külön vizsgálható összetevőire bontják a placebohatást: a kísérletet végző elvárásai és a beteg várakozása egyaránt hathat az eredményre. E hatás kiiktatására használt kettős vak kísérlet-terv viszont számos terápiában (pl. az akupunktúrában) nem kivitelezhető. A harmadik összetevő, a „valódi” placebohatás az, amikor ezektől függetlenül hat az elme a testre, és idéz elő gyógyulást. A negyedik a kísérletező várakozásainak hatása a betegre, ami befolyásolhatja a második és a harmadik összetevőt is, és nem könnyen választható el a „valódi” placebohatástól. De miért gond, ha egy beteg nem éppen a harmadik összetevő hatására gyógyul meg? Collinsék válasza első ránézésre érthető, hiszen ha sokan nem hisznek az elfogadott orvoslásban, akkor hosszú távon *csökken* a második és a negyedik összetevő hatása, vagyis az egész orvoslás hatékonysága. Vannak azonban társadalmak – például Kína –, ahol egynél több orvoslási hagyomány is állami támogatást élvez, vagyis nem feltétlenül csökken a biomedicinába vetett bizalom, ha az nincs monopolhelyzetben.

Egyes tanulmányok megalapozott és izgalmas következtetésekre vezetnek. Ismert tény például, hogy „a mai fogalmaink szerint értelmezett medicina nem sokat tud tenni azért, hogy emelkedjen a várható élettartam, sokkal nagyobb szerepet játszik az étrend, a higiénia, az életvitel” (13. old.). Ha azonban az emberek felismernék, hogy az orvostudomány csekély mértékben járul hozzá egészségük megőrzéséhez, *tovább* csökkenne a medicina hatékonysága.

Nem túl lelkesítő felismerés, de tenni keveset lehet ellene. Ahol tenni lehetne, ott talán még nyugtalaní-

tóbb a helyzet. A gyógyszerkutatások költségei ma már olyan nagyok, hogy komoly hatástanulmányokat csak nagy profit reményében érdemes végezni. „Tehát ha valamilyen gyakori anyagról, amely annyira ismert, hogy nem lehet szabadalmaztatni, azt állítanák, hogy jobb gyógyszer egy betegségre, mint a drága új gyógyszer, amelyet a vállalati laboratórium védett, titkos berkeiben fejlesztettek ki, akkor valószínűleg sosem jut el a klinikai tesztlétség.” (30. old.)

Talán ennyi elég is ahhoz, hogy felkeltse az érdeklődést ezen jól olvasható és tanulságos könyv iránt. Pár szót azonban a magyar fordításról is érdemes ejteni. A fordító és a szakmai lektor orvosi szempontból igen jó munkát végzett, alig található hiba vagy hiányosság, bár az újraélesztésről szóló fejezet címében is szereplő CPR betűszó (*cardiopulmonary resuscitation*) magyar feloldását nem találtam a kötetben. Az az állítás, hogy „egyedül a beteg mondhatja meg, hogy megindult-e a gyógyulás felé” (22. old.), megért volna egy szerkesztői lábjegyzetet. Van néhány szórakoztató elírás: a „meg kellett tanulniuk az orvosi biológia nyelvét” kitétel (194. old.) nyilvánvalóan az AIDS-aktivistákra vonatkozik, s nem az orvosokra, és a *gay plague* „melegnyavajaként” (sic!) magyarátsa sem a legszerencsésebb eufemizmus.

Komolyabb probléma, hogy a szövegben használt tudásszociológiai szakkifejezések gyakran értelmetlenek magyarul. Collins egyik jelentős elméleti fogalma, a kísérletező regresszusa (*experimenter's regress*) értelmezhetetlen a magyar fordításban, ahol azt olvassuk, hogy a kísérletezők „visszaestek” (26. old.). Az eredeti kifejezés mérés és elmélet problematikus kapcsolatát próbálta megragadni, hiszen a mérési eredmények megbízhatóságához gyakran elméleteket kell elfogadnom, de bizonyos esetekben ezen elméletek elfogadása vagy elvetése az a kérdés, amelynek eldöntésére az adott méréseket végzik – mint az említett C-vitamin-terápia esetében. A fordító és a lektor, úgy tűnik, ugyanúgy nem volt tisztában e fogalommal, mint a tudásszociológia harmadik hullámának egyéb kulcsfogalmaival. Collinsék különös jelentőséget tulajdonítanak

annak, hogy megkülönböztessék a szakértőség két formáját: az egyik a közreműködő szakértelem (*contributory expertise*), amikor egy tudós képzettsége, hallgatólagos tudása folytán aktívan hozzá tud járulni egy szakterület fejlődéséhez; a másik a „kölcsonható” szakértelem (*interactional expertise*), amely az orvoslásban a betegnek a betegségével kapcsolatos tapasztalataiban gyökerezik. Collins ez utóbbi kategóriát részben személyes tapasztalatai alapján alkotta meg: szociológusként addig tanulmányozta a gravitációs hullámokat kutató fizikusokat, míg a konferenciákon gyakran már e szakterület művelőjének hitték. És bár bizonyos javaslatait meg is fogadták, nem volt meg a releváns kísérletek és számítások elvégzéséhez szükséges közreműködő szakértelme. Ezeket a kulcsfogalmakat a fordító „összeadódó” és „hozzáadódó” szaktudásként fordítja (27. old.), de ez a szerencsétlen magyartítás a tartalom elvesztésének veszélyét rejti magában. Mielőtt azonban a tudásszociológiai fogalmak súlyos félreértését csak a fordító hibájának tudnánk be, érdemes figyelembe venni, hogy ez az első lefordított Gólem-könyv – és a fordítás nem valamelyik hazai társadalomtudományi műhely munkája. A kötet talán hozzájárul a többi Gólem-könyv és a tudománytanulmányok más klasszikusainak fordításához is, és remélhetőleg katalizálja a természettudományos és társadalomtudományos szempontból is fontos, közös kérdések megvitatását a szakértőiség mai világában.

ZEMPLÉN GÁBOR

Palotai Mária: Pásztortűz 1921–1944

EGY ERDÉLYI IRODALMI FOLYÓIRAT
TÖRTÉNETE

Argumentum, Budapest, 2008. 296 old., 2600 Ft

Az *Erdélyi Szemle* című folyóiratot a *Minerva* égisze alatt keresztelték át *Pásztortűznek*, az 1920. decem-

ber 25-i szám *Olvasóinkhoz* címzett bejelentése szerint „a *Toldi* előszavából vett ötlet alapján” (*Erdélyi Szemle*, 1920. 47–48. szám, 623. old.). A névadó Grandpierre Emil a címet „kész programként” értelmezte, s „a magyar hagyományok” másoktól való megőrzését tekintette a lap hivatásának. Talán véletlen, talán nem, a jelzőtűz, őrtűz valaha nemcsak azt szolgálta, hogy az állatok visszatáljanak helyükre, de Erdély bizonyos részein a gonosz szellemeket, a járványt hozó démonokat, az „idegeneket” is igyekeztek távol tartani vele. A *Pásztortűz* 1921 és 1944 között a romániaiává lett magyarság jelentős fóruma volt, s mint ilyen, a korszak erdélyi főáramának megfelelően az „idegen” gondolattól akarta védeni a magyar „érzést”, „gondolatot”, „tudást”. Talán véletlen, talán nem, a jelkép és a programban megfogalmazott mondat bélyegezhette meg a folyóirat befogadástörténetét, amely így a közvélekedésben – nevezhetnénk irodalomtörténetnek is – sokáig, mindmáig leginkább „konzervatív szemléletű” lapként jelenik meg. Hogy valóban az volt-e, ha igen, miként, ha nem, miben nem, hogy e meghatározottságon kívül mi más volt még – ezt rendkívül jó volna megtudnunk. Annál is inkább, mivel kevésbé ismert, ám nem elérhetetlen folyóiratról van szó. Egy monográfia vagy intézménytörténeti kézikönyv megmutathatná, amire Kántor Lajos már 1971-ben utalt, s amiről Szigeti Lajos Sándor írt nemrégiben, hogy a „konzervatív körök orgánuma” inkább politikai szempontból volt konzervatív. Hiszen igényes és radikális írókat közölt, fogékony volt az újra, s bizonyos szempontból az *Erdélyi Helikon* és a *Korunk* előzményének is mondható. Nem kis fegyvertény a mintegy 483 tételyi fordításirodalom, amely hasábjain napvilágot látott, s amely nem csupán német és román, de a jelentős számú francia mellett angol és svéd kortársakat is közölt, és nem feledkezett meg a klasszikusokról, sőt azok újrafordításáról sem (itt jelentek meg például Dsida Jenő Ovidius-, Propertius- és Catullus-fordításai). Olyan intézmény volt tehát a *Pásztortűz*, amely valóban megérdemelne egy monográfiát. E kívánságunknak felel-

hetne meg az Argumentum Kiadónál megjelent kötet.

Ha egy könyv betölti hivatását, többnyire nem teszi föl az olvasó a kérdést, kinek is íródott.

Ha a célközönség történetileg-földrajzilag viszonylag ártatlan tudatú olvasótábor volna, úgy e könyv műfaja a tankönyv lehetne. A jó tankönyv tevékeny és teremtető közreműködésre ösztönzi használóját. Igen ám, de a jó tankönyvet a tanár is haszonnal forgatja: (majdnem) szakkönyv. Megfelel-e ezeknek a kívánalmaknak a kezünkben tartott kötet? Vannak unalmas és szábarágós tan- és szakkönyvek, s vannak olyanok, amelyek nem értelmezik a leírt jelenségeket, túl sok adatot halmoznak egymásra, és túl sok idézettel élnek. Az itt ismertetett munka talán ez utóbbihoz áll a legközelebb. Nem mintha nem volna szükség arra, hogy sok adattal dolgozzunk, vagy akár sokat idézzünk; csak hogy ebben a könyvben az anyag meglehetősen gazdaságtalan formában sűrűsödik. Lehet, hogy már egy másfajta elrendezés (akár grafikai megoldás) is sokat segíthetett volna, olvashatóbbá téve a szöveget, amely így viszont vonalszerűen és szakaszosan halad, még akkor is, amikor a folyóirat illusztrációiról és illusztrátorairól szól, magyarul, amikor igazán jól jött volna némi képanyag. De ez a lélek fényűzésigénye, tekintsünk el tőle. Szövegdobozok, mutatók és egy függelék beiktatása viszont nem igényelt volna többletkiadást, csak többletmunkát, amely busásan megtérült volna, hiszen egy jól összeállított mutató lehetővé teszi, hogy a szöveget keresztül-kasul olvassuk, megbontja a linearitást, újraírja a történeti kronológiát. Az anyag elkészülte után kidolgozott és összehangolt név-, földrajzi név, cím- és – nem utolsósorban – fogalommutató segítségével akár történetté is ír(hat)ja mindezt egy új olvasat.

Ha az olvasó irodalommal bíbelődik, fölkeltek a figyelmét a történetek.

A történet megtörtént események összefüggő sorozata, kitalált események elbeszélése, valakinek vagy valaminek a múltja és útja (*ad absurdum* fejlődése) elmondva, leírva, elmesélve, más módon bemutatva, feltárva. Mintha alapvető ellentmondás feszülne a főnév statikus *-et* képzője és a *tör-*

ténik ige ’folyamat’ jelentése között. Az utóbbi a változást hangsúlyozza, hogy valami az akarattól függetlenül végbemegy, bekövetkezik, lezajlik. Ezt a folyamatot mondja el, merevíti ki a történet. Nem a(z irodalom) történetként olvasásának konvenciójához tartozik-e az, hogy a(z irodalom)történészek el tudják hitetni az olvasóval: a teljes történetet mondják el (a nagy elbeszélést)? Az irodalomtörténet történet volta is igencsak megváltozott, megváltozhatott, meg kellett változnia más jellegű könyvek és kontextusok közepette. A történet történetisége tehát történeti kérdés. Nagyon úgy látszik, nem csak egyetlen történet van, több történet egyidejűleg érvényes, akárcsak a többféle értelmezés. Attól tehát nem lesz történet valami, hogy teljességre törekszik, amint attól sem, ha nem. Lehetne talán attól, hogy döntően történeti szempontok szerint dolgozza föl a tárgyat?

Csak hogy a jelen kötet esetében a szöveg mintha a túlságosan is részletes történeti leírás igényének akart volna megfelelni – s talán éppen ezért esett önnön csapdájába: adatbankká sikeredett. A 280 lapnyi „tényanyag”, idézet és lábjegyzet rengetegéből hiányzik az értelmezés. Természetesen meg lehet fogalmazni mindezt pozitívan is, amint az a könyv hátoldalán olvasható: „nem értékelő-elemző tanulmány, hanem történeti áttekintés, mely több szempont szerint járja körül a vállalkozásra jellemző tényezőket.” Tekintsünk el attól, hogy bajos kapásból megérteni a „vállalkozásra jellemző tényezők” fordulatot. Legyen a folyóirat a vállalkozás, a jellemző tényezők pedig legyenek a történeti-társadalmi körülmények. A „több szempontot” nehéz kihüvelyezni az áttekintésből, hiszen a folyóirat előzményeinek, a Trianon utáni magyarság erdélyi helyzetének, az irodalmi élet (írók és olvasók) megszervezésének, valamint a vitáknak felsoroló, részletező, fejezetekre osztott leírását egyetlen szempont látszik vezérelni: az, amelyet jól bevált közhellyel a „történeti hűség” meglehetősen pontatlan, ezért inkább cinikus fogalmával ragadhatnánk meg. A szöveg felmutatja az adathalmazt, bizonyos értelemben szervezi is, vagy inkább szakaszokra osztja – s meg is elégszik

a felmutatás gesztusával, mert így véli megragadni, kimerevíteni a folyóirat huszonhárom esztendejének történeti-társadalmi idejét. Állóképen látjuk Magyarországot „darabokra esett testének” egyik darabját. Minden megvan. Minden össze van gyűjtve, s készen áll az értelmezésre.

Az alcím (*Egy erdélyi irodalmi folyóirat története*) kijelölő és előrevetítő szerepe vitathatatlan. Valószínűleg egészen másként lett volna olvasható a könyv, ha alcímében „történet” helyett a „breviárium”, „repertórium” vagy „olvasókönyv” szó szerepelne. Indokoltabb lehetne így az az eljárás, amely az elbeszélő időre vetíti, azaz a „történet” a *Pásztortűz* működési időrendjének felel meg (és csakis azt fedi le); így nem szakítja meg termékeny folytonossághiány, amelynek köszönhetően a megidézett esemény elő- vagy utótörténetének valamely mozzanatából kiderülhetne, miért is fontos a magyar irodalom életében éppen ez a kulturális intézmény.

Örömmel üdvözölheti az olvasó például, hogy áttekintést kap a korszak irodalmi vitáiról és eseményeiről. Az értelmezés híján maradó leírás viszont kiábrándító: a fejezet címe azzal is biztat, megtudhatjuk, hogyan jelentek meg e viták és események a *Pásztortűz*-ben – csak hogy ez az ígért beváltatlan marad. Attól meg egyenesen zavarba esik az olvasó, amikor Németh László *Magyarok Romániában* című útirajzával kapcsolatban a következő sorokra bukkan: „Ha viszont belegondolunk a Németh László által megrajzolt típusokba, megállapíthatjuk, hogy ma is élnek közöttünk ilyen emberek és, hogy találkozunk velük, még Erdélybe sem kell hozzá elutaznunk.” (230. old.) Olvasó belegondol. Emlékszik, hisz föl is idézik neki: Németh László útirajza a „kisebbségi idegbaj” három típusát különítette el a „dohogó”, a „lojális” és a „szervező” személyiségekben. Valamelyest megnyugtató, hogy nem kell Erdélybe utaznunk ahhoz, hogy hasonló emberekkel találkozzunk, hiszen ez azt jelenti, mindenütt másutt is föllelhetők, s akkor az idegbaj-tipológia inkább emberré, mintsem erdélyi specifikumnak látszik. A kijelentés azonban némiképp ellentmond a következő lapon

egyetértőleg idézett, Németh Lászlót meg nem kövező László Dezső kritikájának, amely szerint az útirajz fikatív műfaj, ezért megengedhető benne olyasmi is, ami tanulmányban nem, tehát a lírában mindenki úgy látja-látatja a világot, ahogy neki tetszik.

A kötet persze sok, filológiai hasznosnak tekinthető pontosítást is közöl. Hogy csak egyet említsünk: ilyen a 14. lap 11. számú lábjegyzetében az agyonidézett Kós Károly-mondat helyesbitése („Kiáltom a jelszót: építenünk kell, szervezkedjünk át a munkára”, melynek igekötője a használat során *hát*, illetve *tehát* kötőszóvá módosult). De van itt számos olyan kérdés is, amelynek tisztázására a kötet kísérletet sem tesz. Ezt megfogalmazhatnánk úgy is, hogy reflektálatlanul használ több olyan fogalmat, amelynek történetisége megkövetelné a magyarázatot. Itt van mindjárt az „erdélyi irodalom”, „erdélyi magyar irodalom”, „romániai irodalom” kérdése. E kifejezésekről mindössze annyit tudunk meg, hogy „Trianon” utáni fogalmak, ezt is egy Czine Mihálytól való idézetből (16. old.). Nem derül ki, melyek is azok az „egyetemes magyar hagyományok”, amelyek mellett az „erdélyi tradíció” mindig élt (uo.), vagy milyenek is a „haladó irodalmi törekvések” (20. old.). Elkedvetlenítik az olvasót a közhelyek („A szép elvek helyett viszont végül egyfajta nemzetállam-konceptió győzött” – 13. old.) és a suta megfogalmazások is. Pedig a kolofon szerint volt felelős szerkesztője a kötetnek. Rosszul hangzik a „mindössze csak” (21. old.), a „pozitív hangvétellel írtak” (263. old.), vizsgáson, olykor mulatságosan hatnak egyes mondatok („A románok külsőségben sokat átvettek a magyar nagyrúri életből, habzsoltak, dözsöltek, de ez sem elégítette ki őket. Üldözték a magyarokat” – 13. old.; „Magyarok ezrei választották a repatriálással mellett az öngyilkosságot” – 15. old.).

Olvasó folytatná, de az olvasók talán unnák.

A szöveg sok kisebb résztörténet elbeszélésének lehetőségét is magában hordozza. A baj az, hogy az információbőség kéz a kézben jár az információszűkösséggel. Egy helyre került majdnem mindaz, ami a téma

szempontjából lényeges, de a munka továbbra is elvégzésre vár; az információgyűjtés és az adatközlés magától nem szerveződik történetté, még ha a cím ezt sugallja is. Ha valaki valóban megírja egyszer a *Pásztortűz* történetét, persze kézbe kell vennie majd ezt a kiadványt, amely bizonyára többévi alapkutatás terméke. Hiányt pótol ugyan – de nem történet.

JENEY ÉVA

Török Endre: Átragyogás

AZ ÉLETMŰ FOGLALATA

Szerkesztette: Havasi Ágnes, Reisinger János. Kiadják tanítványai az Oltalom Alapítvány támogatásával. Budapest, 2008. 671 old., 572 Ft

„Rábírta a megvert értelmiséget, hogy a fárasztó és erőszakos világban ne mondjon le az ellenállás képességéről. Ne engedjen körülményeinek, értelmüket azonban vizsgálja meg. A valóság fenyegetésében is szerezzen érvényt magának. Menjen oda sorsához, mérje fel, milyen is voltaképpen. Figyeljen a szellemi tartalmakra, és próbálja leküzdeni »ürességélményét«, amely első érintkezéséből fakadt a történelmi halállal.” (35. old.) 1964-ben, a kádári konszolidáció első évében írta ezeket a sorokat a *Nagyvilág* című folyóiratban Török Endre Lermontov születésének 150. évfordulójára emlékezve. Lermontovról írt, akiben a „sorsára maradt ember” rémületét ismerte fel, s aki – szavai szerint – „[a] forradalomra hangolt és a semmibe kilökött nemesi intelligencia balsorsát cipelte. A rövidre mért történelmi öröm és a váratlan bukás emlékével lelkében, a lét összezsugorodását megdöbben, ijesztő arányaiban fogta fel. Az orosz ember első nagy intellektuális vereségét élte át, gyors térdre omlását a realitás előtt.” (29. old.) Lermontovról írta ezt, kizárólag róla; nem rejtett allegóriát szövegébe, nem írt a sorok közé. A „szó hitelesítése” sokkal közvetlenebb és egyértelműbb feladatot jelentett számára: közölni, nyelvi formában megjeleníteni azt a bizonyosságot, hogy az általa

kimondott, leírt szóból „átragyog” az érték, mint a „bennünket meghaladó rend tükörképe” (614. old.). A kötet tanúsága szerint ugyanis Török Endre számára ez volt a közlés egyetlen és igazolható célja, legyen az egyetemi előadás, disszertáció vagy épp tanítványnak adott instrukció.

Az „átragyogás” szót e jelentésben Török Endre először 1983-ban használta Gabriel Marcelre hivatkozva („Az értéket [...] átragyogásában lehet felismerni”, 614. old.), és Pilinszky Jánosra vonatkoztatva („ez az átragyogás Pilinszky János valósága”, uo.), s ezt adta a Pilinszky-interjúkötet előszavának szánt írás címéül is (*Atragyogás. Pilinszky János jelenléte*). A kiadó azonban nem engedélyezte ezt a címet, így csak a most előkerült kéziratban maradt fenn: innen emelte ki a jelen válogatás megnevezésére két tanítványa, Havasi Ágnes és Reisinger János, a kiadás kezdeményezői és megvalósítói. Havasi Ágnes munkája a rendkívül igényes szöveggondozás, az életmű teljes bibliográfiája, az életrajz, valamint a bevezetés, Reisinger Jánosé pedig a záró tanulmány. A „tanítványok főhajtása” – így jellemzik vállalkozásukat, megjegyezve, hogy a budapesti egyetem „legendás hírű oktatóját még életében megillette volna egy teljes életműkiadás”, amely e válogatás formájában is csak a számos nemzedéket felnevelő professzor 85. születésnapjára készült el, épp három évvel elhunyt után. Pontosan tudják, hogy még e vaskos (közel hétszáz oldalas) tanulmány- és esszégyűjtemény sem „akadémiai” életműkiadás, hanem – ahogy az alcímben jelzik – „Az életmű foglalata”, azaz a két tanítvány által az életmű lényegének, esszenciájának, summájának tekintett gondolati vonulat.

A hét fejezetre tagolt gyűjtemény egyrészt a kronologikus rendet követi, másrészt olyan tematikus blokkokat tartalmaz, amelyek egy részét a szerkesztők az elszórtan publikálva fennmaradt írásokból állították össze (pl. az I. fejezet, *Az orosz öntörvényűség útja, 1959–1986*, valamint *A kortárs magyar írókról* szóló VII. fejezet, amely egy szövegegységként most jelenik meg először), más részét még maga a szerző határolta körül vagy rendezte önálló kötetbe (pl. a

II. és III. fejezetet alkotó, korábban önállóan is megjelent monografikus tanulmányokat: *Orosz irodalom a 19. században*. Gondolat, Bp., 1970.; Lev Tolsztoj. *Világtudat és regényforma*. Akadémiai–Zrínyi, Bp., 1979.). Mindegyik fejezetet tömör, jó eligazítást nyújtó tartalmi összefoglaló vezet be, amely levéltári forrásokkal kiegészített biográfiával együtt először kínál filológiai is megbízható alapot az életpálya egységének értelmezésére. Mindeközben a szerkesztők – a bevezető és a záró tanulmány a tanári pályára is utaló visszaemlékezései kivételével – kizárólag a leírt művekre korlátozódnak, megjegyezve, hogy Török Endre szándékosan nem írt sokat: nem tulajdonított elvi jelentőséget a leírt és kimondott szó különbségének, s legalább olyan fontosnak tartotta a tanítványai körében tartott előadásokat, beszélgetéseket során elhangzottakat, mint a publikált sorokat. Műveinek bibliográfiája így is több száz tételt tartalmaz.

Török Endre 1923. december 23-án született, 2005. április 11-én hunyt el. 1955-ben kezdte tanári pályáját az ELTE Világirodalmi Tanszékén, s innen is ment nyugdíjba 1985 decemberében, de egészen az 1997/98-as tanévig tartotta nagyon sokunk számára emlékezetes óráit, a késő estébe nyúló óra utáni beszélgetésekkel. A hetvenes évek közepétől részt vett a Világirodalom Tanszék keretein belüli összehasonlító irodalomtörténeti képzés kidolgozásában és felépítésében. Meghatározó szerepe volt a magyarországi világirodalomtörténet-írás fogalomrendszerének kialakításában (1968-tól, az előkészítéstől 1996-ig a *Világirodalmi lexikon* főmunkatársa volt), az akadémiai ruszisztikai kutatás és szövegkiadás szervezésében. A magyar folyóirat-kultúra szellemi műhelyeinek születésénél is ott volt: a *Nagyvilág* (1957–1959), a *Kortárs* (1959–1972), az *Acta Litteraria* (1958–1975) szerkesztője.

Az életpálya két, nagyon világosan elkülönülő szakaszra oszlik, amelyek feltételeken így nevezhetők: „az orosz önértelmezés vizsgálatának kora” és „az önértelmezés kora”. Az első pályaszakaszban az irodalomtörténeti, filozófia- és eszmetörténeti írások dominálnak, a másodikban

átveszi a vezető szerepet, majd kizárólagossá válik a meditáció műfaja. A cezúra az 1990-es év: megjelenik az *Újhold-Évkönyvben* a *Szemfényvesztések kora*, amelyben a tiszta elmélkedés formájában először fogalmazza meg *végző* kérdéseit („a világ végző rendjén” munkálkodó ember kérdéseit) úgy, hogy eközben nem vizsgálja az orosz gondolkodás belső problémaköreit. Nagyon érdekes ez a váltás, s túlzás nélkül állítható, hogy a magyar szellemi élet és értelmiségi magatartás nagyon lényeges modelljét írja le. A fordulópontra egybeesik a rendszer-váltás időszakával, de nem vezethető le pusztán abból. Hozzájárult a politikai represszió megszűnése, a szabad beszéd lehetőségének hirtelen támadt tere, de gyökerei mélyebben keresendők. Már a jelen ismertetés elején idézett, 1964-es Lermontov-esszéjéből is pontosan látható, hogy Török Endre a Kádár-kori kultúrpolitika nyomása alatt nem az ezópusi nyelv, nem az allegorikus beszéd keretei között találta meg saját kifejezésformáját. Nem a sorok közé írt, hanem a szó szoros értelmében „beleírta” magát az orosz kultúra történetébe. Az orosz önértelmezés jelenségében és közegében találta meg azt a formát, amelyben *saját* kérdéseit megfogalmazhatja, részletes, mélyre ásó reflexió tárgyává teheti. A XIX. századi orosz kultúra gyötrő kérdéseit választva *nyelvet* választott: olyan egységes szótárat és grammatikát, amelyből nem kellett „kiszólnia” sem a korabeli hivatalos kultúrpolitikához, sem az „összeka-csintásra” vágó kultúrértelmesítéshez. Saját világot teremtetett, amely azonban nyitva állt bárki előtt: azok előtt is, akik az orosz kultúra folytonosságának vagy akár csak múltjának kérdéseire akartak kapcsolódni, azok előtt is, akik a „végző rend” mibenlétére vonatkozó fejtegetésekkel akartak érintkezni.

Ez a nyelvválasztás, amely úgy kerülte meg a politikai repressziót, hogy egyáltalán nem reflektált rá, rendkívül termékenynek bizonyult. Remekműveket hozott létre, amelyek egy pillanatig sem „melléktermékek”: az orosz kultúra nem ürügy bennük saját gondolatai kimondására, hanem természetes, szerves, formáló közeg. Pontosan tudja, hogy amit ír, az „nem

szabályszerű irodalomtörténet, bár igyekszik megfelelni a historikus feldolgozás néhány hagyományos követelményének” (85. old. – jegyezzük meg, a kötet szerkesztőivel teljesen egyetértve, hogy olyannyira megfelelt a korszakra vonatkozó művelődéstörténet-írás kritériumainak, hogy például az *Orosz irodalom a 19. században* című monográfia máig „alapkönyv” mind a felsőoktatásban részt vevők, mind az érdeklődők számára). Nem szabályszerű kritikai pályarajz vagy műfajelméleti munka a *Lev Tolsztoj. Világtudat és regényforma* című könyv, viszont vitathatatlanul az életmű csúcsa. Tolsztoj fokozatosan és törvényszerűen került gondolkodói és kutatói tevékenysége középpontjába. Tagja volt a tízkötetes magyar *Tolsztoj Összkiadás* szerkesztőbizottságának (majd a kilencvenes években szerkesztette az Osiris Kiadó bővített újrakiadását is). Kiindulópontként részletesen feltárta a Tolsztoj kontextusául szolgáló XIX. századi orosz eszméletörténetet (Kirejevskij, Danyilev, a szlavofilek stb.), egyetemes filozófiai háttérét (Hegeltől Nietzscheig), belső szemléleti átalakulását (különös tekintettel a *Naplóra*). Nagyon izgatta Tolsztojnak az intézményes valláshoz való viszonya, szakítása a hivatalos pravoszláv egyházzal, „a tiszta, eredendő tudás” keresésére irányuló erőfeszítése, amely afféle „harmadik tudásként” az igazi életrend földi megvalósításához vezet el, s amelynek letéteményese a természet embere és a civilizáció embere közötti „harmadik ember” (377. old.). Itt érkezik el gondolatmenete a szó hitelesítésének problémájához, amely számára egyszerre elméleti, művészeti (irodalmi) és életprobléma: a *harmadik ember*, akit „Tolsztoj önmagából épített”, az önértelmezés különböző stációin keresztül haladva jut el önmaga megteremtéséhez, s az önértelmezés szava akkor hiteles, ha az önteremtés gesztusával társul: ennek igazi terepe az általa létrehozott regényforma.

1986 és 2000 között keletkeztek azok a „fordulópont utáni” szövegek, amelyek kötetbe rendezve 2000-ben jelentek meg *Ki a szabad?* címmel, s amelyeknek *végző*, nagy témája látszólag ugyanaz, mint a „fordulópont előtti”, az orosz eszméletörténethez

kapcsolódó nagy műveké: a szabadság, az emberi szabadság korlátai és lehetőségei. *Végző* következtetése is látszólag ugyanaz: „Az Isten által felkínált szabadság [...] az egyedüli szabadság. Minden más, az emberi ésszel kigondolt szabadság: téves szabadság” (556. old.) – írja 1990-ben keletkezett meditációjában, amit érdemes összevetni a néhány évvel korábban, az orosz vallásfilozófiai reneszánsz alkotóiról készített kiseszéssel: „A szabadság Isten ajándéka, tehát nem lehet rossz, csak meg kell tanulni helyesen élni vele” (Nyikolaj Losszkijról, 467. old.); „Az igazi hit [...] egybeesik a korlátlan szabadsággal, annak a roppant lidércnyomásnak a levetésével, amelyben élünk” (Lev Sesztovról, 458. old.); „a panteizmus korlátozza, sőt valójában megsemmisíti az emberi szabadságot, és alábecsüli a gonosz működését a világban” (Jevgenyij Trubeckojról, 454. old.). Az idézetsort folytathatnánk, akár csupán az idézett, ma is megkerülhetetlen (és megszerezhetetlen) *Az orosz vallásbölcselet virágkora* című kétkötetes antológiából (az orosz vallásfilozófia fogalom- és gondolatkörét – túlzás nélkül állíthatjuk – ő vezette be a magyar szellemi életbe, és tette az értelmiségi közbeszéd részévé). Az eszméletörténeti esszék és a meditációk között azonban a tematikai kapcsolódásoktól és szemléletbeli folytonosságtól eltekintve van egy lényeges különbség: bármennyire mélyek és komolyak is a meditációba foglalt gondolatok, a műfaj olyan intim személyiségbe zárja őket, ahol mind a közlés, mind a befogadás roppant nehézségeket okoz, s a megszólíthatók köre minden bizonynyal meghatározhatatlanul leszűkül. A történeti esszék gazdag polifóniáját felváltja a meditáció – továbbra is szép – szövegének egyszólamúsága. Paradox módon, a *hiányzó* nyilvánosság körülményei között olyan, valódi *nyitott* szövegek keletkeztek, amelyekhez számos szálon lehetett kapcsolódni az elemzett tárgy jellegétől függően; viszont a tárgyi „kötöttség” alól felszabaduló, arról leváló, s a személyes életproblémát közvetlenül tárgyaló szöveg („a személy kísérlete arra, hogy meglassa magában a közös emberi lényegét, Isten arcát”, 584. old.) kevesebb

kapcsolódási ponton kínál, szűkíti a nyilvánosság körét.

A szerző tisztában van e közlési mód kiszolgáltatottságával: „e műfaj sok veszélyt is rejt magában: mesterkéltséget, üres okosságot, lélek és szellem helyett stílust” (584. old.) – mondta 1991-ben, nagyon kevés interjúja egyikében. Az *Átragyogás* című kötet szerkesztői amellet döntöttek, hogy innen, a meditációk felől, mintegy visszafelé olvasva mutatják be Török Endre életművének „foglatát”. A tanítványi tisztelet gesztusa izgalmas olvasatot teremt, legfőbb erénye pedig az, hogy egybekötve, egységes szerkesztetbe rendezve tárja az olvasó elé a kiváló professzor műveinek jelentékeny részét, további értelmezéseket téve lehetővé. Az életmű ehhez is nyújt támpontot, ugyanakkor ellenez minden kényszerű lezárást. A modern orosz gondolkodás gyökereit, történeti alakváltozásainak forrásait keresve, egyik korai írásában, az 1971-ben publikált *Avvakum és az orosz egyházszakadás* című tanulmányban Török Endre az orosz fanatizmus formáit elemzi, amely egyik oldalon mint a hatalom fanatizmusa, mint „központi” önkény, másik oldalon pedig mint „a radikális szellemi-politikai ellenzék humánus, etikai fanatizmusa” jelentkezett. Mindkét véglet, mind „az abszolút történelmi akarát”, mind a „feltétlen igazság” képében feltűnő fanatizmus természetét illetően kategorikus következtetésre jut: „A fanatizmus, bármilyen eszméhez fonódjon, érzéketlen az egyén önmegvalósítása mint cél és érték iránt.” (11. old.) Török Endre eszméletörténeti koordinátarendszerében nem lehetett más középpont, csak a szabadságban való önmegváltás: „olyan társadalmi feltételt kell teremteni, amelyben az egyén, szabadsága következményeként, tudja, hogy kifejlesztenie, megváltania kell önmagát.” (uo.)

Ez a szemléleti kiindulópont és végpont, melyek között életműve kibontakozott, egyrészt megteremtette számára a tárgyával szembeni, a történeti kutatáshoz szükséges distinkciót, másrészt, etikai – sőt hitbéli – azonosulási terepet nyitott azok számára, akik írásait olvasva, szavait hallgatva, erre éreztek igényt: lehetővé tette, hogy a kutatás és szellemi útkeresés

végző értelmét „bennünket meghaladó”, „isteni rendként” azonosíthassa. Ugyanakkor ezt mindvégig csak *lehetőségként* kezelte: tudományos álláspontja az elméleti-történeti bemutatás kötelezettségét, morális álláspontja pedig a szabad választás mások számára való fenntartását diktálta számára. Ezért is lehetett körülötte mindig annyi – és annyiféle – tanítvány.

■■■■■ KISS ILONA

Fuchs Livia (szerk.): Táncpoétikák

A RENESZÁNSZTÓL A POSZTMODERNIG

*L'Harmattan, Budapest, 2008. 245 old.,
3000 Ft*

2008 tavaszán indult útjára a L'Harmattan Kiadó tánc történeti sorozata. Szerkesztője, Fuchs Livia tánc történész, aki 1982-től a Magyar Táncművészek Szövetsége, majd a Magyar Színházi Intézet Táncarchívumának vezetője, 1989 óta pedig az Állami Balettintézet főiskolai adjunktusa, a tánc történet tanára. Ahogyan az első két kötet bemutatóján megjegyezte, az új sorozatot joggal neveztük hiánypótlónak, hiszen magyar nyelven igencsak kevés szakirodalmi mű áll az érdeklődők rendelkezésére.

Az első kötet, Fuchs Livia *Száz év tánc* című, közel négyszáz oldalas munkája a XX. századi táncművészetet alakító folyamatokkal ismerteti meg az olvasót. Amásodik Jean-Georges Noverre elméleti műve, a *Levelek a táncról*, amely Benedek Marcell fordításában már 1955-ben megjelent ugyan, de a mostani kötet az eddigieken kívül hat további levelet is közöl a szerzőtől. Ezek után Lábán Rudolf *Koreográfia* című köteté következett. E meghatározó jelentőségű, magyar származású, de német és angol nyelven publikáló táncosnak, táncpedagógusnak, koreográfusnak – ötven évvel a halála után – ez az első magyarul megjelenő műve.

A sorozat legutóbbi, 2008 októberében megjelent darabja a Fuchs Livia szerkesztette, *Táncpoétikák. A reneszánsztól a posztmodernig* című szöveggyűjtemény, válogatás a XVI. század-

tól napjainkig íródott táncművészetet érintő elméleti munkákból, dialógusokból, levelekből, táncművészekkel és koreográfusokkal készült interjúkból. A szerkesztői előszó szerint e szöveggyűjtemény elsősorban „a színpadi tánc történetében és a táncművészetben már valamelyest járatos olvasó ismereteinek elmélyítését kívánja segíteni” (7. old.), de igazán izgalmas és érdekes olvasmány lehet azoknak is, akik először találkoznak a témával, mivel a változatos formájú írások között nagy számban vannak elméleti felkészültséget nem igénylő szövegek is.

A hat fejezetben, időrendben elrendezett írások végigvezetnek a színpadi tánc reneszánsz és barokk gyökereitől virágkorán és megújulásán, újragondolásán át a modern, majd a posztmodern tánc kialakulásáig. Az alkotók szemével láthatjuk az új kifejezési formák keresését és a táncművészet alakulását meghatározó folyamatokat. A színpadi tánc előzményeit mutatja be: többek között olyan írásokat olvashatunk, mint Thoinot Arbeau *Párbeszéd a táncról és a táncolás módjáról* című, a mester és a tanítványa között zajló dialógusa és Fabritio Caroso olasz táncművész 1600-ból származó értekezése. Külön figyelmet érdemel Balthasar de Beaujoyeux beszámolója az első balettelőadásként számon tartott, különlegesen hosszú – ámde a szerző szerint korántsem unalmas –, öt és fél órás előadásról 1581-ben Medici Katalin udvarában (*Le Ballet Comique de la Reine*).

A *Táncpoétikák* írásai betekintést nyújtanak abba a folyamatba, amelynek során a színpadi tánc elnyerte mai pozícióját a művészetek között. Jean-Georges Noverre volt az első, aki önálló színházművészeti formának tekintette a balettet. Érdekesebben jellemzik a romantikus és klasszikus balett virágkorának gondolkodását és ízlését a Carlo Blasis, XIX. századi neves olasz táncpedagógus és balettkoreográfus, August Bournonville, dán származású táncos és koreográfus, valamint Marius Petipa, francia származású, de főként Oroszországban működő, nagy hatású balettmester tollából származó írások.

A kötet harmadától már a változásnak, a balett korszerűsítésének az

igényét tükröző XX. századi szövegek következnek. Mihail Fokin – aki a *Times*-ban közölt nyílt levelében foglalta össze sokáig meghatározó, újító alapelveit –, illetve Fjodor Lopuhov és Georges Balanchine írásai arról tanúskodnak, hogy a művészek már elégtelennek találták a rendelkezésre álló kifejezési formákat, és igyekeztek megkülönböztetni művészetüket a „régiből”, „a mozdulatok, gesztusok és pózok szigorúan hagyományos” rendszerétől, amely „háttal fordított az életnek és az összes többi művészetnek, bezárkózott a hagyományok zárt körébe” (83–84. old.). A korszerűsítésre, „a tánc felszabadítására” irányuló törekvések, amelyek részben azon a meggyőződésen alapultak, hogy „a tánc művészete azzal, hogy beszorítja magát a narratív-színházi balett szűk korláta közé, megfosztja önmagát a lehetőségtől, hogy teljes dicsőségében mutakozzon meg” (idézet Lopuhovtól, 87. old.), az eszköztár és a táncnyelv radikális kibővülését eredményezték. A változásban és a színpadi tánc újjászületésében jelentős szerepük volt azoknak a táncművészeknek, koreográfusoknak, akik a népszerű szórakoztató színházak és balettek világán kívül próbáltak új utakat, kifejezési formákat találni (vö. Fuchs Livia: *Száz év tánc*. L'Harmattan, Bp., 14. old.). Ezt az útkeresést látjuk Isadora Duncannél, aki a tánc igazi forrását a természetben, a természetes mozdulatokban látta, Loie Fullernél, aki a fényvel, különleges vizuális hatásokkal kívánta megújítani a táncot, vagy Ruth St. Denis *A zenei vizualizáció* című esszéjében.

A XX. század utolsó harmadából származó írások és interjúk már arról az átrendeződésről tanúskodnak, amelynek eredményeképp megváltoztak az alkotók és előadók hagyományos szerepei, messzemenően átalakult a dramaturgia és a terhasználat, képlekeny, átjárhatóvá váltak a művészeti területek határai. Alwin Nikolais, az úgynevezett totális táncszínház egyik első képviselője, egy személyben volt koreográfus, díszlet-, báb- és jelmeztervező, illetve zeneszerző. *Nem marsbéli ember* című írása a mozgás, az alak, a szín és a hang iránt érzett szenvedélyéről, a külön-

böző művészeti formák keverésének varázslatáról tanúskodik. Meredith Monk még radikálisabban fogalmazza meg célját: „olyan művészetet alkotni, amely ledönti a határokat a művészeti ágak között, olyan művészetet, amely ennek megfelelően a gondolat, az érzékelés és a tapasztalás megnyitásának metaforája lesz.” (211. old.) A kötetet záró naplóbejegyzés és két interjú – már műfajából adódóan is – szinte személyes közelségbe hozza az olvasót a koreográfusok munkamódszerével, motivációival. Így mintegy a szövegek elrendezésében is megjelenik az a folyamat, amelynek végén a táncművész már „kitekint” a nézőre – ahogy azt az Anne Teresa de Keersmaeckerrel készült interjújában olvashatjuk –, és a „névtelenségéből” kilépő néző az előadás aktív részesévé válik.

A *Táncpoétikák*ban közölt szövegek többségének ez az első magyar nyelvű megjelenése. Az írások szerzőivel, illetve az interjúalanyokkal kapcsolatos tájékozódásban segítenek a kislexikon rövid leírásai az egyes alkotók pályájáról a kötet függelékében. Ha teljesebb képet szeretnénk kapni az egyes koreográfusokról, akkor a kötetet mindenképpen Fuchs Livia *Száz év tánc* című tánc történeti munkájával együtt érdemes forgatni. Összességében e szöveggyűjtemény maradéktalanul teljesíti az előszóban kitűzött célt, hogy az olvasó olyan szövegtestet kapjon, „amely – egy-egy autentikus személyiség szűrőjén keresztül – végül rávilágít a táncművészet majd minden alapkérdésére, s képet ad a színpadi tánc történetét végigkísítő legjellegzetesebb táncfelfogásokról” (7. old.). Talán az egyetlen hiányosság, hogy – a *Száz év tánc*cal ellentétben – ebben a kötetben a hazai alkotókat egyedül Lábán Rudolf *Utak a jövőbe* című írása képviseli.

Ambrus Gergely: A tudat metafizikája

ANALITIKUS FILOZÓFIAI
MEGKÖZELÍTÉSEK

Gondolat, Budapest, 2007. 160 old., 2780 Ft (Kognitív szeminárium sorozat, sorozatszerkesztő Pléh Csaba, Lukács Ágnes, Racsomány Mihály)

I. Ambrus Gergely kiváló munkája a kortárs elmefilozófia egyik legfontosabb vitáját tekinti át, mégpedig a test és elme viszonyáról folytatott eszmecsere egyik aspektusát. Az elme tevékenységein most mindazt értjük, amit szokásosan „lelki”, „pszichológiai” vagy „mentális” sajátosságnak tekintünk: az észlelést, gondolkodást, érzelmeket, érzéseket, szándékokat, vágyakat és így tovább. A test és az elme viszonyának kérdése a nyugati filozófiai hagyomány kezdetétől foglalkoztatta a filozófusokat, és a legfontosabb ellentétek már a kezdetekben megfogalmazódtak. A materialista gondolkodók szerint az elme valamennyi tevékenysége nem más, mint testünk egy részének szervezett működése; ezzel szemben a dualisták szerint az elme – vagy legalábbis egy része – az emberi testtől elkülönülten, attól függetlenül létezik. A XX–XXI. században ennek a vitának egy speciális vonatkozása különösen nagy figyelmet kapott.

Egyfelől kétségtelennek látszik, hogy az agy a testnek az elme működése szempontjából kulcsfontosságú része. Az agy működéséről a különböző természettudományok – a biológia, kémia, fizika, fiziológia – nyújtanak ismereteket, és ezen ismeretek így részei a természettudományos, vagy más szóval „naturalista” világképnek. Másfelől az elme tevékenységei közül ez idáig a tudatos tapasztalat magyarázata jelentette a legnagyobb nehézséget. A tudatos tapasztalatok olyan lelkiállapotok, amelyeknek van valamilyen élményszerű minősége, amelyekkel kapcsolatban feltehetjük a kérdést, milyen is átélni ezt az állapotot. Milyen például fájdalmat érezni, valamit megízlelni, egy dallamot meghallgatni – ezek élmények, amelyeknek természetét épp ez

a „milyen-is-az” karakter adja meg. Ezzel szemben például az absztrakt gondolkodás természetét első látásra nem az élményszerűsége, hanem a tárgya határozza meg: az egyik gondolatot a másiktól nem az különbözteti meg, hogy milyen is átélni – például ugyanazt a gondolatot többféleképpen is át lehet élni, hangulatunktól függően –, hanem az, hogy mire vonatkozik, mi a tartalma. A kérdés az, hogyan lehet számot adni az agy működése és a tapasztalat szubjektív élményszerűsége közötti kapcsolatáról. Be lehet-e illeszteni a tudatos tapasztalat jelenségét a naturalista világképbe? A test-elme problémának talán legfogósabb és napjainkban leginkább vitatott kérdése az agy–tudat probléma. (E vita más vonatkozásairól hasznos tájékoztatást nyújt például az Ambrus Gergely, Demeter Tamás, Forrai Gábor és Tózsér János által szerkesztett *Elmefilozófia* című válogatás [L'Harmattan, Bp., 2008.], különösen annak a test-lélek problémáról szóló első része, Tózsér János részletes bevezetőjével.)

Ambrus Gergely könyve több oldalról vizsgálja meg az agy–tudat problémát. Az első rész II–V. és VIII. fejezete azokat a nehézségeket tekinti át, amelyekkel a materialista elméleteknek kell szembenézniük. Ezen elméletek szerint a fizikai világ létezőin kívül mást nem kell feltételeznünk az elme magyarázatához, azaz a tudatos tapasztalatot vagy azonosítjuk az agy működésével – mint a II–III. és a VIII. fejezetben tárgyalt redukcionista elméletek –, vagy pedig a IV. és V. fejezet eliminativista elméleteit követve tagadjuk, hogy egyáltalán léteznek tudatos tapasztalatok. A kérdés másik oldalát jelenítik meg a VI–VII. fejezetben bemutatott nagy hatású XX. századi érvek a tudatos tapasztalatokkal kapcsolatos dualizmus mellett. Az első részben ismertetett álláspontok abból indulnak ki, hogy a tudat naturalizálása első látásra problematikus vállalkozás, de míg a materialisták szerint végül is sikerre vihető, a dualisták szerint kudarcra van ítélve. A második rész IX–XI. fejezete viszont olyan „terápiás” megközelítéseket mutat be, amelyek a problémának nem annyira megoldását, mint inkább az eltüntetését javasolják. Azt állítják, hogy a kezdeti benyomás, amely szerint a tudat jelenségének beillesztése a természet-

tudományos világképbe problematikus, valójában hibás kérdésfeltevésen alapszik.

A *tudat metafizikája* ismertető, áttekintő jellegű könyv. Célja a tárgyalt kérdésekkel kapcsolatos legfontosabb filozófiai álláspontok és érvek bemutatása. Ebben a műfajban alapvetően két kívánalomnak kell megfelelni: a relevanciának és a világosságnak, és Ambrus könyve mindkét szempontból elsőrangúan teljesít. Ha bárki tájékozódni kíván az agy–tudat probléma XX. századi filozófiai vitáiban, ehhez itt egészen biztosan remek kiindulópontot talál, méghozzá kristálytisztán előadásban. Ez különösen ott feltűnő, ahol az eredeti szövegek nem túl könnyen fogyaszthatók, mint például John McDowell írásai. Ambrus Gergely összefoglalója McDowell témába vágó nézeteiről talán a legjobban követhető ismertetés ebben a kérdésben, amit valaha bármely nyelven olvastam.

Meg kell még említenem, hogy a könyv nem enciklopédikus vállalkozás: mindössze 160 oldal, tehát nyilván nem tartalmazza valamennyi kérdés kimerítő taglalását. Én magam ezt kifejezett előnyének tartom, ugyanis áttekintő célját így sokkal hatékonyabban valósítja meg, mint ha rendre elveszne a sokszor barokkos filozófiai viták parttalan részleteiben. Ezzel együtt külön érdekesség, hogy a könyvben helyet kapott egy fejezet a strukturális materializmusról és egy Carnap terápiás megközelítéséről, ugyanis egyik téma sem szokásos szereplője a standard tudatelméleti összefoglalásoknak.

Viszont nagyon hiányzik egy tárgymutató. Ez, gondolom, a szerkesztők vagy a kiadó felelőssége is, és nem is értem, hogyan maradhatott ki: egy ilyen típusú könyvnél különösen fontos, hogy egy-egy fogalom vagy téma különböző előfordulásait könnyen vissza lehessen keresni. Olvasáskor többször is azon kaptam magam, hogy automatikusan hátralapozok, hogy valamilyen kérdés további referenciáit az indexben megtaláljam, de persze mindannyiszor csalódnom kellett.

II. A II–V. fejezet az agy–tudat probléma egyes materialista megoldásait mutatja be. A materialisták szerint

világunk valamennyi létezője anyagi létező. A „materializmus” helyett gyakran a „fizikalizmus” kifejezést is használják a kortárs vitákban; ez arra utal, hogy a fizikalisták szerint a világ természetét legjobban a fizika (és alkalmasint a többi természettudomány) írja le. A II. és III. fejezet redukcionista materialistái, J. J. C. Smart és David Armstrong szerint a tudatos tapasztalatok típusai azonosak bizonyos agyállapot-típusokkal: például fájdalmat érezni nem más, mint egy bizonyos fajta agyállapotban lenni. A IV. és V. fejezet eliminatív materialistái, Paul Feyerabend és Richard Rorty szerint viszont a mentális típusoknak nem feleltethetők meg fizikai típusok. Valahányszor azt állítjuk, hogy valamilyen tudatos tapasztalatban van részünk, mindaz, ami létezik, csupán fizikai állapotunk, ámde azoknak a fizikai állapotoknak, amelyeket hasonló tapasztalat megéléseként jellemzünk, valójában nincs megragadható közös fizikai jellemzőjük. A mentális fogalmaknak így nem felel meg semmi: ugyanis ha megfelelne, az csakis valami közös fizikai tulajdonság lehetne, de ilyen nincs.

A különböző materialista elméletek összehasonlítását megkönnyíti, ha szemügyre vesszük, hogyan válaszolnak bizonyos ellenvetésekre. Az ellenvetések egyik csoportjának kiindulópontját Ambrus a tapasztalatok „hétköznapi” elméletének nevezi. Mint mondja, ez az elmélet egy konstrukció: nem biztos, hogy akár a filozófián belül, akár kívül számosan elköteleznék magukat az elmélet minden eleme mellett, éppen ebben a formában. Mégis hasznos kiindulópont, mert figyelmünket azokra a jellemzőkre irányítja, amelyek problémát okozhatnak a materialista elméleteknek, jelesül: a hétköznapi elmélet szerint a tudatos tapasztalatok *privátak*, vagyis csak a tapasztalat alanya számára megismerhetők, méghozzá *közvetlenül* és *tévedhetetlenül*. Első látásra úgy tűnik, hogy ilyen sajátosságokkal felruházott létezők nem illeszthetők be abba a világba, amelyet a természettudományok írnak le. A fizika további fejlődése során talán felfedeznek majd újabb fajta részecskéket vagy erőket, de egyáltalán semmi nem mutat arra, hogy privát és tévedhetetlenül megis-

merhető entitások is helyet kapnának elméleteiben. A hétköznapi elmélet szerint viszont a tapasztalatok ugyanúgy részei a világ bútorzatának, mint minden más létező; például a többi konkrét létezőhöz hasonlóan a tapasztalatok léte befolyásolja a világ eseményeit, azaz a tapasztalatok okságilag hatékonyak.

Ambrus maga is figyelmeztet arra, hogy a hétköznapi elmélet egyfajta idealizáció, és főleg didaktikai célokat szolgál. Mégis érdekes kérdés, hogy a tapasztalat intuitív fogalma alapján el kell-e fogadnunk ebben a meglehetősen erős formában.

Szerintem ugyanis nem kell. Például itt van a privátság kérdése. Vegyük a következő esetet: a szülő a játszótéren látja, hogy gyermeke elesik a betonon, alaposan vérzik a térde, a gyerek keservesen sír. Ha a tapasztalatok csak az alanyuk számára megismerhetők, akkor itt a szülő nem tudhatja, hogy gyermekének fáj valami. Vannak olyan tudásfelfogások, ahol a tudáshoz abszolút bizonyosság kell, és ezzel a szülő talán tényleg nem rendelkezik, de egy megengedőbb felfogásban kézenfekvő elfogadni, hogy olykor tudhatjuk, hogy mások fájdalmat éreznek, vagy más tudatos tapasztalatban van részük. Az továbbra is igaz lesz, hogy az alany *másképp* szerez tudomást saját tapasztalatairól, mint másokéről; ezt szokás „privilegizált” hozzáférésnek nevezni. Ám abból, hogy az alany hozzáférése kitüntetett, nem következik, hogy másnak egyáltalán nincs hozzáférése.

Ha a tapasztalatok intuitív felfogása megengedi ezt az enyhébb álláspontot, akkor ennek fontos következményei vannak. Például a X. fejezetben Wittgenstein szavait idézve Ambrus a következőképpen jellemzi a privát nyelvet: „E nyelv szavainak arra kell vonatkozniuk, amiről csak a beszélő tudhat, az ő közvetlen, privát érzeteire.” (123. old.) Amennyiben az értekről nem csak tulajdonosuk tudhat, az egész érvet újra kell gondolni. Kétségtelen, hogy a privát nyelvről folytatott vita számos résztvevője elfogadta ezt a meghatározást, és így Ambrus teljesen korrekten jár el, amikor a vita fejleményeit ennek fényében mutatja meg. Ha azonban magunk is tovább akarjuk gondolni a kérdést, szerintem

hasznos lehet a kiindulópontot felülvizsgálni.

Például Smart és Rorty tagadta az érzelmek privát jellegét. Smart szerint a magánjelleg csak esetleges körülmény: ha a tudomány a jövőben azonosítja az egyes tapasztalatfajtáknak megfelelő agyállapot-típusokat, akkor harmadik személyű nézőpontból is meg tudjuk majd állapítani, milyen tapasztalatot él át valaki. Rorty szerint pedig az agyállapotokra hivatkozással kell majd helyettesíteni az érzetekre hivatkozó beszédmódot.

Itt egy érdekes gondolat következik. Ambrus bemutat egy érvet, amely a magánjellegűség esetlegessége ellen szól, és a tapasztalatok hétköznapi elméletének azon a másik tézisének alapul, hogy tapasztalatainkat tévedhetetlenül ismerjük meg. Az érv a következő: ha mások érzeteit valóban lehet agyállapotaik alapján azonosítani, akkor előfordulhat, hogy bár valaki őszintén állítja, hogy ő fájdalmat érez, mi az agyállapot ismerete alapján felülbírálnak az ítéletét. De ez helytelen, hiszen ő maga nem tévedhet ebben a kérdésben. Nekem ez az érv nem tűnik túl meggyőzőnek. Először is megkérdezhetjük, hogy mi okunk van feltenni, hogy valóban előállhat egy ilyen helyzet – mármint hogy az alany és mások véleménye eltér arról, hogy neki fáj valami. Másodszor pedig, ha előáll, az lehet a mérés vagy az elmélet hibája, de nem jelentené azt, hogy egyetlen mérés vagy elmélet sem eredményezhet tudást.

Ha már itt tartunk, akkor a „hétköznapi” elmélet ezen másik elemével kapcsolatban is szeretnék bizonyos kétélyeket kifejezni. Ambrus a Feyerabendről szóló fejezetben ismertet egy érvet a tapasztalatok első személyű tudásának tévedhetetlensége mellett. A külvilág észlelésére igaz, hogy a dolgok olykor másmilyennek tűnnek, mint amilyenek, például a vízbe merülő evező töröttnek látszik, holott egyenes. Ez általában a külvilággal kapcsolatos tévedések forrása. A tapasztalatokkal azonban más a helyzet. Egy ismerősöm mesélte (ez jó régen volt), hogy a katonaságnál egy téli hadgyakorlat alatt egy őrmester a következőt mondta nekik: „Maguk nem fáznak, csak úgy érzik.” Ez azért hangzik képtelenül, mert a fázás

tapasztalata maga az érzés. Az lehet, hogy valami hidegnek érződik, holott valójában nem az; de annak nincs sok értelme, hogy valami csak hideg érzésnek érződik, ám valójában egy másik érzés. Általánosságban, a tapasztalatok világában nincs helye látszat és valóság megkülönböztetésének, mivel a tapasztalat maga az, ahogy a dolgok tűnnek. Ebből pedig az érv szerint az következik, hogy a tévedés itt nem lehetséges, hiszen minden éppen olyan, ahogyan nekem tűnik.

Csak hogy ez ellen felhozható az a megfontolás, amelyet Ambrus maga is megemlít egy másik fejezetben, a privátnyelv-érv tárgyalásakor (2. 3. 1. szakasz): hogy ez a gondolatmenet a „tűnni” kifejezés kétféle értelmének összemosásán alapul. Az egyik a „fenomenális” értelem, amely kifejezetten a tapasztalatok szubjektív, élményszerű jellegére utal: egy tapasztalat maga az, ahogy a dolgok tűnnek. Ezt a „tűnést” talán valóban nem lehet iterálni. Csak hogy a „tűnni” kifejezést egy sokkal általánosabb értelemben is szokás használni, egyszerűen annak óvatos kifejezésére, hogy mi a véleményünk valamiről, például ha azt mondom, hogy „úgy tűnik, jövőre magasabb lesz a munkanélküliség”. Ez nyilván nem valami élményszerű minőségre utal. És az éppenséggel logikailag lehetséges, hogy akkor tévedjünk, amikor a fenomenális tűnést kombináljuk ezzel az ítélet jellegű tűnéssel – „szerintem így és így tűnnek nekem a dolgok fenomenálisan”.

Nem világos tehát, valóban jó érvek szólnak-e amellett, hogy a tudatos tapasztalatok csak átélőiknek és tévedhetetlenül megismerhetők. Hozzá tartozik még a kérdéshez az is, hogy bár a dualizmus melletti érvek általában azon alapszanak, amit a tapasztalat „lényegi szubjektivitásának” nevezhetünk, a szubjektivitásnak a kizárólagos magánjellegnél és a tévedhetetlenség-nél gyengébb felfogása is elegendő lehet ezeknek az érveknek a megfogalmazásához. Amennyire meg tudom ítélni, az Ambrus által ismertetett dualista érvek – Kripke és Chalmers modális érvei, a tudásérv, a magyarázati szakadékon alapuló érv – nem tételezik fel, hogy csak mi magunk ismerjük meg tapasztalatainkat, még-

hozzá tévedhetetlenül. Például a tudásérv azon az állításon alapul, hogy csak akkor tudhatjuk, milyen is a piros szín látásának élménye, ha ezt magunk is megtapasztaltuk. Ebből nem következik a tévedhetetlenség, és az állítás azt is megengedi, hogy ha már egyszer részünk volt ebben a tapasztalatban, akkor másokról is joggal megállapíthatjuk, hogy alkalmanként ugyanebben a tapasztalatban van részük.

Persze Ambrusnak igaza van abban, hogy voltak filozófusok, akik elfogadták a hétköznapi elméletet (vagy egyes elemeit), és hogy több materialista gondolkodó is erre való tekintettel fejlesztette ki saját elméletét. Az elméletek fejlődésének, logikájának megértéséhez tehát valóban hasznos támpont a hétköznapi elmélet. A fenti eszmefuttatásokkal csak azt akartam jelezni, hogy az agy–tudat problémával kapcsolatos további megfontolásokban érdemes lehet ezt az elméletet vizsgálat alá venni. Ha azonban valaki most fogna bele az agy–tudat probléma tanulmányozásába, ehhez Ambrus Gergely könyve kiváló kiindulópontot fog nyújtani.

FARKAS KATALIN

Transzcendencia és megértés

LÉVINAS ETIKÁJA ÉS METAFIZIKÁJA

Szerkesztette: Bokody Péter, Szege-di Nóra, Kenéz László. L'Harmattan, Budapest, 2008. 281 old., 2600 Ft

Emmanuel Lévinas (1906–1995) litván származású francia fenomenológus és talmudista munkássága a filozófia számos területén, emellett a társadalomelméletben és az irodalomelméletben is jelentős hatást gyakorolt. Az utóbbi évtizedben Magyarországon is egyre ismertebbé váltak művei, habár eddig csupán két kötete jelent meg nálunk: első főműve, a *Teljesség és végtelen* (Jelenkor, Pécs, 1999.), valamint a *Nyelv és közelség* (Tanulmány–Jelenkor, Pécs, 1997.) című válogatás. Továbbá magyarul olvasható még egy korai írás, *Az idő és a Másik* (Világosság, 2007. 10. szám), illetve Paul de Man fontos kritikai

számvetése Lévinas munkásságával, az *Istenhozzád Emmanuel Lévinas-hoz* (Jelenkor, Pécs, 1998.). Lévinas második főműve, az *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Másként, mint lenni, avagy túl a léten) címet viselő opus lefordítása még várat magára. A hazai Lévinas-recepciót néhány hasznos tanulmányon túl leginkább Vermes Katalin könyve (*A test éthoszsa*. L'Harmattan, Bp., 2006.) jelenti, amely a test és a másik ember tapasztalatának összefüggéseit vizsgálja Lévinas és Merleau-Ponty filozófiájában.

A most megjelent kötet inspiráló hozzájárulás a fenomenológus életművének tanulmányozásához, annál is inkább, mivel az *Etika és végtelen* című, jó negyvenoldalas interjút is tartalmazza. Az összeállítás a filozófus születésének századik évfordulója alkalmából Miskolcon, a Magyar Fenomenológia Egyesület által rendezett konferencia előadásaiból készült bő válogatás, amelyben filozófusok, doktori hallgatók és kutatók tárgyalják a lévinasi életmű alaptéziseit, problémáit, perspektíváit. A 2005 óta létező egyesületet többségében az ELTE kutatói és hallgatói alkotják, s a magyar filozófiai közélet szinte legaktívabb szervezete. Minden évben számos konferenciát, workshopot, szimpóziumot szervez a fenomenológia irányadó alakjairól (mint Husserl, Sartre, Lévinas, Merleau-Ponty) és problémáiról (például az intencionalitás, a tapasztalat stb.), és lehetőséget nyújt arra is, hogy a fenomenológia határvidékein vizsgálódók is beszámoljanak legújabb kutatásaikról. Több tanulmánykötetet megjelentetett már, 2008 végén pedig saját filozófiai folyóiratot hozott létre *Aspecto* címmel. A most tárgyalt Lévinas-kötet ennek a szellemi műhelynek a tevékenységébe is bepillantást nyújt.

Lévinas munkásságának egyik lényeges alapja a német fenomenológiai hagyomány, Husserl és Heidegger, azonban gondolataikat eredeti szempontok, radikális kérdésfeltevések alapján vizsgálja újra. A Másik transzcendenciájának elsődlegességét állítva kérdőjelezi meg a nyugati filozófia hagyományos rendjét: felszámolja az En immanenciáját, érte-

lemadó hatalmát, s a totalizálásra törekvő ontológia helyébe az etikát állítja.

Kiindulópontja, hogy az emberek közötti *etikai* viszony megelőzi a megismerés viszonyát, amely szerinte tulajdonképpen birtoklást jelent. Az emberi kapcsolatok világa ellenáll az ember megismerő, szintetizáló törekvéseinek. Az elsődleges filozófia Lévinasnál etika. A *Teljesség és végtelen* középponti fogalmai a Másik, az arc, a vágy és a transzcendencia. A találkozás a Másik arcának radikális idegenségével olyan *etikai esemény*, amely feleletre és felelősségvállalásra szólít. Minden arc a transzcendencia nyomát viseli, ezért látszólagos meztelensége és kiszolgáltatottsága ellenére is sebezhetetlen, és etikai üzenetet hordoz: „ne ölj!” A kései Lévinasnál az én és Másik eleve aszimmetrikus viszonya radikalizálódik: a szubjektumot a Másik túszává teszi a felelősség, amelyet nem vállalt, hanem örökösen rá hárul.

Már ennyiből is érzékelhető, hogy a lévinasi nyelvhasználat nem szokványos filozófiai beszédmód, ha egyáltalán lehet ilyesmiről beszélni. A tárgyilagos, tiszta fenomenológiai analíziseken túl Lévinas sokszor szinte költői nyelven beszél, hiperbolákban, metaforákban, retorikus szerkesztésű mondatokban. Leírása a Másikkal, a halállal, az életelemekkel, a nőivel való találkozásról forradalmi és meghökkentő. Első olvasásra sokszor nehéz napirendre térni felette: mitől lehet trauma egy hétköznapi találkozás? Mitől érezzük, hogy a halál természetében van valami a gyilkosságból? Vajon szó szerint kell-e érteni a szerzőt? Preskripcióval vagy deskripcióval van-e dolgunk egyáltalán, amikor a másikért viselt végtelen felelősségről olvasunk? A tanulmánygyűjtemény segíthet megválaszolni e kérdéseket, nagyon hasznos mankó lehet a lévinasi filozófia megértéséhez.

A kötetet az évek óta Németországban dolgozó Tengelyi László előszava vezeti be, aki a hazai fenomenológusok számára az irányzat legfontosabb képviselője. Az ezt követő *Etika és végtelen* valójában tíz, Lévinasszal folytatott beszélgetés megszerkesztett változata, amely tömören, helyenként

csak utalásszerűen sorra veszi a legfontosabb fogalmait, témáit és filozófiai elődeit; tárgyalja a vallás és a filozófia kapcsolatát, Lévinas viszonyát a heideggeri és bergsoni filozófiához, a szabadság, az arc, a tanúság és a felelősség problematikáját.

A könyv fejezetei a lévinasi életmű központi fogalmai – az idő, a Másik, a beszéd, a művészet – köré szerveződnek. Az írások első csoportja gondolkodásának kontextusával foglalkozik, azzal a filozófiai hagyománnyal (Descartes, Kant, Fichte, Hegel, Husserl), amelyhez sorolható, s amelyet megtör. Pavlovits Tamás a végtelen descartes-i és lévinasi ideáját hasonlítja össze, s azt vizsgálja, milyen változtatások szükségesek a fogalom descartes-i használatában ahhoz, hogy a fenomenológus számára alkalmazható legyen. Szegedi Nóra a kanti etikával való párhuzamokat és különbségeket elemzi. Míg Kant a morális felelősséget a szabadságból eredezteti, Lévinas – szakítva a hagyományos felfogással – a szabadságot vezeti vissza a felelősségre. Mint Szegedi kimutatja, egyik redukció sem tökéletes. Ullmann Tamás kiindulópontja a minden tudatfilozófiát foglalkoztató kérdés, a Kant által sematizmusnak nevezett működés: „miként lesz a nyers érzéki behatásból a tudat szintetizáló aktivitásán keresztül fogalmilag felismert tapasztalati tárgy?” (108. old) Az alteritás lévinasi alapgondolatából kiindulva közelít a tárgytapasztalat fenomenológiájához. A „látványosság anarchiája”, a „rögzítetlen értelem-sokaság bódulata” szükségképpen beszippantana minket, ha nem létezne a Másik és a Másikkal megjelenő beszéd, amely bevezeti „a rendet, vagyis a jelentést, az azonosságot és az objektivitást” (115. old). Merleau-Ponty *kiazmus*-fogalmával ellentétbe állítva is bemutatja a lévinasi elgondolást. A kiazmus, a keresztveződés, azaz az ember húsnak és a „világ húsnak” lényegileg egynemű természete megfelel a lévinasi narcisztikus, önmagába zárult állapotnak, amikor is az életelemekkel való viszony nem a szükségletek, hanem az öröm és a kielégülés terminusaiban írható le, röviden úgy, hogy „kedvünket leljük abban, amitől az életünk

függ” (Lévinas: *Teljesség és végtelen*, 90. old). Ezt az „önmagának elégséges”, „személytelen, de örömteli” állapotot, Ullmann hegeli kifejezéssel „rossz végtelenné” nevezi. Innen kínál kiutat a Másikkal való találkozás, aki felé bárhogy közeledem is, soha nem leszek azonos vele, ahogy a dolgokkal sem – nem létezik a húsnak a Merleau-Ponty által leírt homogén közössége. Lévinasnál épp ez az örök elválasztottság, a különbség, a különbözőség strukturálja a létezést értelmes, megformált világgá.

A következő fejezet a Másikkal foglalkozik. Sajó Sándor az én és a Másik aszimmetrikus viszonyának azt az aspektusát mutatja be, hogy míg a husserli fenomenológia a tapasztalat világát elemezve a szubjektumból indul el, és az észlelés világát veszi kiindulópontnak, addig Lévinas a megismerés helyére állított etikai viszonyt és a Másikat veszi elsődlegesnek. A test problémáját kiragadva Sajó rámutat, hogy a husserli analízis eredményét – a másik testét a saját testem duplikátumaként vagyok képes felfogni – meg kell hogy előzze a másik nézőpontjának elképzelése, ami egyáltalán lehetővé teszi, hogy testemet kívülről képzelhessem el. Lévinas Husserl-kritikája éppen ezt a „Másnak az Ugyanazra való visszavezetését mint a nyugati filozófia egészére jellemző tévedést bírálja”. „A husserli viszony megfordul: nem a Másik olyan, mint én, [...] hanem én vagyok »a Másik Másika«” (139. old). Így válik a viszony a Másik javára aszimmetrikussá, ugyanakkor hierarchia nélkülivé – veti ellene Sajó, aki Ullmann-nal ellentétben egy Merleau-Pontyhoz közelebbi álláspont mellett teszi le a voksát, azaz-hogy az egybefonódás, a kiazmus eredendőbb a szétválásnál: a saját és az idegen „kölcsonösen feltételezik egymást”, egyik sem vezethető vissza a másikra.

Kivételes, ritka vagy mindennapi esemény a Másikkal való találkozás? Azaz, ki a Másik? Mi voltaképpen az etikai találkozás? Rónai András e találkozás mindennapi természetét mellett érvel, mivel a „mondás”, a másikhoz való beszéd, a kifejezés már önmagában a Másiknak való felkínálkozás. Ennek az interpretá-

tációnak a szélső értéke az, amikor „minden találkozást a szó erős értelmében etikainak tekintünk” (133. old.), s a Lévinas által leírt módon aszimmetrikusként, kiszolgáltatottként, traumatikusként élünk meg. Ezt nevezte a miskolci konferencián „etikai magatalkodottságnak” Szabó Zsigmond, *A keletkezés ontológiája – a végtelen fenomenológiája* című könyv szerzője (L'Harmattan, Bp., 2005.).

Az idővel foglalkozó fejezetben olvasható Vermes Katalinnak az idő, a halál és a vágy fogalmait elemző tanulmánya. „Az idő nem a semmi, hanem a Más felé halad: nem veszteség, hanem adás.” (174. old) A Husserlrel és Heideggerrel vitatkozó Lévinas „az időt nem halandóság és örökkévalóság, lét és semmi dichotómiájában érti meg, hanem az azonos és más kettősségében. Az igazi transzcendencia – az önmagamtól megfosztó traumatikus idegenség – nem a halál, hanem a Másik.” (174. old) Hiszen a Másik tekintetének való kitettség elől – például szegye-nünkben – képesek vagyunk akár a halálba is menekülni.

A Lévinas által erőszakosként felfogott halál a Másikra való, azaz a végtelen iránti vágyban oldódik fel, amely soha nem elégülhet ki, éppen hogy elmélyülni képes. Éhség, amely éhséget szül, írja Lévinas. A szubjektumnak ez az önmagán túlmutató vágya „túljutott léten és hiányon [...]”, így vágyódásának értelmét nem veszi el egészen a közelgő halál” (181. old.).

Kenéz László figyelemre méltó eszmefuttatása a bensőségesség tapasztalatáról annál is érdekesebb, hiszen a *Teljesség és végtelen* alcíme: *Tanulmány a külsőről*. Hogyan válik lehetségessé – kérdezi Kenéz –, hogy „a belsőként értett tapasztalás során szembeke-rüljünk valami tapasztaláson túlival mint külsővel” (202. old)? A bensőségesség Lévinasnál a lakhelyére visszahúzódó lét, az otthon léte, amely egyszerre élvezet és mégis egyfajta viszony a Másikkal, de nem a már jól ismert etikai, szembesítő, aszimmetrikus, én–Ön viszony, hanem egy társal teremtett én–Te viszony, amely otthont ad. Lévinasnál ez egyet jelent a „női mássággal való viszonnal” (tegyük hozzá, hogy ez a perspektíva

azért okot adhat némi gender-felháborodásra). Kenéz ennek az „alternatív” Másikkal való viszonnak a rendszerbe való beilleszthetőségét és problematikáját tárgyalja.

Az utolsó fejezet a *Beszéd és művészet* címet viseli. Bokody Péteré a kötet utolsó tanulmánya, habár annyira átfogó és olyan alapvető összefüggéseket tesz érthetővé, hogy hasznosabb lett volna a kötet elejére helyezni (a Kenéz által tárgyalt problematikát illetően is megvilágító erejű). Azt az utat mutatja be, amelyen az eleinte a testre alapozódó etikum teret enged a beszédnek. Míg a *Teljesség és végtelen*ben az etikai alapvető mozzanata az arc, addig a kései Lévinasnál a beszéd kerül a középpontba, megkülönböztetve annak totalizáló (mondott) és etikai (mondás) komponenseit – utóbbi mindig szólás, odafordulás valakihez.

Tengelyi László írása is ehhez a gondolatkörhöz kapcsolódik. A mondás és mondott fogalompáron keresztül közelíti meg az én és a Másik viszonyának etikai problémáját. A mondás értelme abban áll, „hogy hozzáférhetővé tegyük, sőt felajánljuk a másiknak azt, ami a mondottban kifejezést öltött” (229. old.), ezt nevezi Lévinas a „Másik felé nyújtott jelentésnek”. Tengelyi megfogalmazásában az én és a Másik közötti viszonyt nem két létező relációjaként kell elgondolnunk, „hanem sokkal inkább a mondás értelem-összefüggéseként” (uo.).

Lévinasnak nem volt átfogó művészetelmélete, csupán érintőlegesen foglalkozott esztétikai kérdésekkel. Ilyen a *Valóság és árnyéka* című esszé (*Nappali Ház*, 1992. 2. szám), amelynek antiesztétikai érveivel Kras-sóy Ákos foglalkozik részletesebben. Végül két tanulmány a lévinasi filozófiából kiinduló műelemzés: Hanoch Levin *Az álmodó gyermek* című darabját Darida Veronika elemzi, Bartók Imre pedig Paul Celan költészetét. Bartók Lévinas szellemében az érintésként felfogott költészetben azt a gesztust látja meg, ahogyan „a Másiknak magunkat versként ajánljuk fel” (265. old.). Ezzel az utolsó idézettel ajánlom a kötetet az olvasók figyelmébe.

Zsuzsanna Kondor: Embedded Thinking

MULTIMEDIA AND
THE NEW RATIONALITY

Peter Lang, Frankfurt am Main, 2008.
169 old., € 39

A múlt század hatvanas éveitől kezdve egyre árnyaltabbá vált a gondolatki-fejezési technikák és a gondolkodásmódok összefüggéseit elemző irodalom. Az összefüggések egyikét Hajnal István már a 1920-as és 30-as években megfogalmazta. A betűírást és a később kialakult folyóírást Hajnal nem a gondolkodás külsődleges eszközének tartotta, hanem olyan gondolkodás- és érintkezéstechnikának, amely kiszakította a gondolkodást az élmények és tapasztalatok életközeli közegéből. Hajnal és a – többek között Walter J. Ong és Eric A. Havelock nevével fémjelezett – Torontói Kör képviselői nyomatékosan hangsúlyozzák, hogy az írástechnikánál nem pusztán írásról, hanem írásbeliségről van szó, amely gondolatfejlesztő mentalitásként erősítette az európai gondolkodásmód racionalitását.

A gondolkodásmód és a gondolatki-fejezési technikák összefüggését Kondor Zsuzsanna a címben szereplő beágyazódás fogalmával ragadja meg. Értéktétele világos és egyértelmű: az életközelségtől elszakított írásbeliség gondolkodásmódja, az írásbeliségen alapuló racionalitás torz és egyoldalú. Kondor a gondolkodás észlelésben és cselekvésben testet öltő kontextusát figyelembe vevő racionalitásfogalom kidolgozására törekszik. A racionalitást a „betúnarkózistól” (vö. Hajnal István: *Technika, művelődés*. História-MTA Történettudományi Intézet, Bp., 1993. 451. old.) szerinte a szélessávú kommunikációt lehetővé tevő multimédia szabadíthatja meg, ha újból a gondolkodás közegévé teszi az élő szót és a vizuális benyomást.

Újból, mivel a kommunikációs technológiák Ong által nyújtott korszakolásából kiindulva Kondor úgy ítéli meg, hogy az írástechnikát még nem,

vagy csak kezdetleges fokon ismerő elsődleges szóbeliség korában a gondolkodás közvetlen közegét a mimi-kával és a gesztusokkal összeszövődő hangnyelv – az élő szó –, valamint az emberi életvilágot jellemző vizuális benyomások alkották. Az egyiptomi képes írás könnyen felismerhető vizuális jelként biztosította az elvont fogalmak képi kifejezését, s így a vizuális benyomást a gondolkodás közvetett, jel által közvetített közegévé tette. A betűíráson, a folyóíráson, majd a nyomtatáson alapuló írásbeliség viszont a jel és a jelentés egyiptomi egységét megszüntetve, a kép és a beszéd rovására az írott szót, az írott szóban való elvont, absztrakt gondolkodást részesítette előnyben. Ez az egyoldalúság addig tartott, amíg a telefon, a rádió, a televízió, a fényképezés és a napjainkban tért hódító mobilkommunikáció újból a gondolkodás közegévé nem tette az élő szót és a vizuális benyomást. Ong terminológiáját átvéve, korunkat Kondor a másodlagos szóbeliség, illetve a másodlagos írásbeliség korszakaként jeleníti meg, amelyben az írás, a beszéd és a kép a gondolkodás közel egyenrangú meghatározói.

Kondor érvei és elemzései eddig a pontig lényegileg a Torontói Kör eszmévilágán belül maradnak: a gondolkodás és története kizárólag a gondolatki-fejezési technikák tükrében jelenik meg. Azt a mindennapi-ságban gyökerező elképzelést, amely a beszédet pusztán a múlt jelenségek élő szóban előadott kifejezési eszközöként tartotta számon, fokozatosan háttérbe szorította az az elsőként a logosz héraikleitoszi fogalmában megtestesülő filozófiai felfogás, amely a kimon-dott gondolat szerepét az időtálló, lényegre törő és általános ismeretek kifejezésében látta. Platón dialógusaiban elemzés tárgyává válik a gondolatot artikuláló nyelv: *A szofistában* névszó és ige megkülönböztetéséről és az „első és legkisebb” beszédről – feltehetően a mondatról, illetve ennek igazságáról és hamisságáról – ír. Arisztotelész analitikusan igyekezett meghatározni a helyes gondolkodást biztosító nyelvhasználat szabályait. A helyes gondolkodás kérdése az újkorban a tökéletes nyelv keresésében és a nyelv téves használatának elemzésé-

ben és bírálatában élt tovább. A XVII. században előtérbe került a nyelv önkényességének már Platón *Kra-tüloszában* is felmerülő gondolata, s Locke *Értekezés az emberi értelemről* című művében már tétélesen is megfogalmazta, hogy a nyelv pusztán a gondolatok közlésének eszköze.

A nyelvnek Heidegger kései műveiben körvonalazódó fogalmából kiindulva Kondor egyoldalúnak tartja a tökéletes nyelvet kereső, a filozófiai hibák gyökerét a téves nyelvhasználatban felfedezni vélő és a nyelv egyetlen funkcióját a gondolatközlésben látó nyelvszemléletet. Mégpedig azért, mert az megfelelkezik a nyelv valóság-feltáró szerepéről, amit, miként Kondor hangsúlyozza, a logosz ókori fogalma még látni engedett (9. old.). Heidegger értelmezésében a logosz „igaz-léte” nem más, mint „a létezőt – kiemelve elrejtettségéből – el-nem-rejtettségében láttatni”, amit a nyelv (*Sprache*), illetve a nyelv „egzisztenciál-ontológiai fundamentumaként” a beszéd (*Rede*) tesz lehetővé (Martin Heidegger: *Lét és idő*. Gondolat, Bp., 1989. 386. és 306. old.).

Az általánosságokat és hasonlóságokat kiemelő verbális kifejezésmód túlsúlyának másik oldalát Kondor a képies gondolkodásról való megfelelkezként jellemzi. Megfelelkezés, mert a képies gondolkodás eszméje már Platónnál felbukkant. A *Philebosz* ismert utalása szerint lelkünkben az „írnok” mellett „festő” is ténykedik – ő az írnok által leírt dolgok képeit rajzolja meg bennünk. A képies gondolkodás eszméje a gondolkodást a képpzellet – *phantaszma* – párhuzamba állító Arisztotelész-iskola vagy az újkorban például az ideát a mentális képpel azonosító Locke, Hume és Berkeley jóvoltából mindvégig jelen volt ugyan, de a kognitív pszichológia kibontakozásáig kisebbségi felfogás maradt. A képies gondolkodás jelentőségét felismerő XX. századi filozófusok közül Kondor a képet a gondolatki-fejezés és az érvelés legitim eszközének tekintő Wittgensteint emeli ki. „A filozófiai kérdésre: »Összetett-e ennek a fának a látképe, és melyek az alkotórészei?«, a helyes válasz: »Attól függ, mit értesz 'összetett'-en.« (És ez természetesen nem válasz, hanem a kérdés visszautasítá-

sa.)” (Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*. Atlantisz, Bp., 1992. 47. §, 45. old.) Kondor kommentárja: „a képek közvetlensége feleslegessé teszi a részletes magyarázatokat és a definíciókat.” (91. old.) A gondolkodás csupán addig maradt a verbális kifejezőmód kiszolgáltatottja, s addig kényszerültünk általánosságokban és hasonlóságokban gondolkodni, amíg képtelenek voltunk a részleteket megfelelő pontossággal reprodukálni – s itt Kondor a szót az egyedi tárgyak leírása, meghatározása és osztályozása „szegényes eszközeinek” minősítő Ivins gondolatmentére támaszkodik (William M. Ivins Jr.: *A nyomtatott kép és a vizuális kommunikáció*. Enciklopédia, Bp., 2001. 60. és 35. old.). Kondor azonban nem játsza ki egymás ellen a szót és a képet: Allan Pavio kettős kódolási elméletének alapeszméjét elfogadva a verbális és a képies kifejezőmódot egymás hasznos kiegészítőinek minősíti (118. old.).

Legalábbis egymás kiegészítőivé kell válniuk, mert miként már a címével is sokat sejtető „*Seinsvergessenheit, Bildvergessenheit*: Images in Changing Media” fejezetben Kondor megállapítja, egyelőre nem csupán az elméleti gondolkodás, hanem a mindennapiság sem tud mit kezdeni a képkommunikációval. Hiába áll rendelkezésünkre a képtovábbítás MMS-technológiája, társainkkal nagyrészt még mindig a jól bevált szöveges SMS-eket küldözve tartunk kapcsolatot. A *Lét és idő* heideggeri horizontja felől a képhasználat terén mutatkozó esetlenségünk Kondor interpretációjában azt jelzi, hogy nem tudjuk rendeltetészerűen használni az egyik legegységibb, kézhezálló (*Zuhandenes*) eszközünket, a képet. Elfeleltük a képhasználatot – erre utal a *Bildvergessenheit* heideggeri felhangú fogalma. A képlejtés a létfelejtésből – *Seinsvergessenheit* – fakad. A jelenvalólét (*Dasein*) pedig az írásban való gondolkodás nyelvhasználatot torzító hatása miatt nem tárul fel a létmegértésben (*Seinsverständnis*), fűzi tovább gondolatmenetét Kondor. Az írásbeli elme ugyanis a nyelv kézhezállósága (*Zuhandensein*) rovására a nyelv kéznéllevőségére helyezi a hangsúlyt. Mint Heidegger írja: „Hogy a meg-

ismerés mint a kéznéllevőnek a szemlélő meghatározása lehetséges legyen, ahhoz előbb a világgal való ügködés *deficienciájára* van szükség [...] a mindenfajta tevés-vevéstől és hasznosítástól való tartózkodásban megy végbe a kéznéllevő *felfogása*.” (Heidegger: *i. m.* 167–168. old.)

Kondor ezek után azzal a meglepő kijelentéssel áll elő, hogy a mindennapiságtól távol eső metafizika fogódzót nyújthat a fogyatékos MMS-használat és a képlejtés okainak megítéléséhez. A kép másféle metafizikát eredményez, mint a szó. Míg az ókori Egyiptomban használt képes írás a tárgyakat képszerűen jelölő tudást, s ezen a tudáson alapuló ikonikus metafizikát tesz lehetővé, addig az alfabetikus írásban gondolkodó Nyugat tudása és metafizikája nem utal a kiindulópontjukul szolgáló tárgyra – képlejtő. Mégpedig azért, mert az alfabetikus betű, lévén a szem által befogadott látvány helyett a fül által felfogott hangzást jelölő rendszer eleme, mentes a tárgyi vonatkozásoktól. Kondor szerint a képes írás a görög *alétheia* fogalmának értelmében az ember és a világ viszonyának heideggeri értelemben vett felfedését (*Entdecken*) biztosító technológia. „[M]agukat a dolgokat” jeleníti meg, „azt, ami megmutatkozik, a *létezőt felfedtségének hogyanijában*” (Heidegger: *i. m.* 386. old.). S éppenséggel ez az oka annak, hogy a szavakon kívül képies jelölőrendszert is használó, s ezáltal képekkel és képekben is gondolkodó közösség számára egyre kevésbé okoz gondot az MMS használata – sugallja Kondor.

A képies gondolkodás nem az egyetlen vonatkoztatási pont, ahol Kondor túllép a Torontói Kör nyelvcentrikus eszmevilágán. Felismeri, hogy a mindennapok világától elszakadó írásbeliség nem csupán a beszédet és a képet szorította háttérbe, hanem feledtette a gondolkodás cselekvésbe és észlelésbe ágyazottságát is. Eme feledés azt a megtévesztő látszatot kelti, mintha az elvont gondolkodás a tudás kizárólagos forrása volna, a gondolkodás tisztán és világosan rögzített fogalmakon végzett számítási művelet, a test és az elme pedig két egymástól elkülönülő szubsztancia lenne. A megtévesztő látszatok felszámolásától

Kondor a filozófia radikális fordulatát várja, a metafizika ikonikus fordulatát. A fordulat kezdeményezői közül három filozófust emel ki: a tudást a motoros szokással azonosító Bergsont és a nyelvhasználatot a *nyelvjáték*, illetve a *világban-való-lét* („In-der-Welt-sein”) fogalmával az életpraxisba ágyazó Wittgensteint és Heideggert.

A gondolkodás prekonceptuális – az észleléshez és a motoros aktivitáshoz kötődő – beágyazódásának eszméjét Kondor összekapcsolja Merlin Donaldnak a mimetikus kultúráról megfogalmazott kognitív evolúciós hipotézisével, mely a nyelv előtti intelligencia fejlődéstörténeti magyarázatára szolgál. A *Homo erectus*-szal megjelenő mimetikus kultúra Donald értelmezése szerint az ember-szabásúak epizodikus kultúrájából fejlődött ki. Míg az epizodikus kultúra egyedei még nem voltak képesek élethelyzeteik szándékos reprezentációjára, addig az *erectus*-nál már megjelent az emberi reprezentáció legegyszerűbb szintjének, az események utánzásának vagy újraeljátszásának képessége (Merlin Donald: *Az emberi gondolkodás eredete*. Osiris, Bp., 2001. 27. old.). Az ismeretek közössé válását s ezzel a közösség kialakulását lehetővé tevő, valamint a később megjelenő beszéd terepét előkészítő mimézist Donald szerint a taglejtések, a gesztusok, az arckifejezések és a testtartások prekonceptuális nyelve tette lehetővé.

A gondolkodás prekonceptuális szintjének, valamint a szónyelvhez kapcsolódásának magyarázatában Kondor George Lakoff kognitív metaforaelméletéhez folyamodik. Lakoff szerint a gondolkodás prekonceptuális szintjének kétféle komponense van: egyfelől a látásból és a test mozgásérzeteiből leszűrt, egyszerű térbeli relációk – tartalmazás, irány, orientáció stb. – alapján létrejövő kinezetikus képsémák; másfelől a közvetlenül a motoros aktivitáshoz kötődő, Gestalt-formát öltő alapkategóriák. Ennek értelmében az alapszintű fogalomalkotás olyan, a prekonceptuális képződményeknek szimbolikus struktúrákat megfelelő készség, amely a képsémák és Gestaltok segítségével közvetlenül vizualizálható jelentésű fogalmakat alkot.

Ami együtt az is jelenti, hogy lévén a képzet a gondolkodás nyersanyaga, a szavakat használó ember gondolkodása eredendően képies. A metafora a képies jelentésű alapfogalmakon való túllépés eszköze: a vizuális jelentésű kategóriák területét elhagyva az ember metaforákban kezd gondolkodni. Metaforikusan fejezzük ki magunkat például, amikor azt mondjuk, hogy kimenekültünk a veszélyből. A kognitív metaforaelmélet értelmében ez a kifejezés mód a „külső” és a „belső” prekonceptuális fogalmainak metaforikus használatán alapul. A „külső” és a „belső” fogalma viszont a tartalmazás azon képsémájából (*container schema*) fakad, amelynek kiindulópontját a testünket hol egyfajta tartályként, hol pedig tartalmazottként – például térben tartalmazottként – megjelenítő, kettős alakzatú testérzetek alkotják (George Lakoff: *Woman, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*. The University of Chicago

Press, Chicago–London, 1990. 217–218. old.).

Az „újfajta racionalitás” koncepciójának megítélésében segít, ha összevetjük a könyvben említett filozófusok idevágó elgondolásaival. Bergsonnál a képzet a gondolkodás alapanyagához tartozik: az állandó változásban lévő mentális működés „szavakban kristályosodik ki, a másik végén pedig képekben bomlik ki” (idézi Pléh Csaba: *A lélektan története*. Osiris, Bp., 2000. 315. old.). Ez a bergsoni gondolat harmonizál ugyan a kognitív metaforaelmélet szellemével, van azonban egy alapvető különbség. Lakofftól eltérően ugyanis Bergson a testet nem tartja a mentális világ létrehozójának: „A test [...] sem az észlelésben, sem az emlékezetben, s különösen nem a szellem magasabb műveleteiben, nem járul közvetlenül hozzá a reprezentációhoz.” (Uo. 316. old.) Kondor új funkcióval ruházza fel a képet. Nála nem csupán arról van szó, hogy gondolkodásunk eredendően képies,

hanem arról is, hogy napjaink képeket felértékelő kommunikáció- és médiatechnológiai forradalma nyomán a szó mellett a kép is a kritikai-racionális érvelés alkalmas munkaeszközévé válhat. A képies jelhasználat kirakatpéldánya a már említett egyiptomi képes írásban a formai szempontból a napot felidéző hieroglifa, amely az interpretációs körülményektől függően az élet vagy a halál, a rend vagy a káosz szimbóluma.

A gondolkodás beágyazottságát és képies alapjait hangsúlyozó, valamint a képet a kritikai-racionális gondolkodás eszközévé tevő, „újfajta” racionalitáskoncepció felszámolja a racionalitás nyelvcentrikus megítélésének egyoldalúságát. Ennek létrehozásában segíti a szerzőt az a könyvben részletesen elemzett kommunikációs technológiai perspektíva, amelynek kiindulópontja napjaink képeket felértékelő kommunikáció- és médiatechnológiai forradalma.

DARAB TAMÁS