

Almási Miklós: Hova tűnt az a rengeteg pénz?

VÁLSÁGKÖNYV

Athenaeum 2000 Könyvkiadó Kft., Bp., 2009. 208 old., 2490 Ft

Almási Miklós könyve: válságkönyv. A szerző ismert esztéta, filozófus, aki az utóbbi két évtizedben a piacgazdaság, a kapitalizmus új vagy érdekes jelenségei iránt érdeklődik (l. *Napóra a Times Square-en*. Kávé, Bp., 1977. *Léghajó Manhattan felett. Kalandok a Wall Streeten és Hollywoodban*. Közgazdasági, Bp., 1992.). Új könyvében közérthetően összefoglalja a 2008 szeptemberében kirobbant gazdasági-pénzügyi válsághoz vezető tényezőket, majd a válság mélyebb okairól, a gazdasági szerkezet változásairól is beszél. Röviden leírja gondolatait néhány megoldási javaslatról is. Sokakra lehet hatással ez a könyv, akik a válság tömör és közérthető leírását hiányolták idáig.

A válság közvetlen okainak leírásában – néhány tényezőtől eltekintve – alapvetően a külföldi liberális gazdasági sajtó interpretációjához közeli véleményeket fogalmaz meg. A válság mélyebb okairól viszont leginkább az újbaloldali szerzőkhöz hasonlóan gondolkodik: erről a témáról egy 1995-ben írt könyvfejezetét közli újra, kis módosításokkal. Olyan „újkapitalizmust” ír le, melyet a pénzügyi piacok uralnak, kiszorítva a reálgazdaságot. Ezután eljut a megoldási javaslatokhoz és több, forgalomban lévő javaslat előnyeit és hátrányait is tárgyalja, de a kis terjedelem nem teszi lehetővé az érdemi elemzést.

Egy ismeretterjesztő műtől nem várható el a tudományos alaposágú érvelés, viszont fontos, hogy az olvasók pontos információkhoz jussanak. Ebből a szempontból sok kívánnivalót hagy maga után a könyv. Néhány konkrét ügyről a recenzió további részében szó lesz még. Általánosságban viszont két problémát emelnék ki. Miközben dicséretes, hogy Almási nem tűzdeli tele a szöveget szakkifejezésekkel, azt a néhányat, amely mégis szerepel,

gyakran pontatlanul használja. Így törtenhetett, hogy a nyilván elsősorban a külföldi sajtót olvasó szerző újrarendezett olyan pénzügyi szakkifejezéseket, amelyeknek van bevett magyar fordítása (vagy hol magyarul, hol angolul használja őket). A legszebb példa a 89. oldal 4. ábrája, melynek felirata: „A fedezeti alapok tündöklése és bukása. A hedge funds tőkéje (millió dollár)”. Vannak helytelen fordítások is: például az FDI magyarul nem külföldi tőkebefektetés, lévén annak egyik fajtája, hanem *közvetlen* külföldi tőkebefektetés (46. old.); az *economies of scale* magyarul méretgazdaságosságot jelent, és nem nagy sorozatgyártókat (64. old.). Olykor egy-egy kifejezést kétféleképpen is fordít: *excess money* – fölös pénz (67. old.) vagy pénztúlkínálat (94. old.)? Nemcsak a szakkifejezésekkel, az adatokkal is rendkívüli nagyvonalúsággal bánt – erről később részletesen is lesz szó.

Ez elvezet a második problémához, amelyet *asszociatív közgazdaságtannak* neveznék. Almási nem abban az értelemben használja a minőségi külföldi sajtóban szereplő fogalmakat és gondolatmeneteket, mint a közgazdászok. Pontos megértésük helyett gyakran képztársításokkal él, és ezután logikai láncok helyett asszociatív módon épít fel kapcsolatokat a különféle tényezők között. Például a pénzpiacokon áramló pénzek növekedésének okaként meg sem említi a tranzakciós költségek csökkenését (ami a legfontosabb tényező), hanem olyan „asszociatíván” könnyebben érthető okokat feltételez, mint a kivándorlók és a feketegazdaság. Hasonlóan jár el, amikor a korábbiaktól radikálisan nem különböző új pénzügyi eszközöket posztmodern tulajdonságokkal (és jelzővel) ruházza fel, majd betiltásukat követeli.

Ez a módszer már megkérdőjelezhető egy ismeretterjesztő írásnál: biztosan sok közgazdász tud termékeny asszociációkat társítani a relativitás-elmélethez, amit azonban egy fizikus lektor feltehetőleg nem igazán értékelné. Ezért is kár, hogy a könyvnek nem volt szakmai lektora.

KÖNYV VAGY BLOG?

Az első fejezet, a *Krizistörténet* érdekesen és összeszedetten tudósít a vál-

ság *közvetlen* okairól: az új pénzügyi termékekről, a piaci szereplők viselkedéséről és az olcsó pénzről. Ez a könyv legerősebb fejezete. Az elemzés forrásként elsősorban a nemzetközi gazdasági sajtót használja, és többnyire az ott olvasható fejtegetésekhez hasonló következtetésekre jut – bár egy-két logikai lépés gyakran hiányzik a levezetéseiből. A közvetlen okok között elsősorban az új jelzáloghitelek állami támogatását és az új pénzügyi eszközök használatát említi. Meglepő, hogy alig szerepel a fejezetben a monetáris politika, amelyet mind a sajtó, mind a szakmai közvélemény nagyon lényegesnek tart. Érdemes volna tudni miért: Almási nem tartja fontosnak, vagy egyszerűen nem keltette fel az érdeklődését? Ennek a makroökonomiai elemnek a teljes elhanyagolása viszont óhatatlanul féloldalassá teszi az elemzést, hiszen a makrokörnyezet elemzése nélkül nem érthető meg, mi vezetett a bankárok felelőtlen magatartásához. És mivel a posztmodern értékpapírok okozták a válságot, Almási erős korlátozásukat, esetleg betiltásukat javasolja.

A következő rész „Az újkapitalizmus struktúrája” címet viseli és a válság mélyebb okait a kapitalizmus új formájának jellemzőiből vezeti le. Almási a jelenlegi világrendet – nem túl fantáziadúsán – újkapitalizmusnak nevezi. A fantáziatlanságnál nagyobb probléma, hogy ugyanezt a kifejezést számos újbaloldali szerző is használja, gyakran más-más értelemben. A magyarok közül például Szalai Erzsébet, akinek könyve címében is szerepel (*Az újkapitalizmus és ami utána jöhet*. Új Mandátum Kiadó, Bp., 2006.) Egy posztmodern gondolkodó mindenképpen reagálhatna arra, hogy mennyiben ért mást ezen a fogalmon, mint a többiek.

Az Almási-féle újkapitalizmusnak három alapvető jellemzője van: a posztmodern pénzügyi eszközök hihetlen burjánzása, a dereguláció és a globalizáció. Ezek az új folyamatok, fejlemények spekulatív tőkeáramlásokhoz vezetnek. Fontos állítása, hogy a deregulált pénzpiac magasabb hozamokat biztosít, mint a reálgazdaság, és így elszívja előle az erőforrásokat. Külön kitér arra, milyen új tevékenységek járulnak hozzá ezekhez a vált-

lólagos forrásokhoz: a pénzmosók, a kivándorlók és a nyugdíjalapok.

Ez a fejezet valódi posztmodern szöveg: a szerző 1995-ös könyvének egyik (kissé aktualizált) fejezete néhány közbeszúrással 2009-ből. A forma érdekes párbeszédre adna alkalmat, de a közel 50 oldalas szövegben található hat (6 db) néhány soros közbeszúrással erre nem elég. Meglehetősen bosszantó olyan (a szerző által nem kommentált) szövegeket olvasni 2009-ben, mint hogy az 1992-es spekulatív támadás után az Európai Árfolyamrendszerben (ERM) „az egyes devizák lebegési »től-ig«-jét oly mértékben bővítették ki, hogy annak ma már semmiféle fegyelmező hatása nincs” (80. ol.). Kérdés, hogy ezt a megállapítást mennyiben tartja a szerző relevánsnak öt évvel az euró bevezetése után. Ráadásul éppen ezért nincs is lehetőség az európai valuták elleni spekulációra, amiről az egész bekezdés szól. Miután ez a fejezet már korábban megjelent, érdekes kritikák készültek róla (pl. Csontos László – Király Júlia – László Géza: Az ezredvégi nagy borzongás. *Közgazdasági Szemle*, 1997. július–augusztus, 569–596. old.), amelyekre Almási új könyvében egyáltalán nem reagál.

A következő fejezet (*Világkörnyezet*) több dologról is szól: a globalizáció jellemzőiről, a magyar helyzetről (4 oldalban), a szuverén alapokról, majd a nyomorról. Fő állítása az, hogy a globalizáció (jelenlegi) második szakaszában Kína válik a legfontosabb erővé, amely gazdasági ereje és javuló alkupozíciója következtében diktálhat a fejlett államoknak.

A *Megoldási mozaikok...* c. rész alfejezetei egy-egy iskola vagy javaslat köré szerveződnek. Először a keynesi gazdaságpolitikáról ír, és az elmélet rövid ismertetése után méltatja a mostani amerikai csomag előnyeit és hátrányait. Az utóbbiak közül azt emeli ki, hogy nem látja jelét a pénzügyi szféra strukturális átalakításának. A protekcionizmusról határozottan nyilatkozik: „A protekcionizmus gazdaságilag lehetetlen” (157. old.). Marx kapcsán azt javasolja, hogy a sok marxi gondolat magját tartalmazó *Nyersfogalmazványt* érdemes kiindulópontként használni, de vannak kétségei is ezeknek a gondolatoknak az

alkalmazhatóságáról. Beszél Helmuth Schmidtnek a pénzügyi szektor átalakítására tett javaslatáról is (magyarul: *Hogyan jutunk ki a depresszió csapdájából?* *Népszabadság* 2009. január 31.), amellyel határozottan rokon-szenvez.

Az utolsó, *Válságkultúra* című fejezet szövege egyre inkább bloggá esik szét. És ez nem is véletlen: az alfejezetek alapvetően nem különböznek a szerző honlapján is megtalálható, azonos című blogbejegyzésektől. A szerző az egyes témákról egy-egy könyv vagy cikk kapcsán közli gondolatait. Ezek a fejtegetések igazából nem kapcsolódnak a válsághoz, tárgyuk inkább a modern élet: modern kutyuk, éretlen fiatal felnőttek, illiberális demokrácia, plasztikai műtétek (testbiznisz) és a társadalom kockázathoz való viszonya.

POSZTMODERN PÉNZÜGYI ESZKÖZÖK

A válság okainak vizsgálatakor megismerkedhetünk a szerző által posztmodernnek nevezett pénzügyi eszközökkel. Ez a fogalom nem Almási-tól származik, bár erre a könyvben semmilyen hivatkozás nem utal. John Lancaster a *The New Yorker* 2008. november 10-i számában azt írja, hogy a posztmodern pénzügyi piacokon a pénzügyi eszközök „értéke” ugyanúgy többértelmű, mint az irodalmi dekonstrukcióban a „jelentés”. Almási nem indokol, hanem egyszerűen posztmodernnek nyilvánítja az 1970-es évektől kezdve megjelenő bonyolult pénzügyi eszközöket. Leginkább a származtatott pénzügyi termékeket sorolja ide, melyek fontos szerepet játszanak a válság kialakulásának leírásában. Erős korlátozásukat javasolja: „amennyiben a kormányok – elsősorban Amerika – nem zárja ki ezeknek az eszközöknek jelentős részét, nem várható eredmény” (49. old.).

Mennyiben újak ezek a termékek, jogos-e a posztmodern jelző, vagy ez a névadás inkább – hogy Almási egyik kedvenc kifejezésével éljek – médiahack, az asszociatív közgazdaságtan része? A könyv erősen amellett érvel, hogy a posztmodern pénzügyi termékek megjelenése az újkapitalizmus új jellemzője, és így rájuk hivatkozva

adható meg ennek a válságnak a *specifikus* magyarázata. De valóban ennyire újak ezek a termékek? És csak ebben a válságban játszottak fontos szerepet? És be kellene-e tiltani őket?

A származtatott pénzügyi termékek olyan szerződések, amelyeknek az értéke valamilyen más dolog (pl. egy tonna gabona vagy 100 IBM részvény) értékétől függ. A legegyszerűbb származtatott termék a határidős ügylet. Két fél szerződést köt például arra, hogy az egyikük egy év múlva leszállít egy tonna gabonát 100 dollárért. Az ügylet értéke függ a gabona áráról: ha a gabona ára felmegy 120 dollárra, akkor a szerződés 20 dollárt ér a vevő számára (1 év múlva), mert ennyivel kellene többet fizetnie, ha nem kötött volna szerződést. Látni kell, hogy egy ilyen szerződés alapvetően csökkentheti a bizonytalanságot, hiszen a gabonatermelőnek nem kell attól tartania, hogy lemennek az árak. Alkalmasság azonban ez az eszköz spekulációra is: ha valaki köt egy ilyen szerződést, pedig nincs is gabonája, akkor egyszerű kockázatvállalásról van szó. Az újabb pénzügyi eszközök hasonló elveken alapulnak, viszont valamivel bonyolultabbak. A hitelmu-lasztási csereügylet (CDS) például azt jelenti, hogy az egyik fél biztosítást köt a GM (vagy más vállalat) csődjé ellen: minden évben fizet egy összeget egy banknak, amely 1000 dollárt fizet nek, ha a GM csődbe megy.

Történetileg a származtatott termékek egyáltalán nem tekinthetők posztmodernnek. Az 1630-as évek hollandiai „tulipánmániája” idején minden további nélkül lehetett határidős ügyleteket kötni a tulipánhagymákra. Az 1860-as években nagy tételben lehetett terményekre vonatkozó származtatott termékekkel kereskedni az amerikai árutőzsdéken. Az 1970-es évek újdonsága az, hogy nagy mennyiségben a tőzsdékre kerültek a részvényekre és kötvényekre vonatkozó opciók és határidős ügyletek is. Elképzelhető volna tehát a posztmodern pénzügyi termékeknek olyan definíciója, hogy azok értékpapírokra (és nem árukra) vonatkozó, származtatott pénzügyi termékek. Ez önmagában konzisztens definíció volna, és annyiban hasznos is, hogy az ilyen, egyre összetettebb vagy „absztrak-

tabb” termékek típusainak száma és a belőlük gazdát cserélő mennyiség is exponenciálisan nőtt ettől az időszaktól kezdve.

A könyv szempontjából azonban az érdekes kérdés az, vajon az értékpapírokra vonatkozó származtatott pénzügyi termékek *válságokozó tulajdonságaikban* eltérnek-e a korábban is használt pénzügyi értékpapíroktól. A korábbi pénzügyi válságok azt mutatják, hogy nem.

Nézzünk néhány példát erre! Az 1630-as években a tulipánhagymák ára a spekuláció hatására az egekbe szökött, majd összeomlott. Miután sok ember fektette pénzét tulipánhagymákba (vagy esetleg csak származtatott ügyleteket kötött rájuk), a buborék kipukkanása komoly károkat okozott a pénzügyi rendszerben. Az 1700-as években jelentek meg nagy mennyiségben a vállalati részvények. Abban az időben ezek számítottak „modern” pénzügyi termékeknek, hiszen a befektetők nem ismerték a részvényárak mögötti tényezőket, és nem léteztek olyan szabályozók, amelyek meg tudták volna akadályozni a részvényekkel való visszaéléseket. Az 1720-as pánik során a Dél-tengeri Társaság gyakorlatilag piramisjátékot rendezett olyan módon, hogy folyamatosan (részletre vásárolható) új részvényeket bocsátott ki, és ebből fizetett osztalékot a korábbi részvényeseknek. A mesterségesen felfújtt részvényár egy idő után összeomlott, magával rántva több ezer ember megtakarításait.

Ugyanebben az időszakban John Law skót „pénzügyi zseni” hasonló tevékenysége – amelybe az uralkodó támogatásával a Francia Nemzeti Bank részvényeit is bevonta – a fejlődése korai fázisában lévő bankrendszer összeomlásához vezetett, amely több évtizedre (vagy évszázadra) vetette vissza a francia pénzügyi rendszer fejlődését. A részvények ebben az időben újdonságnak számítottak, és hasonló mechanizmuson keresztül vezettek pénzügyi válsághoz, mint most a hitelmulasztási cserügyletek.

A Dél-tengeri Társaság összeomlása után meglehetősen könnyű lett volna azt mondani, hogy a részvények rossz, csúnya, túlságosan absztrakt, ráadásul „modern” értékpapírok. Almási hasonló érveléssel különböztet meg jó

és rossz értékpapírokat. Az 1970-es évek óta született pénzügyi eszközök véleménye szerint „nem mind »sáros« eszközök, de jó modellként szolgáltak a még kockázatosabb eszközök számára és beindították a laza pénzpoltikát [...] Napjainkra megjelentek a szofisztikált (mondjuk zsonglőr, vagy amerikai szóhasználatnál élve »mérgező hatású«) »termékek»” (36. old.). Az üzenet lényege, hogy ezek a zsonglőr termékek inherensen rosszak, és túl nagy kockázatvállalást tesznek lehetővé. Ebből a megkülönböztetésből logikusan következik Almási javaslata, hogy a sáros eszközöket be kell tiltani.

Érvelése azonban egyoldalú. Miközben a kockázatokat teljes egészében figyelembe veszi, egy szót sem ejt arról, hogy a származtatott termékek hasznosak, mert lehetővé teszik a kockázatok fedezését, és segítik a gazdasági növekedést. Ezt mutatja a pénzügyi piacok fejlettsége és a gazdasági növekedés közötti kapcsolatot vizsgáló terjedelmes szakirodalom. (Jó összefoglalása: Ross Levine: *Finance and Growth: Theory and Evidence*. NBER Working Paper No. W10766, 2004.)

Megalapozatlan az a feltételezés is, hogy bizonyos értékpapírok inherensen rosszak. A részvények példája is arra utal, hogy a pénzügyi termékek használatának módja generálja a gondokat. Az egyik probléma – ami a könyvben is kellő hangsúlyt kap – a helytelen szabályozás: a rendszerkockázat figyelmen kívül hagyása, illetve az olyan szabályozási lyukak, amelyek lehetővé teszik, hogy a bankok nem átlátható módon vállaljanak kockázatokat, mérlegükben ne szerepeltessék őket, és így a részvényesek és a szabályozók számára nem látható kockázatok vállalásával tegyenek szert extra haszonra. Ez azonban nem azért van, mert „a pénzügyi rendszernek sikerült kiharcolnia, hogy mérlegeiben ne kelljen feltüntetnie a rizikós tételeket” (39. old.). A szabályozás célja éppen az, hogy ezek a tételek bekerüljenek a banki mérlegekbe, és a bankok befektetéseik kockázatosságának megfelelő mennyiségű tartalékot képezzenek. A probléma az, hogy a bankok – ismerve a szabályokat – rendre olyan eszközöket fejlesztenek ki, amelyekre nem

vonatkoznak a szabályok. A szabályozás mindig le van maradva. Éppen ezért nem tartalmaznak újdonságot az olyan javaslatok, mint például Helmuth Schmidtenek egyik pontja, nevezetesen: „A pénzügyi intézeteknek mindenfajta mérlegen kívüli tranzakciója (és nyereség-veszteség kimutatása) tilos, és gyakorlata büntetéssel szankcionálható” (165. old.). Az elv nem új, az ördög viszont a részletekben bújjik meg – a részletes szabályozás ismeretében előbb-utóbb kifejlesztnek olyan termékeket a bankok, amelyek nem szerepelnek a mérlegben.

A másik, de a könyvben alig említett problémát – pedig szinte minden új pénzügyi eszköz esetében fennáll – az okozta, hogy mivel a befektetők és az értékpapír-minősítők nem értették pontosan az új eszközök működését, az általuk használt árazási modellek rosszak voltak, és ezért például a jelzáloghitelek kockázatát hordozó értékpapírok kockázatát nem ismerték pontosan azok, akik megvették őket. A kockázat kiszámításához használt modellek, amelyek más, egyszerűbb értékpapírok esetében jól működtek, itt fejre álltak. Erről egyébként a könyv legvégén Almási is ír: „e számítások azért nem pontosak, mert kiindulásuknál épp az extrém lehetőségeket nem tudják figyelembe venni” (200. old.). Ez a kérdés azonban ennél sokkal nagyobb súlyú.

Mivel az új pénzügyi eszközök nem különböznek radikálisan a korábbiaktól, nem igazán indokolt őket mint posztmodern pénzügyi eszközöket az újkapitalizmus alapvető jellemzői között szerepeltetni. Ellene szól az is, hogy tömeges elterjedésük más, alapvetőbb tényezők következménye: leginkább talán az információtechnológiai fejlődés és a deregulációé, s épp ezek talán fontosabb jellemzői az „újkapitalizmusnak”.

REPÜLŐ PÉNZPIAC

A válság mélyebb okait vizsgáló alfejezet fő tézise, hogy „a reálszférából átcásbitott pénztömegek a repülő pénzpiacon dolgoznak, illetve átléptek a posztmodern pénzügyi eszközök piacára és ott termelik a profitot” (73. old.). A szerző – ez asszociatív közgazdaságtana egyik csúcsa – ebből vezeti

le például a magas európai munkanélküliséget is, hiszen nem jut elég tőke az iparnak. A repülő pénzpiac súlyát érzékeltető számok azonban nagyságrendekkel el vannak túlozva a könyvben.

Almási összekeveri a bankok által birtokolt tőke *állományát* a határokon át áramló *tőke mozgással*. Képzeli el, hogy egy bank 1 millió dollárral rendelkezik. A 80-as években, amikor még nagy költséggel lehetett mozgatni a pénzt, ezt a pénzállományt, mondjuk, egy hónapban egyszer mozgatta a bank (például minden hónapban átutalta annak a leánybankjának, amelyiknek a legnagyobb szüksége volt rá). Ekkor az éves pénzmozgás 12 millió dollár volt. A tranzakciós költségek csökkenése miatt a banknak most már megéri minden nap (akár többször is) átutalni a pénzt annak a leánybankjának, amelyiknek a legnagyobb szüksége van rá. Így a tőke mozgás 365 millió dollár lett. Harmincszorosára nőtt a repülő pénzpiac teljesítménye! A bank által használt tőke azonban mindkét esetben ugyanúgy 1 millió dollár. Ez az állományok és mozgások (stock és flow) összekeverése, amire számos más gazdasági kontextusban is látni néha példát (a tőkeállomány és a nemzeti jövedelem is ilyen).

A bankok pénzügyi közvetítőként a tőkéjük nagy részét kölcsönadják másoknak, és ezért tevékenységük a mérlegükben lévő tőkének csak egy részét „foglalja le” (ide tartozik a bankok tulajdonában lévő épületek értéke vagy a tartalék), a többit kölcsönadják a vállalatoknak. A bankok által saját tevékenységükhöz felhasznált tőke a Standard and Poor's 500 (a pénzügyi szektor részvényeinek értéke az 500 legnagyobb vállalat teljes részvénytőkéjéhez viszonyítva) alapján az összes részvénytőke nagyjából 15 százalékát képviselte 2008 közepén – vagyis a Lehman Brothers csődjé előtt. Ez azért nem elég ahhoz, hogy megfojtassa az ipart.

A bankok által „lefoglalt” tőke mennyisége tehát több nagyságrenddel különbözik a határokon átáramló pénz mennyiségétől. Persze még így is számos kérdést vetnek fel a hatalmas pénzáramlások. Arról komoly vita folyik a közgazdasági szakirodalomban is, hogy a tőke könnyű és szabad áramlása milyen következményekkel

jár a reálszektorra nézve. Az a fenyegetés, hogy például a magyar államkötvények nagy hányadát néhány nap alatt eladhatják a külföldi befektetők, nyilván fontos az optimális magyar gazdaságpolitika szempontjából. Ezekről a megoldatlan problémákról Almási nem ír.

A repülő összegek megsokszorozódása tehát elsősorban abból adódik, hogy a technológiai és a szabályozási változások miatt ugyanakkora banktőke gyorsabban mozog, és így több pénz repül egy nap alatt. Ezért könnyű válaszolni arra a kérdésre, hogy „Honnan ez a rengeteg pénz?”, amit Almási az egyik alfejezet címéül választott. Az új pénzáramlás forrása elsősorban a tranzakciós költségek csökkenése, és ehhez kapcsolódóan a bankok működési módjának megváltozása. Erről a könyvben nincs szó, Almási inkább a pénzmosásról és a bevándorlókról ír, melyek egy asszociatív gondolatmenetben nyilván közvetlenebbül kapcsolódnak a repülő pénzpiachoz, mint a tranzakciós költségek változásai. Empirikusan viszont sokkal kisebb a jelentőségük.

ADATOK ÉS FÉLREÉRTÉSEK

A könyvben jó néhány tárgyi tévedés is van, itt csak egy pár igazán látványosat emelnék ki. Talán egy közgazdász lektor észrevette volna őket...

A leginkább feltűnő az adatok kezelésének nagyvonalúsága. Szinte soha nem derül ki, hogy az adat pontosan honnan származik, pontosan melyik időszakra vonatkozik, esetleg mi a mértékegysége. Előfordul például, hogy a válság súlyosságának ecsetelése túlzásba csap át: „Japán 35%-os GDP-zsugorodással vezet a listát.” (54. old.) Szerencsére később megtudjuk, hogy ez így mégsem igaz: „Japán GDP-visszaesése 10%-os, exportcsökkenése 35%-os volt” (124. old.). Innen nézve szinte megnyugtató a helyzet. Kellemes meglepetést okoz(na), hogy az „európai országok már a GDP-jük 6–9 %-áig eladósodtak”, de sajnos ez sem igaz, sőt számos ország – köztük hazánk is – a 60 százalékos maastrichti kritérium teljesítéséért küzd.

„Egyesek szerint ma Amerikában a GDP 70 %-át a finansz- és szolgáltatá-

si szektor termeli – lehet, hogy ez nem egészséges arány” (169. old.) Lehet, hogy nem, de kik azok az egyesek? Érdemes megnézni a hivatalos adatokat: 2007-ben az amerikai GDP 66 százalékát állította elő a szolgáltatási szektor (amiben a „finansz” is benne van: minden finansz szolgáltató, de nem minden szolgáltató finansz), amihez esetleg hozzá lehet adni valamennyit a kormányzat által elköltött 13 százalékból. Az iparági szintű adatok megtalálhatók a BEA honlapján (www.bea.gov/industry/xls/GDPbyInd_VA_NAICS_1998-2008.xls). Szóval az Almási által közölt arány nagyjából elfogadható, de miért nem közli pontosan?

Mit tehetnek az európaiak a recesszió megfékezésére? „Mentőcsomagjaikkal a nemzeti bankok tartalékaig tudnak elmenni, egy ponton túl nincs több pénz.” (155. old.) Ez meglehetősen érdekes szemléletre vall a független jegybankok korában: a jegybanki tartalék leginkább a valuta védelmére vagy a pénzügyi rendszer stabilitásának megőrzésére áll rendelkezésre, a költségvetés hitelét veszélyes lenne ebből finanszírozni.

Az amerikai politikát pedig így kritizálja a szerző: „Az nem került bele a nyilvános vitákba, hogy az adózók megkopsztásán kívül Amerikának számos egyéb lehetősége is van arra, hogy mentse a helyzetet: például a kötvénykibocsátás.” (48. old.) A kötvénykibocsátás eladósodást jelent, vagyis ugyanúgy az adózók megkopsztását jelenti, legfeljebb kicsit később. Esetleg csak a fiatalabb adózók haja lesz oda.

A kötvényekről még egyszer: „Az ember azt hinné, hogy a csődökkel teli Amerikában a világ hátat fordít az államkötvényeknek, de mégsem: a kötvényárak lefelé mennek, a hozam növekszik, vásárolják őket.” (55. old.) Nos, a kötvény a használt lakáshoz hasonló termék: ha az ára lefelé megy, az éppen azt jelzi, hogy nincs rá kereslet, egyre nehezebb eladni. A hozam növekedése ugyanezt jelenti.

„Ide fűzök egy mellékszálát 2009-ből: a két évig tartó nyersanyag- és élelmiszer-spekulációról. A pénzügyi válság kezdetén indult el az olajárrobbanás, és vele majd minden nyersanyag (rész, alumínium, nikkel) inflációja.

Mellé egy soha nem látott élelmiszerár-növekedés.” (91–92. old.) Ez a magyarázat valószínűleg nem igaz: 2008 első félévében a gyorsan bővülő kínai gazdaság nyersanyagigénye még erősen növekedett. A spekuláció ellen szól az is, hogy több termék ára egyszerűen nőtt: a spekulánsok leginkább csak egy-egy termék piacán tudnak hatékonyan működni. Az élelmiszerekkel kapcsolatban egyébként maga Almási cáfolja meg magát: „Durvább játszma folyt az élelmiszerekkel, ahol a magas olajár az egekbe röpitette a bioüzemanyag növényeinek (kukorica, cukorrépa) árait. Emiatt aztán régiók éheztek, mivel összeszűkült az élelmiszertermelésre szánt termőföld, a farmerek gabona helyett bioüzemanyagot termeltek.” (92. old.) Hol itt a spekuláció?

„E csapdába a könyvvizsgálók is beleestek – ha nem épp cinkosai voltak a felelőtlen játéknak: a Lehman Brothers befektetési bank még pár héttel összeomlása előtt is minden hitelminősítőtől AAA minősítést kapott.” (43. old.) Érdemes tudni, hogy a könyvvizsgáló feladata a számviteli kimutatások igazságtartalmának ellenőrzése, a hitelminősítő pedig – például a kimutatásokból – előrejelzi, hogy csődbe fog-e menni a vállalat. A kettő jó esetben nem ugyanaz.

NYOMTATOTT VÁLSÁGBLOG

Érthető az igény, hogy magyarul jelenjenek meg közérthető könyvek a válság okairól és következményeiről. Ezek közül az egyik első Almási könyve, melynek a közérthetőség mindenképpen erénye. Ám figyelni kell arra, hogy a közölt információk pontosak legyenek, a szerző a szakki-fejezéseket megfelelően használja, és gondolatmenete ne mondjon ellent a tudományban elfogadott logikának. Almási Miklós adatai pontatlanok, a szakki-fejezéseket következtetlenség használja, és az általa alkalmazott asszociatív közgazdaságtan nem mindig helyettesíti a folyamatok pontos megértését. De persze jogos az ellenvetés, hogy a közgazdászok miért nem írtak jobbat vagy miért nem fordították le a külföldi szerzők műveit.

Végül a könyv szerkezete felveti azt a kérdést, hogy pontosan miért

is fizet az olvasó. Egy új fejezet, egy új nyomott 13 éves fejezet, néhány rövid ötlet és az interneten is olvasható blogbejegyzés kinyomtatva. Nos, nem egyértelmű, vajon mi a jobb befektetés, ez a könyv vagy egy jófajta posztmodern pénzügyi termék...

MURAKÓZY BALÁZS

Tózsér János: Metafizika

Akadémiai Kiadó, Bp., 2009. 262 old. 2990 Ft

Minden valamire való bevezetés a metafizikába elsőként magának a metafizikának a meghatározására tesz kísérletet. Ez meghatározás azért sem nélkülözhető, mivel számos tévképzet él a metafizikával kapcsolatban (és talán magával a filozófiával kapcsolatban is). Manapság divatos lett „metafizikai” nézeteket hangoztatni, összekeverve a más területekhez kapcsolódóan kialakult véleményeket és vélekedéseket azokkal az állításokkal, amelyekkel a metafizika művelésekor ismerkedhetünk meg, s amelyek csöppet sem misztikusak, hanem világosak és közérthetőek.

A metafizikával kapcsolatos tévképzetek egyik oka éppen az, hogy arra a kérdésre, *mi a metafizika*, nem is olyan könnyű pontos választ adni. A metafizikusok maguk sem szolgálnak azonos tartalmú meghatározásokkal, és ennek egyik oka, hogy a metafizika művelői között nincs egyetértés abban a tekintetben, hogy mi legyen a metafizika központi kérdése.

Vajon miért osztja meg ennyire a filozófusokat a metafizikához való viszonyuk? Miért éppen a metafizika az, ami nélkül sokan nem tudják elképzelni a filozófiát, miközben mások csak nélküle tudják elképzelni? Az egyik ok bizonyára a metafizika tárgya: a *valóság*. A metafizika a valóság általános természetének vizsgálata, vagy másképp kifejezve: kísérlet a *végső* valóság leírására. A másik ok egy régi filozófiai ábránd, amelynek megvalósítására a metafizika alkalmasnak találja magát: a *(végső) valóság tudományának* a megteremtése.

Csakhogyan ez a meghatározás önmagában nem túlságosan informatív. Joggal merülnek fel a kérdések: Mit értsünk a valóság tudományán? Egyáltalán: melyik tudomány nem az? Miben tér el tőlük a metafizika? Mit jelöl egyáltalán a „végső” mint a valóság jelzője? Milyen értelemben szolgálnak ismeretekkel, és miféle kijelentéseket tesz a metafizikus a valóságról? Vizsgáljuk meg ezeket a kérdéseket alaposabban!

A METAFIZIKA TÁRGYA: A LÉTEZÉS?

Kezdjük a metafizika tulajdonképpeni tárgyával. Mit értenek a metafizikusok „valóság” alatt? Íme egy plauzibilis válasz: a *valóság mindaz, ami létezik*. Tehát a metafizikai vizsgálódások közvetlen tárgya a *létezés*. De milyen értelemben tárgya a metafizikának a létezés? Ez utóbbi kérdés kétféle módon válaszolható meg. A metafizika tárgya: (1) maga a létezés; (2) maguk a létezők. Van különbség, de vajon miben áll?

Itt mindjárt szeretnék eloszlatni egy lehetséges félreértést. Abban a metafizikában, amelynek problémáit Tózsér könyve részletesen vizsgálja, illetve amit *kortárs* metafizikának nevezhetünk, nem merül fel alapvető kérdésként az, hogy miért vannak a világban azok a dolgok, amelyek létezésével kapcsolatban a metafizikai viták kialakulnak. Hogyan értem ezt? Nem abban az értelemben, hogy minek köszönhetik létezésüket azok a dolgok, amelyek léteznek, vagyis nem Isten létezése valamely metafizikai bizonyításának részeként értem a kérdést. Vannak filozófusok, akik szerint a metafizikában egyetlen igazán fontos kérdésre kellene összpontosítani: „Miért van egyáltalán létező, nem pedig inkább semmi?” (Martin Heidegger: „Mi a metafizika?” In: „... költőien lakozik az ember...” – *Válogatott írások*. Szerk. Pongrácz Tibor, T-Twins, Bp., – Pompeji, Szeged, 1994. 33. old.) A kérdéssel Heidegger célja az, hogy a létezőt – saját terminusával élve: a létet – oly módon ragadja meg, hogy zárójelbe teszi a létezőt, amely létezik, mert szerinte „a metafizika a létezőn túlra kérdez.” (uo. 29. old.) Még ha nekem vannak

is aggályaim egy ilyen irányú vizsgálódással kapcsolatban, nem akarom kétségbe vonni, hogy értelmes vállalkozás lehet a lét(ezés)re a létezők vizsgálata nélkül rákérdezni. Annyi biztos, hogy ez a heideggeri kérdés más jellegű, mint a kortárs metafizikusokat foglalkoztató kérdések. Bizonyos értelemben meghaladja azokat. Ha úgy tetszik, valójában túl van a metafizikán.

A kortárs metafizikában felmerülő kérdések, ahogy azt Tózsér János a könyve elején leszögezi (17. old.), a következők:

(1) Miféle dolgok léteznek?

(2) Miben áll a létező dolgok természetete?

Ezekben a kérdésekben fel sem merül, hogy a létezés a létezőktől függetlenül is vizsgálható lenne.

Egyetértek. Mégis csavarnék egy kicsit a dolgon. A *létezés* természetével kapcsolatos vizsgálódásokat egyáltalán nem tekintik értelmetlennek korunk metafizikusai. A „mi a létezés?” mint metafizikai kérdés minden további nélkül felvethető és megválaszolható. Álljunk meg egy pillanatra! Az előbb tettünk különbséget a heideggeri metafizika és a kortárs metafizika alapvetőnek tekintett kérdései között. Most viszont a kortárs metafizika kérdéseként mégis egy olyan kérdést vetek fel, amely kísértetiesen emlékeztet a heideggeri kérdésre. Hasonló, de egyáltalán nem ugyanaz a kérdés.

A létezés természetével kapcsolatos vizsgálódások abból indulnak ki, hogy a 'létezik' éppolyan kifejezés, egész pontosan éppolyan predikátum, mint a 'piros' vagy a 'gömbölyű'. Ha az utóbbi predikátumok segítségével tárgyak tulajdonságait fejezzük ki, akkor miért ne fejeznénk ki a 'létezik' kifejezéssel is ilyen tulajdonságot? A kérdés korántsem lényegtelen. Nem világos ugyanis, hogy amikor egy metafizikus valamely dolog létezését elismeri vagy éppenséggel elutasítja, akkor azt milyen értelemben teszi? Miért ne mondhatná valaki – elsőre bármilyen furcsán hangzik is –, hogy vannak dolgok, amelyek nem léteznek. Ha ugyanis a létezés tulajdonság, akkor vannak olyan dolgok, amelyek nem rendelkeznek ezzel a tulajdonsággal. Például: vannak unikornisok, de (valójában) nem léteznek; vannak

lehetséges világok, de (valójában) nem léteznek. Úgy vélem, nagyon is lehet ilyet mondani. Az a további tény, hogy általában megpróbáljuk kerülni az olyan beszédmódot, amely a példában szereplő kijelentésekhez vezet, még nem érv az ilyen vagy ehhez hasonló kijelentéseket elfogadó felfogásokkal szemben.

Miféle választ adhatunk arra a kérdésre, hogy 'mi a létezés?' Az egyik lehetőség az, amire az előző bekezdésben már kitértem, vagyis a létezés *tulajdonság*, amellyel bizonyos dolgok rendelkeznek, míg más dolgok nem rendelkeznek. A másik lehetőség az, ha a létezést nem tulajdonságként kezeljük, hanem azonosítjuk a logikában már jól ismert *egzisztenciális kvantorral*. Eszerint amikor valaminek a létezéséről beszélünk, vagyis azt mondjuk, hogy '*x létezik*', akkor egyszerűen a következőket mondjuk: '*van (legalább egy) olyan x, amely ...*', formalizálva: $\exists x(\dots x\dots)$. Az előbbi felfogás szerint különbség van a létezés és az egzisztenciális kvantor között. Ennek további következményei lehetnek: vagy azt kell mondanunk, hogy az egzisztenciális kvantor használata metafizikai értelemben semleges, vagy azt, hogy az egzisztenciális kvantor mellett érvényben van egy másik kvantor, vagy másik kvantorhasználat is, legyen ez a '*létezik olyan x, amely ...*', formalizálva: $Ex(\dots x\dots)$, amelyet valamilyen tulajdonsággal – pl. a létezés tulajdonságával – rendelkező dolgok osztályára alkalmazunk. Persze maradhatunk annál is, hogy a létezést nem dolgok tulajdonságának tartjuk, hanem egyszerűen azonosítjuk a jól ismert és bevált egzisztenciális kvantorral. Csak feltételezni tudom, hogy Tózsér ez utóbbi megközelítést fogadja el, mivel a kérdést nem tárgyalja.

A METAFIZIKA MINT ONTOLÓGIA

A metafizika a létezők elmélete, más szóval: *ontológia*. Az ontológia kérdése egyszerűen feltehető: Mi az, ami létezik? Első látásra a kérdés egy lista megadásával tűnik megválaszolhatónak. Íme egy kezdetleges példa: létezik az asztal, amin írok; a szék, amin ülök; a lámpa, ami fényt ad; a *Metafizika* című könyv, amit olvasok; Tózsér János, aki megírta a könyvet; én, aki

olvasom stb. A metafizikus azonban nem egy ilyen – nagy valószínűséggel – végtelen hosszú lista megadását tartja szem előtt. Amire vállalkozik, jóval általánosabb. Elsősorban mindazt *kategorizálja*, amit egy ilyen végtelen hosszú lista tartalmazna. Világos, hogy a fenti lista is beszél olyan létezőkről, amelyek általánosabb kategóriák alá sorolhatók. Például: az asztal, a szék, a lámpa, a könyv egyaránt fizikai tárgy, míg Tózsér János és jómagam – feltételezem – nem vagyunk egyszerűen fizikai tárgyak: nemcsak fizikai testünk van, hanem elménk is. Ha elfogadjuk ezt a plauzibilis feltételezést, akkor azt állíthatjuk, hogy a fizikai tárgyak mellett más típusúak is léteznek, tudniillik mentális tárgyak, vagyis elmék. Ezen a ponton válik érdekessé a dolog. Ugyanis, amennyiben tagadjuk az elmék létezését, akkor azt állítjuk, hogy Tózsér János, én, de maga az olvasó is nem más, mint fizikai tárgy, amely minden tekintetben alá van vetve a fizika törvényeinek. Elméje nincs, legalábbis abban az értelemben nincs, hogy nem tudjuk nem fizikaiként azonosítani. Az a kérdés, hogy létezik-e testtől független elme, vagy nem létezik, már egy konkrét metafizikai kérdés.

Vegyük sorra most azokat a metafizikai kérdéseket, amelyeknek Tózsér egy-egy fejezetet szentel a könyvében: Léteznek-e *tulajdonságok*, amelyekről azt gondoljuk, hogy a fizikai tárgyak rendelkeznek velük? (2. fejezet) Léteznek-e egyáltalán azok a *fizikai tárgyak*, amelyekről azt gondoljuk, hogy rendelkeznek bizonyos tulajdonságokkal? (3. és 4. fejezet) Léteznek-e a fizikai tárgyak mellett más típusú létezők, egész pontosan: léteznek-e *események*, illetve léteznek-e *tények*? (5. fejezet – sajnálatomra a tényeknek Tózsér nem szánt külön fejezetet.) Léteznek-e aktuálisan, vagyis az általunk fennállóként ismert világ létező tárgyain kívül más tárgyak is, úgynevezett *lehetséges tárgyak*? (6. fejezet) Léteznek-e olyan tárgyak, amelyek nem fizikaiak, azaz léteznek-e elmékhez tartozó tárgyak, például mentális képek vagy mentális állapotok, avagy – ami szükséges feltétele az előzőek létezésének – léteznek-e maguk az *elmék*? (7. fejezet)

Két dolgot mindjárt leszögezhetünk a fenti kérdésekkel kapcsolatban: (1)

amit egyikünk sem cáfolna, hogy az összes kérdés a létezéssel, egész konkrétan bizonyos típusú létezők létezésével kapcsolatos, (2) ami talán kevésbé egyértelmű, hogy a kérdések egymásba kapcsolódnak, vagyis az egyik kérdésre adott válasz, kihat a többi vagy legalábbis néhány másik kérdésre adott válaszukra is.

Vegyünk egy egyszerű példát: ha valaki azt állítja, hogy csak és kizárólag fizikai tárgyak léteznek – *fizikai tárgyon* értsük most azt, amire a fizika tárgyként tekint –, akkor ezzel azt is állítja, hogy nem léteznek tulajdonságok, illetve nem léteznek elmék sem, de tovább is mehetnénk: nem léteznek számok, nem léteznek halmazok, nem léteznek személyek, nem létezik Isten. Tény, hogy ez a meglehetősen egyszerű és frappáns felfogás jól alkalmazkodik a tudományos világgéphez. Mégsem tudunk minden további nélkül azonosulni vele. És nem csupán azért nem, mert túlságosan sivárnak tűnik az a valóság, ahol a fizika által létezőként elismert tárgyak mellett semmi más nem létezne. Ez ugyanis önmagában esztétikai kérdés. Vannak, akik kifejezetten a sivatagokat szeretik. Hogy miért nehéz mégis azonosulni a *kizárólag* konkrét fizikai tárgyak létezését elismerő elmélettel, azt egy példán mutatom be.

Maradjunk a tulajdonságok létezésével kapcsolatos kérdésnél. Hogyan számolnánk el egy olyan világban, amelyben kizárólag fizikai tárgyak léteznek, a következő egyszerű kérdéssel: *miért* állíthatjuk azt két piros és gömbölyű almáról, hogy pirosak és gömbölyűek? A kérdés nem az, hogy arról, ami piros, miért mondom azt, hogy piros. A kérdés az, hogy milyen alapon alkalmazhatjuk két egymástól függetlenül létező tárgyra ugyanazokat a kifejezéseket? Avagy: minek köszönhetően rendelkeznek ugyanazokkal a karakterjegyekkel? Erről valamilyen módon számot kell adni. Amit várunk, az egy magyarázat. Ennek egyik módja nyilvánvalóan az, ha elismerjük, hogy vannak a fizikai tárgyakon kívül másféle entitások is, tudniillik tulajdonságok. De van más lehetőség is: továbbra is szeretnénk kitartani amellett, hogy csak fizikai tárgyak léteznek. Amikor azt mondjuk, hogy van valami közös bizonyos

fizikai tárgyakban, vagyis az almákban, mondjuk az, hogy pirosak, akkor csak annyit mondunk, hogy ezek egy osztályba sorolhatók, avagy egy halmazba tartoznak: a piros almák halmazába. Csakhogy, és ez az érdekes fejlemény: amennyiben azt mondja egy metafizikus, hogy a piros almák egy halmazba tartoznak, úgy valójában azt mondja, hogy *van* egy halmaz, tudniillik a piros almák halmaza, amely tartalmazza elemeiként a piros almákat. Ez azonban elkötelezi a metafizikust a halmazok létezése mellett. A halmazok pedig absztrakt entitások és nem konkrétak, mint amilyenek a fizikai tárgyak. Tehát mégiscsak léteznek a fizikai tárgyakon kívül más tárgyak is: absztrakt tárgyak, egészen pontosan halmazok.

A fenti, kissé elnagyolt, fejtegetés a következőkre kívánja felhívni a figyelmet: csak akkor nyilatkozhatunk abban a kérdésben meggyőzően, hogy mi az, ami létezik, ha tudjuk, hogy mi is az, aminek a létezését elismerjük vagy elutasítjuk. Éppen ezért a dolgok létezésével kapcsolatos kérdések szorosan összefüggnek a dolgok természetével kapcsolatos kérdésekkel. A tulajdonságok létezésével kapcsolatos vita egyben a tulajdonságok természetével kapcsolatos vita is. Ha azt állítom, hogy a tulajdonságok (piros-ság, gömbölyűség stb.) *univerzálék*, vagyis több különböző egyedi fizikai tárgyban (a különböző piros és gömbölyű almákban) egyszerre vannak jelen, avagy, ahogy azt a metafizikusok mondják, több különböző egyedi tárgy egy időben instanciálja azokat, akkor ezzel a tulajdonságok létezése mellett sajátságos elköteleződéssel a tulajdonságok természetéről is mondok valamit. Ha viszont azt állítom, hogy a tulajdonságok fizikai tárgyakat magukba foglaló *halmazok*, akkor azzal megint csak elismerem a tulajdonságok létezését, de a természetükről teljesen más gondolkodom, mint az, aki szerint a tulajdonságok univerzálék. Aki halmazoknak tekinti a tulajdonságokat, a szerint a tulajdonságok maguk is tárgyak, noha nem konkrét fizikai tárgyak, hanem absztrakt tárgyak. E nézet szerint az univerzálék nem léteznek, de a tulajdonságok igen. Nagy különbség. A tulajdonságok létezését minden további nélkül elutasító

filozófusnak azt kell mondania, hogy a tulajdonságok se nem univerzálék, se nem absztrakt tárgyak, egyszerűen nincsenek. De akkor hogyan számol el a kiinduló kérdéssel: *miért* állíthatjuk azt két piros és gömbölyű almáról, hogy pirosak és gömbölyűek? Nem tud többet mondani annál, amit amúgy is tudunk, miszerint két piros és gömbölyű almáról egyszerűen ezt állítjuk: pirosak és gömbölyűek. Ez nem magyarázat arra, hogy miért állítjuk róluk ezeket a tulajdonságokat, avagy miért alkalmazzuk rájuk éppen a 'piros' és a 'gömbölyű' kifejezéseket?

MIT TUD A METAFIZIKUS?

Eddig a 'valóság' kifejezést használtam, és egyáltalán nem használtam a 'világ' kifejezést. Jó okom volt erre. Akik ugyanis nem tesznek különbséget a valóság és a világ között, vagyis azt feltételezik, hogy az létezik, ami ebben a világban létezik, azok úgy foglalnak állást, hogy csak az létezik, ami az aktuális világ része, azé a világgé, amelyben élünk. Vagyis nem léteznek olyan tárgyak, amelyek nem az általunk többé-kevésbé ismert aktuális világ részei. Nem mindenki van azonban meggyőződve ennek az utóbbi állításnak az igazságáról.

Hadd idézzem itt kicsit hosszabban David Lewist, aki a következőképp érvel a lehetséges világok és összes lakóik valóságos létezése mellett: „Vitán felül igaz, hogy a dolgok állhatnának másképp is, mint ahogy állnak. Úgy hiszem – és ebben gondolom az olvasó is egyetért –, hogy a dolgok számtalan módon állhattak volna másképp. De mit is jelent ez? A hétköznapi nyelv lehetővé teszi a következő parafrazist: sok olyan módja *van* annak, ahogy a dolgok állhattak volna, amely eltér attól, ahogy valójában alakulnak. Első pillantásra ez a mondat egy *egzisztenciális kvantifikáció*. Azt állítja, hogy sok entitás létezik, amely megfelel egy bizonyos leírásnak, annak, »ahogy a dolgok állhattak volna.«” (David Lewis: „Lehetséges világok”. In: Farkas Katalin – Huoranszki Ferenc [szerk.]: *Modern metafizikai tanulmányok*. ELTE Eötvös Kiadó, Bp., 2004. 91. old., kiemelés tőlem) Ez – ahogy a dolgok lehettek volna, ha másképp

alakulnak – az, amit Lewis lehetséges világoknak nevez. Amennyiben az egzisztenciális kvantor használata egyben elkötelez minket a lehetséges világok és az őket alkotó lehetséges tárgyak létezése mellett, akkor a valóság nem azonosítható pusztán az aktuálisan fennálló világgal.

Ha a metafizikát úgy határozzuk meg, mint a végső valóság tudományát, akkor valamiképp el kell számolnunk azzal, hogy ennek a tudománynak mik a módszerei, illetve miféle tudást biztosít a számunkra. Például: mi az, amit tudhatunk az aktuális világunktól függetlenül létező lehetséges világokról? Talán mindannyian érezzük, hogy metafizikai tudáson valami teljesen más jellegű tudást kell értenünk, mint amit szokásos értelemben tudásnak gondolunk. Alapvető az egyetértés abban, hogy a metafizikai tudás, ha van ilyen, *a priori*, azaz *tapasztalattól független*. Már az elején egy sajátos problémával szembesülünk. Mivel a metafizikai tudás egyrészt nem tapasztalati evidenciákon alapul, másrészt pedig a metafizika a valósággal kapcsolatos kérdésekkel foglalkozik, joggal merül fel a kérdés: lehet-e nem tapasztalati tudásunk a valóságról?

Nehéz lenne azonnal igennel válaszolni erre a kérdésre, hiszen nagyon plauzibilis arra gondolni, hogy érzéki tapasztalatok nélkül semmit vagy szinte semmit sem tudnánk a világról. Milyen lenne számunkra a világ, ha egyáltalán nem lennének érzékszerveink? Nyilvánvalóan teljesen más, megköszöndözhetem, hogy semmilyen. Amikor is teljesen más lenne a világ, ha a világról információkat biztosító érzékszerveink jóval kifinomultabbak lennének a jelenlegieknél. Feltételezem, hogy ez a fajta szuperérzékelés teljesen másnyennek mutatná a világot, mint amilyennek most ténylegesen tapasztaljuk. De mit jelent ez a valóság általános szerkezetét felkutatni szándékozó metafizikus számára? Magyarul: más lesz-e a vizsgálni kívánt valóság abban az esetben, ha másnyennek látszik számunkra? A metafizikus egyértelmű választ ad erre a kérdésre: *nem*.

A metafizikusok alapvetően *realisták*. Úgy gondolják, hogy a valóság létezését és természetét tekintve semmiféle változáson nem menne

keresztül, ha mi, akik megismerjük, nem léteznénk. Azt a tényt leszámítva, hogy nem lenne benne senki, aki megismerné vagy meg akarná ismerni, sem a szerkezetében, sem a létezők tekintetében nem szenvedne el egyéb változást az a valóság, amelynek mi, megismerő lények nem vagyunk többé részei. Azonban nem mindenki gondolja így: régóta folyik a vita arról, hogy a megismerő valóságra irányuló perspektívája mennyiben módosít a vizsgált valóságon. Az *idealisták*, illetve *antirealisták* szerint a valóságot valójában az azt megismerő szubjektumok konstruálják. Mint konstrukciók nem maradhatnának ugyanazok, sőt nem is létezhetnének, ha nem lennének, akik megismerik őket.

A fenti kérdés összefügg azzal a további kérdéssel, amely a metafizika egyik fontos megkülönböztetéséhez vezet. Mit értenek a metafizikusok végső valóságon? Miben különbözik egymástól a valóság és a végső valóság? Egyáltalán miféle különbségről van itt szó? Az egyik jól ismert válasz a jelenlét és a valóság megkülönböztetése. Mennyire kell komolyan vennünk a jelenlét és a valóság megkülönböztetését? Kant szerint nagyon komolyan kell vennünk. Mások szerint – a nem kantianus metafizikusokra gondolok, akik a kortárs metafizikusok zömét alkotják – a különbség nem jelent éles metafizikai megkülönböztetést. Nem arról van szó, hogy van kétféle valóság, amelyek közül csak az egyikről tehetek szert tudásra, arról, amelyet lehetséges megismernem.

Tózsér János a Kant nézeteivel szembehelyezkedő kortárs metafizikusok oldalán áll. Íme az érve: „A kanti felfogás hátterében az a téves elgondolás áll, hogy abból a tényből, hogy az elmefüggetlen világhoz csak bizonyos (ránk, emberekre jellemző) perspektívából férünk hozzá, az következik, hogy *nem férünk hozzá* az elmefüggetlen világhoz, vagy csak közvetve férünk hozzá. Vegyük azonban észre: abból, hogy a világ számunkra mindig *valamilyen módon* adódik, *nem következik* az, hogy nem, vagy nem közvetlenül adódik.” (23. old., kiemelés az eredetiben).

Ezek után már csak az a kérdés, hogy mit tudhat egy metafizikus a valóságról. Avagy: mi a természete

a metafizikai tudásnak, ha van ilyen egyáltalán. Göröngyös talajra érkezünk. A metafizikai kijelentések Tózsér szerint *a priori szintetikusak* (19. old.). Nem igazán világos nekem, hogy a szerző mit ért itt ’a priori szintetikus’ alatt. Amennyiben ismerjük a kanti meghatározást, miszerint egy a priori szintetikus kijelentés *tapasztalattól független és ismeretbővítő* – leszámítva azt, hogy Kant szerint szemléleti alapon képes az ismeretbővítésre –, akkor nem árt óvatosnak lenni egy kicsit. Mit értünk ugyanis a metafizikában ismeretbővítésen? A metafizikában nincsenek mindenki által elfogadott tények – vagy ezek száma megdöbbenően kevés a többi tudományhoz képest –, amelyekre alapozva tovább lehetne lépni új tények elfogadásához. Nincsenek mindenki által elismert fundamentumok és evidenciák, amelyekhez a metafizikus újra és újra visszatérhet, hogy új ismeretekre tehesen szert. Bármennyire szeretnék is egyetérteni azzal, hogy a metafizikai tudás természetét tekintve tapasztalattól független és egyben szintetikus is, azt gondolom, hogy itt nagyobb körültekintéssel kell eljárunk.

MIÉRT IS FOGLALKOZZUNK METAFIZIKÁVAL?

Vannak, akik a metafizikát értelmetlen vállalkozásnak tartják. A filozófia történetében több olyan befolyásos iskola és doktrína is volt, amely a metafizika kiküszöbölésére úgy gondolt, mint a tudományos filozófia kidolgozásának egyik szükséges feltételére. Például az *empirizmus*, a *logikai pozitivizmus* és mostanság a *kvietizmus*. Az empiristák szerint minden tudás a tapasztalatból ered, és mivel a metafizikában nem hagyatkozhatunk a tapasztalatra, ezért nem beszélhetünk metafizikai tudásról sem. A logikai pozitivisták szerint a metafizikai kijelentések logikai elemzése kimutatja, hogy azok nem veszik figyelembe az elemi logika alapvető törvényeit, tehát nem is kezelhetők értelmes kijelentéseként. A kvietisták szerint pedig a metafizikai problémák nem igazi problémák, mivel a nyelvünk szavainak helytelen használatából erednek, éppen ezért ezek a valóságnak vélt problémák nem szorulnak magyarázatra, mivel a szavak

helyes használatára való rámutatással egyszerűen kimagyarázhatóak.

Ugyanakkor a metafizikai kérdések, ha más formában, újra és újra megfogalmazódtak. Akármilyen erőket mozgósítottak is a metafizika értelmességének megkérdőjelezésére, végleg soha nem sikerült eliminálni. Kant úgy vélte, hogy az emberi értelem természetéből fakadóan teszi fel azokat a kérdéseket, amelyeket aztán nem tud megválaszolni, mivel ezen a ponton már nem áll rendelkezésére a tapasztalat. Nem szükséges azonban Kantnak igazat adnunk. Vagyis hihetünk abban, hogy a metafizika művelésével képesek vagyunk a valóságra vonatkozóan bizonyos kérdésekben kielégítő válaszokat adni. Ez a valóság tapasztalattól független megismerésébe vetett hit nem feltétlen válik bizonyossá. Nem kizárt, hogy pusztán egy erős filozófiai meggyőződés. De miért kellene feladnunk ezt a meggyőződésünket? Nem hiszem, hogy pusztán azért fel kellene adnunk, mert a nagy metafizikai kérdésekben a filozófusok nem jutottak eddig konszenzusra.

Akár megoldhatók a metafizika problémái, akár nem, a metafizika művelésének van egy jól megragadható *pragmatikus* előnye, amit annak köszönhet, hogy tisztánlátásra sarkall bizonyos kérdésekben. Egyrészt mindenkinben felmerülnek élete során olyan kérdések, amelyekre nem tud válaszolni pusztán hite, vélekedései és természetes meggyőződése alapján. Továbbá bizonyos vélekedéseink vagy természetes meggyőződéseink nem feltétlen támogatják egymást, inkább ellentmondani látszanak egymásnak.

A metafizika képes tisztázni ezeket az ellentmondásokat, rámutatva azokra a pontokra, ahol az ellentmondás kiküszöbölhető vagy valamelyik meggyőződésünk felülvizsgálható. A szerző szavaival: „A kortárs metafizika alapvetően revizionista. A kortárs metafizikusok többsége ugyanis lényeges pontokon helyesbíten, finomítani akarja a természetes intuitív meggyőződéseinket. Miért van szükség helyesbítésre, finomításra? Azért, mert a természetes intuitív meggyőződéseink inkonzisztensek egymással, következésképpen egyszerre mindegyikük nem lehet igaz. Még gyakoribb, hogy természetes meg-

győződéseink valamelyik tudományos meggyőződésünknek mondanak ellent, melytől semmi szín alatt nem kívánunk megválni. Egy szóval: ha a világról alkotott konzisztens metafizikai elmélet megalkotása a célunk (és ez a célunk!), akkor – lévén természetes meggyőződéseink inkonzisztensek vagy valamilyen szilárd tudományos meggyőződésünkkel összeegyeztethetetlenek – e természetes meggyőzések egyikét-másikat tagadnunk vagy legalábbis finomítanunk kell.” (21. old.) Tőzsér éppen ezért minden egyes fejezetet prefilozófiai, a józan észre apelláló megfontolásokkal kezd, és ezekkel kontrasztban vagy egységben mutatja be a konkrét metafizikai nézeteket.

ZÁRHANG

A fentiekben a *Metafizika* első fejezetének elemzésére és kibontására helyeztem a hangsúlyt. Két okból jártam el így. Egyrészt a metafizika egyik pozitív és alapvetően fontos sajátosságának tartom, hogy miközben a valóság és a valóságot alkotó létezők természetéről kíván mondani valamit, egyben saját természetére is reflektál. Mondhatnám azt is, a metafizika tárgya egyben maga a metafizika is. Másrészt, az 1. fejezet kapcsán merült fel bennem néhány olyan kérdés, amit, ha én írtam volna a könyvet, akkor mindenképp felvettem volna: (1) a létezés természete, (2) a metafizikai tudás problémája. Az előbbiről szinte semmit nem mond Tőzsér, az utóbbiról viszont, úgy vélem, hogy túlságosan ambiciózusan nyilatkozik.

A könyv gerincét alkotó további hat fejezet, amely a metafizika speciális problémáit dolgozza fel, példás munka. Természetesen lehetne még a bemutatott pozíciókon árnyalni, még több érvet bemutatni, de ez egyáltalán nem lett volna célravezető. Ne felejtjük, ez egy tankönyv!

Személy szerint amellel, hogy mind-egyik fejezetet kiváló teljesítménynek tartom, a könyv 3. fejezetét és 5. fejezetét emelném ki a többi közül. Egyrészt a 3. fejezet tárgya, vagyis a fizikai tárgyak időben való létezésének problémája az egyik legnehezebb kérdéskör a metafizikában. Tőzsér ennek ellenére úgy mutatja be a legbonyolultabb

érveket is, és az érveken keresztül az endurantizmus–perdurantizmus vitát, hogy nem akad meg az olvasó szeme. A másik fejezet szintén egy nagyon kurrens és nehéz problémakört mutat be: a modalitás metafizikáját. A lehetséges világok létezésével és természetével foglalkozó metafizika bizonyos kifejtett nézeteit gyakran kísérik hitetlenkedő pillantások. A szerző ennek ellenére nagyon meggyőzően mutatja be, miért lehet célravezető olyan dolgok létezése mellett elköteleződni, amelyek első pillantásra nehezen összeegyeztethetők a józan ésszel.

Tőzsér könyve egy igazi *guide for the perplexed*. Olyan tankönyv, amely mindazok számára hasznos útmutatóként szolgál, akik a metafizikáról egyáltalán nem hallottak még, illetve akik eddig ugyan próbálkoztak azzal, hogy eligazodjanak a metafizikában, de nem jártak túl sok sikerrel. Emellett nagyon ajánlom azoknak is, akik járatosak ugyan a metafizikai problémákban, de nem tartják felesleges időtöltésnek, hogy újragondolják az általuk vizsgált kérdéseket, illetve szeretnének egy precíz, magyar nyelven (!) megjelent tankönyvet felhasználni az oktatásban.

KOCSIS LÁSZLÓ

Dóra Bobory: The Sword and the Crucible

COUNT BOLDIZSÁR BATTHYÁNY AND
NATURAL PHILOSOPHY IN SIXTEENTH-
CENTURY HUNGARY

Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2009., 240 old.

A tudomány patrónusai, a kísérletező nemesek, az alkímista laborok és a botanikus kertek a XVI–XVII. századi európai tudomány történetének népszerű témái, amelyekről számos monográfia született az elmúlt évtizedekben a nemzetközi szakirodalomban. A kora újkori magyar történelem a kutatható témák számát és a fennmaradt források gazdagságát tekintve is elmarad a nyugati területektől, de még

így is kínál olyan eseteket, amelyekre – amint Bobory Dóra könyve is mutatja – nemzetközi érdeklődés mutatkozik.

Batthyány Boldizsár (kb. 1542–1590) a XVI. századi magyar történelem jelentős alakja mind politikai, mind kulturális értelemben. Politikai szerepe, a Habsburg politikával szembeni „különutas” döntései, a törökökkel vívott határmenti küzdelmei viszonylag ismertek, kulturális tevékenysége, könyvgyűjtő aktivitása, botanikai érdeklődése és alkímista kísérletei azonban csak nagyon kis részben kerültek feldolgozásra. Barlay Szabolcs, aki sokáig tervezte, hogy megírja a magyar mágns monográfiáját, csak egy pár cikket publikált Batthyányról, melyek nem mentesek a ma rendelkezésre álló források tükrében megalapozatlannak tűnő feltételezésektől. Monok István és Eötvös Péter gondos rekonstrukciója Batthyány körülbelül ezer tétele könyvtáráról (Monok István, Eötvös Péter, Zvara Edina [szerk.]: *Balthasar Batthyány und seine Bibliothek*. Burgenländisches Landesarchiv, Eisenstadt, 2004) már sokkal megbízhatóbb alapot kínál Bobory Dóra munkájához, amely a jobbára kiadatlan levelezése alapján rekonstruálja Batthyány Boldizsár tudományos és patrónusi tevékenységét. Külön kötetben tervezi e közel ötszáz levélből álló forrásanyag fontosabb darabjainak a kiadását.

Az ilyen típusú forrásbázis mindig azzal a veszéllyel jár, hogy az eseményeknek többnyire csak az egyik oldalára világít rá: esetünkben fennmaradtak a főúrnak küldött levelek, de szinte kivétel nélkül elvesztek az általa küldöttek. Nem meglepő tehát, hogy Bobory – amint arra az előszóban felhívja a figyelmet – legalább annyira konstruálja, mint rekonstruálja a Batthyányról elmondható beszámolót, és míg az utóbbiban a közvetlen forrásanyag, az előbbiben történeti analógiák segítik.

A kibontakozó kép azonban még ilyen töredékesen is meglehetősen érdekes és gazdag. Talán le kell számolnunk azzal a feltételezéssel, hogy Batthyány hívta meg és látta vendégül udvarában John Dee angol mágust. (A feltevés Dee egy nehezen értelmezhető levelére támaszkodott, mely szerint egy közelebről meg nem nevezett

magyar nemes birtokára meghívta.) Amit viszont pályafutásának egyéb részleteiről megtudunk, kárpótól e veszteségért. Életszerű leírások hozzák közel a XVI. századi Magyarországot: a németújvári udvar, ahol fiatal nemesek elitoktatásban részesülnek, mert a Batthyány család tagjai felismerték, hogy a nemesség csak akkor maradhat továbbra is a tudomány és a kultúra egyik letéteményese, ha felveszi a versenyt a tudományosan is egyre erősödő polgársággal; a fiatal Batthyány, aki a Szigetváron kirohanó Zrínyi Miklós levágott fejével kezében sír a hős csáktornyai temetésén; az apa, aki három gyermekét néhány napon belül veszíti el; a férj, aki feleségének írt levelében arra kéri az asszonyt, küldjön egy szekér dinnyét Pozsonyba, hogy a diétán résztvevő nemeseket lenyűgözhesse; az arisztokrata, aki nem áttal borsot törni az uralkodó orra alá, amikor érdekei ütköznek a birodaloméval; a mecénás, aki befogadja a vallása miatt üldözött nyomdász és botanikus; az ingyenc, akinek Zrínyi kagylót és osztrigát küld tengerparti birtokairól – csupa olyan részlet, ami a politikatörténet-írásban soha föl nem tárul, viszont Bobory munkáját sok szempontból a mikro-történetírással rokonítja.

A könyv Batthyány Boldizsár életének kronológiai rendjébe ágyazva tárgyalja a számára oly fontos témákat (politika, könyvgyűjtés, alkímia, botanika, patronázs és barátság). Mindenekelőtt azonban a XVI. századi politikai helyzet kerül bemutatásra, amelynek ismeretére egy magyar olvasótól persze joggal lehet számítani, a szerzőnek azonban a közép-európai történelmet felületesebben ismerő nyugati olvasókra is gondolnia kellett. Néhány korabeli narratív forrást idézve azonban különösebb erőltettség nélkül úgy sikerül informatív képet adni, hogy a magyarok se lapozzák át a leírást. A bonyolult török–magyar–osztrák viszonyokkal megismerkedvén, megtudjuk, milyen helyszíneken zajlott a korban egy Batthyányhoz fogható rangú nemesifjú neveltetése, és hogyan illeszkedett ebbe a programba a bécsi udvarban töltött idő, majd a párizsi tapasztalatgyűjtés, ami – Bobory érvelése szerint – megalapozhatta Batthyány felekezeti toleranciáját. A korai évek történetében különösen érde-

kes a fiú erős kötődése nevelőjéhez és a neveltetését fizető nagybátyjához, Ferenchez és viszonylagos távolsága saját szüleitől – már amennyire a levelezés erre következtetni enged.

Batthyány nem volt író, saját levele sem sok maradt fenn, gondolkodásmódjához, érdeklődéséhez csak kerülő úton férhetünk hozzá: leginkább talán könyvtárának vizsgálatával. A gyűjtemény tudatos válogatás eredménye, sokszor maga utasítja könyvügynökét bizonyos tételek megvételére, és a könyvek borsos ára nem is elhanyagolható tétel a gyakran pénzsűkületben lévő főúr számára. A könyvtár tehát elkötelezettségéről és lelkesedéséről tanúskodik. Annál nagyobb kár, hogy nem találunk lapszéli jegyzeteket, mint például Isaac Newton könyvtárában, aki az életrajzírók nagyobb örömeire bőségesen teleírta könyvei margóját. Feltételezhetően Batthyány könyveiben is voltak margináliák, melyeket a XVII. század közepén, a könyvtárnak a németújvári ferences kolostorba történt átköltöztetése után, a könyvek újrakötésekor egyszerűen levágtak. Akár olvasta gyűjteményének minden egyes könyvét, akár nem, a divinációs, asztrológiai és alkímiai tárgyú könyvek nagy száma Batthyány határozott érdeklődéséről árulkodik. A rekonstruált könyvtár elemzése vezet a könyv egyik legérdekesebb felfedezéséhez. A gyűjteményben ugyanis rendkívül nagy számban vannak jelen az „orvostudomány Lutherének”, Paracelsusnak a művei. Bár Paracelsus felháborodott a szerinte rá nézve nem éppen hízogó hasonlaton, tény, hogy az orvostudományra éppolyan óriási hatást tett, mint Luther az egyház intézményére és kora hitéletére. Paracelsus újításai közül a legfontosabb, hogy az alkímiát megfosztotta transzmutációs, vagyis az arany művi úton való előállítására irányuló törekvéseitől és az orvostudomány egyik tartóoszlopának tette meg. Ez az új alkímiai orvostan bőségesen tartalmaz gnosztikus, neoplatonikus, hermetikus elemeket, hiszen az ember és az univerzum szerves egységét hirdeti. Paracelsus felfogásában az ember egy kicsiny univerzum, a mikrokozmosz, amelyben a makrokozmosz, a teremtett világ minden eleme megvan, ezért a betegségeket a kozmikus szimpátiák

segítségével lehet gyógyítani. Paracelsus kigúnyolja a gazdag, kövér, puhány orvosokat, akik könyvekből akarják megismerni a betegségeket és vizeletből felállítani a diagnózist. Ezzel szemben a személyes tapasztalás fontosságát hirdeti, és nem egyszer kérkedik vele, hogy ő a harcmezőkön szerzett sebészeti ismereteket, és az egyszerű emberektől tanult.

Paracelsus, ez az örökké részeg, kötekedő, kétes iskolázottságú zseni szinte kizárólag németül jegyezte le észrevételeit, amelyeket – kevés kivétellel – életében nem jelentetett meg, hanem a kéziratokat véget nem érő vándorlásai során végetszét szórta Európában. Az 1560-as években, halála után közel húsz évvel kezdték el tanítványai és követői összeszedgetni és kiadni a kéziratokat. Ez az első kiadási hullám 1571-ben tetőzött, amikor a dán király udvari orvosa, Petrus Severinus megjelentette a paracelsusi tanokat szép latinsággal összefoglaló művét. Paracelsusnak, az orvostudomány e külön reformátorának munkái elsősorban a protestáns nemesség körében találtak lelkes olvasókra, hiszen ahogy Hugh Trevor-Roper megjegyezte, „a paracelziánus eretnység kezdettől fogva szorosan kötődött a másik új eretnységhez, a protestanizmushoz” (Hugh Trevor-Roper: *The Court Physician and Paracelsianism*. In: *Medicine at the Courts of Europe, 1500–1837*. Szerk. Vivian Nutton. Routledge, London–New York, 1990. 79–94. old.). Batthyány könyvtárának darabjaiból meg lehetne írni Paracelsus egész XVI. századi befogadástörténetét, mert gyűjteményében nemcsak az új orvosi irányzatot propagáló írások voltak meg, hanem a régi, elsősorban Galénosz tekintélyén alapuló orvostan védelmezőinek munkái is. Levelezésének tanúsága szerint Batthyány nem csupán divatból gyűjtötte ezeket a könyveket. Személyesen érdeklődött minden újdonság iránt, és olvasmányait levelezőpartnereivel is megvitatta. Az, hogy Batthyány Boldizsár már a „paracelziánus újjáéledés” (*Paracelsian revival*) első éveiben ismeri, gyűjti és körének tagjaival megtárgyalja Paracelsus munkáit, rendkívüli naprakészségéről és kapcsolatrendszerének hatékonyságáról árulkodik.

Batthyány azonban nem csak olvasott az alkímiáról. A levelei, megbízásai, rendelései és levelezőpartnereivel folytatott „szakmai” vitái alapján egyértelműen kibontakozik előttünk a laboratóriumában kísérletező főúri alkímista képe, aki lelkesen vitatja meg kísérletei eredményét négy gyakorló alkímista barátjával: Elias Corvinus bécsi költővel, Felician von Herberstein stájer gróffal, Johannes Homelius orvossal és az ugyancsak orvos Nicolaus Pistoriuszal. Itt is szokatlanul életszerű részletekre derül fény: megismerjük az alkímista kísérletezéshez szükséges eszközök és alapanyagok beszerzésének mikéjét, hallunk a laboratóriumokban folyó rovarkísérletekről s arról, milyen nehéz ügyes és megbízható asszisztentst találni: egy stuttgarti főúr tizenöt év alatt harminchármat „használt el”. Bár sejtjük, hogy Batthyány laboratóriuma a németújvári kastélyában volt kialakítva, régészeti bizonyítékok híján csak merenghetünk, hogy pontosan hol és milyen felszereléssel. Szerencsére a korszak viszonylag sok laboratóriumát sikerült leírások vagy ásatások nyomán rekonstruálni. Ezek az analógiák segítenek elképzelni Batthyányt – megbízhatóbban, mint a híres laboratóriumokat ábrázoló fametszetek, amelyek sokszor idealizáltak.

Az uralkodói és arisztokrata udvarok reprezentációjának nem ritkán nélkülözhetetlen kelléke volt a kert, a maga megtervezett formájával, egzotikus és orvosi növényzetével. Különösen így volt ez Batthyánynál, akinek udvarában állandó vendég volt Clusius, a magyarországi gombák történetét jegyző híres botanikus. Amíg a magyar főúr vendégül nem látta, állítólag eszébe sem jutott, hogy a gombákat nemcsak nézni és leírni, hanem megkóstolni is lehet. A gyümölcsök különleges reprezentációs, sőt politikai erővel bírtak; a dinnyék, barackok és szilvák nem kisebb gyakorisággal közlekedtek az uralkodói és főúri udvarok közt, mint a levelek. Batthyány kis szalónaki kertje mindenesetre újdonságnak számít. Magyarországon először itt termesztettek paprikát és talán krumplit is.

A könyv epilógusa azt vizsgálja, mennyire alkalmazhatók a barátság és patronázs kategóriái Batthyány kap-

csolati hálójára. Bár mind befolyását, mind birtokait tekintve hatalmas főúr volt, valószínűleg kevés készpénzzel rendelkezett, és annak jó részét is a törökkel vívott háborúkra kellett fordítania. Ha ehhez hozzávesszük, hogy rendszeresen könyveket és alkímiai berendezéseket vásárolt, valamint még a nagybátyjától örökölt nemesség-képzőt is fenn kívánta tartani, és így – a szerző becslése szerint – mintegy ötven-száz embert kellett eltartania udvarában, nem lepődünk meg, hogy állandóan dotált udvaroncokra, udvari költőkre, művészekre és tudósokra már nem nagyon futotta. Alkímista társai és levelezőpartnerei kevés kivétellel nem is voltak alárendeltjei, és még ha alacsonyabb sorból kerültek is ki, nem voltak neki kiszolgáltatva. A pénz mellett a barátság és a mecénás iránti tisztelet is szerepet kapott.

A monográfiát záró következtetések után a bonyolult családi viszonyokat megvilágítandó a Batthyány család genealógiája következik, majd Batthyány Boldizsár élete évszámokban, végül pedig a Monok és Eötvös által rekonstruált könyvlista tudományokkal kapcsolatos tételei. A szöveg jól tagolt és gondosan szerkesztett, a recensens munkáját csak egyetlen körülmény keseríti. Hogy a szöveg egyben és jól olvasható legyen, a lábjegyzetek folyamatos számozással a kötet végére számúztettek. Igen ám, de szintén a laikus olvasót kímélendő, egy sor érdekes okfejtés és filológiai érvelés is a lábjegyzetekbe került, amelyek így egészen érdekes olvasmányá alakultak, a főszövegtől azonban teljesen elszakadtak, mert még egy olyan lap teteji utalás sem segíti a fellelésüket, amely hasonló könyvekben a jegyzetek felett mutatja, melyik oldalra is vonatkoznak. Bár az eljárás mögötti döntések tökéletesen érthetőek, a végeredmény egy kis extra lapozgatást követel a történész olvasótól, aki a részletekre is kíváncsi.

Amint az eddigiekből is kiderült, Bobory Dóra könyvét azért tartom jelentősnek, mert szerencsésen ötvözi a gondos forráskutatást, a korábban alig kutatott levelezésből kinyerhető eseményrekonstrukciót a téma érdekfeszítő feldolgozásával és az eredményeknek a nemzetközi szakirodalomba integrálásával. A periféri-

ákon a törökkel hadakozó Batthyány sok szempontból messze volt a cseh, osztrák, itáliai, német és francia nemesektől, más határozta meg a lehetőségeit, olyan feszültségek korlátozták mecénási tevékenységét, amilyeneket nyugati kollégái csak hírből ismertek. Egy sor szempontból azonban mégis hasonló helyzetben volt, hasonló mintázatok jellemezték viszonyát patronáltjaihoz és barátaihoz, hasonló lelkesedés fűtötte, amikor botanikus kertjét kialakította, hasonló (paracelzianus) irodalmat olvasott, miközben hasonló lombikkal végeztek alkimista kísérleteit. Ezért különösen üdvöztető, hogy a monográfia nemcsak magyarul készült el, hanem a nyugati tudománytörténészek számára hozzáférhető nyelven is.

LÁNG BENEDEK

József Simon: Die Religions- philosophie Christian Franckens (1552–1610?)

ATHEISMUS UND RADIKALE REFORMATION IM FRÜHNEUZEITLICHEN OSTMITTELEUROPA

Harrassowitz, Wiesbaden, 2008. 224 old., 59 € (*Wolfenbütteler Forschungen, Band 117*)

Megérdemelten szentelte a híres *Wolfenbütteler Forschungen* sorozat a 117. kötetét Christian Francken német vallási gondolkodónak. Francken fontos, izgalmas és jobbra elhanyagolt, mint a késő reneszánsz kelet-európai vallási radikalizmus kérdése általában. A téma (és maga Francken) Simon József filozófus jóvoltából ezúttal egy új megközelítéssel, továbbá két eddig kiadatlan, egészen eredeti mű publikációjával gazdagodott. Simon könyvének alapvető célkitűzése e két kiadatlan írás (amelyeket Keserű Bálint, illetve Monok István és Herner János fedezett fel) – a *Disputatio inter theologum et philosophum*

de incertitudine religionis Christianae és a *Spectrum Diurnum Genii Christiani Francken* – sajtó alá rendezése, filozófiai elemzése. (Ebből a szempontból Francken írásainak a címe legalább alcímként felkívánckozna a könyv borítójára.) A megközelítés újdonsága alapvetően ez utóbbiban áll: Simont elsősorban Francken filozófiai mondanivalója érdekli. Könyvéből egyértelműen kiderül, hogy a szenvedélyes vallási gondolkodó Francken valójában izzig-vérig filozófus volt, akinek megértéséhez és értékeléséhez nem árt a filozófiai előképzettség. Francken gondolatait Simon az őket megillető filozófiai komolysággal tárgyalja és igyekszik – amennyire lehetséges – beemelni a filozófiatörténet kánonjába. Ebből is következik, hogy meglehetősen szűkmarkúan bánik az életrajzi adatokkal, az első, rövidke fejezetben mindössze öt oldalt szentel Francken bemutatására, sőt azon belül is csak erdélyi tartózkodására koncentrálnak, amikor is az életmű e két darabja készült.

Ehhez fűződően szeretném a könyvvel kapcsolatos legfontosabb kritikái megjegyzésemet előrebocsátani, amelyet mint a filozófiában dilettáns, de Francken kutatása iránt lelkesülő történész teszek. A szigorúan filozófiai megközelítés jogosságát nem vitatom, mégis sajnálom, hogy Francken bemutatása és a történeti kontextus ennyire vázlatos maradt. Ennek egyik oka az lehetett, hogy Francken életével már alaposan foglalkozott három kiváló kutató is: Keserű Bálint, Pirnát Antal és Lech Szczucki – bár Pirnát ragyogó tanulmánya, az „Arisztotelianusok és antitrinitáriusok” (*Helikon* 17 [1971], 363–392. old.) csak magyarul olvasható.) A történeti részletek felelevenítése azonban teljesebbé és izgalmasabbá tette volna a könyvet, és bizonyos szempontból talán a kiadott szövegek interpretációját is. Így például talán érdemes lett volna megemlíteni, hogy Francken filozófiai műveltségét javarészt Rómában és Nápolyban szerezte, és esetleg néhány mondatban azt is vázolni, mit is taníthattak neki a római jezsuiták. A Simone Simoni itáliai orvos és gondolkodó ellen íródott *Spectrum* elemzésekor kitérhetett volna a szerző a vallásfelekezeteket ugyancsak semmibe vevő

Simoni életének rövid bemutatására, valamint Francken és Simoni életének találkozásaira, párhuzamosságaira. Bár e két javíthatatlan eretneknek, ateistának bélyegzett szerző meglehetősen utálta egymást, feltűnő, hogy mennyire hasonló életutat jártak be, mennyire könnyedén váltottak vallási felekezetet. Talán kiderült volna az is, mi motiválta őket, hogy vitába bonyolódjanak egymással. Történelmileg hasonlóképpen a levegőben lóg Francken és Simoni röviden elemzett krakkói vitája is. Végül pedig magáról Franckenről sem ártott volna többet elmondani, még ha az életút története vagy a személyiség rajza nem befolyásolja is a filozófiai mondanivalót, amelynek ezen információk nélkül is meg kell állnia a maga lábán. Mégis segíthették volna a kíváncsi olvasót, ha másban nem, legalább annak megértésében, hogy miképpen jutott egy rendkívül vallásos korban egy német (jezsuitának induló) gondolkodó ennyire marginális helyzetbe és ugyanakkor ennyire radikális gondolatokra. Némi általános kortörténeti bevezető gondolat is hasznos lehetett volna, hiszen Francken végső soron tipikus késő reneszánsz figura volt (még ha sokat tanult is a skolasztikától), aki hasonló történelmi tapasztalatok hatására (mint a konfesszionalizáció, illetve a nem keresztény kultúrák közelebbi megismerése) radikális kortársaihoz hasonlóan azon fáradozott, hogy levonja a tanulságokat, és gyökeresen újragondolja, új alapokra álmódja a kereszténység mentális világát.

A történeti kontextus vázlatosságát azonban némileg indokolja és főként menti, hogy a filozófus szerző egyáltalán nem kívánta Franckent a szokásos történeti hagyomány keretein belül tárgyalni. (Ugyanakkor e könyvnek köszönhető, hogy Francken bizonytalan halálórái dátuma, amelyet korábban 1602-re tettek – Molnár Antal kutatásai alapján –, kitolódott a szintén bizonytalan 1610-es dátumra, ugyanis ebből az évből származik az utolsó Franckenre vonatkozó adat: még mindig a római inkvizíció fogságában volt 1610 februárjában, amikor rövid, vallásos célú zárandoklatra kapott engedélyt.) Az elhatárolódás szándéka ki is mondatik a mű máso-

dik fejezetében, mely a kutatói célkitűzéseket tárgyalja. Itt megtudjuk, hogy Francken és az ateizmus kérdését két tudománytörténeti tradícióhoz lehet kötni: az egyik a Delio Cantimorival kezdődő irodalom- és vallástörténeti iskola (amelyhez tehát Szcuzcki és Pirnát is tartozik, és amelyben Francken elsősorban az antitrinitarizmus kontextusában szokás emlegetni), a másik a kora újkori ateizmus és a *littérature clandestine* kapcsolatát vizsgáló néhány kutató csoportja (akik azonban Franckenről mit sem tudnak). A szerző egyik iskolával sem akar teljesen azonosulni, hanem Francken szövegeinek – vallásfilozófiájának – filozófiai vizsgálatára vállalkozik. Mielőtt azonban ez megtörténne, a harmadik fejezetben (*Philologische Vorbemerkungen*) összegzi a kiadott szövegek keletkezési körülményeire vonatkozó kérdéseket és információkat.

A *Spectrum* és a *Disputatio* mind időben, mind tematikában (ateizmus) szorosan kötődött egymáshoz. Simon meggyőzően tisztázza a *Disputatio* keletkezési dátumát (1590–1591), továbbá azt is, hogy a szöveg nem vezethető vissza megtörtént eseményekre, így Francken és Maurus Saracenus itáliai ferences krakkói vitájára sem. (Az azonban később mégis kiderül, hogy Saracenus teológiája ösztönzőleg hathatott Franckenre.) Ennél is fontosabb érdeme e fejezetnek, hogy megvilágítja a *Spectrum* – amelyet a jelek szerint Francken valóban publikálni szándékozott – történeti kontextusát: a könyv a Báthory István halálával kezdődő, Simoni orvosi felelősségét fészegető publikációs csatának a tizedik kötete volt. Mire azonban Francken beszállt a vitába, már rég nem az volt a kérdés, ki felelős a lengyel király haláláért. Ennél sokkal fontosabb volt Franckennek, hogy megfeleljen Simoni vádaskodására, különösen az ateizmus vádjára. A Báthory Zsigmondhoz szóló előszó utalásainak elemzésében Simon József arra is rámutat, hogy Francken nemcsak hátrítani kívánta az ateizmus vádját, hanem egyben – egyedülálló módon – az ateistákkal szembeni türelem mellett is kiállt.

Az ateista szó retorikai használata különösen felkapottá válhatott az 1580-as években, derül ki a könyv

negyedik, érdemi fejezetének (*Die Religionsphilosophie Christian Franckens*) bevezetőjéből. Ez volt Dudith András és Fausto Sozzini vitájának (amelyet Sozzini két válaszeleléből ismerünk), valamint Sozzini és Francken nyilvános disputájának egyik tétje. Láthatóan nemcsak a radikális gondolkodókat gyanúsították meg ateizmussal, hanem ők maguk is előszeretettel hozták fel e vádat egymás ellen. Nem tudjuk, ez miért pont az 1580-as években volt így, de ez most nem is fontos. Fontosabb, hogy mit is értettek ateistán. Leegyszerűsítve talán nem többet, mint másként gondolkodót. Ebben az értelemben az ateista az „eretnek” szinonimájává lépett elő: elegendő volt állítani vagy tagadni Krisztus imádatosságát (adorantizmus/nonadorantizmus), hogy máris epikureizmust vagy ateizmust kiáltsanak. Christian Francken érdeme, hogy a *Spectrum*ban az ateizmus kérdését filozófiai síkra terelte, és ezzel leplezte e politikai irányultságú retorikát. Francken mindenekelőtt tagadja Simoni doktornak azt az állítását, hogy a teológia, akárcsak az orvostudomány, tudománynak minősíthető. A teológus vizsgálódásának nem tudomány a tárgya, hanem a hit – állítja Francken. Ez a különbség a teológia és a metafizika között. A teológia már csak azért sem tudomány, mert „biztos érvekkel egyetlen alaptétele sem bizonyítható” (194. old.); a teológus legfeljebb csak valószínű érvekkel operál. Ebből következik, hogy Isten ismeretének kutatása nem a teológusra, hanem a filozófusra vár. Márpedig ha Isten nem teológiai, hanem filozófiai fogalmakkal akarjuk definiálni, kétségtelenül Szent Anzelmre fogunk hagyatkozni: „Isten az, akinél sem nagyobb, sem jobbat nem lehet elgondolni.” Ha viszont ez lenne az egyetlen biztos állítás Istenre vonatkozóan, akkor senkit sem lehet ateistának nevezni, még az ókori ateistákat sem, vonja le a konklúziót Francken. Hogy ez mégis megtörténik, és az anzelmi alapokon álló istenhívőket (istentudókat) mégis rendre ateistáknak tartják, annak egyik oka az, hogy ezt az általános istenfogalmat „nem vonatkoztatják valós dolgokra”. Ennél is fontosabb – mutat rá Francken – hogy ez az istenfogalom

nem vallásos jellegű, azaz a filozófus absztrakt istene nem kelt félelmet. Márpedig Francken szerint a vallás a félelemből eredeztethető. A vallást tehát egy közös emberi pszichológiai igény alapozza meg, és ebből a szempontból lényegtelen, hogy melyik vallásról vagy, ha úgy tetszik, melyik keresztény felekezetről van szó. Ez tehát Francken alapállása, amelyet Simon József reflektáltan és alaposan megvizsgál, s rámutat arra is, hogy Francken az anzelmi metafizikai istenfogalmat már Duns Scotus átértelmezésében használja.

Ezek után következik a *Disputatio* elemzése. E műnek nincs konkrét apropója, mint a *Spectrum*nak, és sokkal inkább feltételezhető, hogy a kiadás sem állt komolyan a szerző szándékában. Mint Szcuzcki nyomán Simon is megállapítja, a *Disputatio* Francken legeredetibb, legradikálisabb műve (sőt talán a XVI. század egyik legradikálisabb műve). A *Disputatio*ban – címével ellentétben – semmiféle disputa nem zajlik; mindössze annyi történik, hogy egy Teológus istenérveket fogalmaz meg (összesen harminchetet), melyeket egy Filozófus kézből megcáfol. Nekem úgy tűnik, a *Disputatio* lényegében onnan indul ki, ahová a *Spectrum* érkezett: adott az általános, absztrakt istenfogalom (amelyet a *Spectrum* szerint senki sem cáfol), s a *Disputatio* ebből az elvont istenfogalomból kiindulva hoz fel és cáfol meg Isten *létezése* melletti érveket. A *Disputatio* tehát nem társadalmi-pszichológiai megfigyelésekből, hanem racionális filozófiai érvekből kiinduló valláskritikát fogalmaz meg, és talán ebben áll filozófiatörténeti újdonsága is. Bár a *Spectrum* szerint szigorú értelemben nem beszélhetünk ateistákról, a *Disputatio* filozófusa (annak ellenére, hogy a Duns Scotus-i istendefiniációt elfogadja) mégis egy ilyen ateistának bizonyul.

Jóllehet a franckeni mű nem csupán Duns Scotus gondolataira, hanem konkrét előképekre is visszavezethető, a teológus és a filozófus közötti vita a középkorban még nem az ateizmus körül folyt – hangsúlyozza Simon. Ráadásul Christian Francken teológusa nemcsak a hagyományos, a katolikus egyház által elfogadott érvekkel dolgozik, hanem a radikális arisztoteliai-

nusoktól és az újplatonikusoktól, sőt Sextus Empiricustól is kölcsönöz gondolatokat. Simon nem sorban tárgyalja az érveket és ellenérveket, hanem problémakörök szerint. A prezentáció végig reflektált, Francken gondolatait az antik filozófia és a késő középkori skolasztika filozófiai-teológiai tradíciójának összefüggésében fejti ki. Így válik világossá, hogy Francken egyszerűbbnek ható gondolatai is többszörösen reflektáltak. Amikor például a Teológus az első argumentumban Istennek az emberhez szóló gyakori megnyilatkozásait hozza fel létezése mellett szóló érvként, a Filozófus a válaszában egyrészt a Duns Scotus-i teológiai princípiumokra, másrészt az emberi akaratra vonatkozó középkori elméletekre reflektál, de cáfolatában még a XVI. században kivirágzó *prisca theologia* érveire is. Elveti a *prisca theologia* adta dogmatikai minimumra épülő teológiai istenfogalom kidolgozásának lehetőségét, hiszen az hasonlóképp bizonytalan (bizonyíthatatlan) alapokon állna: bár minden népre jellemző lehet Isten fogalma, az ettől még nem természetes vagy magától értetődő. „Így bár a vallások vagy az Istenről való vélekedések mindenkinél megtalálhatók, mégsem a természetből erednek, hanem emberi eredetűek (*ab institutione hominum*), merthogy nem ugyanolyanok mindenkinél: mennyi sokféle istent és rémséget képzel el az erőtlén ember!” (97. old.)

A szerteágazó gondolatmenet reprodukálása helyett megállapíthatjuk, hogy Simon József kiválóan tesz eleget a maga elé kitűzött célnak, és Francken gondolatait a filozófiatörténeti kontextusba visszahelyezve magyarázza. Nem is lehet a *Disputatio* utalásrendszerének kifejtése nélkül a mű destruktív – és egy kicsit sem szkeptikus – gondolatiságát a maga teljességében megérteni. Francken Filozófusa lényegében egyetlen filozófiai iskolával sem tud azonosulni, és az istenérvek tagadása érdekében más és más autoritások gondolataival szegül szembe. Az azonban mégis kidomborodik, hogy a *Disputatio* szerzőjének filozófiájára Duns Scotus volt a legnagyobb hatással. Ez abból is látszik, hogy „Francken számára Isten elgondolhatóságának kizárólag annak lehetlensége szab határt, hogy Isten ne

a legfőbb vagy a végtelen tökéletesség (*omnis perfectio sine imperfectione*, illetve *infinita perfectio*) legyen.” (Simon József: A kleitomakhoszi ateista-katológus recepciója a kora újkori Erdélyben. *Világosság* 2006. 11–12. szám, 87. old.) Ezen túlmenően bármilyen istenérvet hoz is fel a Teológus, annak ontológiai tarthatatlanságát Francken Filozófusa rendre kimutatja. „Isten a tökéletes” és „Isten a végtelen” azonban olyan alappremisszáknak tűnnek, melyeket még ez az ateista Filozófus sem tagad, sőt gyakran az Isten létezése mellett felhozott teológiai-filozófiai érveket is ezekből a premisszákból kiindulva cáfolja.

Simon József német nyelven írt filozófiai értekezése méltó emléket állít e kora újkori filozófusnak, aki legmerészebb gondolatait éppen abban a különlegesen szabad levegőjű Erdélyben fogalmazta meg, ahol joggal gondolhatjuk, hogy értő közönségre is számíthatott. Bonyolult gondolatisága jóval túlnő tehát azokon a kereteken (padovai arisztotelianizmus, illetve antitrinitarizmus), amelyekbe hagyományosan illeszteni szokták.

ALMÁSI GÁBOR

Bárány Tibor – Rónai András (szerk.): Filozófia és irodalom

József Attila Kör – L'Harmattan Kiadó, Bp., 2008.

Végül is szép zöld könyv lett belőle, olyan békalencse-színű. Nem hullanak ki a lapok, ha végigolvassuk, és az oldaltükör sem erőlteti meg túlzottan a szemet. Csak az a kérdés, mi szükség volt rá. A szóban forgó kötet ugyanis a 2006. október 6-án és 7-én megrendezett XIV. JAK Tanulmányi Napok anyagát tartalmazza. A konferencia címe „Filozófia és irodalom” volt, ami méltán tarthat számot a két érintett tudományos közösség, valamint a kihalóban lévő „művelt nagyközönség” érdeklődésére. Talán ezen igényt kielégítendő nyílt meg szépen

egymás után több csatorna is, amelyeken az előadók eljuttathatják mondanójukat a feltételezett címzetteknek. Aki nem volt ott a konferencián, az megvásárolhatja a *Világosság* vonatkozó számait, ezek tartalmazzák ugyanis az írásos anyagot. Aki ezért nem ad ki pénzt, az a folyóirat honlapjáról is letöltheti a szövegeket. Aki azonban a hagyományos megoldások híve, az 2008-tól könyvformátumban is kézbe veheti az egybeszerkesztett előadás-szövegeket. Lássuk csak... kizárás alapon várható még talán a hangoskönyv-megjelenés, youtube-videók, ki tudja. Persze megesis, hogy egy-egy szöveg több helyen is megjelenik, ami azonban véleményem szerint nem dicséri a szerzőt. Ez a túlbiztosítás enyhén szólva is mulatságos, kiváltképp a kultúra finanszírozásának manapság (mindenkor) tapasztalható igen kétségbeesítő helyzetében.

S ha már volt rá idő, energia, pénz, akkor talán gondosabb munkát is lehetett volna végezni. A szembetűnő szerkesztői és tördelői hibák végképp megkérdőjelezik az egész vállalkozás létjogosultságát. Az egyik tanulmány végén ott szégyenkezik a szövegben a tördelőnek tett megjegyzés; de az a szerző is bosszankodhat, akinek a neve és szövegének címe több más tanulmány fejlécében is szerepel. A helyesírási hibákról, elgépelésekről nem is beszélve, amelyek hemzsegek a kötetben. Összességében tehát kicsit *Sturm und Drang*-os a kivitelezés, nem is csoda, ha oly kócosak a tanulmányok.

Amúgy a téma nagyon izgalmas, nem csoda, ha újra és újra, sokadjára is kimeríthetetlennek bizonyul, az összegyűjtött szövegek színvonala pedig általában véve nem marad el a várakozásoktól, sőt inkább több jobb, mint rosszabb írással találkoztam. Irodalom és filozófia veszedelmes viszonyának számos aspektusával vetnek számot e tanulmányok, bár maga a *liaison* – mint minden igazi kapcsolat – valójában kifürkészhetetlen, és bármennyit tudunk is meg róla, maradnak feltáratlan mélységek. A két terület ugyanis külön-külön sem teljesen problémamentes, sőt „lényegük” talán éppen a kérdésességben ragadható meg, együttvéve a kettőt pedig talán jobb, ha lemondunk a frappáns válaszok-

ról. Vannak sejtések, megközelítések, perspektívák, megszorításokat igénylő javaslatok, ám semmi végérvényes megoldás. De rendben is van ez így.

A kötet szerzőinek nagy része valóban azt firtatja, mik az érintkezési pontok filozófia és irodalom között, melyek az átfedések; s ahol lényegi különbségre bukkanunk, akkor az vajon miben áll. Hiszen van az úgy, hogy egy vers, regény vagy dráma filozófiai kérdéseket boncolgat, vagy legalábbis a háttérben felfedezhető ilyesmi. Aki haikut ír, annak minden bizonnyal van valamifajta bölcseleti állásfoglalása. S fordítva, az sem ritka, hogy filozófiai művek irodalmilag is nagyra értékelhetők vagy éppen határesetnek tekinthetők. Nietzsche, Platón és Kierkegaard például kiváló stílusú is volt, és olykor nagyon is megtévesztő lehet a viszonylag könnyen befogadható szöveg.

A kötet nyitó tanulmányát jegyző Kállay Géza sorra veszi az összes lehetséges variációt irodalom és filozófia kapcsolatában: mellé- és alárendelés, bennfoglalás, azonosítás. Valamennyi olyan torzulásokkal járhat, amelyek nem használnak sem egyiknek, sem másoknak. A konklúzió: „talán akkor járunk a legeslegjobban, ha elismerjük, hogy az irodalomnak saját ismeretelméleti relevanciája, létfeltáró ereje és etikai ítélőképesége van, ami épp azért lehet érdekes a filozófia számára, mert más, mint a filozófiáé; az irodalom olyan teret biztosíthat a filozófia számára, ahol a filozófia perspektivikussága és szituációkhoz kötődő volta kap hangsúlyt, miközben a filozófia nagyobb fogalmisága és általánosító tendenciája kiszabadítja az irodalmat abból a partikularitásból, hogy benne mégiscsak valami történik valakivel, valamikor, valahol, valahogyan” (19. old.). Jó ez az entrée, hiszen a többi tanulmány partikulárisabb problémákkal foglalkozik. Külön fejezetet is alkot a kötetben (*Irodalom és filozófia kapcsolata általában*), amelyet még három másik követ, változó terjedelemben. A szövegek elrendezése, fejezetekbe tagolása ezúttal értő szerkesztői kezekről tanúskodik.

A következő nagyobb egységben – címe: *Az irodalomelmélet és a filozófia közös témái – a szerzők kivétel nélkül filozófiai problémák felől böknek rá*

az irodalomelmélet egy-egy területére. Tehát nagyobb, elméleti kontextust szűkítenek le az irodalom vonatkozó kérdéseire, és azt vizsgálják, hogyan viselkedik a filozófia az adott, partikulárisabb környezetben. Az irodalom azonban többnyire mégsem pusztán illusztrációja az elméletnek, inkább a kérdésesség dominál benne, és akár visszacsatolás is lehetséges. Külön érdekesség e fejezetben a filozófia „analitikus” és „kontinentális” képviselőinek nagyjából kiegyenlített aránya. (Senki sem szereti a címkéket, én sem, és nagyon örülnék neki, ha a filozófia e két iránya végre képes lenne érdemi párbeszédet folytatni egymással a kölcsönös megemérettés helyett, de jobb híján kénytelenek vagyunk ezeket használni, ha a gondolkodás két teljesen eltérő módját valahogy jelölni akarjuk.)

Márton Miklós írása (*Tudjuk-e, mit beszélünk?*) arra példa, amikor a filozófus mégsem saját jogán kezeli az irodalmat, hanem tudományos előfeltevéseit teszteli rajta, aztán ha az eredmény negatív, sajnálkozva szét-tárja a karját. Márton az „intencionalitás téveszméjének” tételét veszi szemügyre, mely durván így hangzik: „a szerzőnek nincs autoritása a létrejött mű értelme fölött, a szerzői intenció nem rögzíti azt, és éppen ezért az értelem minden új befogadási aktus alkalmával új formában teremődik meg” (23. old.). Ezt a „tételt” nagyon lebutítottan összefoglalt álláspontoknak tulajdonítja, majd a szemantika eszközeivel védelmébe veszi a szerzői intenciót. Kiindulópontját olyan referencia-elméletek szolgáltatják, melyek többsége „a mondatjelentés statikus modelljének talaján áll, vagyis egy szöveg vagy bármely már hosszabb nyelvi megnyilatkozás jelentését a benne szereplő mondatok egyszerű összegeként kezeli” (25. old.). Bizony, el kell olvasni többször, hogy az ember felfogja, miről van szó. Aztán eszünkbe juthat az *Egy mondat a zsarnokságról* vagy az *Ulysses*, de szerintem semmilyen irodalmi szöveg nem tesz eleget ennek a kritériumnak. Márton meg is jegyzi, milyen érdekes, hogy a fenti téveszmével szemben az analitikus filozófiában „éppen a nyelv legkevésbé sem retorikai, poétikai aspektusa felől” (uo.) merültek fel ellenvetések.

Valóban érdekes; hiszen mintha az irodalom kifejezetten a nyelv retorikai és poétikai funkciójának működése lenne – nekem még így tanították. S az is felmerül a tanulmányban, hogy „valóban izgalmas lenne azt [ti. a szóban forgó kérdést] a dinamikus szemantika módszereivel is megvizsgálni” (26. old.). Ahogy mondják: hacsak úgy nem.

Sokkal rugalmasabban kezeli a retorika kérdését az Eszes–Tózsér szerzőpáros az *Atvitt értelem – a metafora szerepe a kommunikációban* című írásában. A fentebbi állásfoglalással szembeni polémiaként is olvasható megállapításuk: „Arról van szó, hogy míg a kódmodell szerint *szabályszerű* viszony, *szisztematikus* megfeleltetés áll fenn a jel és az üzenet között, addig az inferenciális modell szerint nincsenek olyan automatikusan működő szabályszerűségek, amelyek a kontextus tulajdonságait a megnyilatkozás szemantikai tulajdonságával integrálnák.” (64. old.) Vagyis a kommunikáció inferenciális modellje nem a mondat szemantikai struktúrájára hagyatkozik, hanem a megértést a kontextuális implikációkat figyelembe véve gondolja el. Tózsér és Eszes ezen túlmenően a mémek elméletét is segítségül hívja a metaforicitás megértéséhez, „egy kis spekulációval” zárva a tanulmányt.

A metafora témájához Kiss Andrea-Laura hermeneutikai szempontból közelít. Fő kérdése: „hozzájárulhat-e a nyelvnek a metaforikusság felől való megközelítése a megértéshez, beszélhetünk-e arról, hogy a nyelv alapvető metaforikussága kapcsolja össze az irodalmat és a filozófiát, és ha igen, hol érhető tetten ez az egymásra találás?” (77. old.). Gadamer nyomán Kiss Andrea-Laura adottnak veszi az irodalmi alkotás egységét, vagyis azt, hogy egységes értelemegész – álljon akárhány mondatból is. Azt állítja, hogy az irodalmi mű eminens értelemben vett szöveg, azaz „tökéletes, akár az isteni szó”, míg a filozófia „örökös beteljesületlenségben” (82. old.) egzisztáló diszkurzív nyelv. Én a magam részéről egyrészt nem szeretek elméleti kérdésekben az égiekhez folyamodni, másrészt pedig a „felülmúlhatatlan”, „eminens szöveg” feltételezése is több magyarázatra szo-

rul. Honnantól eminens egy irodalmi szöveg? Talán csak nem egyaránt az Szabolcska Mihály és Ady Endre versei, s talán még Adytól sem minden. Ami pedig igen, az miért? Harmadrészt szerintem igenis vannak olyan filozófiai művek, melyek mind architektónikájukban, mind retorikájukban „eminensek” (Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Platon dialógusai, Wittgenstein *Tractatusa* stb.).

Erdélyi Ágnes a narrativitás kérdésével foglalkozik, s az utóbbi évtizedek történettudományának főbb állításait exponálja, valamint a lehetséges ellenvetésekkel vez számot, főként Danto nyomán. Az irodalomról magáról kevés szó esik. Kelemen János hozzászólása egy az utóbbi évekre klasszikussá érett téma, a személyes azonosság kérdéseit boncolgatja az *Isteni színjátékban*, termékenyen játszattva egymásba a *mémeté* és az *ipseité* metafizikai fogalmait, valamint a tercinákban megjelenő én konstitúciójának kérdéseit. Rámutat arra, hogy a személyes névmások használata a kontinuitás milyen felfogásaira enged következtetni: „a hős, aki „én”-t mond, egyszerre „én” és „mi”: önmagával azonos individuum, személy, de egyben „más” is, az emberiség képviselője” (51–52. old.). Golden Dániel Rorty terápiás javaslatait mutatja be, melyekkel az „épületes filozófiából” akar kilábalni az amerikai filozófus. Noha egész sor kérdésben osztom aggályait a „klasszikus, reprezentációelvű ismeretelmélettel” kapcsolatban, álláspontja mégis meglehetősen leegyszerűsítőnek és ebből következően naivnak tűnik számomra. Attól, hogy tagadunk valamit (jelen esetben az esszencializmust), még nem válik a gondolkodásunk affirmatívvá. Márpedig Rorty – legalábbis ezen bemutatás alapján – szembenállások szerint tagolódva gondolja el a filozofálást, ez pedig duális kódolású taxonómiához vezet – ami éppenséggel nem segít megérteni a dolgok „burjánzó sokszínűségét”. De maga a szerző is fenn tartásokkal kezeli Rorty nézeteit, és meg is fogalmazza ellenvetéseit.

Két tanulmány is foglalkozik Nietzschevel – ami nem csoda, hiszen e filozófusnak (literátornak?) úgyszólván bérelt helye van ebben a diskurzusban. Váradi Péter a hierarchia és

a rend kialakulásának előfeltételeit boncolgatja a tudományban és a művészetben. A kérdésfelvetés tehát általánosabb, nem korlátozódik az irodalomra, hanem a művészet ontológiai státuszára vonatkozik, melynek kulcsszava az epigonitás, tekintve, hogy „az egyes műalkotások mintegy megismélik a nagy alapításnak, az európai kultúra kezdetének eseményét” (97. old.). Isztray Simon pedig a tragédia nietzschei értelmezését elevéníti fel. Az egyik vezérmotívum ezúttal is a keletkezés problémája: „Nietzsche az, aki a művész és a műalkotás, az *tragédia* létrejöttének példáján tapasztalja meg *A tragédia születésében* a keletkezésnek és törvényszerűségnek, szükségszerűségnek és játéknak, ellentmondásnak és harmóniának az egyesülését” (103. old.). Ez azonban szintén általánosabb ontológiai kérdésekhez utal: az ábrázolás és az elváltoztatás viszonyára, mely nem csupán a mimézis esztétikai problémája, hanem egyáltalában véve a létezés alapozanata. „Az átváltozás Nietzsche számára a létezés dionüszoszi feltárulása: annak a megmutatkozása, hogy én magam ki vagyok.” (108. old.).

Krassóy Akos *Esemény és regény* című remek tanulmánya Kundera regényelméletét veti össze a fenomenológiai látásmóddal. Ez az írás azért is tartozik a kedvenceim közé, mert nagyon alaposan átgondolt és invenziós szöveg, amely ráadásul mindvégig a kötet alapvető kérdését tartja szem előtt. Komolyan fontolóra veszi Kundera kis írását, de ez nem jelenti azt, hogy minden szavának hitelt ad. Ettől megóvja az is, amit maga Kundera is üdvözöl a fenomenológiában: a kritikai mozzanat. Ez közös a fenomenológiában és a regényben: „Mindkét műfaj a teória ellenlábasként fejt ki tevékenységét, mégpedig úgy, hogy semelyikben sem lehetséges az elvont gondolkodás a példák biztosította belátás nélkül – az csak általuk és bennük tárulkozik ki.” (120. old.) Ugyanakkor mindkettő azon fáradozik, hogy feltárja azt, ami adott, azaz „képesek legyenek észrevenni és visszaadni a tapasztalat-összefüggésben végbementeket” (122. old.). A látás és leírás új módjának pedig mind a fenomenológia, mind pedig a regény esetében az *esemény* lesz a kulcsszava.

A kötet harmadik fejezete a filozófia és irodalom kapcsolatának történeti kérdéseivel foglalkozik. Az első tanulmányt a Marsó Paula – Kiss Viktória szerzőpáros jegyezte, mely szintén a kedvencek menüpontba került nálam. Rousseau szövegein keresztül az írás során létrejövő identitás kérdéseit elemzik. Nagyon tetszett, hogy a filozófiai kérdések hús-vér tapasztalatként kerülnek terítékre: „Séta közben a vérkeringés pulzálása kedvezően befolyásolja a *gondolatmenetet*.” (147. old.) A létezés érzékisége, a benyomások, hangoltságok, érzések, ösztönök kihívást intéznek a karteziánus *cogitó*hoz. Ebben a kontextusban kerül terítékre az írás és a fikcionalitás kérdése is, de az esztétikai kérdések ehelyt is (éppúgy, mint fentebb Nietzsche-nél) voltaképpen ontológiai-episztemológiai síkon vetődnek föl: „A letisztázásnak és az újraírásnak (az ismétlésnek) a lehetetlensége az én megfoghatatlanságára utal; arra, hogy nincs egy állandó, abszolút én.” (159. old.) Aligha véletlen, hogy az irodalom és a filozófia viszonyának tárgyalása során éppen azoknak a szerzőknek a neve merül fel a leggyakrabban, akik ezért vagy azért amúgy is kilógnak abból a sorból, amelyet a Rorty által „esszencialistának” nevezett hagyomány legitimál, s hogy ők voltak azok is, akik a huszadik század során új irányokba terelték a gondolkodást, például a fenomenológia felé.

Továbbhaladva pedig egy újabb szöveget olvashatunk, mely szintén a fenti vonalba illeszkedik; Berkovits Balázs ugyanis *A csábító naplóját* elemzi. Az alapvető kérdés itt is a létezés és az esztétikum viszonya, valamint ennek reflektáltsága. A csábító költőivé akarja formálni a valóságot, ám ez „nem csaphat át a valóság konstrukciójába, amely végső soron azt jelentené, hogy a megélt tapasztalat költői újraalkotása a merev és annyit bíralt rendszerfilozófia jellegzetességeit ölti magára” (176. old.).

A következő három írás a magyar viszonyokat veszi szemügyre. Nagyon fontos és jogos Margócsy István kérdése, egyben tanulmányának címe: *Hogyan alakult ki a magyar irodalom filozófiatlanságának tézise?* Napjainkban is tartja magát az a közhely, hogy a magyar irodalomban elenyé-

szó jelentőségük a bölceleti elemek. Nos, csak egy kis utánaolvasásra van szükség, hogy lássuk: ha ez így lenne, akkor voltaképpen nagyon alaposan át kéne rostálni a felvilágosodás idejének irodalmát, hogy *par excellence* filozófiátlan művekre bukkanjunk. Am aztán a romantikus hevület, valamint „a népiesség nagy ideológiája (Herder nyomán) az ún. természetes egyszerűséget és primér reflexiótlanságot is elsődleges kötelességként írta elő a költészet számára” (184. old.). Margócsy aztán említést tesz még a népnemzeti kánonról, a Vasárnapi Körről, a Nyugatról, az újabb irodalomértelmezői iskolákról, irányokról: ám filozófiátlanságot sehol sem találni, hacsak úgy nem, hogy direkt vakok vagyunk a filozófiai kérdésekre (erre is van példa). Fontos írás, fontos kérdés, melyet nagyon érdemes lenne alaposabban tanulmányozni.

Mester Béla hozzászólása Szontagh Gusztáv gondolkodását, kritikusai tevékenységét mutatja be. A Tuskó Simplicius álnéven publikáló kritikusnak a fentiekhez hasonló előítéletekkel kellett megküzdenie, hiszen „egyértelműen a teória, a filozófia szférájába sorolja a kritika munkáját, sejtetve, hogy annak szempontjai is filozófiaiak és önállóak” (192. old.), így pedig számos olyan alakkal került összetűzésbe, akik inkább a romantikus művészetfilozófia alapján álltak. A „szenvedelmes dinnyész és dohánytermesztő” nem szűnik ostromozni az álmokba merülő (romantikus) költőt, a (hegelianus) filozófust, valamint a (demagóg) politikusot.

Tábor Adám írása végül Ady és a dialogikus gondolkodók viszonyán töpreng. Egy kicsit erőltetettnek tűnik számomra Ady valamint a Szabó Lajos–Tábor Béla páros kapcsolatának ekkora jelentőséget tulajdonítani, hiszen maga a szerző ecseteli hosszan, hány és milyen radikális eszmei váltáson ment keresztül a két útkereső a marxizmustól a freudizmuson és a klasszikus német filozófián át az indiai hagyományig, majd a biblicizmusig. A mindebből kialakuló terminusok és kinyilatkoztatásszerű megnyilvánulások (melyeket a szerző idéz) számomra inkább egy zavaros és ezoterikus, mintsem letisztult és következetes gondolkodásmódot tükröznek. Ebben

a szellemben Ady akár „krizeológus szellem” is lehet, akiből a *logosz* szól, de inkább ne legyen. Maradjon Ady.

S maradt még két írás a kötet végére. Az *Irodalom és filozófia kapcsolata az irodalomban* c. blokkban irodalmi alkotásokon belül felbukkanó filozófiai kérdéseket csipnek fölön a szerzők. Bedecs László Tandori költészetét vizsgálja etikai szempontból. Azt állítja, hogy a „Tandori-költészet két igen fontos morálfilozófiai kérdés körül forog. Az első a Másik-ért vállalt felelősség és a rá irányuló figyelem szerteágazó problémája, a második az etikai ítéletek általánosíthatóságának, illetve a magánszféra függetlenségének kérdésköre.” (205. old.). Következtesen és meggyőzően végig is vezeti ezt a két motívumot. S végül Dunajcsik Mátyás értekezik Tóth Krisztina művészetelméletéről. Engem arról nem győzött meg, hogy Tóth Krisztinának van művészetelmélete, hiszen Dunajcsik inkább egy motívum vagy szövetszerveződési sajátosság szerepét elemzi, de tanulmánya ettől függetlenül a kötet legjobb írásai közé tartozik. Az összecsengés jelenségére hívja fel a figyelmet, mely „két, egymástól távoli jelentés egymás mellé helyezéséből bomlik ki valamilyen külsődleges formai azonosság vagy hasonlóság folytán” (221. old.), és felmutatja a korrespondenciákat Deleuze Proust-értelmezésével.

Mindent együttvéve tehát izgalmas ez a kötet, sok jó írás található benne, s néhány egészen kiváló is. A kérdés maga is nagyon izgalmas, a megközelítések továbbgondolásra vagy olykor vitára ösztönöznek – érdemes beleolvasgatni mindenkinek, aki filozófiai és/vagy irodalmi ügyekben érdekelt.

Hegedűs Béla: Prodromus

KALMÁR GYÖRGY (1726–) VILÁGÁRÓL

Argumentum Kiadó, Bp., 2008. 178 old., 1800 Ft (Irodalomtörténeti füzetek 164.)

Izgalmas az a könyv, amelynek a bevezetőjében ezt olvassuk: „Tudatosan kellett tehát legendát gyártanom, ezáltal tulajdonképpen megformáltam a csupán legendássá, de íróvá nem váló szerző alakját.” Egyrészt kacér a mondat némileg homályos jelentése. Ha íróvá nem vált Kalmár György, akkor miként lett olyan személy, akinek írott műveit sorban számba veszi a szerző szintén ugyanebben a bevezetőben? Másrészt viszont nagyon rokonszenves az a bátorság, amellyel Hegedűs Béla vállalja a távolodást az „objektív tudomány” alapállásától, és azt, hogy ez a könyv, noha tudományos sorozatban jelent meg, mégis elsősorban az irodalmi legendagyártás példája. Nem más ez, mint annak a kijelentése, hogy a tudományos munkák ugyanolyan mértékben hitelesíthetők, mint a fikciós (*fiction*) művek. Az utóbbi időben egyre jobban megkedveltem az ilyen őszinte, anti-szciantista olvasmányokat, és ezért nagy figyelemmel fordultam e könyv felé.

Hegedűs, ahogy az irodalomtudomány kontra irodalomtörténet polémia hazánkban manapság tapasztalható utóhulláma miatt illik, nagyon fontos megkülönböztetést tesz már rögtön a bevezetőben, szétválasztja a „művet” és a „szerzőt”, majd kijelenti, hogy elsősorban az utóbbit kívánja vizsgálni e kötetben. A „szerző” mint biográfiával rendelkező alak avagy minőség középpontba állítása azért válik nagy kihívássá, mert Kalmár életéről nem sok adat, információ állt rendelkezésünkre az utóbbi időkig. Az életrajz hiányzó láncszemeit pedig szükségszerűen saját kútfűjükből (esetleg határtalan és kivételes fantáziájukból, mint Weöres) pótolták a XX. század végéig irodalmáraink. A Kalmár életművéhez kapcsolódó alapos filológiai kutatás csak az 1990-es évek közepén indult meg Szelestei

Nagy László és Hegedűs Béla munkája nyomán. Nem csoda hát, ha az utóbbi évtizedig egy jelentős mértékben fikción alapuló kép határozta meg XVIII. századi polihisztorunk irodalomtörténeti megítélését. Hegedűs elsődleges célja ennek a képnek az újragondolása és több ponton való módosítása lett, de éppen az adatok közötti hézagok, illetve az irodalomtörténeti beszédmód említett fikciós volta miatt ez nem lehetséges másképpen, mint úgy, hogy egy szintén erősen hipotetikus „legendát” rajzol meg választott hősről.

Az új hős-képet felrajzoló kötet három nagy egységből áll. Az elsőben Kalmár életének eseményeit követi nyomon kronologikus rendben Hegedűs, sorra veszi, hogy mely források alapján szilárdult meg a róla mint „örültről” alkotott kép, illetve hogy mit tudhatunk nagyszabású utazásairól, köztük a közel-keleti útról. A második, jóval rövidebb egység Kalmár műveinek recepciójáról, illetve éppen a recepció egyenlenségéről szól. A harmadik részt pedig azok a források jelentik, amelyeket Hegedűs filológiai munkája bányászott elő levéltárak, könyvtárak eldugott anyagaiból, s amelyek a XVIII. századi író életének egynémely eseményét világítják meg. A három rész három különböző megközelítésmódot, illetve módszert mutat a portré újrajzolásában, és ezek végső tanulsága, hogy Kalmár bármennyire is elfeledett szerzője irodalmunknak, érdemes foglalkozni munkásságával, sőt a személyével is.

A Kalmárról mint emberről rögzült kép kialakulásának történetével s ezzel párhuzamosan ennek a képnek átalakításával foglalkozó rész sorra veszi a külső megjelenéséről szóló forrásokat, majd a belső világról, talentumáról és habitusáról szóló adatokat. Míg az egyes korábbi állítások megkérdőjelezése minden esetben elfogadható, az új rajz elkészítésének vonaljai bizony nem egyértelműek, illetve nem egyértelműen helyeseltethők. Példaként hozom a legelső, mottóként választott és Hegedűs saját kezéből származó versfordítást, amely előkészíti a legenda-újrírás szituációját. A hiányos állítmányi szerkezetű latin verset – mivel a magyar nyelvben furcsán

hatnak az ige vagy igei rész nélküli mondatok – úgy fordította le a szerző, hogy a magyar változatba elhelyezett egy igei állítmányt, azonban a konkrét szó választásával óhatatlanul további lehetőségeket zárt ki („tenni, cselekedni”, „szolgálni”, „írni”). A fordítás ezért olyan szűkítést tartalmaz, amely Kalmár életére helyezi a hangsúlyt, pedig az eredeti szöveg ennél jóval mélyebb értelmű. „Élek nem magamnak, hanem másnak / (élvén másnak) nem másnak élek, hanem magamnak: / (és így) magamnak is (élek) másnak is / (de a fő szált tekintvén) sem nem másnak (élek) sem nem magamnak / hanem a mindenható és igen könyörületes Istennek. – Non mihi, sed alii / non alii sed mihi / et mihi et alii: / nec alii nec mihi / sed DEO omnipotenti / ac summe misericordii.” (26. old.)

Nem ennyire önkényes, viszont nem átlátható a Kalmár műveit elősoroló, osztályozó rész megállapítása: „A zavar tovább nő, ha figyelembe vesszük Kalmár első pillantásra értekező műnek látszó műveit is, mint pl. a világnyelv-tervezeteket vagy a *Magyar Merkúriust*. Hagyományos műfaji szempontok szerint tehát nem lehet csoportosítani a műveket.” (11. old.) A műfaj mint kategória alkalmazása ebben az esetben kicsit elhamarkodottnak tűnik, könyvtípusokról avagy a tudományos diskurzushoz tartozó szövegek különféle típusairól beszélhetünk inkább. Az elemző itt azokra a szerkesztési és beszédmódbeli eljárásokra céloz, amelyek a szótár, az értekezés, a tanító célzatú példabeszéd megépítésében vesznek részt. Ezeket Kalmár oly módon vegyítette össze egyes műveiben, hogy a hagyományos szövegtípusok közül egy sem érvényesült tiszta formában. Igaz, ez már messzebb vezet az életrajzi tényektől, a szöveg behatóbb vizsgálatához, ám mégis fontos lehet abból a szempontból, hogy Kalmár nem igyekezett konformista módon igazodni saját korának műfaji, szövegformálási rendjéhez. Talán leginkább erős küldetéstudata miatt érezhettem úgy, hogy a tőle származó gondolatok, bölcsességek tartalma eléggé fontos ahhoz, hogy a megformálás tekintetében ne kelljen semmilyen irodalmi szokásrendhez alkalmazkodnia. Azt hiszem, e tekintetben meg-

ért volna egy rövid gondolatfutamat annak megvizsgálása, hogy Kalmár pályája mennyire előképe egy romantikus, kalandvágyó értelmiséginek, illetve akár megfigyelni, hogy milyen egzisztenciális lehetőségek álltak nyitva előtte, mondjuk a fegyelmet és a túl szoros hagyományrendet nehezen tűrő Csokonai Vitéz Mihály pályájának alakulásához képest.

A Kalmár életét feldolgozó részből nagyon tanulságos volt számomra a hallei Johann Michael Wittéhez és a pietizmushoz fűződő kapcsolat. Éppen a választott módszer, a Kalmár életére koncentrált bemutatás hozza emberközeli helyzetbe a XVIII. századi vallási-eszmei mozgalom megértésének lehetőségét. Az *unio mysticát* vizsgáló fejezet pedig nagyon finom és értékes megkülönböztetéseket tesz az egykori és a mai vallási élmények megértési, befogadási lehetőségeivel kapcsolatosan.

A könyv első két egységében többször hiányoltam a választott téma szélesebb perspektívájú bemutatását. Részben éppen azért, mert a filológia tudománya ellen többször és különböző szempontokból felhozott vád, hogy nem értelmezi kellő mélységben a feltárt szöveget, pusztán mennyiségi szempontból próbálja rekonstruálni az egyes irodalmi művek alapanyagát. Különösen igaz ez akkor, ha egyes művek, szerzők, problémák befogadástörténetének alakulását vizsgáljuk. Ezeket a közismert elveket és érveket azért hozom elő, mert igen megfontolandók Hegedűs Béla kismonográfiájával kapcsolatosan, amelynek becslésem szerint több mint egyharmada korabeli szövegekből vett idézet. Különösen a Kalmár műveinek recepcióját vizsgáló fejezet olvastakor feltűnő a mélyebb értelmező részek hiánya. Kiinduló tézisémet megfelelő módon explicitté teszi a szerző: Kalmár személyét örültnek látták, ezért műveinek befogadására is ez a benyomás hatott. Azaz az egyes könyveket egy örült (lángelme?) művének tartották, és akként is értékelték. Bármennyire is a korabeli tudományos, illetve irodalmi diskurzus részei voltak, a kortársak kirekesztették azokat az értelmezendő szövegek közül – mondja Hegedűs. Állítását sok helyről, sőt sok eldugott helyről származó

idézettel támasztja alá Orczy Lőrinc versétől kezdve Kis János emlékezéséig. Noha a példák számosak és elfogadhatók, a könyvben az irodalomtörténész elsősorban alaki értékeket vizsgálja – amiben hasonlók –, és nem helyi értékeket, amelyben különböznek. Egészen más szerepe és olvasottsága volt Rát Mátyás véleményének a *Magyar Hirmondó* oldalain, mint akár Rájnys Kalmárról szóló kemény bírálatának saját könyvében, avagy a későbbiekben ahhoz csatlakozó *Megszerzésben*, akár Kis János visszaemlékezésének, avagy éppen Kazinczy leveleinek, netán az összegző irodalomtörténet (*historia litteraria* történet) igényével fellépő Pápay Sámuel munkájának. Az egyes reflexív szövegek pozíciójának, netán szélesebb kontextusának feltárása talán válaszolhatott volna Hegedűs kérdéseire, például arra, hogy a deákos triász tagjai s nyomukban azok, akik össze akarták foglalni a magyar időmértékes verselés alakulástörténetét, miért feledkeztek el Kalmárról. Ő ugyanis protestáns volt, az értelmiségnek nem abba a körébe, csoportjába tartozott, mint a tanárként is működő, valamely katolikus szerzetesrendhez kötődő Rájnys, Baróti Szabó, Révai vagy később Virág. Az ő műveltségsményükből, irodalomfelfogásuk szerkezetéből egyenesen következett, hogy amit Kalmár csinál, az nem vehető igazán komolyan. Az a pusztán formai kérdés, hogy Kalmár is írt hexametereket, számukra nem volt annyira fontos, mint az, hogy verseiben nem kapcsolódott olyan szorosan az antik művekhez, illetve a retorikai szabályaikra épülő hagyományhoz, mint a magyar oktatási rendszerben működő papok.

Sajnálom, hogy Hegedűs jelentős korszakismeretével nem próbálta meg mélyebben értelmezni ennek a sajátos befogadástörténeti helyzetnek az okait, hanem megállt a pusztá regisztrálásnál. Valószínűleg fontos ismereteket szerezhettünk volna arról, hogy a nyelvről szóló korabeli gondolatok, netán filozófiai rendszerek, illetve a nyelv pragmatikus felfogásai között miért nem volt komolyabb visszhangja Kalmár ilyen jellegű tevékenységének. Sőt úgy vélem, az is megérne egy összehasonlítást, hogy a kora XVIII.

század hungarus tudósainak – akik nem egy esetben szintén erősebb szállal kapcsolódtak a nyugati, főként német nyelvű tudós világhoz, mint a hazai, eléggé szórványos tudományos intézményekhez – itthoni recepciója mennyiben és miben különbözik egy hozzájuk hasonló sorsú, de a század végén tevékenykedő polihisztorétól.

A könyv egyik legértékesebb része a harmadik egység, amelyben Kalmár György munkásságához kapcsolódó, eddig kiadatlan forrásokat tesz közzé Hegedűs. A források filológiai pontosságában nem kételkedem, s mint első publikálásokat kiemelkedően fontosak. Kalmár levelezésének darabjain túl érdemes kiemelni Johann Heinrich Lambertnek Kalmárról írt leveleit, amelyek jól példázzák, milyen véleménye alakulhatott ki egy külföldi tudósnak egy magyarországi irodalmárról. A források fontos tartalmát átböngészve jó szívvel vettem volna magyarázó jegyzeteket hozzájuk, melyek jobban megvilágíthaták volna az egyes szövegekben elrejtett, de a korszak megismerése szempontjából fontos tényeket, összefüggéseket. Bevallom, próbáltam megkeresni a *rec.iti* honlapján a források digitális kiadását, amelyben további információkat ígér a szerző a könyvben (119. old.), de nem sikerült megtalálnom.

Hegedűs *Prodromusa* összefogott, határozott koncepcióval rendelkező irodalomtörténeti munka, még ha a könyv végén némiképpen homályban hagyja is a folytatás és további építkezés szerzői szándékát: „Könyvem nem akart sem több, sem kevesebb lenni, mint *Prodromus*. Előfutár egyrészt Kalmár életét és világát érintő további kutatásokhoz, másrészt pedig a kalmári művekben megfogalmazott, de módszeresen ki nem fejtett elmélet értelmezéséhez. Engem, bevallom, főként ez utóbbi érdekel, annak kifejtését ígérem a továbbiakban. Ennyi-ben Kalmárhoz hasonlóan járok el, de csak ennyi-ben, ugyanis én nem ígérem ennek a könyvnek a bővebb kifejtését.” (118. old.) A három nagy egység jól illeszkedik egymáshoz, és kellően megvilágítja Kalmár György életét, pályáját, és az eddigi életrajzoknál sokkal árnyaltabbat ad az olvasó kezébe. Az életmű szövegeinek részletes értelmezésére e kötet-

ben a szerző nem vállalkozott, várjuk tehát a folytatást.

THIMÁR ATTILA

T. Szabó Levente: Mikszáth, a kételkedő modern

TÖRTÉNELMI ÉS TÁRSADALMI
REPREZENTÁCIÓK MIKSZÁTH KÁLMÁN
PRÓZAPOÉTIKÁJÁBAN

*L'Harmattan, Budapest, 2007. 338
old., 2800 Ft*

Az mindig is az irodalomtudományi diskurzus központi kérdése volt, hogyan is értünk, érthetünk jól (vagy jobban) irodalmi szövegeket. Hogyan olvassunk és értelmezzünk, hogy jól olvassunk és értsünk? Az eltérő válaszok jelzik az irodalomtudomány változó kiindulópontjait, lehetőségfeltételeit, a szakmai diskurzus változó szabályait. Mást jelent olvasni és értelmezni a hermeneutának, mint a strukturalistának, és megint mást az irodalmi szövegekben társadalmi reprezentációkat kereső és értelmező kontextualista értelmezőnek. Az értő olvasás szükséges előfeltétele a kontextus kijelölése. De vajon melyiké a gyümölcsözőbb (vagy etikusabb)? Mert gyökeresen mást jelent, ha az értelmező az elsődleges („eredeti” vagy szinkrón) kontextust hívja segítségül a szövegértelmezésben, mint ha – ellenkezőleg – az olvasói jelen idő utolsó kontextusát (vö. Takáts József: *Nyolc érv az elsődleges kontextus mellett*. In: *Uó: Ismerős idegen terep*. Kijárat, Bp., 2007.). T. Szabó Levente Mikszáth-monográfiája kapcsán mintha éppen ez a kérdésfelvetés térne vissza.

Mikszáth szövegeinek értelmezéstörténetében az elmúlt bő tíz évben új értelmezési irányok nyíltak, s hogy az életmű értelmezéstörténetében új korszak kezdődött, az is látható (l. Hajdu Péter: *Mikszáth? Modernség? Literatura*, 2008. 4. szám, 493–497. old.). Milbacher Róbert például Mikszáth-reneszánszról beszél (Mikszáth Kálmán kaján vigyora. www.

revizoronline.hu/hu/cikk/1227/t-szabo-levente-mikszath-a-ketelkedo-modern/?label_id=1750&first=0). A kisebb tanulmányoktól, tanulmánykötetektől és konferenciáktól eltekintve is: Mikszáthról három monográfia jelent meg az elmúlt tíz évben (Eisemann György: *Mikszáth Kálmán*. Korona, Bp., 1998.; Hajdu Péter: *Csak egyet, de kétszer. A Mikszáth-próza kérdései*. Gondolat – Pompeji, Bp., – Szeged, 2005.; továbbá az itt ismertetett munka). A szakirodalom szakított a régi – és sok esetben befulladt – kérdésirányokkal, és más utakat keresett a Mikszáth-olvasásban, amennyiben (1) az értelmezések szövegközeliek, az elemzések a strukturalista narratológia eszközeire támaszkodnak, és (2) az értelmezések minden korábbinál modernebb (néhol „posztmodernebb”) szövegeként állítják az olvasó elé Mikszáth írásait. Bár a három könyv merőben más elméleti alapvetésekkel és értelmezési stratégiákkal nyúlt a korpuszhoz, ez a két állítás mindegyikre igaz. A kortárs irodalmi szövegek eljárásai olyan rétegeket nyitottak meg a Mikszáth oeuvre-ben, amelyek minden eddiginél modernebbnek mutatják az amúgy már ismert szövegek működését. A rendszerváltás környékén beáramló új irodalomelméletek és elemzési apparátusok úgy képesek felnyitni vagy megszólaltatni a régi írásokat, hogy azok a mai olvasónak (újra?) izgalmasak, korszerűek és beszédesek. Mindezek az elméletileg felvértezett elemzői apparátusok és a kortárs irodalmi szövegek felől való olvasási és értelmezési stratégiák jellemzően modernné olvasó értelmezéseket állítanak elő.

Az elmúlt időszak Mikszáth-újraolvasásai erőteljesen az utolsó kontextusra hagyatkozó olvasatok, még ha e megállapítás leegyszerűsített és homogénizáló is. Mindegyik említett munkában előkerülnek történeti aspektusok, így igazságtalan volna őket történetietlennek bélyegezni. Csak a példa kedvéért: mind Eisemann, mind Hajdu számára az elemzett Mikszáth-szövegek fontos kontextusát jelentik más századfordulós szépirodalmi szövegek (vagyis nem a jelen irodalma az egyedüli értelmezési mező), illetve mindkét kötet sikeresen vállalkozik olyan

történetileg terhelt fogalmak elméletileg felkészült, alapos és izgalmas újraértelmezésére, mint amilyen a romantika, a realizmus vagy az anekdotizmus. Mégis: a Mikszáth-szakirodalom elmúlt évtizedét a modernné olvasás stratégiája uralja.

T. Szabó Levente monográfiája olvasható úgy, mint az első és utolsó kontextus problematikájának izgalmas színrevitele. Már a tartalomjegyzékből kiderül, hogy nem célja a Mikszáth-kanon átrendezése, hiszen az egyes fejezetek kanonikusan kiemelt műveket tárgyalnak, nagyjából a szövegek megjelenésének sorrendjében. Az első fejezetekben az életmű egyes központi és kanonikus darabjait modernné olvasó értelmezést (a fejezet első fele) követi a szinkrón kontextust választó, történeti értelmezés (a fejezet második fele). A két olvasat nem oltja ki, nem írja felül egymást, hanem a két különböző időindexszel bíró kontextus és a belőlük adódó értelmezések egymás mellett állnak. A szövegek értelmezése így mozgásban marad, mint egy libikóka. A könyv első fejezetei és szerkezete mintha a kontextusválasztás elméleti kérdését hozná játékba az elemzések szintjén.

Az első fejezet témája (stílusosan) „*A Tót atyafiak és A jó palócok*”. Felidézi és továbbbűzi azokat a korábbi elemzéseket, amelyek a novellaciklus poétikai alakzata mentén olvasták modernné a szövegeket. Az elemzés kontextusa itt Bodor Ádám *Simistra körzete*, Kosztolányi és Krúdy novellaciklusai, Gárdonyitól *Az én falum* (és néhány kevésbé ismert novellaciklus, mint Thury Zoltán vagy Bródy Sándor szövegei). A nagyepikai formát megbontó, ugyanakkor a mai irodalmi tapasztalat felől regényként olvasható szövegegyüttesek értelmezése a modernség korszakküszöbét tolja néhány évtizeddel korábbra. Olyan fogalmak kerülnek elő, mint töredezettség, metaforikus elbeszélésmód, széteső szereplői (és narrátori) identitás stb. A prózapoétikai modernizmus felől való olvasást követi a szinkrón kontextust választó értelmezés, amely a nemzeti identitást részben konstruáló, részben azzal versengő regionális elbeszélésnek a mintáját látja és látja a novellaciklusban. A regionális elbeszélés és identitás értelmezési

lehetősége Erdély regionális identitáskonstrukciójának tükrében jelenik meg (elsősorban Mikó Imre szövegei és az Erdélyi Múzeumegylet ügye jelentik az erdélyi példa szövegbázisát). A tér szöveggé írása és a régió szöveg általi konstrukciója nem új irány a Mikszáth-értelmezésben (vö. Eisemann, *i. m.* 100. old.), de ilyen alapon kimunkált történeti kontextussal társítva mégis egészen új hangsúlyokat nyer.

A második fejezet is két irányból közelíti meg tárgyát, és a két olvasatot a szerző itt is meghagyja a maga billegő mozgásában. A XIX. századi történelmi regényeknek a mai történelmi regények felőli újraolvasása jól ismert és bejárattott út az elmúlt évek irodalmi tanulmányaiban (pl. Hites Sándor: *A múltnak kútja. Tanulmányok a történelmi elbeszélések köréből*. Ulpius-ház – József Attila Kör, Bp., 2004.). Mikszáth történelmi regényei pedig ironikus, a történeti időt problematizáló eljárásaikkal szinte felkínálják magukat, hogy a jelen metafikciós áltörténelmi regényei felől értelmezzék őket. Éppen ezért semmi meglepő nincs abban, amikor az *Új Zrínyiásról* megtudjuk, hogy a mindentudó elbeszélő szerepkörét parodizálja, hogy zavarba ejtően beszél a múlt természetéről, hogy metafikciós természetű, hogy illúzióvá teszi múlt és jelen szétválaszthatóságát, és végül mindezek révén „a historiográfiai metafikcióhoz (vagy magyarított nevén: az áltörténelmi regényhez) kerül közel”; illetve hogy „a kortárs prózai teljesítmények felől olvasva Mikszáth *Új Zrínyiásza* meghökkentően radikális metafikciós szöveggé mutatkozik meg.” (44–45. old.) Az olvasó persze gyanakodhat: valóban a kortárs próza felől kell olvasnunk a regényt? A monográfia mintha a ki nem mondott kérdésre válaszolna, amikor maga is megfordítja a vizsgálódás irányát: „Továbbra is nagy és válaszra váró kérdés marad azonban, hogy az *Új Zrínyiász* olyan nyira radikális prózapoétikai megoldásai hogyan jöhettek létre. Milyen horizontok környezetében érzékelhető [...] természetesnek, hogy Mikszáth [...] épp ilyen és nem másfajta szöveget írt a 19. század végén?” (45. old.) A fejezet második fele pedig feltárja, láthatóvá teszi ezeket a regényt

magyarázó horizontokat. A szinkron kontextust választó olvasatban az *Új Zrínyiász* a XIX. századi történelmi szakma önlegitimációs diskurzusának, a történelemhamisításoknak, a kontrafaktualitás kérdésének és a korabeli ponyvairodalom variancia-elvének tükrében kap merőben új értelmet.

Bár a harmadik fejezettől kezdve – vagyis a kötet jelentős részében – eltűnik a fent vázolt szerkesztési elv, amely az első két fejezetet jellemezte, és nem válik el egymástól a történelmi kontextust kidolgozó, illetve a Mikszáthot ízig-veéig modern szerzőként felmutató értelmezés, a monográfia mégis elindítja a gondolkodást az olvasathoz rendelt kontextus felett. A további fejezetekben a történelmi és a társadalmi reprezentációk alapos vizsgálata bizonyítja a szövegek és szerzőjük modernségét, míg egy-egy szöveghez egy-egy történelmi vagy társadalmi aspektus társul. Az elemzések ezen társadalmi és történelmi kérdések reprezentációit az egyes Mikszáth-szövegek poétikájából olvassák ki. Az értelmezéseknek különös súlyt és jelentőséget ad a társadalmi (vagyis a szűken esztétikai irodalomszemlélethez viszonyítva irodalmon kívüli) kérdések beemelése a szövegelemzésekbe. A szerző gondolati és politikai tudatosságát jelzi, hogy így elkerüli annak látszatát, mintha az irodalom vagy az irodalomtudomány politikailag semleges vagy a politikai mező felett álló régió lenne. A foucault-i életmű ilyen értelemben nemcsak ott van jelen a monográfiában, ahol a szerző hivatkozik rá (különösen az ötödik fejezetben, amely az örülettel mint irodalmivá tett társadalmi kérdéssel foglalkozik), hanem szerencsés módon a kötetben körvonalazódó irodalomszemléletet is áthatja.

Gazdag, sokrétű és heterogén azoknak a társadalmi és történelmi kontextusoknak a skálája, amelyek bevonásával az egyes Mikszáth-szövegek értelmezése kikristályosodik. A harmadik fejezet Mikszáth politikai karcolatait értelmezi egy lehetséges értelmiségi szerepkör kidolgozásának (illetve általánosabban: az értelmiségi mint szerep és szerepvállalás) összefüggésében. A negyedik a dandy és a dandyzmus világirodalmi toposzával vizsgálja *A gavallérok* és a *Besz-*

terce ostroma szereplőinek identitását. Ezt követi az örületről mint irodalmivá tett társadalmi kérdésről szóló fejezet, középpontjában Pongrácz Istvánnal és a *Beszterccével*. A hatodik az erőszak struktúrái és a hatalom kérdései felől közelíti meg a *Különös házasság* poétikai felépítettségét. A *Szent Péter eseményét* a populáris irodalom (a detektívtörténet) reflexív újraírásaként, kiforgatásaként tárgyalja a következő fejezet – amely így a többihez képest szorosabban vett irodalmi elemzést nyújt, hiszen műfaji kódok, eljárások mentén értelmezi a regényt. A *Nosztty fiú...* realizmusára kérdez rá és ezt helyezi új megvilágításba a nyolcadik fejezet, amikor a realizmust a látással és a perspektivizmussal hozza összefüggésbe. Az utolsó elemzett mű a Jókai-életrajz, amely T. Szabó munkájában a XIX. századi (irodalmi) életrajz-hagyománnyal való reflexív – és az élet elbeszélhetőségét tekintve kételyteli – szembenézőként nyer értelmet. A kötet végül Mikszáth modernségképzeteivel és a Mikszáth-szövegekhez társított modernségkoncepció kidolgozásával zárul.

Az egész munka legnagyobb érdeme az egyes – fent felsorolt – Mikszáth-korabeli kontextusok nagyon alapos és sokoldalúan tájékozott kidolgozása. Elvezetes és kifejezetten izgalmas például a szerző előadásában olvasni a korabeli fényképezési szokásokról és szabályokról, az örültség korabeli diskurzusáról, a dandyzmusról vagy a történelmi szakma diskurzív eljárásairól. T. Szabó felkészülten és otthonosan mozog azokban a társadalmi diskurzusokban, amelyekbe olvasóját is bevezeti. A nagy tudással ismertett társadalmi és történelmi diskurzusok leírásai nemcsak tanulságos olvasmányok, de a korszak iránt érdeklődőknek rendkívül inspiratívak is. A kontextusok és a Mikszáth-szövegek kapcsolatát illetően azonban néhol kétyel merülhet fel. Milbacher Róbert írja már említett recenziójában: „a könyv *Mikszáthtól függetlenül is* rendkívül érdekes korabeli problémákkal ismertet meg” (a kiemelés tőlem, K. Zs.). Az idézett mondatot továbbgondolva: bár az ismertett kérdések nagyon érdekesek és izgalmasak Mikszáthtól függetlenül is, néha tényleg az a benyomásunk

támadhat, hogy ezek Mikszáthtól vagy szövegeitől valóban független kérdések. A részletezett kontextusok társítása az elemzett szövegekhez nem mindenhol tűnik indokoltnak. Különösen zavarba ejtő a dzsentrikérdés átfordítása dandyzmusba. A két jelenség közös nevezője az lehet, hogy mindkettő a modern társadalommal járó identitásválság jele, illetve arra adott válasz. Mint ilyeneknek természetesen vannak közös elemeik, de alapvető és lényegi eltérések is. Míg a dzsentri a társadalmi és személyes múltba helyezi identitását (vagy másként: onnan meríti), addig a dandy saját személyiségének kidolgozásában hangsúlyozottan inventív és eredeti akar lenni (semmiképpen sem próbál valamilyen modellnek megfelelni vagy bárkit utánozni). A dzsentri egy társadalmi csoporthoz akar tartozni, amelyből kiszakadt (vagy amely szét hullott), míg a dandy – ahogyan azt T. Szabó maga is hangsúlyozza (95–98. old.) – definíciójából adódóan egyedi és magányos. Teljesen egyértelmű, hogy tévedés dandyzmusnak nevezni egy egész csoport színre vitt identitáskonstrukcióját *A gavallérokban* (a kérdést érinti: Hajdu: *i. m.* 497. old. és Keszeg Anna: A klasszikus magyar irodalomtörténet közeli és távoli kontextusai. *Korunk*, 2008. szeptember), Pongrácz Istvánt pedig – aki ugyan magányos, de szintén korábbi mintákból építi fel személyiségkultuszát – ugyancsak bajos dandynek nevezni. Érthető, hogy a szerző szabadulni akart a szakirodalom terhelt és kiüresedett fogalmától: a dzsentritől, de talán szerencsésebb lett volna a modern identitásválságot vagy általában az identitáskonstrukciót választani értelmezési horizontként. A dzsentri és a dandy mint két eltérő szereplehetőség csak nagyon távolról rokon: mindkettő a rendi társadalom széthullására és a modernizációval járó identitásválságra adott válasz. T. Szabó a társadalmi problémákat mindig nagyon igényesen elemzi vagy írja le, de ezeknek a diskurzusoknak a beépítése a szövegelemzésekbe nem mindig meggyőző.

A kötet harmadik fejezete Mikszáth (napi) politikai szerepvállalását és az értelmiségi szerepvállalás lehetőségeit elemzi a *Tisztelt Ház* és a *Katán-*

ghy-történetek kapcsán. Az elemzés a kötet kiemelkedő darabja, és így látják ezt más recenzensek is („Én magam ezt a fejezetet a könyv egyik legjobb és leginspiratívabb részének tartom, és úgy sejttem, Mikszáth politikai írásaival és értelmiségi szerepével még sokat kell foglalkoznia a Mikszáth-filológiának” – írja Hajdu: *i. m.* 495. old.). Az értelmezés régi adósságot törleszt, amikor Mikszáth politikai írásait is bevonja a vizsgált szövegek terébe. A szerző elsősorban az értelmiség történeti vizsgálataira (főként Christophe Charle munkáira) támaszkodva veszi számba a politika és az irodalom hivatásosodásból adódó modern értelmiségi szereplehetőségeket. A Dreyfus-per kapcsán kirajzolódó értelmiségi szerepmoделlek mezejében és összefüggésében elemzi Mikszáth politikai írásait és a bennük kimunkált értelmiségi pozíciót. Az elemzések pártpolitikai értelemben független és reflexív, ugyanakkor nem semleges, hanem nagyon is elkötelezett író látatnak Mikszáthban. T. Szabó értelmezése szerint a karcolatok poétikai felépítése, az elbeszélői nézőpontok és a szerzői szerepek játéka az, ami lehetővé teszi és megmagyarázza azt a jelenséget, hogy Mikszáth napi parlamenti beszámolóival évtizedekig meghatározta a politikáról való beszédet. Értelmezése szerint Mikszáth olyan nézőpontot dolgozott ki a karcolatokban és a Katánghy-szövegekben, amely egyszerre biztosított számára belső és külső nézőpontot a politika színterén – ezt szolgálja az országgyűlési karzat mint a karcolatok beszélőjének nézőpontja, illetve a Katánghy-történetek ironikus játéka a szerzőséggel. Az így kibontakozó értelmiségi pozíciót T. Szabó (Raymond Aron nyomán) „elkötelezett megfigyelőnek” nevezi.

A kötet hátoldalán, a könyvajánló első mondata így hangzik: „Modernnek nevezhető-e egy olyan szerző, aki maga néhol alig palástolt távolgáttartással nyilatkozott a számára modernnek tűnő jelenségekről?” T. Szabó Levente könyvének minden egyes fejezete egyértelmű és hangos „igen” válaszol e kérdésre. Válasza azért tűnhet ellentmondásosnak, mert miközben messzemenően a történeti kontextusok feltárásával/kimunkálá-

sával nyúl a Mikszáth-szövegekhez, a szerzői önéleírásokat – úgy tűnik – nem tekinti relevánsnak az életmű elhelyezésére nézve: ami pedig az olvasói (az utolsó) kontextus érvényesítését jelenti. A modernné olvasás értelmezési stratégiájának szembevető előnyei, ugyanakkor elgondolkodtató veszélyei és csapdái is vannak. Az egyik legnagyobb előnyére mutatott rá Milbacher és Keszeg, amikor kiemelték, hogy mivel T. Szabó könyve a közoktatás kötelező olvasmányairól (is) nyújt friss olvasatokat, az irodalomtanításban is hasznos lehet. Ez pedig nagyon is nyomós indok: történetileg távoli szövegeket talán csak úgy lehet közel vinni a diákokhoz, ha lehetőségük van saját világuk kérdéseit felismerni a tőlük idegen szövegekben. De fennáll annak a veszélye, hogy ha a történetileg idegen szövegeket saját világunk részévé avatjuk, akkor a kisértéssel éppen az vesz el belőlük, ami talán a legértékesebb vagy legizgalmasabb rétegük lehetett volna: a szövegek és egykori világuk idegensége. Hogy miben áll Mikszáth Kálmának és a nevével jelzett szövegeknek a modernitása – vagy másképp, miben áll idegensége és tőlünk távoli világa: olyan kérdés, amely, reméljük, még sokáig mozgásban tartja a Mikszáth-szakirodalmat. T. Szabó Levente válasza pedig elméletileg és történetileg is nagy horderejű vállalkozás.

KUCSERKA ZSÓFIA

Róheim Géza: Ádám álma

Szerkesztette Hárs György Péter. Fordította Hárs György Péter, Friedrich Melinda, Friedrich Tímea. Múlt és Jövő Lap- és Könyvkiadó, Bp., 2009. 303 old., 3200 Ft

A pszichoanalízis kezdeteitől fogva saját hermeneutikus módszertanával vizsgálható kutatási területnek tekintette a kultúrát, így a lélekelemzés felfogható akár kulturális antropológiaként is. A mélylélektan a kultúrakritika eszköztárát is jól alkalmazható retorikai és értelmező módszerekkel gazdagította.

Magát a pszichoanalitikus antropológia tudományát Freud indította útjára a *Totem és tabu*, a *Tömegpszichológia*, az *Egy illúzió jövője*, illetve a *Rossz közérzet a kultúrában* című műveivel. Pszichoanalitikus kutatási eszközökkel, résztvevő megfigyelőként pedig Róheim Géza vizsgált elsőként Európához képest távoli, „primitívnek” mondott népeket, társadalmuk szerkezetét, gazdasági intézményeit, mítoszait, közösségi rituáléit. Ezzel a mélylélektan kutatási területét kiterjesztette a nem nyugati kultúrák vizsgálatára, meghonosítva a pszichoanalitikus értelmező módszertant az antropológia és a folklorisztika tudományában. Francia-Szomáliában, Közép-Ausztráliában, Melanéziában, valamint az arizonai juma és navahó indiánok között végzett pszichoanalitikus etnográfiai kutatásokat, melyekre támaszkodva átfogó antropológiai elméletet dolgozott ki a kultúra eredetéről.

Róheim munkássága nem ismeretlen a magyar olvasóközönség előtt. Az 1980-as évektől kezdve számos műve jelent meg új vagy reprint kiadásban, és több válogatás is megjelent írásaiból, így a Verebélyi Kincső szerkesztette *Bűvös tükör* (Magvető, Bp., 1984.) és a *Primitív kultúrák pszichoanalitikai vizsgálata* (Gondolat, Bp., 1984.) című kötet. A *Thalassa* 1992-ben különszámot szentelt Róheim életművének, és 1999-ben egy újabb Róheim válogatás jelent meg abban a Tóth László szerkesztette kötetben (*Róheim Géza. Új Mandátum Kiadó, Bp., 1999.*), amelyben Róheimtől származó és Róheimről szóló tanulmányokat olvashatunk, a szerkesztő terjedelmes bevezetőjével és alapos jegyzeteivel együtt. Ez a válogatás Róheim addig megjelent műveinek a bibliográfiáját is tartalmazza.

Az *Ádám álma* Róheim terjedelmes életművének magyarul eddig ki nem adott részéből készült válogatás – első sorban a kultúra eredetével és funkciójával, az animizmussal, a mágiával, az istenkirálysággal foglalkozó írásaiból, zsidó-héber-ószövetségi tárgyú tanulmányaiból, továbbá a pszichoanalízis és az antropológia kapcsolatát, illetve „határterületi” kérdéseket, így a telepátia problémáját feszegető esszét tartalmaz és néhány esettanulmányt,

amelyekből megismerhetjük a gyakorló pszichoanalitikus is.

Róheim eredményei arra mutatnak, hogy a pszichoanalitikus elméletek alapvető értelmező stratégiákat kínálhatnak a civilizáció komplex megértéséhez. Az antropológusok azonban ambivalensen fogadták a pszichoanalitikus hermeneutikát. Róheim keserűen fakadt ki a *Pszichoanalízis és antropológia* című tanulmányában: „A szülők és a gyermekek, a társadalom és az egyén, a nemi élet, a személyiség és számos egyéb tényező között fennálló kölcsönös összefüggés feltételezése az antropológia tudományának a magjává vált. Az antropológusok egyszerre ennyit még befogadnak, mikor azonban én próbáltam őket hígítatlan freudi borral kínálni, nem akarták meginni.” (164. old.). A róheimi „hígítatlan freudi bor” iránti averzió egyrészt azzal is összefügghet, hogy Róheim konokul kitartott a konzervatív freudi ösztöntanon és a Melanie Klein halálöszön-felfogásán alapuló antropológia és etnográfia mellett. Az én-pszichológia, Heinz Hartmann, Anna Freud elméletei vagy más kortárs pszichoanalitikus teóriák nem voltak rá különösebb hatással, a különböző kultúrákat az ortodox freudizmusból és Melanie Klein elméleteiből ismert toposzok és hermeneutikai sémák (Ödipusz-komplexus, ösjelet, destruktivitás és jóvátétel, stb.) mentén elemezte.

Másrészt Róheim irreális szakmai elvárásai is elriaszthatták a kultúra kutatóit az általa képviselt ortodox pszichoanalitikus antropológiától. Ugyanis úgy vélte, hogy csak mélylélektani tapasztalatokkal és gyakorlattal is rendelkező szakemberek végezhetnek „valódi” pszichoanalitikus antropológiai kutatásokat: „Bár idáig már nem sokan követnének, én mégis egy lépéssel tovább megyek: ha a pszichoanalitikus antropológiát valóban freudi értelemben »pszichoanalitikusnak« szeretnénk tekinteni, akkor azoknak kell e tudományt művelniük, akiket nemcsak, hogy analizáltak, hanem éppenséggel maguk is gyakorló analitikusok voltak” (169. old.) – írja Róheim, majd lábjegyzetben még hozzáfűzi: „ha a nem hivatásos analitikusokat nem képzik ki, akkor jobb, ha a pszichoanalitikus antropológia

olyan orvosok kezében marad, akik antropológusok is egyben.” (uo.). Ez az elvárás elrugaskodottnak tűnhetett az antropológusok és etnográfusok közössége számára. Noha a kutatónak a pszichoanalitikus fogalmak pontos ismeretén túl valóban hasznos lehet a „díványon szerzett saját tapasztalat”, a gyakorló analitikusság elvárása talán túlzás volt részéről.

Minden ellenérv dacára az antropológiában és etnográfában meghonosodtak a mélypszichológiai magyarázó elvek, kialakult az etnopszichoanalízis és a pszichoanalitikus antropológia. A pszichoanalitikus gondolkodás által inspirált kulturális antropológiai tanulmányok, kutatások publikálásához nemzetközi szakfolyóiratokat alapítottak, ilyen az *Psychoanalytic Study of Society*, a *Journal of Psychoanalytical Anthropology*, de az *Ethos*, a Pszichológiai Antropológiai Társaság kiadványa is közöl pszichoanalitikus kultúraelemzéseket. Magyar nyelven a *Thalassa* című folyóiratban olvashatunk pszichoanalitikus antropológiai írásokat.

A mélylélektan jelentős hatást gyakorolt az amerikai és európai kulturális antropológiára is, amiben Róheim Gézán kívül Otto Rank, Theodor Reik, Abram Kardiner, Melford Elliot Spiro, illetve napjainkban Gilbert Herdt, Robert Endleman és Benjamin Kilborn munkásságának is meghatározó szerepe volt. Noha nem lehet őket egyértelműen pszichoanalitikus antropológusnak nevezni, más jelentős észak-amerikai kultúrakutatók is merítették a freudi gondolatrendszerből, lehangsúlyosabban a „Kultúra és személyiség”-iskola képviselői, így Ruth Benedict, Margaret Mead, de említhetnénk Gregory Bateson, Ralph Linton, William Caudill, Philip Bock, Robert Le Vine nevét is azok között, akiknek kulturális antropológiai tanulmányaiban kimutatható a pszichoanalízis hatása. Európában különösen a francia etnológiában érvényesül a mélylélektani szemlélet, amihez a magyar származású Georges Devereux (Dobó György) is jelentősen hozzájárult. A legnagyobb hatású etnográfus szerző, akire a pszichoanalízis hatott, a nemrég elhunyt Claude Lévi-Strauss volt, aki strukturalista megközelítését

ötvözte a mélypszichológia ismeretanyagával. A francia nyelvterületen Roger Bastide és Bernard Juillerat pszichoanalitikus szemléletű kulturális antropológiai munkássága ugyancsak kiemelkedő jelentőségű.

A pszichoanalitikus antropológia módszertanát tekintve leginkább a Clifford Geertz neve által fémjelzett, napjainkra meghatározónak számító hermeneutikus antropológiával, más elnevezésén a kulturális konstrukcionizmussal rokonítható, melynek értelmező módszertana a kultúrát szövegeként elemzi. A kulturális konstrukcionizmus antiesszencialista, azaz eleve azt a feltevést, hogy a kultúra „valamilyen” lenne, függetlenül a megfigyelő szubjektivitásától, és az antropológiai megismerést inkább irodalomnak tekinti, mintsem tudománynak. A hermeneutikus antropológia a kultúrákról szerzett tudást szubjektív fikciónak, narratív igazságnak, az adott kulturális jelenléte koherens történeté szervező regényírásnak tekinti. Ugyanakkor a hermeneutikus antropológia a szubjektumot a kultúrája termékének fogja fel, és a kultúrák különbözőségét és összehasonlíthatatlanságát hangsúlyozza, szemben a pszichoanalitikus antropológiával, amely inkább komparativista irányultságú és a kultúrák mélypszichológiájának univerzális elemeire összpontosít.

A gyermeki fantáziák és a neurotikus szorongás közti kapcsolat az ortodox pszichoanalízis szerint az egyetemes Ödipusz-komplexusban manifesztálódik, ami egyrészt az indulatátteles kapcsolati ismétlődésekben nyilvánul meg, másrészt meghatározó szerepe van a kultúrának és intézményeinek létrejöttében is. A pszichoanalitikus antropológia szerint az Ödipusz-komplexus civilizációs megoldása, az exogámia nem szabadította fel teljesen az egyént az incestus iszonyától és a hozzá társuló neurotikus félelmeitől. A freudi személyiségpszichológia, pszichopatológia, valamint kultúraértelmezés sarokköve az Ödipusz-komplexus. Vele szemben Bronislaw Malinowski, a lengyel származású, Angliában letelepedett antropológus saját terepkutatásai alapján azt állította, hogy az Ödipusz-komplexus csak egyike a társadalmak lehetséges köz-

ponti, úgynevezett nukleáris komplexusainak, amelyek nem egyetemesek, hiszen a kultúrák családi szerkezetétől függenek: a matriarchális és kollektivisták társadalmakban az Ödipusz-komplexus átalakulhat, nem is kell feltétlenül megjelennie, sőt esetleg léteznek „preödipális társadalmak” is. Az ödipális helyzet Malinowskinál inkább az apai autoritás, a patriarchális tiltás és törvény elleni lázadás következménye. Ez egybecseng napjaink interszubbektivitásra épülő pszichoanalitikus felfogásával, amely a gyermek ambivalens érzéseit inkább a szülői autoritással szembeni emancipálódási törekvésként értelmezi, sőt mint szexuális versengésként értelmezi, ily módon az Ödipusz-komplexus klinikai berkekben is veszített hermeneutikai értékéből.

Malinowski az Ödipusz-komplexus egyetemességének a megkérdőjelezésével a freudi kultúraértelmezés elméleti alapjait is kétségbe vonta, hiszen Freud nem tervezte teóriái kulturális relativista újraértelmezését. Róheim első expedíciója, amelyet a francia pszichoanalitikus mozgalom történetében jelentős szerepet játszó francia pszichoanalitikus, Marie Bonaparte hercegnő finanszírozott, legfőképp Malinowski tételeinek empirikus megcáfolását és a pszichoanalízis freudi alapjainak a megszilárdítását célozta. Kiemelkedő munkásságáért Róheim 1921-ben Freud-díjat kapott, amelyet a *Das Selbst* című, a hágai nemzetközi pszichoanalitikus kongresszuson tartott előadásával és az ausztráliai totemizmussal foglalkozó tanulmányával érdemelt ki.

Írásai tanúsága szerint Róheim inkább a Malinowski teóriáját vitató Ernest Jones álláspontjával értett egyet, aki szerint a matriarchális társadalmi berendezkedés az univerzális ödipális apa–fiú ambivalencia, a versengés és az ellenséges érzések hártásán alapul, ez pedig az apa–imágo másra – például egy nagybátyra – áthelyezésével valósul meg. Ezért Róheimnél a mítoszok, mesék, irodalmi alkotások és rítusok értelmezési irányai döntően ödipálisak, ezt hangsúlyozza a Gilgames mítoszáról szóló írásától kezdődően egészen *Az ember tragédiájának* értelmezéséig. Az *Ádám álma* című tanulmánya szerint

Madách művének „tudattalan” kérdésfeltevése az, hogy van-e mód az incesztuosos vágyak szublimálására, van-e kivezető út a nagy küzdelemből, amelyben az emberiség az archaikus-infantilis törekvései és a kulturális szublimálás között vergődik.

A pszichoanalízis alaptételeinek, különösen az Ödipusz-komplexusnak az univerzalitását bizonyítani próbáló Róheim munkássága, bár nem feltétlenül gazdasági érdekek mentén született, mégis beilleszthető a nyugati pszichológiai-antropológiai gondolkodásmód globális hegemoniájába, a kulturális kolonializmus diskurzusába. A mélylélektan és a kulturális antropológia ötvözése, amelynek Róheim volt az előfutára, a pszichoanalízis számára fontos nyitást jelentett a nem nyugati világ kultúrái felé. Ám a pszichoanalitikus antropológiában ugyanúgy fellelhetők a rejtett hatalmi relációk, mint az etnológiában, amelynek a kolonializációt támogató szándékait Claude Lévi-Strauss a *Szomorú trópusok*ban tárgyalta (Európa, Bp., 2003).

A kultúrát Róheim lineáris fejlődési folyamatként fogta fel, amelynek végén ott a modern „nyugati kultúra”, benne az Ödipusz-komplexus fontosságát felismerő önreflektív pszichoanalitikus diskurzussal. A róheimi univerzalista-evolucionista interpretatív modell a kultúrák sokszínűségét illúzióknak véli, és a „minden kultúra másképp oldja meg az Ödipusz-komplexusát” elvet követi.

Az európaiak, a „Nyugat” a távoli kultúrákról a kolonialista leírásokból sokáig csak a „Nyugat tekintetén” keresztül konstruált képet kaphatott, az émikus (belső perspektívájú) magyarázatok bemutatása háttérbe szorult. A nyugati kultúra hegemoniája, a megfigyeltek „primitívsege”, „alacsonyrendűsege” már a Hérodotosz által leírt népek (kultúrák) lélektanát is áthátolta, és sokszor öngazolást jelentett az elnyomóknak, a gyarmati uralom hasznélvezőinek. A gazdaságilag vagy katonailag kontrollált társadalmakról szóló narratívák egy Nyugat-centrikus epiztemológia alapján mintegy szimbolikusan is gyarmatosították az idegen kultúrákat, egyben sürgetve a „primitíveknek” az európai (nyugati) kultúra általi „civilizálását”.

Maga a „primitív” kifejezés, amelyet Róheim is gyakran használ, pejoratív tartalmú, nem más, mint a lineáris fejlődést feltételező nyugati modernitás kolonialista imperializmusának kulcsszava, amely a globális szemléletre törekvő kulturális antropológia nyelvezetében napjainkra már elfogadhatatlan. Míg a misszionáriusok és konkviztádorok számára az volt a kérdés, vajon a „barbárok” rendelkeznek-e egyáltalán lélekkel, Róheim számára az Ödipusz-komplexus megléte vagy hiánya képezte a kutatási kérdésfelvetést. Ezzel tulajdonképpen azt kérdezte, vajon civilizáltak, avagy még vadak (primitívek) a nem nyugati kultúrák – tekintve, hogy Freud elméletében az ödipális fejlődési stáció meghaladása, a libidó szublimálása, vagyis a lemondás a vágyak egy részének kielégítéséről elengedhetetlen a kultúra kialakulásához. Ez számára lényegében a civilizációt jelentette.

A kultúrákat azonban párhuzamosan fejlődő entitásokként is kezelhetjük, amelyeknek összehasonlítása értelmetlen, mert az összehasonlítás folyamatában máris hatalmi relációk jönnek létre (a nem nyugati társadalmak hasonlításakor a nyugati társadalom a viszonyítási alap, amelyhez képest egy másik kultúra más módon, idegen, egzotikus). Franz Boas tette a kulturális relativizmust az antropológiai kutatás alapbeállítódásává, szembefordulva az evolucionista, fejlődési fokozatokat előfeltételező univerzalista szemlélettel (pl. Tylor vagy Morgan megközelítésével). A kulturális relativizmus szerint sokféleképpen lehet „fejlett” egy-egy kultúra, amit a kultúra szereplőinek perspektívájából kell tanulmányozni. Számos intra-pszichikus és személyközi folyamatról – amelyeket a (mély)pszichológia jeles képviselői univerzálisnak tekintenek – feltételezhető, hogy inkább csak a „nyugati kultúrára” jellemző jelenségek. Róheim a nyugati kultúrában született pszichoanalitikus elméletek lenszóján keresztül vizsgálta a Másikat, mechanisztikusan alkalmazva a *Totem és tabu*-ból ismerős freudi értelmezési keretet. Miközben mélylélektani értelmezésekbe bocsátkozott, nem annyira a kulturális partikularizmusok minimalizálására, mint inkább az Ödipusz-komplexus egyetemességé-

gének bizonyítására törekedett, és ez prekonceptió már előrevetítette kutatásai eredményeit. Jóllehet írásaiból kiviláglik, hogy a különböző kultúrák másképp szabályozzák Erósz és Thanatosz megnyilvánulási formáit, értelmezéseiben az Ödipusz-komplexust állandó és egyetemes lehogonyzási pontnak tekintette, akárcsak Freud vagy Claude Lévi-Strauss, aki az Ödipusz-történetet ugyancsak a kultúrák mélyszerkezetét meghatározó struktúráként fogta fel. A kérdés továbbra is adott: beszélhetünk-e a kultúrák tudattalanjáról, vagy az univerzalizmus lenne a partikularizmus kerete? Ha igen, a kulturális egyetemesség és a kulturális relativizmus közötti viszony akár komplementernek is tekinthető.

Róheim az eredetileg 1950-ben megjelent *Pszichoanalízis és antropológia* című tanulmányában bírálta a kulturális relativizmust. Túl azon, hogy az általa univerzálisnak gondolt Ödipusz-komplexust veszélyeztető paradigmának vélte a kulturalista megközelítést, személyes története is hozzájárulhatott a kulturális relativizmus elutasításához. A herderi „néplélek” (*Volksgeist*) fogalmában gyökerező kulturalizmus, a kulturális különbözőség átideologizált politikai közbeszédének rossz emlékeit idézhet fel benne, talán a nacionalizmus leplezett formáját vélte felismerni a kulturális relativizmus mögött, amely a kultúrákat elkülöníthető entitásokként kezeli, és az emberi szubjektivitást hangsúlyozottan kulturálisan meghatározottnak tekinti. Róheim válasza a kulturális relativizmusra a következő idézetben összegezhető: „bármely sajátos rítusra vagy szokásra magyarázatot tudunk adni azon tendenciák alapján, amelyek egyetemes jellegűek az emberiség körében, valamint azon egyedi jelenségek alapján, melyek csupán egy adott területen fordulnak elő.” (152. old.) vagyis egyfajta arany közeputat vázolt fel az univerzalizmus és a kulturális relativizmus között, ahol mégis az egyetemesség az irányadó.

Róheim az emberi civilizáció biológiai mélyrétegeinek feltárására törekedett, az intrapszichikus tudattalan történéseket, ösztönkésztetéseket helyezte az előtérbe, és az egyén bel-

ső lelki dinamikája és a társadalom működése közötti párhuzamot hangsúlyozta. Máshol elismeri, hogy az egyén pszichológiája bizonyos mértékig külső meghatározottságú: „a társadalom lelki apparátusunk, a környezet és a történelem által determinált” (168. old.). Nem tagadta, hogy más (gazdasági, vallási, szociológiai) tényezők is szerepet játszhatnak a lelki működések alakulásában. Ez némiképp ellentétes az ortodox pszichoanalízis felfogásával, amely szerint az a mód, ahogyan a világunkat konstruáljuk, az univerzális intrapszichés történéseknek a kivetülése.

A kulturális különbségek Róheim ontogenetikai kultúraelméletének értelmében a különböző kultúra-specifikus gyermekkori traumákkal és konfliktusokkal magyarázhatók, amelyek jellegzetes reakcióformációkat, elfojtási módokat, szublimációs lehetőségeket, fantáziákat, felettesstruktúrákat, morális értékeket, vallási intézményeket, mítoszokat, meséket, valamint politikai és gazdasági rendszereket eredményeznek. Az őshordáról szóló freudi spekulatív feltételezések helyett egy fejlődéselvű, a korai traumatizációra épülő elméletet dolgozott ki, amely lényegében szembeállt mesterének, Freudnak az elképzeléseivel. Róheim „egyetemesen kulturális relativista” elméletet dolgoz ki: optimistának semmiképp sem nevezhető kultúrafelfogása értelmében a kultúra nem más, mint „intézményszerű traumarendszer”, így a kultúrák különbözőségei mögött a gyermekkori traumák különbségeit feltételezi, míg a hagyományokban „a traumákban részesítés szokássá válását” látja (297–298. old.). Az emberi faj lassú felnőtté válásáról szóló elmélete szerint az „elhúzódó gyermekkor”, a neoténia (főtalizáció, retardáció) következtében fejletlen test teszi szükségessé az elhárító mechanizmusokat magába foglaló én kifejlődését, ami termékeny talaj lehet a rossz közérzet (neurózis) kialakulásához a kultúra(k)ban. A közösség tudattalanja a közös traumatizáltság, kompromisszum a „vezért-rauma” és a felettes én között, ami az adott kultúra specifikus rossz közérzetében csapódik le. A közös traumatizáltság a mélylélektanban képzett etnográfus számára feltárulhat a kul-

turális minták kollektív alapját képező mesékben, mítoszokban, hiedelmekben és rítusokban.

Róheimnek a kollektív traumatizációról szóló eszmefuttatásában békésen megfér a szubjektivitás külső, kulturális meghatározottsága az azon túlmutató egyetemes ösztön-mélyszerkezetek teóriájával. A kortárs kultúratudományi irányzatok viszont a társadalom, a történelmi környezet, a kultúra meghatározó mivoltát hangsúlyozzák, kevésbé a „lelki apparátusunk” általi determináltságot. Már Jacques Lacannak, a francia pszichoanalízis markáns egyéniségének „tükrőstádiumként” ismert antropológiai allegóriája is a tükröképpel való azonosulást szemlélteti, amelyben a szubjektum a Másik számára kultúrájának, társadalmának bűvös tükrében jelenik meg. A kulturálisan determinált szubjektum vágyai idegenek, hiszen más vágyain, tekinteten keresztül, és ezekben visszatükrözve, a kultúra diskurzusai által teremti önmagát, azaz az individuum alapvetően a Másik vágyaiból kiemelkedő szociális és kulturális jelenség, esetleg illúzió. Több neofreudianus, köztük Karen Horney, Harry Stuck Sullivan, valamint a relationalista pszichoanalitikusok, Stephen Mitchell, Lewis Aron, de hasonlóképpen a szimbolikus interakcionista, nem pszichoanalitikus elméletalkotók, John Dewey, George Herbert Mead és mások is a szubjektum kialakulását az interperszonális és – impliciten vagy expliciten – kulturális folyamatokból vezetik le.

Számos kérdést vet fel a kultúra nehezen megragadható antropológiai fogalmának bevezetése a pszichoanalízisbe. Az addigi teóriák újragondolására is sarkall, ugyanakkor probléma, hogy a kultúrákról való pszichoanalitikus gondolkodás meghatározó tudományos irányai még mindig a domináns nyugati kultúra tudományos diskurzusában születnek. Noha a posztkolonializmus korában a nyugati kultúra más kultúrák perspektívájából történő mélylélektani interpretálására is születtek kísérletek, hatásuk a tudományos közbeszédre elhanyagolható.

Amikor idegen kultúrákról ír, Róheim inkább elemzi őket, semmint dialógusba lépne velük, külső nézőpontot képvisel, ahonnan a tekintet

és az értelmezés hatalma konstruálja meg az idegenség diskurzusát. Folklorisztikai leírásaiban keveredik a fantázia és a realitás, melyek elegyedését meghatározza személyiségének szerveződése, a teoretikus rendszer, amelyben gondolkodik és jelentést ad annak, amit észlelt. Másfelől személyes jelenléte, személyisége, tudatalanja is hatott arra, amit az adott kultúrából és ennek produktumai-ból megérthetett, illetve amit e kultúra feltárt előtte. Lehetséges, hogy helyenként az ő elméleti alapfeltevéseiről mond többet az, amit és ahogyan látta, s kevésbé a megfigyelt és leírt kultúráról, amit a külső szempontú, az ott élők számára idegen diskurzusban leírt elemzése elbeszélésen kívülé tették. Talán ezzel magyarázható, hogy a nyugati gondolkodás – beleértve a mélylélektant is – fogalmi nyelve gyakran erőszakosan uralomra törekedett azok felett, akiről szólt, és az idegen „szakértelem” hatalma gyakran ellenállásba ütközött. Érdekes lenne megtudni, vajon hogyan is vélekednének Róheim leírásairól és értelmezéseiről a bennszülöttek lokális kulturális és lélektani tudásuk fényében.

Lehetséges, hogy az őserdők lakói igencsak elcsodálkoztak volna a nyugati kultúrában élő közép- és felső osztályokhoz tartozó polgárok szokásain: egyesek különös intim kapcsolatra vágnak egy „pszichoanalitikusságot” űző gyógyítóval, amiktől jó közérzetet remélnék. Ennek a kapcsolatnak az intimitásában (extimitásában) rendszeresen rövid ideig a gyógyító díványán bármiről beszélhetnek, ami épp az eszükbe jut, közben az analitikus jó pénzért megmagyarázza nekik, hogy valójában miről is beszélnek, milyen vágyak rejtőzködnek a szavaik mögött. Ebből a párbeszédéből fokozatosan összeáll az analitikussal kapcsolatra vágyó személy életének titkokkal átszőtt története. Néha feszültségek alakulnak ki közöttük, amelyek állítólag a szülőkkel való kapcsolat ismétlődései, amely, ha rendeződik, a díványon fekvőnek azt sugallja, hogy könnyebben visszailleszkehdhet a közösségbe. Azt talán még különösebbnek tarthatták volna, hogy ebből a furcsa kultúra-specifikus rituáléból nyert tapasztalatokból az ő

világukra is általánosítható következtetéseket próbáltak levonni a fehérbőrű kutatók.

A *Telepátia egy álomban* című tanulmány – Freudhoz vagy Ferenczihez hasonlóan – tudományos szempontból „kényes” kérdéseket tesz fel, amikor „a telepátiáról szóló telepátiikus álmot elemez” a pszichoanalitikus gondolkodás fegyelmeivel, ugyanakkor elővetíti az interszubjektív perspektívát, feltételezve a tudatelőttés rendszerek személyközi interakcióját. Ez előremutató elem Róheim munkásságában, mivel a mai pszichoanalízis a lelki történéseket szubjektumok közötti, nem pedig az individuumon belül lezajló folyamatokként értelmezi. Az interszubjektivitás elveit az etnográfiai terepmunkára alkalmazva a leírás, elemzés mellett legalább annyira fontos a kutató szubjektív tapasztalata az adott kultúráról, az őslakosok áttétele a résztvevő megfigyelővel szemben és a kutató viszontáttétele velük kapcsolatban. Róheim elfogadó semlegességgel közelíti a tanulmányozott kultúrákhoz, beleértve a saját kulturális közegét is, azonban az ő érzéseiről – pszichoanalitikus szakkifejezéssel élve: viszontáttételéről – írásaiból keveset tudhatunk meg.

Az idegen kultúrák átfogó megismerése mély nyomokat hagyhat az egyénen, megváltoztathatja gondolkodását. Azonban az antropológia olyan markáns és akár excentrikus nézeteket is megfogalmazó kutatója számára, mint Róheim, látszólagos epiztemológiai autonómiája ellenére a leginkább az a kulturális kontextus, az a közösség a meghatározó, amelyhez tartozott – beleértve Freud karizmatikus személyét és a pszichoanalízis konstrukcióját. Jóllehet tanulmányozta a lokális autentikus lélektani diskurzusokat (émikus magyarázatokat), más kultúrák gondolkodásának mélyreható megismerése nem módosította jelentősen világlátását, nem talált olyan tanulnivalót a „primitíveknél”, ami megváltoztatta volna azt, ahogyan a világról gondolkodik. Róheim megmaradt ortodox pszichoanalitikusnak, aki a mélylélektan prizmáján keresztül, tárgyiasítva írja le a saját és más népek kultúráit.

Róheim a természettudományos és a bölcséleti megközelítés mesteri ötvö-

zöje. Tanulmányai műfajukat tekintve az irodalomhoz közelítenek, írásaiban a tudományos nyelvezet keveredik a szertefolyó intellektuális szabad asszociáció folyamával. Szövegei szinte folyékonyak, akár az elsődleges, avagy tudattalan folyamatok, melyekben transzkulturálisan, sűrítéses mechanizmusokon keresztül mítosz-motívumok exponálódnak egymásra. A helyenként álomszerűen hömpölygő, szerteágazó szövegek egyes részletei, amelyek a szerkesztő jellemzése szerint „zavarosak, nehezen fordíthatók”, úgyszólván a tudattalan nyelvezetén íródtak, „jobb agyféltekével” olvashatók – úgy, ahogy a gyakorló pszichoanalitikus lebegő figyelemmel kíséri a szabad asszociációk folyamát, engedi, hogy hasson rá a szavak, az elcsúszó jelölők és jelöltek játéka, hagyva, hogy a szerteágazó gondolatfűzerek tereljék fantáziáját.

Az *animizmus és az álmok* című tanulmány szerint az álmokat az élet-ösztön produkálja, az a szerepük, hogy megóvjanak attól, hogy véglegesen elaludjunk, ugyanis az elalvás iránti vágy Róheim szerint a halálösztön megnyilvánulása. Róheim tanulmányainak olvasása közben valóban nehéz elszenderedni, oly izgalmasak és olvasmányosak, bár kétségkívül megoldoztatják az olvasót, tudatos és tudattalan szinten is.

A hazai Róheim-repertoárt teljesebbé tevő kötet egyedülálló intellektuális csemegének ígérkezik az igényes mélylélektani szövegek olvasása iránt fogékony laikus és szakmai olvasókör számára. Róheim Georges Devereux-vel egyetemben a pszichoanalitikus kultúranropológia és etnopszichoanalízis megteremtőjének tekinthető, aki a tudománytörténetben kitüntetett helyet érdemel, és hasonlóképpen kitüntetett helyet érdemel az *Ádám álma* kötet is a pszichoanalízis barátainak és a mélylélektant nyitott szkepszissel fogadók könyvespolcán, akik szívesen kalandoznak a kultúrák tudattalanjában, a tudattalan kultúrájában, avagy a tudattalanok kultúráiban.

Lust Iván: „Vágy és hatalom”

VÁLOGATOTT ÍRÁSOK

Szerk.: Barcy Magdolna. Oriold és Társai kiadó, Bp., 2009. 552 old., 3900 Ft

Lust Iván pszichoanalitikus és bölcselő 2006-ban, hatvan éves korában hunyt el. A pszichoanalízis budapesti iskolájának követője volt – nemcsak gyógyító munkájában, hanem látóköre tágasságában és abban is, amit megfigyelni és értelmezni próbált. Hivatásszerűen foglalkoztatták a lelki működés szabályszerűségei, de ezen túl a lélek „odakint”-je is, a társas világ történései, a társadalmak szervezete, a kultúrák jelentésvilága, a szociokulturális tartalmak és mintázatok mint a psziché analíziséhez hozzátartozó összefüggések.

Tanulmányai gyűjteményével figyelme eredetiségének és szelleme gazdagságának ajándéka jut el az olvasóhoz. Sok mindenről szólnak ezek írások. Főleg persze pszichoterápiáról, annak eredeti és újabb kérdéseiről és gyakorlati módszereiről, de általánosabb, „kulturakritikai” szempontjairól is. Az egyik fejezetben a pszichoterápiás csoportokról, a csoport modelljeiről és kollektív folyamatairól, személyközi és csoportos eseményekről, a terapeuta helyéről olvashatunk. Ezt követi a módszerek vizsgálata. Több cikket írt Lust Iván a segítő gyakorlatról és konzultációról, továbbá a fogyasztói társadalomról is mint „a tudattalan gyarmatosításának” közegéről.

Leginkább mégis a serdülőkorai személyiségzavarok terápiája iránt érdeklődött. Nem véletlenül. A serdülőkorai zavarok jelentőségével régóta számol a lélektan – főként Charlotte Bühler 1922-ben publikált *Das Seelenleben des jugendlichen* című úttörő munkája óta. A huszadik század közepén azonban Erikson új szempontok szerint értelmezte ezeket a zavarokat. Szerinte az életút új szakaszait előretartó és specifikus válságokon keresztül érjük el, a serdülőkor néhány éve alatt pedig az identitás megteremtésének kérdései állnak az életkorra jellemző válság centrumában. Csakhogy az 1970-es

évek elejétől – éppen Lust Iván pályájának kezdetén – olyan változások kezdődtek el az ipari társadalmakban és a modern kultúrában, amelyek a serdülőkorra is kihatók. Létrejötték a posztindusztriális társadalmak és a posztmodern kultúra mintázatai. Ezt az átalakulást a népesség kutatása „második demográfiai átmenetként”, az ifjúság szociológiája a serdülőkor elnyúlására vonatkozó „posztadoleszcenciaként” tartja számon.

A szociokulturális világ új mintázatai között megjelentek a serdülőkorai zavarok új tünetei is. Ezekkel találkozott terápiás gyakorlatában Lust Iván. Joggal írta: „Kultúránk szinte támogatja a fejlődés nárcisztikus, regreszív szinteken történő megrekedését” (364. old.). Több írásban is megpróbálta feldolgozni mindenek okait és következményeit, a fejlődési elakadások, megoldási kísérletek folyamatait. A serdülőkorai zavarok elemzéséhez maga is új fogalmakat keresett és talált, olyanokat, mint amilyen például az „identitás-protézis” és a „patológias tárgyasználat”.

Rendkívül érzékenyen érintették a személyes autonómiát fenyegető erők, amelyeket a kötet címadó tanulmánya tárgyal (eredetileg a *Thalassa* című pszichoanalitikus folyóiratban jelent meg). Ez a nagyszabású dolgozat alcíme szerint „A pszichoanalitikus kultúrakritika szükségességéről” szól, de nemcsak programot fogalmaz meg, hanem gyakorlati törekvéseket is megjelenít, amikor arra próbál válaszolni, milyen általános érvényű, elméletileg érvényes tapasztalatot nyújt a pszichoanalitikus praxis.

Lust abból indult ki, hogy a pszichoanalízis hivatása a szabadság fokozása, s hogy a hatalom humanizálásának programja (Bibó) egyesíthető a pszichoanalitikus értelmezés programjával. De azt is tudta, hogy „az elfojtó instancia egy társadalmi tény” (238. old.), s hogy a terapeuta nem hagyhatja figyelmen kívül a hatalom és tekintély alakzatait, intézményeit. Nem fogadta el a szubjektum passzivitását feltételező magyarázatokat, amelyek kizárólag a „rossz társadalom” felelősségére hivatkoznak, elterelve a figyelmet a szociálisan konstruktív szubjektumról, az egyénről, aki részt vesz társas viszo-

nyai alakításában és létrehozza társadalmát.

A pszichoterapeutának egy gyerekkel van dolga, de tudja, hogy a zavarok hátterében ott vannak a szülők, a rokonok, a pedagógusok, s ott van a nyílt és rejtett hatalmak munkálkodása. E hatalmak közül nagy jelentőséget tulajdonított a „mutáns autoritásoknak”, amelyen a diktátorok, illetve a mai demokráciákban a szakértők.

A „szakértői tekintély” szorosan kapcsolódik a tömegkultúra hatáshatáshoz, melyek átszövik felnőttek és gyerekek mindennapi életét. A gyerekekkel foglalkozó segítők és terapeuták jól érzékelik azoknak a kultúraipari produktumoknak (tévéműsoroknak, elektronikus játékoknak) a veszélyességét, amelyeket a szülők meghitt családi együttlét helyett kínálnak fel gyermekeiknek. Lust Iván e „helyettesítésen” gondolkodva fejt ki nézetét a gondoskodásról és a gyógyításról, bemutatva egyik serdülőkorú páciensének esetét.

Az eset igen érdekes gondolathoz vezetett el. „Identitás-protézisnek” nevezte el azokat a magatartásmintákat, mozdulatokat, divatos jelzéseket és attitűdöket, amelyek a normalitás látszatát nyújtják az ilyenekkel élő egyénnek. A fogyasztói társadalom és a tömegkultúra nap mint nap ezrével kínál ehhez javakat és szolgáltatásokat. Az életkori feladattal küzdő serdülő gyakran vesz igénybe ilyen „identitás-protéziseket”, de ebben (például korábbi traumatizáltsága miatt) elakad. A javak és szolgáltatások hozzájárulhatnak felnőtté válásához – de csak akkor, ha életkora előrehaladtával változtatni tudja őket. Csakhogy nem mindig képes erre. „Ha az identitás-protézisek váltogatása elakad, akkor a protézis szervül és bizonyos karaktervonások hordozója lesz.” (271. old.)

Lust Ivánt láthatóan foglalkoztatta a pszichoterápia helye a jelenkori kultúrában és a kultúra helye a pszichoterápiában, de nem akart új pszichoterápiás rendszert létrehozni. Művelt bölcsesség sugárikötetéből. Műveltségében persze első helyen a lélek elemzői állnak – mindenki előtt Freud, aztán Ferenczi, Fromm, Reich, a külföldi és hazai kortársak –, de rögtön utánuk a filozófusok és társada-

