

Mogyoródi Emese: Akhilleusz és Szókratész

MORÁLPszichológia és
POLITIKAFILOZÓFIA A GÖRÖG
ARCHAIKUS ÉS KLASSZIKUS KORBAN

*Gondolat, Bp., 2012. 191 old., 2800 Ft
(Electa sorozat)*

Mogyoródi Emese gondolatgazdag és gondolatébresztő könyvének fő tézise két, egymáshoz kapcsolódó állításból áll. Az egyik az, hogy az archaikus és a klasszikus kori görögség morálpeszichológiai képzetei nem különböznek olyan mértékben a modern (keresztény alapokon nyugvó) morálpeszichológiai elképzelésektől, mint ahogyan azt filozófusok, mint Hegel vagy Nietzsche, valamint a XX. század több meghatározó görög filozófia- és kultúrtörténésze állítja. Már Homérosznál megjelennek olyan erkölcsi jelenségek (ha nem is fogalmak), mint a lelkiismeret, a szabadság és a felelősség. A tézis másik része pedig az, hogy a Szókratész által képviselt erkölcsiség nem szakít az archaikus kor erkölcsi világával: „amint Akhilleusz és Szókratész között nincs szakadék, úgy nincs szakadék Akhilleusz és/vagy Szókratész és a modernitás között sem.” (10. old.) Ezek az állítások olyan közhelyeket opponálnak, amelyek a szakutatóban is jelen vannak, s még inkább részei – alighanem meghatározó részei – a szélesebb körben forgó filozófia- és gondolkodástörténeti sémáknak.

Mogyoródi tehát a modern erkölcsi és politikai gondolkodás és a homéroszi–szókratészi felfogás közötti kapcsolatot igyekszik felmutatni, hogy áthidalja azt a szakadékot, amely a görögöktől elválaszt bennünket; hogy ráismertessen a távoliban a közelire, az idegenben a sajátira, ugyanakkor ne számolja fel a köztünk és a görögök között meglévő különbséget. A saját megpillantása az idegenben csak akkor kerülheti el az interpretáció önérvényesítő erőszakosságának mindig is fenyegető veszélyét, ha másfelől a saját idegenségének eseményszerű

rű megmutatkozásához is elvezet. Az archaikus és a klasszikus kori görögség erkölcsi képzetei és eszméi megértésének Mogyoródi számára ily módon egzisztenciális tétje van, ami a megértésnek ebben az eseményszerűségében nyilvánul meg. Ez az eseményszerűség és az egzisztenciális komolyság teszi könyvét nemcsak szolid gondolkodástörténeti munkává, hanem magával ragadó olvasmánnyá is.

Többnyire vitatkozva pozicionálja okfejtéseit. A szakirodalom (és egyben sokszor a humán tudományos közvélekedés) bevett téziseit kérdőjelezi meg, gyanakvással fordul a nagy gondolkodástörténeti modellek magyarázóereje felé. Ezeknek a nagy gondolkodástörténeti mintázatoknak a kibillentéséhez, átfogó vagy a részleteket illető kritikájuk megalapozásához Mogyoródi szoros szövegolvasatokra támaszkodik. A szövegek pontos, a részletekre is figyelő olvasata sok esetben megkérdőjelezi a nagyobb látószögű értelmezések általánosító megállapításait. Filozófiai olvasatait nyelvi-filológiai megfigyelésekre alapozza, és mindezekelőtt a vizsgált megfogalmazások, állítások szűkebb kontextusának minél hűségesebb rekonstrukciójára, így azután a vitatott helyek szűkebb értelemösszefüggéséből kiindulva érvel értelmezése mellett. Mogyoródi Emese összességében sikeresen hajtja végre a kijelölt programot, vagyis megmutatja a fent összefoglalt tétel plauzibilitását. Tanulmányai nagy erővel készítenek néhány, az archaikus és a klasszikus kori görögség morálpeszichológiai és politikafilozófiai elképzelésével kapcsolatos bedegződés felülvizsgálatára.

A kötet első, Homéroszról szóló részének középpontjában az *Íliász* XXIV. éneke, ebből is Akhilleusz alakja áll. Az első tanulmány azt bizonyítja be, hogy az archaikus kori görögség számára „nem ismeretlen valami olyasmi, ami lényegét tekintve megfeleltethető a »lelkiismeretnek«, ahogyan azt ma felfogjuk” (19. old.). Ez a tétel mindenekelőtt Eric Robertson Dodds nagy hatású koncepciójával helyezkedik szembe, mely »szégyenkultúra» és »bűnkultúra» – egyébként Doddsnál egyáltalán nem rigid – szembeállításának keretében elvitatja a homéroszi ember-

től az erkölcsi öntudatot, ezzel együtt pedig a lelkiismeretet és az erkölcsi felelősségérzetet is. Mogyoródi e tézis cáfolatához a szóban forgó erkölcsi jelenségek irodalmi ábrázolása felől közelít, elfogadva a szakirodalomnak azt az állítását, hogy a lelkiismeret fogalmi reflexiója elutasítva a fogalomtörténeti vizsgálódásnak a szótörténeti kutatásra szűkítését. Gondolatmenetének fontos lépése, amikor Douglas Cairns kitűnő *aidósz*-könyvére támaszkodva kétségbe vonja szégyenérzet és büntudat takaros elválaszthatóságát, s így fogalmaz: „A lelkiismeret a legtágabb értelemben véve végső soron nem más, mint egy adott csoport vagy társadalom normáinak egyénileg internalizált formája, függetlenül attól, hogy milyen módon sajátítja el valaki ezeket a normákat”, s függetlenül attól is, hogy ha az egyén megszegi ezeket a normákat, akkor emiatt szégyent érez-e vagy büntudatot (25. old.). Ha nemcsak a büntudatot, hanem a szégyenérzetet is a „másik” bensővé tett instanciájához kapcsoljuk, akkor szégyenérzet és büntudat között eltűnik a különbség, s ezzel lehetővé válik, hogy az erkölcsi eszmék és érzelmek „szégyenkulturális” konstellációjában is beszélhessünk a „lelkiismeret” meglétéről.

Szégyenérzet és büntudat viszonyának ez a fogalmi átértelmezése valamelyest csökkenti az Akhilleusz viselkedéséről szóló, rá következő elemzés radikalitását. Hiszen ha a lelkiismeretet a szégyenérzet újradefiniálása nyomán nemcsak a bűnkultúra, hanem a szégyenkultúra esetében is lehetségesnek tartjuk, akkor az Akhilleuszban Hektór holttestének kiadásakor lejátszódó lelki eseményeknek a „felébredő lelkiismeret” képzetéhez kapcsolása pusztán a lelkiismeret működésének egy lehetséges megvalósulása, egyik esete a szégyenkultúra keretei között. A lelkiismeret valóságos jelenlétének kimutatása Akhilleusz belső életében ezzel együtt is fontos eredmény. Különösen érdekes az én aktuális és ideális állapota közötti, a lelkiismeret működésével velejáró „skizmának” finom pszichológiai és nyelvi megfigyelésekre támaszkodó bemutatása.

A második tanulmány abból a kérdésből indul ki, hogy beszélhetünk-e egyáltalán a mai (és a későbbi görög) fogalmak szerinti „erkölcsösségről” a Homérosz által elénk tárt közegben, amelyben – ahogyan mások mellett Moses I. Finley is látja – az ember az istenek pusztá játékszereként jelenik meg, s így, szabadság híján, az erkölcsiség központi fogalmaként felfogott felelősség számára sem nyílik tér. Mogyoródi Emese viszont arra vállalkozik, hogy megragadja „annak a gyökereit ebben a kultúrában, amit erkölcsiségnek vagy erkölcsi tettnek nevezhetünk” (41. old.). Az érvelésben fontos annak megmutatása, hogy Akhilleusz nem egyszerűen elfogadja végzetét, hogy Hektór megölése után nem sokkal neki is meg kell halnia, hanem tudatosan elébe megy, vagyis *választja* a neki kimért sorsot. Ezzel pedig az „emberi végességgel szembesülve magának a végességnek a felvállalásával paradox módon mégiscsak önmaga szabadságát affirmálja” (48. old.). A Hektór tetemének meggyalázása során mutatott őrjöngés, amely végső soron arra vezethető vissza, hogy mégsem képes elfogadni saját végességét, „elállatiasítja” Akhilleuszt. Ebben Priamosz és Akhilleusz találkozása hoz fordulatot, amennyiben Akhilleusz a trójai uralkodóban saját apját, Péleuszt pillantja meg, s azzal is tisztában van, amit Priamosz még nem tudhat: hogy Péleusz nemsokára éppúgy gyászolni fogja őt, miként most Priamosz Hektórt. A gyásznak ez a tükrös szerkezete ébreszti rá Akhilleuszt végérvényesen a halál kikerülhetetlenségére. Az emberi végesség tudatos elfogadása vezeti vissza a hőst az emberi közösségbe, azoknak a határoknak a tiszteletben tartásához, amelyek mindenféle közösségi és így erkölcsi létezés határait is jelentik. Hektór kiadásáról így nem Zeusz tervét követve hoz döntést, hanem ez valóban erkölcsi tett, amely Akhilleusz szabadságán alapul.

Az elemzés ott a legérdekesebb, ahol Akhilleusz tettének „teljességgel szabad, megalapozatlan és megmagyarázhatatlan” jellegéről, előreláthatatlan eseményszerűségéről beszél (54. old.). Valóban, mind a megalapozás (a heroikus erkölcsi kódex sza-

bályrendszere), mind a cél (Trója vagy a saját sorsának megváltoztatása) felől nézve „értelmetlen” és kalkulálhatatlan tetről van szó. Ez a tett pedig éppen ebben a programozhatatlanságban jelent valódi *döntést*, mely ugyanakkor mindenféle felelősségnek is egyedüli alapja lehet. Hiszen ha a választást egy szabály vagy egy cél előírja vagy meghatározza, akkor a szó valódi értelmében nem beszélhetünk választásról s így felelősségről sem. Mogyoródi okfejtése kapcsán fölmerül a kérdés: miképpen viszonyul egymáshoz a homéroszi világban egyfelől a végzet vagy sors, vagy éppen az isteni beavatkozások (amelyek nemcsak a külső eseményeket alakítják, hanem a hősök lelkiéletét is képesek befolyásolni), másfelől az autonómia, a szabadság és a felelősség erkölcsi jelensége? Ennek átfogó és részletekbe menő vizsgálata persze nem lehetett célja ennek a tanulmánynak, melynek mindenestre a konkrét eredményein túl az is éretnye, hogy ezt a kérdést erősebb fénybe állítja.

A kötet második és harmadik részének tanulmányai a szókra-tészi erkölcs- és filozófia-felfogást rekonstruálják Platón-szövegek alapján. *Az állam* első könyvében felbukkanó Kephaloszról, a fegyvergyáros üzletemberről a figyelmes olvasás nemcsak azt deríti ki, hogy egyáltalán nem élt az igazságosságról saját maga által alkotott fogalomnak megfelelően, hanem azt is, hogy „egész értékrendszere gyökereiben romlott”, mert minden egyéb értéket az üzleti haszonnak rendel alá: a vagyon felhalmozása számára nem instrumentális, hanem intrinzikus jó (80. old.). Az ugyancsak *Az államban* szereplő Thraszümakhosz álláspontján keresztül a gazdagsághoz a hatalom és az erőszak tényezői is hozzákapcsolódnak, s így elérkezünk ahhoz a következtetéshez, hogy a másik ember fölérékedés, a (másoknál) „többet elérni” (*pleon ekhein, pleonexia*) kompetitív *drive*-ját Platón ellentétesnek látja az „emberi létezés lényegi társadalmi (társas)” természetével. A „többet elérni” morálja Platónnál nem mások legyőzésére, hanem önmagunk meghaladására vonatkozik, azoknak a lehetőségeknek a megvalósítására, „amelyek az ember közösségi létezé-

sében vannak kódolva” (86. old.). A kölcsönös függőség elismerése pedig nélkülözhetetlen eleme annak az „önkorlátozásnak”, amelyet bármiféle erkölcsiség lényegi összetevőjeként azonosíthatunk.

Mogyoródi okfejtése ebben a tanulmányban is kellően megalapozott, s meggyőzően képviseli az önmagunkon túljutás eszméjének a Platónnál megfigyelhető közösségi-politikai felteleteit, amelyek háttérben az emberi társasság antropológiai belátása áll. Mindössze egyetlen mondatához fűzők megjegyzést. „Legmélyebb intenciója szerint ez a konstrukció [ti. hogy az egész boldogsága előbbre való az egyénénél – S. A.] nem az egyén elnyomására, ellenkezőleg, kiteljesítésére törekszik, arra, hogy többet érjen el, mint amennyire önmagában valaha is képes volna.” (86. old.) Ez nagyon baráti értelmezése Platón államelméletének, amely „legmélyebb intenciója szerint” talán valóban nem az „egyen elnyomására” törekszik, de hogy ne tartalmazná ennek fenyegető lehetőségét, arra nem vennék mérget. Például mindjárt abban a mozzanatban, hogy az egyénnek az említett „kiteljesítést”, annak tartalmát és módját nem az egyén szabad döntésétől teszi függővé. A platóni állam „mindenkinek »saját természete szerint« juttat a boldogságból” (86. old., 58. jegyzet) – rendben, csak az a kérdés, ki határozza meg az egyes emberek „saját természetét”, s annak a „boldogságnak” a mibenlétét, amely „természetüknek” megfelelően nekik „jut”. Ennek a problémának a fölvetése a IV. század elejének politikatörténeti és politikaelméleti kontextusában egyáltalán nem anakronizmus, de ha az volna is, filozófiai kritikaként meg lehet fogalmazni ezt az észrevételt.

A *Gorgiasz, a hatalom és a retorika: Platón az írástudók árulásáról* című tanulmány fő kérdése az, van-e Platónnak ma is érvényes mondanivalója az „írástudók árulásának” jellegzetesen XX. századi problémájáról. Az ókori *türannisz* és a modern totalitárius diktatúra különbségei Mogyoródi szerint nem teszik értelmetlenné a kérdés fölvetését. Elemzésének végeredménye szerint „Gorgiasz mint értelmiségi felelőssége” abban áll, „hogy hallgatóságát éretlen gyere-

kekként kezelve olyasmivel traktálja őket [...], ami a kedvükre való (amivel csupán a jólét látszatát kelti, ahelyett hogy valóban hasznukat szolgálná, vö. 464b–465a), minthogy alapvetően (érzelmileg) manipulálható”, nem pedig „racionálisan meggyőzendő lényeknek tekinti őket. Ezzel egy olyan, elitista politikai diskurzust képvisel, amely gyökeresen szemben áll az emberi *pathosz* közösségére épülő diskurzussal, melyet a szókratészi dialektika képvisel.” (111. old.) Márpedig a közéleti kommunikáció célja „az igazság kiderítése, [...] közös értékeink, avagy a közös jó megvitatása”, amely a „közös *conditio humana* kölcsönös elismerésén alapul”. Ennek híján „a gorgiaszi retorika antidemokratikus, hatalmi politikai” eszközzé válik, „a hatalmi játék részévé”, melyet akár egy zsarnok is felhasználhat célja elérése érdekében (111–112. old.). A racionális erkölcsi-politikai diskurzus szókratészi-platóni igénye eszerint az emberi *pathosz*-ban gyökerezik, ami végső elemzésben annak elismerését jelenti, hogy „mindannyian véges lények vagyunk, ezért lényegünk-nél fogva egymásra szorulunk” (108. old., kiemelés az eredetiben – S. A.). A szókratészi *elenkhosz* feladata innen nézve a beszélgetőpartner rádöbbenése „az emberi esendőség valóságosságára” (uo.).

Az elemzés végeredményét a *Gorgiasz* egésze és más Platón-művek alapján, mindent egybe vetve el tudom fogadni. A szerző érvelésének azonban van egy komoly bökkenője: a *pathosz* ilyen értelmezése, mely egyébként Eric Voegelin vonatkozó gondolatain alapul, a *Gorgiasz* 481c5–d1 alapján nincs kellően megindokolva. A kérdéses mondat, amelyben Mogyoródi Emese „emberi állapotként” fordítja a *pathoszt*, egy (félíg-meddig) játékos analógia megértésének általános feltételét fogalmazza meg. Az analógiát Szókratész a maga és Kalliklész „állapota” között állítja fel: ahogyan Kalliklész „követi” két „szerelmét”, az athéni *demoszt* és Pürilampész Démosz nevű fiát, úgy Szókratész szerelme Alkibiadész és a filozófia, s ő is hűségesen „követi”, amit a filozófia mond neki. A *pathosz* szót tartalmazó mondat után Szókratész így folytatja beszédét: „Azért mondom ezt, mert

észrevettem, hogy mi mind a ketten ugyanazt érezzük (*tünkhanomen tauton ti pepochotesz*): mind a ketten szeretünk, és mind a ketten kettőt stb.” (Horváth Judit fordítása; vö. még a *peponthasz* előfordulásával a 481e4-ben, és azzal is, amikor Szókratész Kalliklész állapotának leírása után visszatér saját magához: 482a2–b2.) A *pathosz* tehát a beszélgetőtársak érzelmeinek, Démosz és a démosz, illetve Alkibiadész és a filozófia iránti kettős szenvedélyének párhuzamosságára utal. Hogy itt a *pathosznak* ezen túlmenő „szimbolikus mélységű implikációi” volnának (107. old., 30. jegyzet), vagyis hogy „arra a közös állapotunkra” vonatkozna, „hogy mindannyian önmagunknál hatalmasabb erőknél vagyunk kiszolgáltatva” (107. old.), innen pedig arra, hogy „az emberi sors vagy »állapot« a végső elemzésben, tudniillik *végeségünk fényében* egy és ugyanaz mindenki számára” (108. old., 30. jegyzet, kiemelés az eredetiben – S. A.), végül pedig, hogy a vitatott helyen *arról a pathoszról* lenne szó, melyet Kalliklész (és Gorgiasz) *mindenáron el akarna kerülni*, az kevésbé hihető.

A következő tanulmány a barátság szerepét vizsgálja Platón filozófia-felfogásában, ismét csak a *Gorgiasz* alapján. Amikor Kalliklész a gyönyört és a hatalmat az erénnyel és a boldogsággal azonosítja, ellentmondásba kerül önmagával: életstratégiája két, egymással összeegyeztethetetlen alapelvre épül. A szókratészi *elenkhosz* teljesítménye itt ennek az ellentmondásnak a kimutatása. Az *elenkhosz* azonban előfeltételezi annak az egzisztenciális kockázatnak a vállalását, amelyet az a megalázó és megrendítő tapasztalat hordoz, amikor a megvizsgált személy álláspontja s vele együtt akár egész életstratégiája „megcáfolódik”. Ha Kalliklész ellentmondásba kerül önmagával, akkor nem lehet „barátja” (*philosza*) önmagának, de nem lehet barátja senki és semmi másnak sem. Így viszont nem lehet alkalmas a csökönyös tudatlanságot (az *amathiát*) felváltó „bölcesség barátja” szerepére sem, vagyis nem lehet *philoszophosz*. A bölcességnek és a tudatlanságnak egzisztenciális tétje van, hiszen tőlük függ, hogy „milyen élet jut osztályrészsül az embernek »az arányos mértá-

ni egyenlőség« kozmikus törvényének megfelelően” (132. old.).

A harmadik rész két tanulmánya Szókratész és a *philosophia* viszonyát kérdezi tovább, s ebben az összefüggésben újra központi helyre kerül a lelkiismeret témája is. A *Szókratész és a (jó) lelkiismeret* című értekezés a kötet legjobb írása. Kérdése az, hogy beszélhetünk-e a „lelkiismeret” jelenlétéről Szókratész filozófiai tevékenységében, vagyis, ami itt ugyanaz, filozófusi életében. Elterjedt felfogás szerint a lelkiismeret fogalma a hellenisztikus korban jelenik meg egységes és világos konceptusként. Vannak viszont olyanok is, akik a nevezetes *daimóni* hangot Szókratész lelkiismeretével azonosítják. Mogyoródi – John Burnet *Apologia*-kommentárjára támaszkodva – azt állítja, hogy a *daimón* Szókratészt nem a morálisan helytelen cselekedettől, hanem a számára kedvezőtlen eseményektől, cselekedeteinek rossz következményeitől óvja, ezekre figyelmezteti. A *daimóni* hang nem a lelkiismeret, hanem a gondviselés hangja. Mégis beszélhetünk Szókratész kapcsán lelkiismeretről: a delphoi jósdá válasza, amely szerint senki sincs, aki nála bölcsebb volna, *aporiába* sodorja Szókratészt. Hiszen ő úgy tudja, hogy egyedül az isten bölcös, ő pedig egyáltalán nem az, s most mégis azt hallja, hogy ő a legbölcsebb ember. Apollón enigmatikus jóslata önvizsgálatra készíti: hogyan értendő az isten szava, vagyis hogyan érte önmagát. A lelkiismeret a vizsgálódás eredményeképpen elnyert önismeretben ragadható meg: az ember nem rendelkezik az isteni szünoptikus tudással, s így *emberi* bölcssége abban áll, hogy nem is tulajdonít ilyet magának. Konok ragaszkodás egyfajta episztemológiai szerénységhez: ez az ember számára elérhető bölcesség legmagasabb foka. S éppen ez a konokság jelenik meg Szókratész tevékenységében, a beszélgetőpartner (és *ön maga*) folytonos vizsgálatában: mi az, amit valóban tud, s mi az, amiről csak véli, hogy tudja. Szókratész maga válik lelkiismeretté, kedves városa, Athén lelkiismeretvé, amely – miként a bögöly a jól megtermett és nemes, ám kissé lomha paripát – folytonosan „furdalja”, nyugtalanságban tartja városát. A lelkiismeret hangja

időnként elviselhetetlen gyötrelmet okoz, így nem csoda, hogy egy idő után elhallgattatják.

Ez a tanulmány az érvelés alapjául szolgáló kifejezések tüzetes szemantikai vizsgálatára és a kontextus pontos elemzésére építi messzire vezető következtetéseit, melyek így mindvégig jól követhetők és beláthatók. A delphoi jóslat elemzése parádés. Ahogy Mogyoródi kibontja és a lehető legtovább megőrzi az egymással szemben álló állítások aporetikus feszültségét, s végül a tudati diszkrépancia elemzésén keresztül eljut a tanúszkodás és a titok témáinak kibontásához, abban igazi filozófiai erő van, és a *gondolkodó* filológia vagy filozófiatörténet-írás legjobb hagyományait viszi tovább.

A kötet utolsó tanulmánya folytatja a Szókratész *védőbeszédének* értelmezését, hozzákapcsolva ehhez néhány elemző passzust az *Euthüphrón* című dialógusról. A vizsgálódás keretében zajló filozofálás egzisztenciális tétjének gondolata itt e tevékenység közösségi szerepének és relevanciájának feltárásával kapcsolódik össze. Hit és kétely paradox összjátékának, aporetikus viszonyainak – az előző tanulmány tanúságtétel- és titoktémáihoz hasonló – bemutatása az „ismerd meg önmagad” parancsának vallásérkölcsei összefüggérendszerébe illeszkedik. A filozófus helye eszerint a szkeptikus és a dogmatikus között van: ő az, „aki vágyakozik a bölcsesség birtoklására, és soha nem adja fel a kutatását” (175. old.). Szókratész tevékenysége egyszerre konzervatív és forradalmi: megőrzi az archaikus kor hagyományos értékeit (mindenekelőtt a nyilvános megbecsülés, a *doxa* vagy *timé* fontosságát), ugyanakkor folyamatosan kérdőre vonja az ehhez kapcsolódó autoritást. Fontos, hogy nem általában az autoritás vagy a hagyomány ellen hadakozik, csupán az *illegitim*, mert morálisan és intellektuálisan megalapozatlan autoritás és ugyanígy a *küüresedett* hagyomány képviselőit szégyeníti meg. Ezzel pedig éppen hogy a szellemi és erkölcsi kiválóság hagyományos tekintélyét igyekszik megerősíteni. Szókratész viszonya a politikához, a politikai irányzatokhoz, a valláshoz és a szofistákhoz, melyet környezete ellentmondásos-

nak lát, nehezen elhelyezhetővé, vagy ahogyan Platón mondja, *atoposzszá* teszi őt, s köztes helyzetbe, egyfajta folytonos eldöntetlenség állapotába hozza filozófusi tevékenységét. A személyében és tevékenységében színre vitt, feszítő egzisztenciális, erkölcsi és szellemi ellentmondások pedig nyugtalanítók, mert provokálják a tágabb közeget.

Akadnak a könyvben olyan fogalmazásbeli és fogalmi pontatlanságok, amelyek az érvelések meggyőző erejét közvetlenül ugyan nem csökkentik, de a gondolatmenet követéséből kellemetlenül kizökkentik az olvasót. A nyilvánvaló tollhibákat figyelmen kívül hagyva ilyen például az, hogy Arisztotelész „az istent kontempláló embert” gondolná el autarkként (87. old.). Hiszen Arisztotelész a *Nikomakhoszi etika* 10. könyvében nem az istent kontempláló emberről, hanem a kontemplációról mint az emberben lévő legjobb, „isteni” rész tevékenységéről beszél. Vagy amikor a „mindenki mindenkinek farkasa” szerkezetben (uo.) egybecsúszik az „ember embernek farkasa” és a „mindenki háborúja mindenki ellen” hobbesi megfogalmazása. Az archaikus kor fontos imperatívusza volt – Mogyoródi fordításában –, hogy „szeresd felebarátaidat, gyűlöld ellenségeidet” (120. old. és *passim*). A „felebarát” itt nem jó a *philosz* fordítására, mert ez a keresztény eredetű szó általánosságban jelenti a ’másik embert’, az ’ember-társat’, a *philosz* viszont azt jelenti: ’barát’, ’szövetséges’. Ha valaminek, akkor a „gyönyörök maximalizálásának” bizonyosan *nem lehet* „kategorikus imperatívusza” (132. old.). „Az *oida* ige pedig – mint általában az indoeurópai nyelvekben – a görögben is a látást jelentő tőből (* *id-*) ered.” (152. old.) Ezt a mondatot nem értem. Ami azt illeti, az sem világos, mit kellene értenünk a „szimbolikus fogalom” színtagmán (107. old.), vagy azon, hogy a *pathosz* fogalomnak „szimbolikus mélységű implikációi” vannak (uo., 30. jegyzet). Kár, hogy ezek a megfogalmazások benne maradtak a szövegben.

Darab Ágnes: Plinius Természetrája

ANEKDOTIKUS NARRÁCIÓ ÉS
ENCIKLOPÉDIKUS GONDOLKODÁS

Gondolat, Bp., 2012. 167 old., 2800 Ft

Az idősebb Plinius (Caius Plinius Secundus Maior, i. sz. 23–79) *Természetráj* (*Naturalis Historia*) című, harminchét könyvből álló műve 77-ben készült el. Témáját így jelölte meg: „Az elbeszélés tárgya a természet, vagyis az élet” (*rerum natura, hoc est vita, narratur*). Az enciklopédikus mű így épül föl: az I. könyv a bevezetést és a munka analitikus tartalomjegyzékét, valamint forrásainak felsorolását tartalmazza, a II. könyv a világmindenséget mutatja be, a III–VI. könyv leíró földrajz és különböző népek ismertetése, a VII. könyv az emberről, a VIII–XI. az állatokról, a XII–XIX. a növényekről, a XX–XXXII. a növényi és állati eredetű gyógyszerekről, végül a XXXIII–XXXVII. könyv az ásványokról szól. Ebben az utóbbi részben esik szó a festészetről és a szobrászatról, hiszen a festékek éppúgy ásványi eredetűek, mint a kő- és bronzszobrok anyaga.

A téma elrendezése – emeli ki Darab Ágnes – a „felülről lefelé haladás” (*descensus*) elve szerint történik (21. old.): a kozmosz egészének bemutatását a lakott világ bemutatása, a természet legmagasabb rendű produktumának, az embernek a bemutatását az állatok, majd a növények, végül az élettelen természet leírása követi. Az egyes témakörök az információk három típusának variációja alapján épülnek föl: egy-egy tárggyal kapcsolatban Plinius bizonyító erejű tényeket (*res*) sorol föl, majd eseteket, történeteket (*historiae*) beszél el, végül közreadja a dologra vonatkozó saját megfigyeléseit (*observationes*).

Munkájának célját abban jelöli meg, hogy „embertársai hasznára kíván lenni a művébe foglalt ismeretek közreadásával”, és tudatában van annak, hogy ilyen átfogó, a természet minden alkotóelemét sorra vevő

művet, amelyen az övé, még senki sem alkotott. Közvetlen utókorának ugyanez lehetett a véleménye. A megbecsülés is közrejátszhatott abban, hogy ez a hatalmas terjedelmű munka teljes egészében fennmaradt, és egészen a XII. század első harmadáig a természettel – elsősorban az asztronómiával, botanikával, zoológiával és farmakológiával – foglalkozó irodalom alapművének számított. A reneszánsz kultúrában kialakult intenzív képzőművészeti érdeklődés ráadásul az ásványtani könyvek művészetek-dotáiban találta meg a kialakuló művészettörténetnek mint műfajnak a paradigmáját.

A XVII. században erőteljes fejlődésnek induló természettudomány aztán egyre inkább a szemléletében naív, módszereiben meghaladott, tárgyi megállapításait tekintve gyakran téves, elavult iratok közé sorolta a pliniusi művet (ugyanúgy, mint az antikvitás valamennyi, a természettel foglalkozó opuszát). Az érdeklődés újjáéledt iránta a XVIII. század végén kialakuló német okortudományban, amely az antikvitásra vonatkozó nyelvi és tárgyi ismeretek gazdag forrására lelt benne. A XIX. században készült el a szöveg két kritikai kiadása, és a filológiai forráskutatás is elsőrendű anyagra bukkant Pliniusban, aki „száz írónak mintegy 2000 kötetéből vett 20 000 említésre méltó adatát használta fel enciklopédiája megírásához” (18. old.).

A XX. század elején megváltozott Plinius megítélése. Eduard Norden, az *Antike Kunstprosa* (1923) vitathatatlan tekintélyű szerzője vitálisztikai szempontból „a létező legrosszabb művek egyikének” nyilvánította a *Természetrájt*ot, és a következő évtizedekben az a vélemény terjedt el, hogy ez a rossz stílusban, kellő hozzáértés nélkül összehordott, kritikátlan kompiláció még a szerkesztés alapvető kívánalmának sem tesz eleget, amennyiben tárgytól minduntalan eltérve, tücsköt-bogarat összehordva, kibogozhatatlanul zavaros gondolatmenetben mutatja be kétes értékű anyagát.

Az értékelésnek e szélső pontig kilendült ingája a nyolcvanas években indul meg visszafelé. Plinius mai megítélésének új szempontjai a nar-

rativakutatásból származnak, abból a felismerésből, hogy jelenkori olvasási szokásaink és egy szöveg kívánatosnak tartott szerkezetével kapcsolatos elvárásaink korántsem kizárólagos érvényű kritériumai egy-egy szöveg minőségének.

„Ha van irodalmi igénnyel megírt szöveg, amelyről elmondható, hogy megértése csakis abban a kulturális rendszerben lehetséges, amelynek a terméke, akkor a *Naturalis historia* az.” (25. old.)

Mármost a kérdés, amelytől a mű értékelése függ, valójában az, hogy „a *Naturalis historia* szövegében szét-szórtnak és nagy mennyiségben fellelhető kitérőket a szöveg struktúráját széttördelő hibának és ezáltal Plinius előadásmódját tárgyához nem illőnek tekintjük-e. Avagy induljunk ki abból, hogy Plinius, aki történeti és grammatikai műveket is írt, nem az írói figyelem hiánya miatt és nem is csupán a *varietasra* törekvéstől vezérelve engedte a történetmondás csábításának.” (23. old.)

Hiszen Pliniusnak több terjedelmes, ám elveszett munkáját ismerjük cím szerint. „Hihető-e, hogy ez a bámulatra méltó írói teljesítmény híján volt mindenféle írói képességnek? Hihető-e, hogy az a Plinius, akinek két munkája is, összesen 11 könyv terjedelemben, a nyelvvel foglalkozott grammatikai és retorikai szempontból, az ott kifejtetteket ne tudta volna alkalmazni a *Naturalis historia* megírásakor? Aligha.” (24. old.)

Azt már az ifjabb Plinius is leszögezte, hogy nagybátyja *Természetrájtja* változatos (*varium*), művelt módon kidolgozott (*eruditum*), szerteágazó és szétáradó (*diffusum*) mű. Elsősorban diffúz volta „okolható azért, hogy Plinius annyira lesújtó minősítést kapott az irodalomtörténeti összefoglalásokban. A Plinius-filológia az utóbbi néhány évben kezd más szemmel tekinteni a szövegnek erre a sajátosságára, és egyre inkább az újabb digresszívnek vagy asszociatívnek nevezett narratíva vizsgálatában jelöli ki a mű megértésének további útját és lehetőségét.” (23. old.)

„Ezek a kutatások alapvetően más megvilágításba helyezték Plinius művét. Feltárták a *Naturalis historia* szerkezetének átgondoltságát, annak

filozófiai és ideológiai összefüggéseit, amely ráirányította a figyelmet a mű narratív struktúrára, tehát Plinius előadásmódjára, illetve elemzésének szükségességére. [...] A *Naturalis historia* eszmétörténeti, strukturális és retorikai vizsgálatának eredményei nyomán lépésről lépésre bontakozik ki az enciklopédiában foglalt információk tömegéből egy ember, aki [...] ugyancsak világos koncepciójú alkotó.” (21–22. old.)

Darab Ágnes kutatásai ezen a ponton csatlakoznak a jelenlegi Plinius-filológiához. Munkahipotézise szerint a Nordent követő irodalomtörténészek lesújtó véleménye a „szerkezetet széttördelő” pliniusi kitérőkről, az anekdotákról nem állja meg a helyét, mert „ezek a kitérők éppen úgy tartalomhordozók, mint a mai értéktételünk szerint is tényszerűnek minősíthető ismereteket közlő szövegrészek” (25. old.).

Az anekdoták elemzése azért fontos, mert bennük mutatkozik meg legközvetlenebbül Plinius írói teljesítménye.

Az anekdota eredetileg szóban hagyományozott, rövid történet, amelynek – témája szerint – három fajtája különböztethető meg: a) egy híres ember jeles mondása (*apophthegma*), amely általában egy sajátos helyzetben, mintegy csattanóként hangzik el; b) egy jelentős következményekkel járó, véletlen esemény elbeszélése; c) egy híres ember példaként (*exemplum*) szolgáló magatartásának vagy tettének elbeszélése. Magától értetődik, hogy az anekdota nem a szaktudományok, hanem a mindennapi élet közegét reprezentáló műfaj. Az *apophthegma* és az *exemplum* esetében ez kézenfekvő, de a véletlen események elbeszélése is ilyen, mivel az a jelentős következmény, amely miatt a történet elmondatik, a civilizáció mindennapi élete számára jelentős, mint például a korinthuszi bronzötvözetnek vagy az üvegnek a véletlen létrejötté összetevőikből egy más célból gyűjtött tűz hatására.

Darab Ágnes józan önkorlátozással nem elemzi végig a teljes mű anekdotakészletét, hanem csak az ásványtani (és képzőművészettel foglalkozó) XXXIII–XXXVII. könyv anyagát. Az anekdotákat tartalmuk alapján

három csoportba sorolja: aitiológiai, a művész- és a közélet hírességeiről szóló anekdoták. A harmadik csoportba tartozó anekdoták az emberről szóló, VII. könyvben található.

Az információk főntebb említett három típusa (*res*, *historiae*, *observationes*) a mineralógiai előadásokban a következőképpen kerül szóba: „Egy fém- vagy ásványféle ismertetésének Plinius gondolkodásmódja szerint [...] három eleme van: a keletkezésének, vagy a bányászatának, vagy az előállításának a leírása; a tulajdonságainak a bemutatása; végül a hasznosítása.” (28. old.)

Ebben a hármasságban az ásvány eredete (vagy felfedezése), azaz a *res* jelenik meg gyakran aitiológiai anekdota formájában: a mágnesevaskőre egy Magnész nevű pástor talált rá, amikor sarujának vasszöge hozzáta- padt a kőhöz; az üveg úgy jött létre, hogy a tengerparti homokon valaki szikszórógökökkel megtámasztott üstnek gyújtott alá stb.

Az ásvány tulajdonságainak leírása (*historiae*) nem enged teret efféle anekdotikus kitérőknek. Az anyag felhasználása (*observationes*) kétféle, farmakológiai vagy művészi lehet: a tényekre szorítókozó gyógyászati leírásokkal szemben a művészeti anyaghasználat leírása a művészanekdoták tucatjait hívja elő. Ezen a ponton azonban a narratíva jócskán fölébe kerekedik eredeti mineralógiai bázisának (a festékfajták, a márvány és a fémek bemutatásának), és a természet antropocentrikus és etikai értelmezésévé válik.

„Plinius világának középpontjában a természet állt, amely számára az egyetlen tökéletes létező. A természet tökéletessége abban mutatkozik meg, hogy minden produktuma hasznos. Miközben Plinius értékrendjének élén a tökéletes természet áll, gondolkodásmódja következetesen antropocentrikus. A természet minden kince egyetlen célt szolgál: az embert. [...] Miközben minden az ember javát szolgálja, az ember szerepe mégis másodlagos. Nem teremtenie kell – ez a természet feladata –, hanem *inventorként* fellelnie a természet kínálta adományokat, hogy azokat a maga hasznára fordítsa. Ez azonban egyben a természet szabta határ is az

ember számára. Az anyaföld testét fölseríteni és a kincseit a felszínre hozni csak akkor szabad, ha az hasznára van az emberiségnek.” (63. old.)

„Mindez egyetlen eszme, az *utilitas* köré szerveződik. A természet – mint a gondoskodó szülő – ellátja az embert mindennel, ami hasznára van. Az embernek pedig az a feladata, hogy addig éljen a természet kínálta lehetőségekkel, amíg azok kiaknázása az emberiség javát szolgálja.” (64. old.)

„Az *utilitas*nak pliniusi szóhasználatban egyszerre narratív és etikai a jelentéstartalma: egyrészt egy narratív egység, egy anyag felhasználási módjának a megnevezéseket, másrészt egy eszme manifesztlódásának az értelmében.” (65. old.)

A már idézett hipotézis, hogy az anekdoták „éppen úgy tartalomhordozók, mint a mai értékítéletünk szerint is tényszerűnek minősíthető ismereteket közlő szövegrészek”, a művészanekdotákban nyer megerősítést.

„A görög-római antikvitásban mindenkor jelen volt az a nézet, hogy a műalkotás feladata a valóság minél tökéletesebb utánzása. [...] A *mimézis* vagy *imitatio* tehát az, ami kapcsolatot teremt az *ars* és a *natura* között. A természet [...] minél tökéletesebb utánzása [...] a művészet feladata és egyben a műalkotás megítélésének értékmérője – ebben foglalható össze az a populáris művészetesztétika és -kritika, amely Plinius enciklopédiájában is számtalanszor és többféle, leggyakrabban anekdotikus formában fogalmazódik meg. [...] A *natura* a dolgok létezésének isteni mestere és legtökéletesebb formája, amelylyel egyetlen művészet sem veheti fel a versenyt. Ha a természet a legtökéletesebb, akkor a műalkotás is annál kiválóbb, minél közelebb áll mintájához.” (67. old.)

Ha ezt a gondolatot továbbfejlesztjük, akkor világgóssá válik a következő: ha az embernek az az antropológiai feladata, hogy *inventorként* fölhasználja a természet adományait, akkor ennek az *inventiónak* előfeltétele a természet minél tökéletesebb megértése. Megérteni pedig az értette meg a lehető legjobban a természetet, aki – mintegy teremtőtársaként – utánozni képes annak alkotásait. Ebből pedig

az következik, hogy az emberi tevékenységek hierarchiájának csúcán a művész áll. Az *imitation*nak ez a gondolata a platóni *Az állam* tizedik könyvében kifejtett szűkös képzőművészet-esztétikai elmélet jelentős meghaladása, éppen ebből fakadt a pliniusi mű nagy jelentősége a képzőművészetek reneszánsz elméletében.

Am a művészanekdoták nemcsak ezt a fontos antropológiai-esztétikai tartalmat hordozzák, hanem Pliniusnak, a római polgárnak a patriotizmusát is kifejezésre juttatják, mégpedig kétféle megnyilvánulásában is. Az egyik az impérium polgárának büszkesége hazája történelmi teljesítménye láttán:

„A világ megismerése a római hódítás eredménye, a világról szerzett ismeretek határa egyben a [R]ómai [B]irodalom határa. Ugyanez a szemlélet, a birtokbavétel jellemzi Plinius viszonyát a műalkotásokhoz is. Amikor összegezi a római középületeket és köztereket díszítő, eredetileg hadizsákmányként Rómába szállított görög műalkotásokat, valójában már úgy tekint rájuk, mint a katonai hódítással felépített Imperium Romanum részére. Amikor egy műalkotás leírásához – igen jellemzően – hozzáfűzi, hogy Rómában hol látható, lényegében tehát azt az álláspontját fogalmazza meg, hogy »mindez már a miénk.«” (66. old.)

A patriotizmus másik megnyilvánulása morális természetű: az ideális művész ábrázolásában – származásától függetlenül – a szüntelenül munkálkodó, kötelességtudó, szerény és önzertelen római polgár portréját kapjuk. Ilyen a két görög festő, Apellész és Prótogenész alakja, akik Plinius számos, a jó művész szerénységéről, egyszerű életmódjáról és különleges képességeiről szóló anekdotájának hősei:

„Ha a két 4. századi festő jellemrajzát kiegészítjük mesterségük szüntelen, sem a hétköznapi teendőkkel (Apellész), sem háborúval (Prótogenész) meg nem akadályozható gyakorlásával (*labor*), akkor személyükben teljessé válik az ideális *civis Romanus* portréja.” (111. old.)

Mindent egybevetve olvasóként azt mondhatom, hogy Darab Ágnes példászerűen tűzte ki és érte el mono-

gráfiája célját: meggyőzően érvel amellett, hogy az anekdotikus narráció nemhogy nem deformálja Plinius témájának előadását, hanem egyenesen szerkezetet generáló elvként működik.

★

A monográfia alcíme azonban két témakört jelöl meg: *Anekdotikus narráció és enciklopédikus gondolkodás*. Hat fejezete közül csak az első egyik alfejezete foglalkozik a pliniusi enciklopédia kérdésével (*Az enkyklios paideiától az enciklopédiáig*), öt oldal terjedelemben.

A sűrű és információkban, szakirodalmi hivatkozásokban rendkívül gazdag rövid szövegből arról értesülünk, hogy

a) a *Naturalis historia* az ókor egyetlen fennmaradt enciklopédiája;

b) Plinius jelentősége abban áll, hogy nem egyetlen tudományterület ismereteit foglalta össze, hanem egy-maga egyetlen műben összegezte valamennyi tudományterület ismereteit;

c) különbség van az „enciklopédia” görög és római fogalma között:

„A görög kultúra klasszikus és hell[en]isztikus korában *enkyklios paideiának* azt az átfogó nevelést, az alapvető ismereteknek azt a körét nevezték, amelyet a szabad születésű ifjaknak el kellett sajátítaniuk ahhoz, hogy poliszuk elvárásainak megfelelő polgárok legyenek. Ez a mai napig vitatott jelentéstartalmú terminus a mai szóhasználatunkban leginkább az általános műveltség és az illő viselkedés elsajátításának felel meg, amelynek kezdetben nem volt része semmilyen szaktudományos ismeret.” (11. old.)

A római kultúrában viszont az *enkykliosz paideia* kifejezeten a tudományos ismereteket magában foglaló képzés neve. Ennek követelménye már Cicerónál és Vitruviusnál is megjelent, s később ugyanezt a képzési modellt szorgalmazza Quintilianus is.

d) A *Naturalis historia* előzményének tekinthető M. Terentius Varro (116–27) *Disciplinae* című műve, valamint A. Cornelius Celsus (i. sz. I. sz.) munkája, az *Artes*. Mindkettőből töredékek maradtak ránk.

Az alfejezet összefoglalása:

„Amennyiben enciklopédiának azt a könyvet vagy könyvekből álló

egészet tekintjük, amely valamennyi tudományág ismereteit összefoglalja, és pedig olyan rendszerben, amely ezt az univerzális ismeretanyagot nemcsak hozzáférhetővé teszi a széles közönség számára, hanem egy világméretű formál meg, akkor nem kétséges, hogy Plinius műve az európai kultúra első enciklopédiája. Tartalmazza csaknem valamennyi tudomány teljes ismeretanyagát, amelyet olyan rendszerbe foglalva tárgyal, amely egyszerűsmind rámutat e rendszer elemeinek az összefüggésére.” (14. old.)

A pliniusi enciklopédizmus tudományos voltának kérdésében vitába szállnék Darab Ágnessel. Ha azt vizsgáljuk, hogy a felsorolt római szerzők milyen diszciplínákat tekintenek tudománynak, akkor a következőket találjuk. Vitruvius a filozófiát, a matematikát (és ennek részeként a zeneelméletet), az orvostudományt és a grammatikát; Quintilianus a grammatikát, a geometriát, a zenét és a dialektikát; Varro a dialektikát, retorikát, grammatikát, aritmetikát, geometriát, asztronómiát, zenét, építészetet és az orvostudományt; Celsus a mezőgazdaság, a hadtudomány, az orvostudomány, a retorika, a jogtudomány és a filozófia ismeretanyagát. Ebből a listából első ránézésre nyilvánvaló, hogy a hellenizmusban és a korai császárkorban a tudományok (*artes, disciplinae, doctrinae, scientiae*) még nem voltak teljesen kanonizálva. Második ránézésre pedig az, hogy Plinius műve aligha „tartalmazza csaknem valamennyi tudomány teljes ismeretanyagát”. Hiszen az említett tudományok közül mindössze az asztronómiát tárgyalja (a II. könyvben, a kozmológia részeként), valamint az orvostudományra tér ki, jobbára anekdotikus formában (a XXIX. könyvben), a többi felsorolt tudományról szót sem ejt. (Ebből a szempontból persze félrevezető lehet a modern olvasó számára, ha az egyes könyvekről szólva *geográfjáról, antropológiáról, zoológiáról, botanikáról, farmakológiáról és mineralógiáról* beszélünk, mert ezek a mai képzési rendszerünkben valóban tudományoknak számítanak ugyan, de az antikvitásban nem voltak azok.)

Am nemcsak a tudományokkal, hanem „a tudományok ismeretanyagával” sem találkozunk a *Természet-*

rajzban, a szónak abban az értelmében sem, hogy az aritmetika ismeretanyaga a mennyiség, a geometriáé az idom, a zenéé a ritmikus melódia, a grammatikáé az irodalmi mű és a nyelv stb. – ez az anyag ugyanis nem része a természetnek (szemben az asztronómiával és az orvostudománnyal, amelyeknek tárgya a természet része).

Ezért úgy gondolom, hogy a *Naturalis historia* nem Varro és Celsus művének folytatása vagy kiteljesítése, hanem olyan ismeretek tárháza, amelyekre éppenséggel a korabeli tudománnyal ellenséges „józan értelemnek” van szüksége tájékozódásához a világban. Mint főntebb láttuk, Plinius műve tárgyát így határozza meg: *rerum natura, hoc est vita, narratur*. Nem hiszem, hogy egy tudós (matematikusnak, grammatikusnak, dialektikusnak stb.) valaha is megfordult volna a fejében, hogy a természetet mint kutatásának végső tárgyát az étellel, azaz a mindennapi tevékenységekben manifesztálódó életfolyamattal azonosítsa. Ugyanakkor lehetetlen, hogy annak a szerzőnek, aki ezt a mondatot az i. sz. II. század római kulturális közegében leírja, ne a sztoikus iskola megalapítójának, kitioni Zénónnak a maximája járjon a fejében: „az élet célja: a természettel összhangban (*homologumenósz*) élni” (Diogenész Laertiosz VII. 87). Cicero megfogalmazásában: *convenienter congruenterque naturae vivere* (*De finibus malorum et bonorum* [A legfőbb jóról és rosszról], III. 9. 31).

Természetesen minden lény – növény és állat egyaránt – a természettel kongruensen él, lévén maga is része. Az ember az egyetlen teremtmény, amelynek erőfeszítéseket kell tennie e kongruencia megelégsére, mert éppen emberi sajátossága, hogy az értelem tévútra viheti: ha életében a civilizatorikus álértékekhez (hírnév, gazdagság, a tudomány öncélú, hiú művelése) igazodik, elvétí valódi célját. Ez a gondolat úgyszólván áthatja a korabeli gondolkodást. Plinius ifjabb kortársának, Epiktétosznak (50–130) egész filozófiai tevékenysége azt célozza, hogy tanítványait megtanítsa úgy élni és gondolkodni, hogy megszabaduljanak értelmük civilizatorikus „rákövesedéseitől”, és rátaláljanak erre a kongruenciára –

nem azért, hogy ennek birtokában a világtól visszavonult filozófusok legyenek, hanem hogy a természettel összhangban gondolkodva és cselekedve legyenek jó római polgárok, akik családot alapítanak, birtokukon gazdálkodnak, állami hivatalt vállalnak, ha kell, és híven teljesítik kötelességeiket akár hadvezérként, akár helytartóként, akár admirálisként.

Epiktétosz ugyancsak ellenségesen áll szemben a természet „tudományos” megismerésével:

„Miért érdekelne engem [...], hogy vajon a létező dolgok atomokból, vagy oszthatatlan részekből, vagy tűzből és földből vannak-e összetéve? Nem elegendő megtanulnom a jó és a rossz természetét, valamint a törekvés és a háritás, továbbá a készítés és az elutasítás kritériumait, és ezeket mintegy szabályokként alkalmazva rendeznem el az élet dolgait? Nem kell-e lemondanom mindarról, ami fölöttünk áll? Ezek megragadhatatlanok az emberi belátás számára, és még ha feltételezem is, hogy ezek a lehető legnagyobb mértékben megragadhatóak, akkor is mi hasznom származik a megragadásukból? Nem azt kell-e mondanunk, hogy hiabavalóságokkal foglalkoznak azok, akik ezeket egy filozófus tanításához szükségesnek és elengedhetetlennek tartják? Tán fölösleges a Delphoiban fölírt parancs: »Ismerd meg önmagad?« – Nem fölösleges – feleli valaki. – No és mi az értelme? Ha valaki egy karénesnek azt az utasítást adja, hogy ismerje meg önmagát, nem arra utasítja-e, hogy legyen tekintettel a kórus többi tagjára, valamint arra, hogy velük összhangban énekeljen? – De igen, arra utasítja. – És ha egy hajóst utasít így? Ha egy katonát? Mit gondolsz? Vajon az ember arra van teremtve, hogy egymagában éljen, vagy arra, hogy közösségben éljen? – Arra, hogy közösségben éljen. – És ki alkotta ilyennek az embert? – A természet. – De már az, hogy mi a természet, és hogyan kormányozza a mindenséget, meg hogy valójában létezik-e, vagy sem, ezek olyan kérdések, amelyekkel nem szükséges sokat foglalkoznunk.” (Epiktétosz fr. 1. Schenkl)

Talán jobban megértjük Pliniust – és éppen Darab Ágnes inten-

cióinak szellemében értjük jobban –, ha a *Naturalis historia* gondolatmenetét egyetlen óriási erőfeszítésnek értelmezzük, amely azt célozza, hogy olvasójának szemléletét megszabadítsa a szűkös és gyakran öncélú szaktudományos korlátoktól, amelyek eltakarják előle élete valódi céljait, ugyanakkor feltárja előtte a természet mint tevékenységének közegét és eszköztárát. Ha így fogjuk föl, máris magától értetődővé válik, miért paradigmikus alakja a *Természetről* a jó művész, aki a természettel kongruens művet hoz létre, és miért olyan fontos eszköze Plinius előadásának az anekdota (az *exemplum*), amely konkrét élethelyzetekben mutatja be a kongruens emberi viselkedést.

STEIGER KORNÉL

Fejezetek a kora modern esztétikai gondolkodás történetéből, 1450–1650

Szerk. Horkay Hörcher Ferenc. *L'Har mattan, Bp., 2013. 211 old., 2300 Ft*

Ez a tanulmánykötet egy hároméves kutatás eredményeit összegezve, azt a kronológiai hézagot próbálja betölteni, amelyet Cseke Ákos *A közép-kor és az esztétika* (Akadémiai, Bp., 2011.) és Hörcher Ferenc *Esztétikai gondolkodás a felvilágosodás korában, 1650–1800. Az izlésesztétika paradigmája* (Gondolat, Bp., 2013.) című esztétikatörténete hagyott maga után. Mind Cseke és Hörcher, mind a jelen kötetben melléjük felsorakozó további három tanulmány szerző a PPKÉ Esztétika Tanszékének jelenlegi vagy volt munkatársa. Írásaik a 144. oldalig töltik meg a kötetet; a teljes terjedelem negyedét kitevő „Melléklet” öt „szaktudományos kommentárt” tartalmaz. E korreferátumok arra a kutatást záró konferenciára készültek, amelyen a fő tanulmányok első változatát is bemutatták: „tehát nem a kötetbeli tanulmányok végső válto-

zatára reflektálnak, ennyiben maguk is a munkafolyamat dokumentumai.” (9. old.) A recenzens egyetért azzal, hogy ez „kicsit rendhagyó” – vagy a fülszöveg megfogalmazásában –, „ma még talán némileg szokatlan” megoldás, abban viszont már nem biztos, hogy követendőnek ajánlaná a holnap számára.

Hörcher Ferenc rövid előszava nem vet fel az esztétikatörténet-írással kapcsolatos teoretikus kérdéseket vagy módszertani megfontolásokat; nem tudjuk meg, milyen kiinduló hipotézisekkel és milyen metodikai konszenzussal álltak neki a munkának a kutatók, be kell érünk az olyan szófordulatokkal, mint „interdiszciplináris sokszínűség”, „minél tágabb horizonton” és „diszciplináris színeség”. Az sem derül ki, hogyan viszonyulnak az elénk tárt megközelítések az esztétikatörténeti historiográfiához (hacsak a Burckhardtra tett egyetlen megjegyzést nem számítjuk ide). Ehelyett olyan mondatokkal találkozunk, amelyeknek szinte már egy recenzióban volna a helyük: „[a] kötetben olvasható írások mindegyike kapcsolható e témakörhöz [ti. a keresztény humanizmus művészettel kapcsolatos reflexióihoz], annak ellenére, hogy mind módszertanilag, mind tudománysszemléletükben jelentős különbségek vannak az írások között. E különbségek nemcsak a diszciplináris elkötelezettségekkel magyarázhatóak, hanem például azzal is, hogy a korban nem létezett egy jól meghatározott esztétikafogalom. Ezért már magát a kutatási témát is utólagosan vagyunk kénytelenek meghatározni – nem csoda hát, hogy eltérések akadnak e történeti rekonstrukciókban a mit és a hogyan tekintetében is. [sic]” (7. old.) Holott egyrészt mindössze öt (és nem, mondjuk, két tucat) szerző együttműködéséről lett volna szó; másrészt nem egy konferenciakötetet tartunk a kezünkben (ahol az előre megadott közös téma ellenére a hozzászólások széttartó volta általában elkerülhetetlen), harmadrészt az is nyilvánvaló – mindenféle komolyabb kutatás nélkül –, hogy az „esztétika” fogalma finoman szólva bizonytalan ebben a kétszáz évben (is). Nem éppen az lehetett volna a kutatás (legalább egyik) feladata,

hogy közösen vállalható álláspont alakítson ki ezzel kapcsolatban – nem utólag, hanem legalább már menet közben? Ami lehetett volna akár az is, hogy az „esztétika” terminus itt használhatatlan, anakronisztikus, s helyette inkább valami mást vagy másokat lehet ajánlani?

Bár igaz, hogy egy hároméves kutatást záró beszámolóban jól mutat egy megjelent kötet, mégsem biztos, hogy erre mindig törekedni kell. Ennek az öt tanulmánynak sokkal inkább *különböző* szakfolyóiratokban lett volna a helye, hiszen bevallottan „önmagukban álló egységek” (8. old.). Együttesük sem mennyiségileg nem tesz ki egy könyvet (valószínűleg ezért kellett az előadás-változataikra reflektáló korreferátumokat mellékletként beemlíteni), sem tartalmi és módszertani szempontból nem alkot koherens egységet. (Még azt is megkockáztathatjuk, némelyik tanulmányon rontott szerzőjének azon igyekezete, hogy a kötethez idomítsa máshova illő szöveget.) Inkább csak szóvirágnak hatnak az előszó azon kijelentései, amelyek mindezek után és ellenére arról győzködik az olvasót, ne gondolja, hogy a „szűk szaktudomány kereteiről” (vajon melyik tudomány?) és a „módszertani tisztaság eszményéről” (melyik módszer?) lemondva is e tanulmányok „ne állnának beszélgető viszonyban” egymással, „ne lennének közös kérdések is időnként, s hogy ne tudnák termékenyen kiegészíteni egymást” (uo.). Ha így volna, azt éppen az előszóban vagy inkább egy hosszabb bevezetésben (esetleg egy tanulságokat levonó konklúzióban) kellett volna kifejteni. Nehéz elhinni, hogy Hörcher Ferenc ezt ne tudta volna megírni – ha meg *lehetett volna* írni. A közös bibliográfia önmagában biztosan nem képes az elvárható egység megteremtésére.

Természetesen attól még, hogy *kötetként* indokolhatatlan és széteső a mű – dacára a keményfedeles kivitelnek és a jó minőségű papírnak –, a benne közölt írások érdekesebbek lehetnek. A kötet által támasztott – jórészt csak a címből sejthető – igényeknek leginkább Cseke Ákos tanulmánya felel meg, ezért róla kicsit részletesebben lesz szó; miközben, sajátos módon, éppen erre *nem igaz* az elő-

szó állítása, ti. hogy a közölt írások „a kor művészi és vallásos gondolkodásának” szerves összetartozásáról vagy a keresztény humanizmus művészetekkel kapcsolatos reflexióiról szólnának (7. old.). Mielőtt Cseke írására rátérünk, tekintsük át röviden a többit! Mivel tematikailag meglehetősen sokfélék, csak az esetleges esztétikatörténeti relevanciájukat vizsgálom meg.

Görföl Tibor tanulmánya az északi reneszánszt képviselő Nicolaus Cusanus és a déli képviselő Marsilio Ficino példáján (saját meghatározása szerint) azt igyekszik bemutatni, milyen viszony fűzte a reneszánsz szellemet az ókori és középkori hagyományokhoz, illetve a korszak művészeti gyakorlatában hogyan nyilvánul meg a reneszánsz önképe – ez utóbbi azonban sokkal kevésbé hangsúlyos a szövegben. Görföl tekintélyes mennyiségű irodalmat dolgoz fel, kár, hogy néhol eléggé nehézkes nyelvezettel; azt is el kellett volna döntenie, mi legyen a latin és olasz idézetekkel, mert nem szerencsés, hogy hol le vannak fordítva, hol nincsenek. Az sem világos, miért kell hosszan érvelni – a jó öreg Jacob Burckhardt reneszánszkoncepciójával vitatkozva – amellet, hogy a reneszánsz szellemisége alapvetően keresztény; mind ezt főként Paul Oskar Kristeller bő fél évszázados munkáira sűrűn hivatkozva: ez manapság még vitakérdés lenne? Görföl számára az „esztétika” terminusának korabeli használhatósága nem okoz problémát: ami a szépséggel vagy a látással és a képzeletörővel (legyen Platon, Árészdombi Ál-Dénes, Cusanus vagy Ficino szövegéről szó) vagy az alkotóművészetrel, illetve elméletével (Dürer vagy Alberti) kapcsolatos, az kiérdemli az esztétika(i) minősítést: ez kétségtelenül egybeesik a terminus kiterjesztett használatával, ami bizonyosan sok, nehezen megválaszolható módszertani kérdés eldöntésétől óvja meg a történetést. Azért az olyan félmondatok, mint például: „a kor esztétikai alapelve, a szépség és az erős belső összefüggése” (26. old.), mindenképpen arról árulkodnak, hogy a tisztázatlanság komoly értelmezési problémákhoz vezet. Mert hiszen szépség és erős „belső összefüggése” a platóni *filozófia* (egyik) alapelve,

mitől lenne ez kimondottan „esztétikai”? (Különösen, ha e terminusba a legcsekélyebb mértékben is belehalljuk az *aiszthésizist*?) Az „esztétikai” nézőpont inkább csak egy itt anakronisztikusnak tetsző jelző felesleges emlegetésének hat; mindenestre a végére ez is elfelejtődik: ahol Geörgiosz Gemisztosz Pléthon és Pico della Mirandola kerül terítékre (28–35. old.), szó sincs már esztétikáról. Ennek az írásnak – gondolatmenete tisztaságának és célkitűzése világosságának – biztosan jobbat tett volna, ha Görföl, teszem azt, „Platonikus teológiai megközelítések a XV. században” címmel véglegesítette és egy szakfolyóiratban publikálta volna.

Fabiny Tibor *A „katolikus” Luther* című tanulmánya a jeles reformátor három korai szövegét elemzi „elsősorban a teológia számára oly érzékeny vizualitás kérdésére” (39. old.) koncentrálna. A téma érdekes, a szöveg jól olvasható, bár meglehetősen redundáns, az utolsó harmadában pedig valójában már csak Luther-től származó idézetek gyűjteménye. A fejtegetések „esztétikatörténeti” jelentősége mindenesetre kétséges. Fabiny nemes egyszerűséggel esztétikáinak tart mindent, ami a látással vagy a vizualitással összefügg: a lutheri „kereszt teológiáját”, amely megváltoztatja a hívő látásmódját jóról és rosszról (elfordítja őt a „dicsőség teológiájának” egoizmusától); azt a tant, amely a lentről felfelé tekintő emberi látás helyett a fentről lefelé tekintő isteni látásra helyezi a hangsúlyt; valamint a képmások kérdése körüli teológiai csetepatékat is. Pedig még a Luther és kortársai között újrajátzott ikonoklaszta vita tárgyalása sem magától értetődően tartozik ide, hiába sulykolja Fabiny, hogy „teológiailag és esztétikai szempontból is izgalmas” (49. old.). Pusztán attól, hogy templomban elhelyezett vagy onnan kitiltandó képi ábrázolásokról van szó, a vita még nem lesz „esztétikai”. Ehhez találnunk kellene olyan érvelést, amely például azt mondaná, hogy lehet ugyan képmást elhelyezni templomban, de csak, mondjuk, „minőség” vagy „szépet” vagy „tökéletesre megalkotottat” stb., továbbá részletesebb fejtegetéseket is tartalmaznia kellene arról, mi tesz egy képmást éppen

ilyenné. Ám ennek nyoma sincs: a kép mellett kardoskodók – köztük Luther – csupa régi, főleg pragmatikus szempontot, a hagyományok tisztelétét és hasonlókat sorolnak fel; a kép „esztétikainak” nevezhető hatásáról vagy értékéről nincs mondanójuk. (Amúgy Luther máshogyan is bevonható lenne a modern esztétikai attitűd kialakulásának történetébe, de ez a megközelítés – és képviselője is – hiányzik Fabiny írásából, illetve irodalomjegyzékéből. Vö. Niklaus Largier: *Mysticism, Modernity, and the Invention of Aesthetic Experience. Representation*, 105 [2009], 1. szám, 37–60. old.)

Hargittay Emil a trentói (tridenti) zsinat határozatainak és Loyolai Szent Ignác *Lelkigyakorlatainak* a magyarországi irodalomra tett hatásáról értekezik. Udvarias gesztusként beszúrja ugyan, hogy a „kora újkori esztétikai gondolkodás, az irodalmi ízlés megváltozása a magyar irodalomban a XVI–XVII. század fordulójára tehető” (90. old.), de e kicsit suta, mármár értelmetlen, félmondaton kívül az esztétikát nem is emlegeti. Ezt az inkább irodalomtörténeti irányt folytatja, bár egy lendületesebben megírt és elevebb szöveggel, Hörcher Ferenc is írásával Sir Philip Sidney életéről és művéről – az udvaronc-ról, diplomatáról, katonáról, költőről és kritikusról, a posztumusz megjelent *Defence of Poesie* (1595) szerzőjéről: egy „összetett személyiség tudatos önalkotásáról” (103. old.). Elég hosszas felvezetés után, közel a szöveg felénel olvassuk: „rekonstrukciónk elsődleges célja, hogy Sidney nyilvános – mások által érzékelt – énjét (*personáját*) rekonstruálja [sic!], a fennmaradt saját írásai, az utódok kutatómunkája és ma is látható képek [ti. Sidneyről készült portrék] alapján, [...] hogy morális, politikai és esztétikai szempontból megítélhetővé tegye azt.” (120. old.) Az „esztétikai” – az előző oldalak alapján – a formálással vagy a forma iránti igénnyel összefüggőt látszott jelenteni a tudatos én- és viselkedésalakítással kapcsolatban; ez most kiegészül a „poétikai nézetek” (uo.) vizsgálatával. Mintegy ez utóbbiban vélve felfedezni a kulcsot az egész élet és életmű értelmezéséhez. Nagyszabású feladat. Ehhez Hörcher

tektélyes mennyiségű szakirodalmat és meglehetősen sok eszmetörténeti szálát mozgat, viszont a szükségesnél kevesebb forrást használ; gyakran nem világos, pontosan mely szöveghelyekre alapozódnak az egyes értelmezések. Most tegyük félre azt a kérdést, mennyire meggyőző poétika és politika egymásra vonatkoztatása Sidney alakjában. A kora modern esztétikatörténet szempontjából egyrészt különös, hogy nincs tisztázva retorika, poétika és esztétika viszonya. Másrészt furcsa a tanulmány kifuttatása is. Hörcher Lord Shaftesburyt emlegetve mintegy a modern esztétikai diskurzushoz kapcsolja Sidneyt, mondván, „az úriember-író” ideálja előképe a kitűnő lordnak, valamint Sidney „az ízlésetztétika” egyik alapító atyja is – feltehetőleg ismét csak Lord Shaftesbury társaságában (144. old.). Pedig Shaftesbury harmadik grófjának XVIII. század eleji finom úriembere a szépérzékként és *sensus communis*ként egyaránt működő jó ízlés embere, Sidneynél pedig ebben az értelemben nem beszélhetünk ízlésről, ahogy nem merül fel ez a terminus – a Sir Philip egyik legfontosabb elődjeként bemutatott – Baldassare Castiglione *Az udvari ember* (1527) című művében sem. Ráadásul már a korreferens Almási Zsolt is filológiai-lag kétségesnek ítélte mind Cicero, mind Castiglione Sidneyre tett hatását (187. old.). Továbbá, ettől nem függetlenül, azzal, hogy a reneszánsz ideálokat Hörcher közvetlenül kapcsolja Lord Shaftesburyhez, mintegy azt sugallja, hogy a barokk udvari élet, irodalom és bölcelet nem játszik szerepet ebben a történetben. Holott Lord Shaftesbury számára meghatározó jelentőségű ellenpontként merül fel: szerinte a királyi udvarok, a hozzájuk tartozó viselkedésmódok és „életfilozófiák” torzítók és egészségtelenek. A finom úriembereknek azt ajánlja, messze kerüljék el a hívságnak és alakoskodásnak ezt a világi és amorális színpadát; Castiglione ideális urbinói hercegi udvara még nagyon is kedvére való lett volna, csak hogy számára már II. Károly vagy XIV. Lajos udvara jelentette a(z elkerülendő) példát. Emiatt legalábbis elnagyoltnak látszik a tanulmány kitekintő lezárása.

Cseke Ákos a *Jezsuita barokk?* című írása a legjobban megírt munka: azt a széles körben elterjedt közhelyet kérdőjelezi meg, amely szerint evidens összefüggés lenne az ellenreformációval (vagy katolikus reformációval) kibontakozó jezsuita szellemiség és a barokk művészeti forma megjelenése között. Az olvasó itt végre kap valamennyit az előszóból hiányzó módszertani fejtegetésekből, amelyek akkor is nagyon tanulságosak, ha nem általában a kijelölt kétszáz év esztétikatörténeti megközelítését érintik, hanem elsősorban a címben megjelölt problémát. Cseke meggyőzően érvel – módszertani és filológiai nehézségeket felvetve – amellett, hogy könnyű ugyan nagyvonalú és mutatós párhuzamokat vonni gondolkodási és művészeti formák között, de a valódi összefüggések létezésének bizonyítása már meglehetősen bonyolult, a „jezsuita barokk” esetében pedig vélhetően nem is kivitelezhető feladat. (Mindez persze gyakorlatilag a kötet többi tanulmányának kritikája is, hiszen mindegyikben találni valamilyen ehhez hasonló vonatkoztatást – módszertani reflexió nélkül.)

Azért általánosabb érvényű megállapításokat is tesz: a „kora modern esztétikatörténetnek az esztétika három lehetséges értelmével szükséges dolgoznia: az esztétika egyrészt művészetfilozófia, másrészt szépségbölcsélet, harmadrészt pedig az érzéki fenomenológiája.” (70. old.) Íme, egy komolyan vehető kérdés, hogy mit is kutassunk, ha a megadott korszak esztétikatörténetét akarjuk megírni. Cseke szerint ez a hármasság lefedné az összes lehetséges irányt. Csak hogy a „művészetfilozófia” eléggé anakronisztikusnak tűnik itt: ilyesmiről a XVIII. század vége előtt nem nagyon beszélhetünk, ami van, az inkább valamiféle „alkalmazott” retorikának tekinthető művészetelmélet, illetve retorika és poétika. A „szépségbölcsélet” is félrevezető kissé, mert a szépségre vonatkozó és önálló taná összeálló filozófiai vagy metafizikai elképzelések meglétét sugallja, pedig Baumgarten előtt a diszciplináris elkülönülés értelmében vett szépségfilozófiáról csak erős fenntartásokkal lehet beszélni: különállóan a szépségbölcsélete nem volt, hanem csak

olyan (főleg platonikus) filozófia – és persze teológia –, amelyben szó volt a szépségről is. Az „érzéki fenomenológiája” már alkalmasabbnak tűnik a XVI–XVII. század némely új és jelentős fejleményének a megközelítésére, még ha a „fenomenológia” talán nem a legszerencsésebb is ennek megjelölésére.

Loyolai Szent Ignác szövegeinek értelmezéséhez Cseke ez utóbbi szempontból közelít, hiszen a rendalapítónak nem volt különösebb mondandója sem a művészetéről, sem (önmagában) a szépségről (ahogy mellesleg – a tanulmányban korábban vizsgált – tridenti zsinati határozatoknak vagy éppen a jezsuita nevelés elveit összegző *Ratio studiorum*nak sem). Cseke Ákos Balthasar 1961-es nagy hatású Ignác-értelmezésére utal, amely azzal integrálja Ignácot a „teológiai esztétika” hagyományába, hogy az érzékelés valóságának döntő jelentőségét mutatja ki nála, azaz az esztétika harmadik megközelítésmódját alkalmazza (vö. Hans Urs von Balthasar: *A dicsőség felfénylése. Teológiai esztétika*. I. köt. Sík Sándor Kiadó, Bp., 2004.). Ha ez tartható, teszi hozzá Cseke Ákos, az egyúttal „azt is jelentené, hogy Ignáccal a barokk szenzualizmus elméleti-spirituális alapja és háttere születne meg” (71. old.). Pedig nem kell ez is jelentenie: itt valójában maga Cseke kapcsolja össze közvetlenül „az érzéki fenomenológiáját” a „művészetfilozófiával”, azaz fogalmaz meg egy olyan igényt – ti. hogy az előbbi az utóbbi megalapozására való vagy alkalmas –, amelyről aztán kiszárvartatva beláttatja, hogy Ignác szövegeivel nem lehet alátámasztani.

Cseke azzal kezdi a balthasari értelmezés kritikáját, hogy megjegyzi, Ignác mindvégig „negatív értelemben beszél a testi-érzéki valóságról” (73. old.), tehát nem áll meg az, hogy a testi-érzéki és a képi világ döntő jelentőségű lenne írásaiban, s így esztétikája – a „szellemi érzékek tana” keretein belül vagy annak hagyományához kapcsolódva – „az érzéki és a szellemi találkozási pontjában felfénylő dicsőségben” állna (72. old.). Cseke értelmezésében, az igazi határvonal lélek és Lélek között van: az ignáci lelkigyakorlatok célja éppen az, hogy a lélek gyakorlatozzon, így vál-

jon képessé a Lélek akaratának felismerésére. Igaz ugyan, hogy ehhez az „érzékek gyakorlására” és a „színhely kialakítására” van szüksége, amelyek azonban – írja Cseke Joseph Marechal tekintélyével is megtámogatva érvét – „nem testi-érzéki jellegű gyakorlatok [...], hanem képzeletgyakorlatok [...], amelyek voltaképpen minden érzéki-testi valóságtól és valóságvonatkozástól mentesek” (74. old.).

Ezzel kapcsolatban azonban több kérdés is felmerül. Vajon az „esztétikai” jelleg – hiszen meglétének bizonyítása vagy cáfolása itt a tét – a közvetlen testi-érzékeléssel esne egybe? Ha igen, úgy azt kellene elvárniunk Ignácól, hogy például a pokol felidézésekor azt javasolja, a gyakorlatozó szerezzon be egy több hete döglött patkányt a megfelelően borzalmas bűzhöz, a kezét picit dugja be az égő kályhába a pokolbeli lángok felidézéséhez stb. stb. Természetesen nem ezt írja elő, hanem azt, hogy a gyakorlatozó képzelje el a pokol különböző érzéki vonatkozásait – de nem éppen ettől a távolságtól, a közvetlen érzékitől való eltávolodástól lenne valami „esztétikai” (jellegű)? Amikor Cseke azt írja, ezek „képzeletgyakorlatok”, nem lehet, hogy ezzel éppen azt mondja: valójában „esztétikai” gyakorlatok? Továbbá mindez attól még nem „valóságvonatkozás” nélküli, hogy „a lélek és a tudat terében” játszódnak le (uo.) A lélek és a tudat terében csak semmihez nem köthető fikciók vagy illúziók jelenhetnek meg? Mire gondol Ignác, amikor arra szólítja fel a gyakorlatozót, hogy képzelje el a pokol terét, aztán képzeljen el hangokat, szagokat, ízeket stb.? Ha nem volna „valóságvonatkozása” e tevékenységnek (nem kapcsolódna konkrét – korábbi – hang-, szag-, íz-stb. élményhez), nehéz volna elgondolni, hogyan válhatna ki bárminemű hatást a gyakorlatozóban.

Az érvelés folytatása is különös: Cseke azt írja, Ignác egyébként is többnyire lehetetlent vár el gyakorlatozóitól, hiszen például „az utolsó vacsora színhelyéről semmiféle adatunk nincsen, ezért [ez és más hasonló bibliai helyszínek] a szó szigorú értelmében nem elképzelhetők; illetve csak elképzelhetőek” (75. old.) – amivel azt akarná beláttatni, meny-

nyire nem fontos az egésznek a képi (érzéki) volta. Nemcsak a „semmiféle adatunk nincsen” kitéltelt vagy a képzelet sajátos értelmezését lehetne megkérdőjelezni, hanem azt is, Cseke miért nem említi a többi érzéket: Ignác (egyik) újítása éppen az, hogy mind az öt érzéket ingerelni akarja (vö. *applicatio sensuum*); s igaz ugyan, hogy Ignác a „képzeljük el” felszólítást alkalmazza, de ez nem jelenti azt, hogy mindig képi jellegű tapasztalatokhoz akar juttatni. A *Lelkigyakorlatok* 2. annotációja például másra utal: a gyakorlatvezetőnek Szent Ignác azt tanácsolja, ne részletezze túlságosan az aznapi meditáció tárgyául szolgáló bibliai történetet, hagyja a gyakorlatozó elméjét aktivizálódni: „mert nem a sok tudással lakik jól és elégül ki a lélek, hanem ha a dolgokat bensőleg érzékeli és ízleli [*sentir y gusta(r) de las cosas internamente*]”. Mintha nem is annyira a látás, hanem az ízlés/ízlelés mintájára gondolná el a belső tapasztalást (Cseke kifejezésével élve: a lélek és Lélek találkozását), amely – ha a Balthasar kapcsán Csekénél is megpendített „szellemi érzékek” vagy azon belül a *gustus spiritualis* hagyományára gondolunk – szorosan összefüggni látszik azzal, ami kiszárvartatva az ízlés fogalma körül formálódó „esztétikai” lesz.

Cseke oda fog kilyukadni, hogy bár (Balthasarral egyetértve) az Ignác által előírt határátlépő tapasztalatokat nem nevezhetjük misztikusnak, de „esztétikai» jellegűnek sem tekinthetjük őket [...], hiszen mindez [...] a testi-érzéki valóság ellenében, azt legfőképpen felhasználva, de összességében mégiscsak annak ellenmozgásaként és attól függetlenül megy végbe a lélek belső terében [...], szó sincs arról, hogy a testi mélységesen áthatná a lelket és a szellemit, mintegy elveszítve kontúrjait” (77. old.) – az utóbbiak persze talán Balthasar kissé túlzó kifejezései, amelyekhez nem kellene feltétlenül ragaszkodni – egyáltalán az sem biztos, hogy Szent Ignác „esztétikatörténeti” szerepét éppen Balthasar „teológiai esztétikája” (önmagában is problematikus szintagma) felől kellene elgondolni. Mindenesetre, vonja le a következtetést Cseke, a – Balthasar ellenében felfogott – ignáci „lelkiségből távolról sem vezethető

le a »barokknak« nevezett festőiség és szenzualizmus” (78. old.) – de miért is kellene belőle levezetni? Itt hirtelen – ahogy már fentebb is láttuk – a szerző ismét visszacsatol a „művészetfilozófiai” esztétikaértelmezéshez, pedig az „érzéki fenomenológiájaként” (maradjunk Cseke terminusainál) elgondolt proto-esztétikai sokkal inkább egy tapasztalattípus lehetne, amely egyszer majd művészi alkotások befogadásának is (!) a modellje lesz. Szent Ignácot nem érdeklik a műalkotások, sem a művészi szépség, hanem egy olyan jelentős tapasztalat „elnyerése”, amely meghatározza az akaratot (a lélekét – a Lélek által), mégis meghagyja szabadnak. A lelkigyakorlatok során ehhez mind az öt – szellemi, de ettől még (legalábbis Szent Ignácnál) nem valóságvonatkozások nélküli – érzék alkalmazására szükség van, s az egész tapasztalat (legalább egyik lehetséges) mintájaként felmerül a hamarosan nagy „esztétikai” kariat befutó ízlés. Innen biztosan nincs közvetlen út a barokk művészeti formához, ebben Cseke Ákosnak tökéletesen igaza van, de ha elkülönítve tartanánk a „művészetfilozófiai” igényeket „az érzéki fenomenológiájától” (azaz a szerző nem csak a jezsuita szellem és a barokk összekapcsolhatóságának cáfolatával lenne elfoglalta), talán mégis feltárulhatna valami jelentős Szent Ignác műveiben „a kora modern esztétikai gondolkodás” számára is.

SZÉCSÉNYI ENDRE

Marsó Paula: Jean-Jacques Rousseau és az írás problémája

Kijárat, Bp., 2013. 296 old., 2600 Ft

2012-ben Svájcban, Franciaországban és minden bizonnyal másutt is, számtalan megemlékezés ünnepelte a nagy francia filozófus-író, Jean-Jacques Rousseau születésének 300. évfordulóját. Marsó Paula 2012-ben írt, majd rá egy évre megjelent könyv-

ve is tisztelgés a maga módján e kihívó, időtálló életmű előtt. Tisztelgés, hiszen a Rousseau művének szentelt figyelem, az alapos értelmezés ténye már önmagában jelzi e mű kimeríthetetlen gazdagságát. Ráadásul az olvasó nem csupán igényes elemzést kap kézhez, hanem néhány fontos, magyarul korábban nem hozzáférhető Rousseau-töredék fordítását is.

Rousseau művének sokoldalúsága megköveteli, hogy monográfusa álláspontját és mondanivalóját pozicionálja, viszonyítsa az értelmezés eddigi történetéhez. A művelet tétje nem a diszciplínák, tehát az irodalom(történet) és a filozófia(történet) közötti választás, sőt Marsó Paula épp elválaszthatatlanságukat belátva tulajdonít jelentőséget Rousseau művének az eszmék és a szavak művelésének történetében egyaránt. A címben szereplő *írás* szó ezt is jelzi, amikor egyúttal kijelöli az értelmezés teoretikus kereteit. Az *írás (écriture)* mint terminus a hatvanas évek elméleti törekvéseire, többek közt Roland Barthes, Maurice Blanchot és Jacques Derrida munkásságára utal. Blanchot és Jean Starobinski nyomán épp az *írásnak* a francia posztstrukturalizmusban és dekonstrukcióban kifejtett modern fogalma nyúl vissza Rousseau-hoz, hiszen „Rousseau vezeti be az irodalom színterére azt az író, »akivé többé-kevésbé mind váltunk«, aki az irodalom ellenében ír, pontosan azért, hogy kikerüljön az irodalmiság regiszteréből, és aki mégis az írás aktusában kíván létezésének alapot adni” (142. old.). Az írás egzisztenciális dimenziójának bemutatása a könyv egyik legfontosabb része, amely, úgy tűnik, szorosan összeforr az írásnak mint filozófiai módszernek, kritikai eszköznek, pontosabban – a derridai dekonstrukció megnevezéseivel – „taktikának” vagy „stratégiának” működtetésével. Ezen a ponton válik világossá a kettős téma megjelölés és célkitűzés, hiszen a könyv egyszerre szól az *írásról* mint sajátos filozófiai módról és tevékenységről Rousseau-nál, valamint az *írásról* mint kritikai, gondolkodási tevékenységről általában, sőt végső soron Marsó Paula a saját módszertanát is innen meríti.

Az *écriture* metakritikai gyakorlása két szinten is megnyilvánul monográ-

fiájában: mint szövegértelmező eljárás és mint szövegkompozíciós mód. A Rousseau-szövegek válogatása, egymáshoz társítása, kommentálása és értelmezése során csak részben használja Derrida és Paul de Man interpretációs technikáját, amely mások szövegeiben mutatja ki az ellentmondásosságot az irányító elvek és igazságok, illetve az azokat érvényre juttatni kívánó textuális gyakorlat közti viszonyban. Inkább arra törekszik, hogy az életmű egészében, pontosabban az életmű tervszerűségében és a gyakorlatként felfogott filozofálásban oldja fel az egyes művek állításainak ellentmondásait. Ennek a módszernek az ún. genfi iskola, avagy a tematikus kritika, azon belül is a finoman bíralt Jean Starobinski munkássága az ösztönzője, hiszen az igaz beszéd, a *parhészia* művelésének különböző megnyilvánulásait nem csupán a nagy kanonikus Rousseau-művek alapján vizsgálja, hanem a vizsgálatba bevonja az életmű peremén, a végleges megfogalmazás és a közlés határán elhelyezkedő töredékeket is.

Marsó szövegértelmezései látszólag a művek keletkezésének sorrendjét követik, mégis inkább az írásnak az életműben megnyilvánuló sajátos dramaturgiáját, a szövegek egymást kontextualizáló játékterét, témák, fogalmak és problémák variációit, ellentmondásait és visszatéréseit rajzolják ki. Éppen ezért a hangsúlyok nem a Rousseau-hoz köthető klasszikus filozófia- és irodalomtörténeti fogalmakra esnek, hanem azokra a látszólag másodlagos kifejezésekre, amelyek írás és beszéd, gondolkodás és cselekvés, létezés és érzés sajátos összefüggéseit mutatják Rousseau életművében. Ha egy pillantást vetünk a tartalomjegyzékre, kiderül, hogy a fejezetek címeiben szereplő, Rousseau-tól kölcsönzött – Füst Milán kifejezésével – „szárnyas szavak” nyitott fogalmi terében, a gondolkodás és a megfogalmazás összefüggésében, filozófia és irodalom közelségében gondolja át ezt az életművet, lévén e közelség egyáltalán nem idegen a francia filozófiai hagyománytól. A tematikus vezérszavak (*jobb híján, bátorságlecke, a létezésre irányuló vágy, pénzhamisítás* stb.) megidézése, egymáshoz fűzése, a megkomponáltság,

a részek laza egymáshoz kapcsolása a Rousseau-mű következetlenségét, rendszerellenességét, „a fogalmi gondolkodás totalizáló működésének kritikáját” (180. old.) jelzi. Marsó Paula írása bizonyos tekintetben maga is ezen erényekre támaszkodik. Félreértés ne essék, elemző, kommentáló szövege egyáltalán nem tartozik azok közé a „posztmodern” kritikai alkotások közé, amelyek erőltetett szójátékokkal, mesterkéltszavakkal, szellemesnek hitt, ám valójában toladó intertextuális utalásokkal oldják meg vagy hártják el az interpretáció feladatát. Marsó Paula szövegértelmezéseiben nagyon is ragaszkodik az érvelő, plauzibilis okfejtésekhez és magyarázatokhoz, az írást, az *écriture*-t mint sajátos metakritikai eszközt inkább a kompozíció makroszintjén használja.

Munkájának talán legfontosabb tárgya írás és identitás, írás és szubjektivitás összefüggései a Rousseau-írásban. Ehhez fel kell tárnia az életmű egymást követő darabjaiban megnyilvánuló diskurzív és retorikai stratégiákat – így rajzolja meg Rousseau időben alakuló portréját. Többször is leszögezi, hogy ez a kép nem „életrajzi”, hiszen a „modell vagy minta hiányával születik meg a »modern szerző« és az írásmód, amely többé nem elválasztható a szövegben születő »determinálhatatlan én« kérdésétől” (146. old.). A referencialitás, a referenciális és – ami talán fontosabb – morális vonatkozathatóság visszautasítása persze korántsem problémamentes. Erre még visszatérek.

Az első fejezetek a társadalom színterén megszólaló Rousseau-írásokat tárgyalják. Az *Értekezések*, a *Társadalmi szerződésről* vagy az *Emil* elemzése két módon hasznosítja a dekonstrukcióból merített elméleti felismeréseket: egyrészt a nyelvi megelőzöttség, gondolkodás és nyelv, fogalmi artikuláció és társadalmi cselekvés szoros összefüggéseinek nyomait keresi e szövegekben; másrészt a *parrhészia*, az igazmondás cinikus filozófiai gyakorlatként értelmezi őket. Bemutatja, miként jut el Rousseau a „korai” szövegek kollektív, „antropológiai” nézőpontjától, amely főként a meggyőzés fogalmi, konstatív modelljén alapul, a meggyőzés és a gondolkodás

performatív modelljéig, és amellett érvel, hogy ez a nézőpontváltás összekapcsolódik az egyetemes, általános, igaz ismereteken és tudáson alapuló, a közösségre irányuló beszéd hatókörének szűkülésével. „Korai szövegeiben Rousseau mindenkire kíván szólni, a nevelő és a gyógyító nevében. Miután ez a program abszolút elutasításra talál, játékba hozza az önmagunk gondozása [*epimeleia heautou*], azaz az önmagára való visszatérés sztoikus gondolatát és cinikus gyakorlatát” (108. old.), másrészt pedig „föl kell adnia az egyetemes csábítás ambícióját, be kell érni a személyes megszólalás lehetőségével” (83. old.). A konstatív, fogalmi meggyőzés alternatívájaként Rousseau a közvetlenség fikcióját írja le, mégpedig olyan utópisztikus jelfogalom elgondolásával, amelyben „az érzékileg adott benyomás megőrizné eleven voltát, közvetlen plasztikus jellegét, s úgy hatna erkölcsünkre, hogy közben nem szilárdul meg valamiféle diskurzív tekintélyben” (76. old.).

Az életmű gondolati dialektikájának rekonstrukciója innen logikusan vezet el az önéletírás műfaját forradalmasító, az élettörténet elbeszélésének modern kori mintáját megteremtő *Vallomásokhoz*, amelyet – az irodalomtörténetek általános vélekedésével és a műfajjal kapcsolatos konvencionális elvárások ellenében – nem az identitás megalapozásaként és az individualitás kinyilvánításaként értelmez. Az élettörténet elmesélése, a személyes megszólalás társadalmi viszonyokba ágyazódik, s nézőpontja csak a lehetséges nézőpontok egyike: „életünk szingularitása *müthosz*, saját történelmünk a másokkal osztott létezésben nem tarthat igényt több referencialitásra, mint egy ítéleté szilárdult vélemény.” (107. old.) A szinguláris élettörténet kollektív viszonyokba ágyazottsága Marsó szerint elsősorban nem az elbeszélés közös nyelvi, formai meghatározottságaira (nézőpont, grammatikai alany, retrospektív időbeli elrendezés, teleologikus szerveződés stb.) vonatkozik, hanem a társadalmi szerepek és az egyéni viselkedés mintateremtő erejének kölcsönös előfeltételezettségére. A kollektív és az individuális szempont együttes jelenlétét a *Vallo-*

mások befogadásával kapcsolatosan is hangsúlyozni kell, hiszen e mű a maga helyét és szerepét továbbra is az ismeretszerzésben és -átadásban, a nevelésben jelölte ki. A *Vallomások*, egyáltalán az önéletírás paradox helyzete éppen abból a bizonytalanságból fakad, hogy végső soron mennyiben szolgálhat tanulsággal, sőt mennyire érthető egy másik individualitás számára a hangsúlyosan belső nézőpontú különleges tudás az énről. Marsó itt ismét a *parrhészia* hagyományából kiindulva állapítja meg, hogy az „igazság éppen attól lesz igazság (nem valamely transzcendens meggyőződés, vallás, tantétel stb.), hogy lényegi tartalma a másokkal osztott létezésre irányul, arra, hogy miként épül föl valakiben a másokkal közös [...] világ, hogyan formálódik személyes meggyőződéssé a közös tapasztalat” (109. old.).

A *parrhészia* hagyománya az önéletírás forradalmasító Rousseau egy további műfaji újítására is felhívja a figyelmet, nevezetesen az írásból származó kockázatvállalásra. A fikciós művekkel szemben ugyanis (és ez azért mégiscsak valamiféle referenciális kitettség, amely a szövegekben létrejövő szerzőt a biográfiai szerzővel hozza összefüggésbe) az önéletírásban leírtak visszahatnak az élettörténetét megíró szerzőre (már csak ezért sem tekinthetjük a legtöbb önéletírás valamilyen statikus, egyszer s mindenkorra igaz képmásnak). A botrányos, határátlépő beszéddel a körülötte lévő beszédtilalmakat megsértő, környezetét és a nyilvánosságot állásfoglalásra kényszerítő önéletírásnak persze többnyire csak a saját történeti kontextusában van felforgató ereje, ám ha a Rousseau nyomán Európában meginduló, a XX. század elején tetőző, provokatív vallomáshullámra tekintünk (elég, ha André Gide vagy Jean Genet botrányt kavaro önéletrajzi műveire vagy Michel Leiris híres esszéjére, *Az önéletírás mint bikaviadalra* gondolunk), látható, hogy a közzététel szintjén cselekvésnek tekintett önéletírással Rousseau e műfaj egyik sajátos változatát teremtette meg.

A nagy értelmezéstörténetre visszatekintő művek olvasata után az életmű peremszövegei – a *Vallomások* különböző előszavai, az ún. *Botanikai töre-*

dékek stb., valamint a *Magányos sétáló álmodozásai* – mintegy az írás rousseau-i drámájának fináléjaként fogják össze és erősítik fel a korábbi művekből a maguk ellentmondásosságában kiemelt szövegeket és témákat. Ilyen téma például az írás és identitás problémája. Ha a *Vallomásokat* az identitás kérdését az én időbeli létezéséhez, illetve a másokhoz fűződő kapcsolathoz, továbbá a megírás és közlés közösségi cselekvéséhez utalja vissza a szerző, akkor a kései (töredékes) írók szerint „az ember nagysága vagy kisserősége nem életének eseményeiben mérhető meg, hanem abban az érzésvilágban, amely a lélekben lakozik. Ez a benső valóság az, mondja Rousseau, amely egyúttal igazságként gondolható el. Az ilyen igazság tanulmányozása azonban nem képzelhető el egy homogén írástér keretén belül és így szükségszerűen az intranzitív írás irányába mozdul el, mivel ennek tárgya, természetéből adódóan nem rögzíthető vagy lokalizálható.” (148–149. old.) A rousseau-i írásművészet homlokterébe ettől kezdve a „létezésre irányuló vágy” kerül, vagyis immár nem az a cél, hogy ismereteket szerezzünk és adjunk tovább, hanem hogy a saját létezés érzéséhez kerüljünk közel. Marsó Paula könyvének utolsó fejezetei azt az utat rajzolják ki, amelyen haladva a rousseau-i írás kilép az élettörténet eseményekkel benépesített színteréből, az élettörténethez hasonlítás vagy a saját élettörténettel azonosulás szenvedélyéből, s ehelyett a létezés érzésének a jelenre zúgóró tapasztalatára irányul. A *Botanikai töredékek* ebből a szempontból tökéletes megvalósulása az intranzitív írás eszményének, hiszen ezek a töredékek valójában nem alkotnak a természet leképezésére alkalmas reprezentációs rendszert, nem is annak eredményei vagy dokumentumai, hanem a meditációs séták részei, felidézői, amikor is a felidézés élménye egyenrangú a megélt élménnyel.

Eddig Marsó Paula szerteágazó, mégis következetes gondolatmenetének csupán néhány fontosnak ítélt vezérfonalát mutattam be. Ugyanakkor helyenként kifogásolható az, ahogyan az értelmezett művek szerkesztését és gondolatait rekonstruálta. Csak bosszantó figyelmetlenség,

hogy a könyvben kétszer is szerepel Baudelaire megjegyzése Rousseau bővítő szerek nélküli részszegéséről, ráadásul ugyanazon, jó féloldali kommentár kíséretében (23. és 87. old.). Már fontosabb probléma, hogy az elemzett szöveg hangsúlyait idézetek segítségével láthatóvá tenni komoly szellemi munka, az interpretáció része ugyan, ám a *Társadalmi szerződést* tárgyaló fejezetben felborult idézés és kommentár aránya, miáltal az értelmező munka némileg önállótlanul hat. A másodlagos szakirodalom erőteljesebb bevonásával olyan izgalmas kérdéseket is hozzá lehetett volna kapcsolni a gondolatmenethez, mint például a politikai szubjektum és a morális szubjektum szétválásának kérdése Rousseau művében. Másutt viszont indokolatlanul terjedelmes a másodlagos irodalomnak – például Starobinski Rousseau-értelmezésének az ismertetése, miközben nem kerül szóba a genfi iskola „életmű-elvű” olvasási gyakorlata, amely teoretikus és poétikai problémák dinamikus soraként kezeli a szerzői szövegkorpuszt, és az „önéletrajzi tér” lejeune-i koncepció-ja, amelyben az önéletrajzi megnyilatkozás eleve szövegközi viszonyként tétéleződik.

Elmarad Paul de Man témájában és elméleti tájékozódásában egyaránt közeli Rousseau-tanulmányainak érdemi tárgyalása, melyeknek akkor is több figyelmet kellett volna szentelni, ha a szerző fenntartásokkal fogadja De Man munkásságát. Annál is inkább, mivel a szerző bizonyos kérdésekben hasonló következtetésekre jut, mint ő (például amikor arról ír, hogy a nyelv figuralitása inkább az eredete, mintsem az eredménye a közvetlen jelenlétre irányuló vágnak és ideának). Vagy annak a könyv gondolatmenete szempontjából különösen fontos kérdésnek a tárgyalásakor, hogy miképp kellene értékelnünk az én-írások azon jellegzetességét, hogy „az eredet keresésére irányuló szenvedély hátterében az önmagát makacsul »egynek« elképzelő szubjektum áll, aki ezt az önmagával való egységet a nyelv közegében kívánja szüntelenül rekonstruálni” (147. old.). E kérdésben Marsó Paula ugyanis egyetérteni látszik a „posztmodern szubjektum-felfogás” épp De Man nyomán is

terjedő fensőbbiségével, amelynek értelmében az önazonosság állítása naiv téveszme, illúzió volna, s vele szemben a szórt, disszeminált identitás hirdetése az éleslátás megnyilvánulása lenne. A távolságtartást ettől a meggyőződésem szerint ideologikus állásponttól támpontul szolgálhatna akár De Man Rousseau-értelmezésének bírálatához is, hiszen az efféle szubjektumfelfogásból kiindulva briliánsan elemezhető ugyan a bűn bevallásának nyelvi eseménye, viszont következetesen elhárítható a felelősség vállalásának morális feladata.

Z. VARGA ZOLTÁN

René Girard: Látám a sátánt, mint a villámlást lehullani az égből

**A KERESZTÉNYSÉG KRITIKAI
APOLÓGIÁJA**

Ford. Sujtó László. Atlantisz, Bp., 2013. 248. old., 3295 Ft (A kútnál. A Francia Szellem Könyvtára)

René Girard-nak ez a könyve 1999-ben jelent meg franciául. Korábbi vallásantropológiai vizsgálódásai eddig még nem jelentek meg magyarul, például a főműve, a *La violence et le sacré* (Az erőszak és a szent, 1972) sem, amelyre ezert érdemes röviden kitérni. Girard-t, akárcsak Karl Meulit vagy Walter Burkertet és kora több más vallásantropológusát, a szentség és az erőszak közötti kapcsolat izgatta, az emberi erőszak genealógiája. Kortársaival együtt ő is evolúcióelméletre támaszkodott: míg azonban Meuli vagy Burkert Freudot követve a halál-ösztönt és a velünk született agressziót tette felelőssé az erőszakért, Girard az erőszakgyakorlás forrását a versengésben jelölte meg. A *La violence et le sacré* című munkája a megjelenésekor azért keltett egyszerre figyelmet és felháborodást, mert Girard az archaikus és a modern társadalmak közös sajátosságának tekintette azt a vallászociológiai jelenséget, amelyet a *bűnbak*

rítusának nevez. A válságba kerülő társadalmak úgy próbálnak szabadulni kollektív bűnösségük tudatától és felelősségétől, hogy a bűnt a közösség bűnéért lakoló bűnbakra kenik. A közösség az agresszió szabadjára engedésével és kanalizálásával – egy kijelölt áldozatra irányításával – állítja helyre a rendet, és teremti meg a megújulás feltételeit. Girard tézisének sokan joggal vitatták, és kritikusan fogadták, hogy könyvében bizony nemcsak patakokban folyik a vér, de az olvasónak az a benyomása is támadhat, hogy a bűnbakrítus szociális funkciójának hangsúlyozása mintha egyszersmind legitimálná is az erőszakot.

Éppen ebben a vonatkozásban a most magyarul megjelent munka mindenképpen jelentős korrekciónak bizonyul. Megmarad azonban az az antropológiai konstans, amelyet Girard „mimetikus versengés”-nek nevez, és amelyet jelen könyvében szinte kizárólag bibliai szövegeken demonstrál. „Úgy vélem – írja az előszóban –, e mítoszokban és a Bibliában szereplő erőszaktevételekben valós eseményeket kell látnunk, amelyek ismétlődő, valamennyi kultúrában tapasztalható felbukkanása az emberi konfliktusok egy bizonyos típusának egyetemes jellegével magyarázható. Ezek a mimetikus versengések konfliktusai, amelyeket Jézus botrányoknak nevez.” (14. old.) A versengés és a botrányozás jelenségére Girard olvasatában a *Tízparancsolat* utolsó öt pontja vonatkozik, kiváltképpen a legutolsó, amely terjedelmével is kiemelkedik a többi közül: „Ne kívánd a te felebarátodnak házát. Ne kívánd a te felebarátodnak feleségét, se szolgálóját, se szolgálóleányát, se ökrét, se szamarát, és semmit, ami a te felebarátodé.” E parancsolatok közös alapja az a felismerés, hogy milyen veszélyt, az emberi erőszak milyen formáit hívja elő az, hogy az ember folyton rivalizál embertársával, folyamatosan annak javait kívánja, az meg az övét, tehát hogy ezek a vágyak kölcsönösen erősítik egymást. Sajátos paradoxonja a szerző módszerének, hogy minden teológiai érvet félretéve, hipotézisének kizárólag fejlődéselméleti megfontolásokkal támasztja alá, és azzal érvel, hogy az állati ösztöneit elveszítvén, az ember már nem is tudja, mire vágyik:

noha erős vágy munkál benne, voltaképpen nincs saját vágya (30. old.). Következésképpen a vágyaiban kénytelen mindig másokat imitálni.

Ha Girard bibliai exegetikai ismeretekre is támaszkodna, rokon gondolatokra lelhetne a korai patrisztikai irodalomban, amikor az egyházatyák – Ágostontól Athanaszioszig – a bűnbeesett állapotot a hamis kívánsággal jellemzik. Az Istentől elválasztott ember kívánsága szükségképpen üres, tárgyát veszített, írják, hiszen eredetileg úgy volt teremtve, hogy Isten ismeretére, közelségére, szeretetére vágyakozzon. Nos, ha erre nem képes, vágya kiüresedik, önmaga felé irányul, egocentrikusan saját maga körül forog, s nem tud másban kielégülni, mint materiális vágyakban, amelyek szükségképpen mimetikusak. A bibliai hermeneutikával ellentétben – amelyre Girard éppúgy nemigen hatott, mint ahogyan az sem gyakorolt rá számottevő hatást –, a viselkedés-lélektantól az irodalomtudományig több tudományterületen is próbálkoztak Girard elméletének hasznosításával, sőt a mimetikus versengés tételét a gonosz banalitásának Hannah Arendt által kifejtett elméletével összefüggésben is szokták tárgyalni.

A bibliai történetek elemzése során Girard első példája természetesen Ádám és Éva. Éva vágya mimetikus, mert a vágyát a kígyótól kölcsönzi. Ádám vágya is mimetikus, Éváét utánozza. Amikor pedig Isten kérdőre vonja őket, Ádám azt válaszolja, hogy az asszony a bűnös, az kínálta meg őt a gyümölcscsel, Éva pedig a kígyót hibáztatja. És bizonyos értelemben igazuk van, szögezi le a szerző, mert mindannyian kölcsönözték a vágyukat.

A második példa Káin. Káin irigy a testvére, Ábelre, arra, hogy Ábel áldozata kedves volt Isten előtt. A Genezist idézve: „Lőn pedig idő múltával, hogy Káin ajándékot vize az Úrnak a föld gyümölcseiből. És Ábel is vize az ő juhainak első fajasából és azoknak kövérségéből. És tekintte az Úr Ábelre és az ő ajándékára. Káinra pedig és az ő ajándékára nem tekintte, miért is Káin haragra gerjede, és fejét lecsüggeszté. [...] És lőn, mikor a mezőn voltak, támada Káin Ábelre, az ő atyjafiára, és megöle

őt. [...] Akkor monda Káin az Úrnak: Nagyobb az én büntetésem, hogysem elhordozhatnám. Ímé, előzől engem ma e földnek színeről és a Te színed elől el kell rejtőznöm. Bujdosó és vándor leszek a földön, és akkor akárki talál reám, megöl engem. És monda néki az Úr: Sőt, inkább, aki megöli Kaint, hétszerre megbüntetik. És megbélyegzé az Úr Kaint, hogy senki meg ne ölje, aki rátalál.” (1Móz 4,3–15)

Ebből az elbeszélésből a vallásantropológus két szignifikáns mozzanatra irányítja a figyelmet. Az egyik az, hogy a Biblia magát a Sátánt mondja kezdettől fogva embergyilkosnak, tehát minden gyilkosság atyjának, eredetének. Ezért is van igaza Mircea Eliadénak, folytatja Girard, amikor minden egyes emberi kultúrát egy alapító gyilkosságra vezet vissza. Vagyis Káinnal kezdődik minden, azzal, hogy megtörténik az első gyilkosság, s ezzel megalapozódik az összes jelentős emberi intézmény, a város, a közösség, a törvény és az igazságszolgáltatás. A másik kiemelt mozzanat a történet szociális aspektusa: a gyilkosság Girard szerint a Sátán munkája ugyan, ámde Isten munkája az, hogy megjelöli Kaint, és megparancsolja, hogy senki sem ölheti meg őt. Vagyis Ábel és Káin története a civilizáció megalapozása, „Káin jele a civilizáció jele. Az Isten által védelt gyilkos jele.” (108. old.) Mi elől védi meg Isten bélyege a gyilkost? A többiek önbíráskodása, bosszúja elől, az elől, hogy Káin mások áldozatává váljék. A lincselés helyett Isten a törvényt és a jogot deklarálja. Ez Isten rendjének világa a lincselés sötét erőszakával, önkényével szemben.

„Ha a legelső kultúra az első gyilkossággal jött létre, akkor a későbbi kultúrák további gyilkosságok termékei” (110. old.) – hangzik a következtetés. Girard esszészerű írása azonban ezúttal sem bizonyításon, érveken alapul, inkább csak további példákat villant fel. A Római Birodalmat az ő értelmezésében Julius Caesar megölése alapította meg. A ritualitás ebben a gyilkosságban ugyanaz, mint az összes többi hasonlóban: a megölt cézár egyszerre képviseli az őt elpusztító társadalom szemében a démonizált ellenséget, minden rossz

okát, és ugyanakkor a szentet is: nem csoda, hogy minden későbbi uralkodó órára neveztetik cézárnak. Ezzel már vissza is érkeztünk Girard másik sarkalatos hipotéziséhez, a bűnbak rítusának univerzalitásához. A szerző szerint minden társadalomban lejátszódó tömegjelenség az erőszak felángolása, amely a válságállapotnak úgy vet véget, hogy egy kinevezett bűnöst bűnbakként megöl.

A mimetikus vágyban rejlő rosszat, pervertálódást az irigység, a versengés és a vele járó gyűlölet révén Girard az ősbűnnel azonosítja. Az antik vallások e bűn kezelésében megelégedtek azzal, hogy a közösség bűnét rituálisan egyetlen áldozatra testálják, és azt mint a bűn hordozóját, helyettesítő áldozatként megölik. Sajnos, mint majd kifejtem, ez a könyv sem tudja teljesen elkerülni azt a buktatót, hogy az evolúcióelméleti magyarázattal bizonyos mértékben legitimálja is ezt a gyakorlatot, noha egyszersmind hangsúlyozza a történelem bűnösségét: a *pharmakosz*, a bűnbak halálával egy időre ugyanis mégis helyreáll a rend, a gyilkosság kvázibékességet teremt.

Girard 1972-es főmunkája ezen a vonalon haladva elemzi a vallások gyakorlati stratégiáit és azt az erőszakgyakorlást, amellyel az egyes vallási rendszerek az erőszakot korlátok közé szorítják. Ha enélkül nem maradhat fenn semmilyen társadalom, akkor az elemzés bizonyos értelemben legitimálta is ezt a gyakorlatot, amit a most magyarul kiadott könyv revideál, amikor ezt kérdezi: Vajon valóban ugyanezen bűnbak-mechanizmuson alapul az ószövetségi zsidó társadalom és az evangéliumi kereszténység is? Vagy pedig egy kritikai fordulatról volna szó? Vajon hogyan változtatott a kereszténység a vallások ama funkcióján, hogy kanalizálják, korlátok közé szorítsák az erőszakot, hogy gátat vessenek a mimetikus erőszaknak?

Bultmann, Eliade vagy Burkert és mások ellenében Girard világos választóvonalat húz „a kereszténység és az ősi törzsi vallások gyermekeg káprázatai közé”. A dionüszoszi orgiák istene vagy Euripidész *Bakkhánsnőjének* Dionüszosza számára nem más, mint maga Hádész, avagy a Sátán: „Dionüszosz végső

soron nem más, mint a pokol, Sátán, a halál, a lincselés. Az erőszakba torokkolló mimetizmus legpusztítóbb megnyilvánulása.” (149. old.) A Biblia feltárja ennek a mechanizmusnak a lényegét, sőt kritikai vizsgálat tárgyává teszi, például annak a Józsefnek a történetében, akit irigy testvérei kútba vetnek, majd eladnak Egyiptomba rabszolgának. Amikor azután a Júdeát sújtó éhínség idején Egyiptomba mennek élelemért, József, akit nem ismernek fel, „ellátja őket gabonával, s arra utasítja az egyik szolgát, hogy rejtessen el egy drága serleget Benjámint zsákjában. Ezután arra hivatkozva, hogy valaki meglopta, átkutattatja a tizenegy fivér málháját. Amikor előkerül a serleg, kijelenti, hogy csak az egyetlen bűnöst, Benjámint veti fogásba, a többiek bántatlanul hazamehetnek. József ezzel olyan kísértésnek teszi ki vétke fivereit, amelyet azok jól ismernek, hiszen egyszer már engedtek neki, amikor sorsára hagyták legfiatalabb és leggyengébb testvérüket. Kilencen másodszor is engednek a kísértésnek, csak Júda áll ellen, aki kijelenti, hogy kész Benjámint helyett Egyiptomban maradni. Nem is marad el a jutalom: József könnyek között megbocsát mindnyájuknak, és befogadja Egyiptomba egész családját, idős atyjával, Jákóbbal együtt.” (140. old.)

Az elbeszélés tehát Girard szerint nyilvánvalóan a pogány mitikus felfogás kritikája, leleplezi az áldozat ártatlanságát, elutasítja a kirekesztések archaikus gyakorlatát. A bibliai könyvek közül azonban az Evangéliumok fedik fel a legnyilvánvalóbban az emberi történelemben működő erőszaknak és hamis vallások elfedésének mibenlétét. Erre a leleplezésre, erre a fordulatra utal a mű címe is: „Látám a Sátánt, mint villámlást lehullani az égből”. A Lukács 10,18-ból idézi a szerző Jézus szavait, amelyek a gonosz szellemi birodalmának felfedésére és ezzel együtt a fölötté aratott krisztusi győzelemre vonatkoznak. Igazi merészség, sőt mondhatni szerénytelenség Girard részéről, hogy ezt a győzelmet saját mimetikus erőszak-elméletével is interpretálja, és így mintegy azzal azonosítja. Talán éppen ez a leginkább irritáló ebben a nagy lélegzetű, sokszor meghökkenítő, ere-

deti és mégis kiismerhetetlen munkában.

A fenti evangéliumi idézet például a következő problémákat veheti fel: először is a szerző az Újtestamentum társadalomképére alkalmazza azt a gondolatát, hogy minden világi hatalom egyszerre spirituális, démonikus természetű és ugyanakkor nagyon valóságosan földi. Girard ebben a vonatkozásban elismeri még azt is, hogy voltaképpen erről aligha lehet beszélni. „Az emberi nyelv sohasem fogadta magába azt, amiről az az Újtestamentum szól, következésképpen nem állnak rendelkezésünkre a megfelelő nyelvi eszközök, hogy kifejezhessük azt az összekovacsoló erőt, amellyel a hamis transzcendencia hazug, illuzórikus volta ellenére a valóságos anyagi világban gyökerezik.” (123. old.)

Vagyis az, ami a világi hatalmi rendszerek erőszakosságáról megállapítódott, egyszerre mutatkozik sátáni, spirituális és valós földi uralmi formának. A következő oldalon azonban a szerző már arról beszél, hogy ez az illuzórikus, gonosz uralom nagyon helyénvaló lenne: „a hatalmasságok sohasem állnak távol Sától, ez tény, de nem mondhatunk vakon ítéletet fölöttük, amikor nélkülözhetetlen szerepük van a rend fenntartásában egy olyan világban, mely nem ismeri Isten országát.” Vagyis: a gonoszra, az igazságtalan erőszakra mégiscsak szükség lenne, és szerinte Pál is ezt mondaná, amikor engedelmessegre szólít fel a felsőségeknek. Nem tudom másképpen értelmezni ezt, mint hogy Girard már az ezredfordulón ismert jó néhány velejéig cinikus, gonosz rezsimit, amely nem átalott isteni legitimációt tulajdonítani saját gonoszságának. Talán ismert vagy profetikusan prognosztizált egy pár mai szörnyállapot, amelyben a rend és fegyelem jó sátáni erényeinek hódolnak, amelyben önjelölt messiások diktátorok szemfényvesztő hazugságokkal úgymond „tartják féken a társadalmat”, s adják meg neki a maguk fogalma szerinti békességet az elnyomás formájában. Ezen a posztmodern archaizmuson és nagyon is kortárs politikai teológián túlmenően azonban minden egyéb értelemben kétleném, hogy az Újtestamentumnak bármi köze lenne

ahhoz, amit Girard itt állít. Mintha a szerző önellentmondásba keveredne, hiszen másfelől éppen azt kívánta bizonyítani, hogy a kereszténységgel az emberi történelemben valami radikálisan új jelent meg, ami az erőszak mindenfajta legitimációját immár kétségessé teszi:

„A kereszt felforgatja a világot azzal, hogy eloszlatja az áldozatállító mechanizmust borító sötétséget, amely elengedhetetlen ahhoz, hogy a gépezete a dolgokon uralkodjék. Fénye megfosztja Sátánt legfőbb hatalmától, attól, hogy kiüzze Sátánt. A Kereszt fénye rávetül erre a fekete Napra, mely ezután már képtelen lesz korlátozni romboló erejét, ezért Sátán hamarosan lerombolja országát, és elpusztítja saját magát is.

Ha ezt belátjuk, akkor azt is megértjük, miért tartja Szent Pál a Keresztet minden, a világra, az emberre, sőt magára Istenre vonatkozó tudás forrásának. Amikor kijelenti, hogy a keresztre feszített Krisztuson kívül semmi másról nem akar tudni, akkor nem anti-intellektualista felfogást hirdet. Nem a tudás megvetésével kérkedik. A szó szoros értelmében hiszi, hogy a keresztre feszített Krisztusra vonatkozó tudásnál nincs magasabb rendű tudás.” (174. sk. old.)

Girard bibliaolvasata olykor meglepően eredeti, izgalmas, ugyanakkor monomániás. Fentebb idéztem, hogy a mimetikus vágyat a botránkozás újtestamentumi terminusával azonosítja. Ehhez azonban semmiféle bizonyítékot nem fűz, nem vizsgálja a görög *skandalon* eredeti jelentését, nem értelmezi azokat a szöveghelyeket, amelyek tézisét igazolnák.

Végezetül tehát némi joggal merülhet fel az olvasóban a kérdés, mit is jelent a mű alcímében megjelölt törekvés, „a kereszténység kritikai apológiája”. A kereszténység tudja, hogy Jézus, aki az ember bűnéért halt meg, ártatlan, érvel Girard. Amennyiben azonban a *pharmakosz*, az áldozat nyilvánvalóan ártatlan, ez ellentétébe fordítja a kollektív erőszak önlegitimáló struktúráját, leleplezi annak gonoszságát. Girard egyszersmind antropológiai fordulatot is tulajdonít az egyetlen teljesen bűntelen áldozatnak, Jézus Krisztus keresztalálának. Ő lehet az egyedüli minta, arra hív

fel minket, „hogy az ő vágyát utánozzuk, azt a lendületet kövessük”, amely az Atyához vonzotta őt. A mimetikus versengés perverz vágya így válthat tárgyiassá, üressége így telítődhet. Az egyetlen ártatlan bűnbak megölői a kereszténység szerint gyilkosok – mi mind, a mimetikus erőszak véghezvivői –, és nem menthető fel. Amint azt már az alcím is jelzi, Girard – rációfolva arra, hogy nyitna a buddhizmus felé – egyedül az Evangéliumokban fedezi fel az erőszak valódi ellenszerét. „Minden más, az embert tárgyául választó gondolatrendszerben az erőszak kérdése már azelőtt megoldódik, hogy egyáltalán megfogalmazódna. Vagy az isteneknek tulajdonítják, mint a mítoszok, vagy magának az embernek, mint a biológia; máskor csak néhány ember számlájára írják (akikből aztán kitűnő bűnbakok lesznek), mint az ideológiák; megint máskor túlvéletlenszerűnek, előreláthatatlannak tartják ahhoz, hogy az emberi tudás számolhasson vele – ahogy azt a felvilágosodás jó öreg filozófija teszi.” (221. old.)

A kereszténység világos megoldása azonban mégis kétarcúvá vált a gyakorlatban: megteremtette az áldozat szentségének modern erkölcsi képzetét, amely Girard szerint ugyan előrelépés az antik vallásossághoz képest, mégis magában rejt egy újabb veszélyt: az áldozat mitizálásának lehetőségét, amivel a modern történelemírás telítve van. Mitológiáról beszélünk, mivel a mindenkori „áldozat” *eo ipso* igényt tart a tisztaság, a szentség, a feddhetetlenség státuszára, hiszen ő az „áldozat”, és a másik a tettes. Ezzel megjelenik az európai gondolkodásban az áldozatnak egy merőben új, a történeti valóságtól elrugaszkodott, mitizáló kultusza is, melynek hamis változatait nemcsak a terrorizmus egyes formáiban ismerhetjük fel, de visszavezet a nagy elbeszélések és kortárs történelmünk kurrens meghamisításaihoz is.

Summa summarum idézhetjük Girard-t magát, aki szerint azért kavarnek a könyvei vihart, mert egyszerre avantgárdak és keresztény szellemiségűek, és ez ma többnyire megemészthetetlen kontradikció. Az avantgárd rendszerint ki nem állhatja a keresztényt, a keresztény gon-

dolkodás pedig megragadt egy avított konzervatívizmusnál, és nem tudja befogadni azt, ami úttörő.

Végezetül sajnálatosnak tartom és nem értem, hogy ha már egyszer az Atlantisz nívós sorozatában jelenhetett meg ez a munka, miért nem ügyelt a kiadó a kiadás megfelelő színvonalára. Nem érhető, miért nem tartotta fontosnak sem a fordító, sem a szerkesztő, hogy kikeresse és a kurrens magyar fordítások valamelyikéhez igazítsa a bibliai idézeteket, és a forrást megjelölje. Emellett a szöveg félrefordításoktól és nyomdahibáktól sem mentes, Kúrosz – vagy Ézsaiásnál „Cyrus” – perzsa uralkodó neve például összekeveredik a görög *kairosz*-szal, az alkalmas idő antik terminusával. Másutt egyszerűen nem tűnik hihetőnek, hogy az eredeti francia szöveg ennyire pongyola és ennyire redundáns lett volna.

KOCZISZKY ÉVA

Jean-Luc Marion: Az erotikus fenomén

HAT MEDITÁCIÓ

Ford. Szabó Zsigmond. L'Harmattan, Bp., 2012. 290 old., 2900 Ft

Jean-Luc Marion könyve valóban filozófia: ilyen manapság (is) alig-alig születik. Mariont nem az foglalkoztatja, hogy mások máskor miért éppen azt gondolták a szerelemről/szeretetről (a címben szereplő erotikán egyszerre értendő szerelem és szeretet), amit, milyen előfeltevések álltak mögötte, milyen eszmetörténeti konstellációban jött létre. Nem távolítja el magától és nem oldja fel a problémát a filozófiatörténetben, hanem saját tapasztalataként beszél róla. A sokak által filozófiaiának nevezett mai diskurzusban, ahol többnyire azt szokás elmondani és elemezni, amit más filozófusok gondoltak (ami természetesen rendkívül fontos, értékes és nélkülözhetetlen tevékenység), nagyszerű, hogy jelen van ilyen kezdeményezés is.

Erre sokan azt mondják, naivitás, sőt ostobaság azt gondolni, hogy létezik olyasmi, amit „Marion saját maga” gondol a szerelemről. Mások meg azt, hogy a szerelem nem magától értetődően a filozófia tárgya, hiszen valami esetleges, olyasmi, amit valaki vagy átélt, vagy sem, és jobb, ha a filozófia megmarad azoknál a tapasztalatoknál, amelyek mindenki számára nyilvánvalóan hozzáférhetők. Számos további ellenvetés is lehetséges: hogy a szerelem *amúgy* persze fontos, ám erre nem lehet filozófiát építeni; hogy szerelmesek is úgy leszünk, ahogyan megtanultuk, tehát a hagyomány határozza meg, ennél fogva semmi sem inkább a „miénk”, mint a tapasztalat bármely más mozzanata, hanem ugyanolyan kulturális képződmény ez is, mint bármi más, tehát a szerelemben is olyasmit élünk át, ami mindenkié és éppen ezért senkié sem.

Az, hogy Marion könyve nem filozófiatörténet, semmiképpen sem azt jelenti, hogy nincs benne jelen a filozófiatörténet. Ám nem úgy van jelen, mint amivel Marionnak számot kellene vetnie, és ennek érdekében először is el kellene távolítania magától, hogy aztán szemügyre vehesse. Nem úgy tehát, mint ami eredendően valami más, mint Marion, hanem úgy, mint ami az ő tapasztalatának a része. A filozófiatörténetre felesleges külön hivatkozni, mert amúgy is jelen van, méghozzá nem is csak abban, amit sokan valamiféle különálló, sajátos „filozófiai gondolkodásnak” tekintenek, amire kivételes alkalmakkor egyesek rászánják magukat, hanem a tapasztalat egészében. Egy filozófus gondolkodása – csakúgy, mint mindenki másé – nem csupán kivételes alkalmakkor lép elő (a filozófiai elmékedések idején), hanem mindig jelen van. Nem tárgyasítható kulturális képződményként, hanem úgy, mint ami én magam vagyok. Nem úgy, mint amit láthatok, ha reflektálni kezdek, és tárggyá teszem, hanem úgy, mint ami maga is benne van abban, amit látok, azaz úgy, mint ami a tapasztalatom része lett, miután elsajátítottam. A filozófiatörténetet persze elsajátítjuk, csakúgy, mint minden más kulturális képződményt, de ezzel megszűnik tárgynak lenni, és a tapasztalat közege lesz. Ezért nincsenek

kimondott hivatkozások a szövegben, pontosabban alig: mert enélkül is nyilvánvaló a filozófiatörténet jelenléte. Felesleges lépten-nyomon Descartesra, Spinozára, Lévinásra, Merleau-Pontyra, Husserlre, Heideggerre és másokra hivatkozni, hiszen eleve ott vannak mindenütt.

Például abban is, hogy Marion (aki egyébként tekintélyes Descartes-szakértőnek számít, több filozófiatörténeti könyvet írt róla) éppen úgy elmélkedik, mint az a Descartes, aki Marion szerint kihagyta a *cogito* típusai, vagy másként fogalmazva, a tapasztalat alkotóelemei közül a szeretetet/gyűlöletet – tehát éppen azt, amit Marion itt a középpontba állít. Ám a modern nyugati filozófia descartes-i alapszövegének műfaját Marion ennek a lényegi nézeteltérésnek az ellenére is átveszi és átformálja. Az elmékedés nála is a meditáló kreatív számvetése azzal, ami adott a számára, azzal, ami a saját tapasztalatának részét alkotja, amit tehát ismer is meg nem is, nagyjából ért is meg nem is, éppen ezért (valamint: ennek köszönhetően) igyekszik újra átgondolni. Eközben – és ezért beszéltem az imént *kreatív* számvetésről – nem egy előre megírt forгатókönyvet követ, ahol megvan a kiindulás, a követendő út és a végeredmény, hanem egy pillanatra mindent megkérdőjelez, aztán kitérőkkel, zsákutcákkal, tévutakkal, megtorpanásokkal, visszafordulásokkal és elágazásokkal teli úton halad. Az útvonal menet közben formálódik, és a meditáló számára mindig csak akkor lesz világos, hogy zsákutcaba jutott, amikor már odaért.

Marion filozófiája transzcendentális filozófia, azaz olyan, amelyik szándéka szerint mindenre kiterjed, és mindent újragondol. A transzcendentál-filozófiai igény és a szerelem mint téma szintén nem magától értetődően tartozik össze, hiszen azt lehet mondani, hogy a szerelemhez képest a világtapasztalat mégiscsak eredendőbb, hogy az ontológia (a tárgyontológia) vagy az emberi létezés (akár a *Dasein* értelmében) eredendőbb, mint a szerelem tapasztalata. Azt lehet mondani, hogy az én, aki a karteziánus meditáció megszüntetetlen kiindulópontja (aki a kételkedés módszerét követve belátja: lehetséges,

hogy sem a világ, sem mások ne létezzenek, hanem csak egy csaló démon mesterkedése révén gondolta eddig, hogy léteznek), mégiscsak eredendőbb annál, hogy valakit vagy valamit szeretek, hiszen ahhoz, hogy valakit/valamit szeressek, az kell, hogy legyek én. (Az *ego cogito* egója nemcsak azt nem tudja, hogy szereti-e valaki, de már azt sem, hogy egyáltalán létezik-e valaki rajta kívül.) Csakhogy Marion kérdése éppen erre vonatkozik: ki az az én, miféle én az, aki eredendőbb lenne a szeretet egójánál? Egyáltalán: hogyan tartozik és hogyan tartozhat össze az apodiktikusan bizonyos és mint ilyen nem is a világ részének tekintett én (hiszen a világ kétségbe vonható) és az az én, aki valakit/valamit úgy szeret, hogy az nem lehet bármi vagy bárki. Már csak azért sem lehet bárki/bármi, mert meghatározza az, hogy én ki vagyok, méghozzá úgy, hogy az, aki vagyok, nem egy „tisztá én”, hanem egy személy, azaz vannak tulajdonságai; tartalmilag meghatározott, nem pedig egy üres-formális, redukált, megtisztított ego, akinek nincs semmilyen „világi” jellemzője, aki nem inkább az enyém, mint bármely másik én, hanem egy olyan reziduum, aki/ami akkor marad meg, ha mindentől elvonatkoztattam, ami akár a leghalványabb jelét mutatná annak, hogy a világban, méghozzá egy *közös* világban létezem. Ha ez a megtisztítás valóban sikerül, hogyan vezethet innen út valaki máshoz, aki csakis a világban létező másik lehet, ami éppen azt jelenti, hogy vannak tulajdonságai, vannak tapasztalatai és ezek a világ tapasztalatai? A tulajdonságok nélküli ego nem szerethet egy tulajdonságokkal rendelkező másikat, hiszen ez azt jelentené, hogy vannak bizonyos preferenciái, márpedig ha formális-üres ego, mindenféle jellemzők nélkül, amelyek a világhoz kapcsolnák, és mint a világban létezőt jellemeznék, akkor nem lehetnek semmilyen preferenciái. Ha mégis vannak, az azt jelenti, hogy valamilyen, tehát kikerült az apodikticitásból, ennél fogva nem lehet rá alapozni egy mindennek alapjául szolgáló transzcendentális filozófiát. A transzcendentális vagy tiszta én nem szerethet senkit és semmit, vagy éppen: mindenkit és mindent szerethet. Vagy transzcendentális én vagyok,

és senkit sem szeretek, vagy szeretek valakit, ám akkor nem vagyok transzcendentális ego.

A szeretet/gyűlölet tehát nem ragadható meg, vagy inkább: nem létezhet egy egológia számára. Erre esetleg azt lehet mondani, hogy ez nem is baj, hiszen az a fontos, hogy ismereteim legyenek, nem pedig az, hogy szeressenek engem. Pontosan ez az az állítás, amelyet Marion elutasít. Az egzisztenciálisan releváns kérdés nem az, hogy mit tudhatok mint transzcendentális, tiszta én, hanem az, hogy szeretnek-e engem – és a kettő nem hangolható össze. Bármit tudjak is, sőt: feltéve, hogy mindent tudok, amit csak tudni lehetséges, ez semmire sem ad megoldást, ha tudáson apodiktikus, elméleti ismeretet értünk, amelyhez semmiféle kétség nem férhet. A szerelem bizonyossága nem teoretikus bizonyosság, amelynél elgondolhatatlan lenne a tévedés lehetősége: a szerelem tapasztalata nem azzal diszkreditálja az apodiktikus teoretikus ismeretet, hogy megcáfolja azt, ami annak tűnt, és végre az igazít állítja – saját magát – a helyére, hanem azzal, hogy magát a célkitűzést diszkreditálja. Azaz: a szerelemben nincs apodiktikus teoretikus ismeret, ám nincs is szükség ilyenre. Tudjuk, hogy a szerelemben bármikor csalódhatunk, tehát nem elgondolhatatlan, hogy egyszer megszűnik – ám ez nem értékteleníti el a szerelmet.

Az *erotikus* redukció: ez Marion filozófiájának kezdete. A kifejezés a husserli fenomenológiára utal vissza (Marion elismert „Husserl-szakértő” is), amely a maga nagyszabású transzcendentálfilozófiai célkitűzésében mindent újra akar kezdeni, és ezt úgy igyekszik megtenni, hogy a tapasztalat érvényességét zárójelbe téve kérdez rá arra, miként zajlik a tapasztalat. Az erotikus redukció azonban a „mi az, ami van?”, vagy a „mi az, amit tudhatok?” kérdése helyére a „szeret-e engem valaki/valami” kérdését állítja. Ez a kiindulás egyértelműen meghatározza, hogy a dolgoknak milyen státus jut: megfordul a dolgoktól a más szubjektumok felé tartó, végső soron egológikus megalapozás rendje. Nem az lesz a kérdés, hogy léteznek-e mások, hanem hogy szeretnek-e engem. Ennek megfelelően minden

dolog csakis a másik, az engem szerető másik felől (és felőlem, aki valaki mást szeretek) mutatkozik meg. A másik már a kiindulásnál, az elmékedés kezdetén sem egy dolog, ami ezenfelül még másvalami is, nevezetesen egy másik ember, aki hasonló hozzám. A transzcendentális igény természetesen magába foglalja az idő és a végeesség figyelembevételét is: egy ilyen pozícióból tekintve az idő nem lehet semleges, homogén és neutrális kozmológiai idő. A szeretővel és a szeretettel kapcsolatban kibontakozó tapasztalat a tapasztalat egészére, azaz minden tárgyiságra is rányomja a bélyegét: az idő megszűnik a neutralitás érdektelenül tagolt ideje lenni, és a szeretet ideje lesz.

A szerelem sajátos testi tapasztalat is. Nem kell szükségképpen a szeretkezésre gondolnunk – Marion hosszasan beszél róla – ahhoz, hogy a bizonyosság egológikus filozófiájának totalizálhatósága kétségessé váljon, hanem elég a simogatásra utalnunk: az ember itt is azt „érzi, hogy a másik érzi azt, amit ő érez”, és ez az összefonódottság elemekre bonthatatlan tapasztalata. A szeretkezés egyben az intimitás területe is, felvet egy sajátos problémát, amely egy neutrális tárgyfilozófia esetében nem merül fel: ugyanis a szeretkezéssel úgy beszélni, hogy ne legyen közönséges, vizszatasztító vagy éppenséggel izléstelen, ugyanakkor ne legyen prűd sem, nehéz feladat. Úgy gondolom, Marionnak mégis sikerült.

Egy hívő keresztény számára a szeretet kapcsán lehetetlen nem beszélni Istenről, ami filozófia és vallásos hit viszonyának problémáját veti fel. Vajon nem kell-e különválasztani a kettőt, és azt mondani, hogy a filozófiában nem kerülhet szóba a vallásos hit? Nem kell-e azt mondani, hogy a vallás a hit igazolhatatlan (és nem is igazolandó) területe, szemben a filozófiával, az igazolt meggyőződés/vélekedés birodalmával, következésképpen a kettő nagyon is meglehet egymás nélkül? Nem kell-e a filozófiának távol tartania magát a vallási meggyőződésektől? Csakhogy: ha a filozófia a tapasztalat filozófiája (és Marioné az), és a tapasztalatnak részét alkotja az, amit vallási tapasztalatnak szokás nevezni, megteheti-e

a filozófus (Marion esetében: hívő katolikus filozófus), hogy nem beszél róla? Ha Marion filozófusnak tekint magát, és filozófián nem elméleti megismerést ért, hanem a tapasztalat egészét tekinti a filozófia tárgyának, akkor éppenséggel azzal kerülne önellentmondásba, ha nem beszélne a vallási tapasztalatról, illetve a szeretet/szerelem ide kapcsolódó vonatkozásáról. Arra az ellenvetésre, hogy a vallási tapasztalatról azért problematikus a filozófiában beszélni, mert sajátos és kizárólag a hívő számára adott tapasztalat, amit a nem hívők úgysem érthetnek meg, azt a választ lehet adni, hogy alighanem léteznek olyan, látszólag egészen más típusú tapasztalatok, amelyek valójában nem állnak messze a vallási tapasztalattól, tehát az analógiás megértésnek legalábbis a lehetősége adott. Hiszen nem nyilvánvaló-e, hogy a misztikus Szent Teréz elragadtatása és általában véve: az *unio mystica* tapasztalata összetartozik a szerelem ekstázisával? Nem bornírtság-e a szellemi tapasztalatnak azt a fajtáját, amely ugyan nem nevezhető vallási tapasztalatnak, mégis rokon vele, a filozófiából kizárni? Nem egy – hallgatóságos vagy kimondott – objektivista-fizikalista tudományosság szemléletéről tanuskodna az ilyen elutasítás? Márpedig a szerelemben és egy „szerelem-filozófiában” megkérdőjeleződik az egológia, a világosság, a hierarchizálás, az elemekre bontás, a diszkurzivitás egyeduralma.

Jean-Luc Marion könyvét egy *filozófus* fordította – „kongeniálisan”, ahogy mondani szokás. Ebből következően Szabó Zsigmond magyar szövege helyenként jobb, helyenként rosszabb, mint az eredeti: de mindenképpen összemérhető vele. Annak, aki magyarul olvassa a könyvet, nem kell amiatt szorongania, hogy az eredeti biztosan jobb.

Marion könyvével bizonyos pontokon nem értek egyet, és ezzel bizonyára minden olvasója így lesz. Ám ez lényegtelen ahhoz képest, amiben egyetértek vele: abban, hogy így érdemes filozofálni.

Varga Péter András: A fenomenológia keletkezése

L'Harmattan, Bp., 2013. 2700 Ft

A fenomenológiai filozófia Edmund Husserl munkásságának nyomán szerveződött nemzetközileg is kiterjedt mozgalommá. Ennek azonban megvoltak a maga szellem- és társadalomtörténeti előzményei és feltételei. Varga Péter András könyve ezeket az előzményeket és feltételeket vizsgálja meg közelebbről; a keletkezőfélben lévő fenomenológiát, mielőtt mozgalommá szilárdult volna.

A szerző egyik irányadó meggyőződése szerint ahhoz, hogy megérthessük, mi a fenomenológia, meg kell értenünk azokat a filozófiai pozíciókat, vitákat és kérdéseket, amelyek összeütközéséből kifejlődött; meg kell értenünk továbbá azokat a társadalomtörténeti feltételeket és körülményeket, amelyek a szóban forgó viták és pozíciók hátterét alkották.

Szándéka szerint Varga genuin filozófiai problémákkal kíván foglalkozni, az alapvető filozófiai fogalmakat és motívumokat azonban a filozófiatörténet aprólékos elemzése útján próbálja meg szóhoz juttatni. Módszere Hegelét idézi, aki szerint a filozófia művelése nem más, mint hogy mozgásba hozzuk magunkban a filozófia történetét (G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai, Bp., 1973. 44. old.). Ehhez rögtön hozzá kell tenni, hogy Varga határozottan elveti a filozófiatörténet „szubsztancialista” felfogását, amely a kész eredményeket és álláspontokat visszavetíti a múltba, elhanyagolva a véletlenek és az alternatív forogatókönyvek szerepét a történelemben.

Nincsenek a történelmi összefüggésektől elszigetelt filozófiai problémák. Ebben a tekintetben Varga megközelítése paradox módon anti-fenomenológiai nevezhető, hiszen a fenomenológia éppen a minden előfeltevéssel szakító, radikális újrakezdés szándékával lép fel (11. old.).

A radikális újrakezdésnek ez az euforikus filozófiai alapvetése is csak sajátos történelmi körülmények között jöhetett létre. Ugyanakkor Varga kifejezett szándéka, hogy keletkezésének történelmi, forráskritikai analízisével megfelelően határolja körül és juttassa kifejezésre a fenomenológiai mozgalom lényegi filozófiai motívumait.

Értelemzése szerint a ténylegesen Husserlrel megszülető fenomenológia gyakorlatilag Bernard Bolzano *Tudománytanának* fogalmi apparátusa és a brentanói ontológiai neutralitás szintéziseként jött létre. A brentanói „ontológiai neutralitás” arra utal, hogy Brentano, legalábbis filozófiájának bizonyos alapvető pontjain, nem tételezett szubsztanciális lelket, hanem szigorúan a megjelenőre, a lelki jelenség mint olyan szerkezetére kívánt összpontosítani. Ehhez rögtön azt is hozzá kell tenni, hogy ez a metafizikai vagy ontológiai neutralitás Brentanonál csak „ideiglenes önkorlátozás” volt (57. old.), mivel komoly metafizikai ambíciója volt a lélek halhatatlanságának bizonyítása is.

Varga forráskritikai óvatossággal és távolságtartással kezeli a bevett filozófiatörténeti közhelyeket. Akár „dekonstruktívna” is mondhatnánk, mivel szisztematikusan problematikussá tesz és fellazít bizonyos kijegecesedett filozófiai olvasatokat, filozófiatörténeti értelmezéseket és előitéleteket. Három példát említek:

1. Magától értetődőnek számít, hogy Brentanonál az intencionális tárgy mentálisan immanens – ami egy „evidensen rossz” értelmezés, míg Husserlnél az elmen kívüli volt az intencionális aktus tárgya, ami pedig a „jó” értelmezésnek számít. Varga viszont rámutat, hogy az intencionalitás Brentano-féle elméletének „evidensen helytelen” felfogásként való elintézése korántsem annyira kézenfekvő, mint sokan vélik.

2. Ugyancsak elterjedt közhely, hogy Husserl a maga intencionalitásfogalmát a brentanói alapokról kiindulva fejlesztette ki. Varga szeretné megmutatni, hogy az intencionalitás husserli fogalmára elsősorban a Brentano-iskolában zajló viták – különösen Twardowski és Meinong – gyakoroltak döntő hatást.

3. Gyakran találkozni a fenomenológia történetének teleologikus felfogásával, amely részben a mozgalom klasszikus szerzőinek retrospektív önértelmezésén, részben a későbbi eredményeknek a korábbi fázisokba való visszavetítésén alapul. Ezáltal rögzült a Brentano–Husserl–Heidegger „szentháromság” sémája, amelyet Heidegger is átvett és megerősített azzal, ahogyan Brentano, majd Husserl rá gyakorolt katartikus hatásáról számolt be. A fiatal Heidegger műveit és levelezését elemezve Varga megállapítja, hogy e „katartikus hatások” távolról sem voltak ennyire egyértelműek, Husserl is csak fokozatosan vált számára meghatározóvá, mint ahogy abban is bizonyos történelmi véletlenek játszottak közre, hogy végül fenomenológus lett belőle, nem pedig az antimodernista katolicizmus egyik színvonalas és kimagasló figurája.

Varga két rossz véletlet szeretne elkerülni: a filozófiatörténet „prezentista” szemléletét, amelyben a kezdetek csíraszerű alakban már tartalmazzák egy teljesen szükségszerű, teleologikus mozgás fejleményeit, és azt a történelemszemléletet, amely minden eredményt a véletlenek játékanak állít be. Olyan köztes pozíciót keres, amelyből megmutatkozik, hogy az egyes álláspontok, viták több alternatív filozófiai forogatókönyvet, végkifejletet is lehetővé tesznek; és gyakran véletlenül múlik, hogy melyik irányba megy tovább a filozófiatörténet. Ám e véletleneknek is megvan a maguk logikája.

Könyvének különleges érdeme, hogy részletesen foglalkozik a hazai szakirodalomban alábecsült és méltatlanul elhanyagolt Bolzano filozófiájával és hatásával a fenomenológiai mozgalom korai képviselőire. A csehországi (szudétánémet) Bernard Bolzano (1781–1848) a képzetek típusait és struktúráit elemző, a logikával és az igazsággal kapcsolatos vizsgálódásai során olyan fogalmi apparátust dolgoz ki, amely messzeemenően gyümölcsözőnek bizonyult később a Brentano-iskola egyes szerzőinek munkájában, még ha maga Brentano a legkevésbé sem volt elragadtatva ettől a hatástól; leginkább ennek a befolyásnak tudta be az iskolájában tapasztalt „eretnek elhajlá-

sokat”. A „szubjektív” és „objektív” képzet bolzanói megkülönböztetése motiválta például később a képzet tartalma és tárgya közti megkülönböztetést.

Noha az intencionalitás fogalmának csíráját már Bolzanónál felfedezhetjük, a filozófiai gondolkodást tagadhatatlanul Brentano irányította rá. A közhelyeket lebontó törekvésével összhangban Varga részletekbe menően mutatja meg, hogy nem tulajdoníthatjuk Brentanónak az „intencionalitás” középkori, skolasztikus fogalmának újrafelfedezését. Brentano nem is tulajdonított magának ilyen érdemeket, mint ahogy a kortársai sem láttak ebben a fogalomban semmilyen megrázó újdonságot. A nóvum a mentális fenomének deskriptív megközelítésében érvényesített ontológiai neutralitás volt.

A brentanói intencionalitás-felfogás elemzésében derül ki, mennyire végzetes, ha utólagos filozófiai értelmezettség telepszik rá e szerző eredeti szövegeire. Az „intencionális tárgyat” Brentanónál szokásosan – az ortodox Brentano-tanítványok (főleg Oskar Kraus) által kanonizált interpretáció szellemében – „elmén belülinek” tekintik, amivel egy „triviálisan rossz” felfogást tulajdonítanak neki. Ezt az olvasatot Brentano számos megnyilatkozása egyáltalán nem támasztja alá, sőt van a „kanonikusnak” szánt olvasatnak kifejezetten ellentmondó állítása is. Egy „elfedett olvasat” szerint az intencionális tárgy az aktus komponense, annak a teljes vonatkozásnak a mozzanata, amellyel a valóságosan létező tárgyhöz viszonyulunk.

Husserlt Varga Péter András viszonylag korai periódusáig elemzi, az 1906/07-es évig, tehát az érett, „transzcendentális” Husserl színre lépéséig. „Leépíti” Husserl későbbi önértelmezéseit, részletesen bemutatja útkereséseit, amikor alternatív utak között kellett választania. Végso soron Husserlt az általa körvonalazott fenomenológia radikalizálásának szándéka vezette: az a szándék, hogy olyan filozófiai álláspontot dolgozzon ki, amely immúnis a filozófia öngyilkosságának számító szkepticizmussal szemben. Így jutott el a fenomént tisztán értelem- és érvényességképződményként megmutató fenomenológiai reduk-

ció módszeréhez, amelynek gyökereit Varga visszaköveti egészen 1896-os *Logika*-előadásaiig.

A fiatal Heidegger filozófiai mohósággal számtalan filozófiai hatást magába szívott, kapcsolódott kora fontosabb iskoláihoz és szerzőihez (Bergson hatása alapvető e tekintetben), és már korán szerteágazó filozófiatörténeti műveltségre tett szert. Megtaláljuk cikkeiben a pszichologizmus kritikáját és visszautasítását, a logikai kérdések iránti intenzív érdeklődést. Mégis: az 1910-es évek első felében még keresi helyét és világnézetének lényegi elemeit. Csak az évtized második felében kezd el kibontakozni a fenomenológus Heidegger profilja.

MAROSÁN BENCE

„Figyeljétek a mesélő embert”

ESSZÉK ÉS TANULMÁNYOK LENGYEL PÉTERRŐL

Szerk. Radvánszky Anikó. Ráció, Bp., 2013. 639 old., 4500 Ft (Libra librorum 1)

Lengyel Péter a XX. század második felének kiemelkedő prózaírója. Akkor is így van ez, ha pályája, jelenléte az irodalmi életben vagy fogadtatása korántsem volt olyan látványos, mint mondjuk Esterházyé vagy Nádasé. Még azt is el lehet mondani, hogy poétikailag nem hozott annyi újdonságot, mint néhány pályatársa, arról azonban széles körű közmegegyezés van, hogy rendkívül jelentős és értelmezők új és új nemzedékeit mozgósító életműről van szó.

A jelen kötet két – egymástól független – szempontból is fontos és izgalmas. Egyrészt azért, mert 2010 decemberében tartottak egy tanácskozást Lengyel Péterről, és ez a tény (mondhatnánk: sajnos) nagyon is figyelemre méltó. Az volna az irodalmi élet normális működése, ha az irodalom hivatásos értelmezői (kritikusok, irodalomtörténészek, szociológusok, pszichológusok, mindenféle társtudományok képviselői) rendszeresen és gyakran nyilvánosan eszmét cserélnének az élő irodalom jelen-

ségeiről, műveiről, szereplőiről; ha nem kivételes, ünnepi alkalom volna egy-egy ilyen konferencia (és így esetleg méltatlanul felértékelődne), hanem évente akár többször is rendeznének ilyet egyetemek, intézetek, írószervezetek. Másrészt az a könyvsorozat, amelynek ez a nyitó kötet (Libra Librorum), ha jól értem, jeles írókról a legfontosabb interpretációkat gyűjtené egybe. Nagyon régóta szükség volna effajta gyűjteményekre – kevés van belőlük, és azok is a klasszikusok recepcióját dokumentálják (és már rég nem kaphatók). A jelen vagy a közelmúlt fontos szerzőinek befogadtörténetét fáradságos munkával lehet csak rekonstruálni, holott eredménye igen hasznos volna nemcsak az egyetemisták, hanem már a középiskolások és minden érdeklődő olvasó számára is. A közelmúlt egy-egy művének megértéséhez közelebb vihet, ha látjuk: hogyan fogadta a kritika, milyen elemzések születtek róla, miféle viták folytak körülötte.

A kötet tehát vegyíti a három éve megrendezett konferencia anyagát a Lengyel Péterről szóló legfontosabb írások kollekcijával – és ez helyes döntésnek bizonyul; a konferencia (nyilván ártott, kibővített) előadásai maguk is a Lengyel-recepció részei, még ha nem a művek megjelenésével egyidősek is (de hát a többi írás sem feltétlenül az). Az is rendjén van, hogy a szerkesztő nem törekszik teljességre. Nyilvánvaló, hogy sokkal több írás látott napvilágot a művekről, itt csak a legfontosabb, legérdekesebb vagy legjellegzetesebb szövegeket gyűjtötte egybe. A többi legfeljebb azoknak hiányozhat, akik kifejezetten a befogadás legapróbb részleteire kíváncsiak – de hát ők azért a megcélzott olvasóknak elenyésző kisebbsége, és kár lett volna megterhelni az így is vaskos válogatást sok-sok igénytelen napi kritikával. Nem ártott volna azért egy (lehetőség szerint) teljes bibliográfiát összeállítani a recepcióról, amely egyben a fogadtatás dinamikájáról (kihasználásairól, sűrűségéről, hangsúlyairól stb.) is tájékoztathatott volna.

Az írások sorrendje az egyetlen értelmes változatnak látszik: időrend, betűrend vagy hasonló megoldások helyett a Lengyel-művek megjelenési időpontja szerint rendeződnek feje-

zetekbe, az előszó (Dérczy Péter) és a szerkesztői bevezető után a Lengyellel általában, összefoglaló jelleggel foglalkozó tanulmányok, majd sorra az egyes művekről szóló írások következnek. Az utolsó nagy fejezet pedig a méltatásokat tartalmazza, és két interjút.

Míntegy Lengyel már több mint négy évtizede jelen van az irodalmi életben, természetesen, hogy a szerzők egy része az ő nemzedékéhez közel álló, neves kritikus: ők Lengyel máig meghatározó és a többi szerző írásaiban is vissza-visszatérő értelmezői: Balassa Péter, Radnóti Sándor, Györfly Miklós. (Pór Péter a konferenciára írt – tudtommal első ízben – tanulmányt Lengyelről.) Vannak, akik mintegy kötelességből tartották rajta a szemüket Lengyel munkásságán: Béládi Miklós, aki mindig is ambicionálta, hogy pártolja a fiatal irodalmat, vagy a sokáig csak a határon túlról figyelő Albert Pál és Határ Győző. Vannak, akik többször is visszatérnek Lengyelhez – Benyovszky Krisztián, Papp Ágnes Klára, Visy Beatrix –, és van néhány meglepő név, mint a Budapest történetével és jelenével intenzíven foglalkozó művelődéstörténész Török Andrásé, vagy a tekintélyes történész Hanák Péteré – mindkettejüket a *Macskakő* ihlette hosszú, alapos tanulmány megírására. Bizonyos értelemben meglepetés Pomogáts Béla szerepeltetése is. Mivel ő rengeteg könyvkritikát írt, a szerkesztőt dicséri, hogy észrevette: az *Ogg második bolygójáról* írott recenzió kiemelkedik Pomogáts bírálatainak nagy tömegéből, szerzőjének kiváló minőségéről tanúskodik, és megfontolandó szempontokat vet föl.

Ugyancsak kellemes meglepetést jelentenek az alkalmi köszöntők és az íróársak által írott méltatások: Petri, Esterházy, Nádas vagy Parti Nagy írásai persze egyszerre világítanak rá a felköszöntő és az ünnepelt gondolkodásmódjára, írói vonásaira, de mindegyik kiváló, izgalmas szöveg. És külön említést érdemel a fiatal nemzedék jelenléte: közülük többen (Radvánszky Anikó, Bazsányi Sándor és Wesselényi-Garay Andor, Visy Beatrix, Bán Zsófia, Papp Ágnes Klára) a tér, valamint a (fény-)kép

és a Lengyel-regények kapcsolatait vizsgálják, nagy felkészültséggel és a legfrissebb szakirodalom fölényes ismeretében. S ha hozzáveszünk Bónus Tibor, L. Varga Péter és Horkay-Hörcher Ferenc írásait, feltűnik, mennyire különböző, csaknem összebékíthetetlen iskolákat, szemléletet, irodalomelméleti elveket és ízlést képviselnek ezek az irodalmárok. Bármennyire kevés közös van is bennük, úgy fest, abban megegyeznek, hogy Lengyel Péter művei érdeemesek az értelmező figyelemre.

A mindig szellemes Határ Győző azt írja, hogy leleplezte „a Péterek” összeesküvését – azt, ahogyan Nádas, Esterházy és Lengyel egymásra utal, reflektál, olykor egyenesen megszólítja az egyik író a másikat. Ezt a „Péterek”-toposzt persze nem ő találta ki, több tanulmány utal is rá, némelyik jogos kritikával. Az észrevétel mélyebb értelmét egy látszólag szürke, filológiai tanulmány világítja meg. Valaha ugyanis Csalog Zsolt is írt Lengyel *Cseréptöréséről* egy kéziratban maradt bírálatot, és Soltész Márton ennek a szövegnek a keletkezéstörténetéről számol be: miért, mikor írta ezt Csalog, elhangzott-e, milyen kapcsolat volt a két író között – ezek a fő kérdései. Valóságos nyomozás zajlik az olvasó szeme előtt (Lengyel szellemétől nem épp idegenül), és Soltész rámutat: miféle bensőséges viszony volt e két, egymástól poétikailag és tárgyválasztásban oly távol levő író között, akiket összekapcsol (többek között) a társadalom iránti szenvedélyes érdeklődés. És bizony, létezik egyfajta összeesküvés: a „Pétereken” kívül részt vesz benne Csalog is, Bereményi is, Kornis is – és még sokan –, akár valóságosan (ez lett volna a *Rondó*-projekt, egymással feleselő szövegek írása), akár csak úgy, hogy ezek a remek írók a magyar irodalom, az új próza fenntartására, továbbbepítésére, megújítására szövetkeztek, deklarációk nélkül, de elszántan.

Volt valamikor a hetvenes években egy televíziós interjú Pilinszkyvel, a riportert arról faggatta, miért nem áll elő újabb kötettel, miért ír olyan keveset, eddigi kötetei is olyan vékonykák... Pilinszky láthatóan zavarban volt, nem akart, nem is igen tudott

válaszolni, módfelett kínosan érezte magát – és ez a nézőre is átragadt. Mégis diadalmaskodott: ezzel az udvarias, de szemmel látható elutasítással érzékeltette, hogy az irodalmi alkotás nem elvárható, kikövetelhető, s végképp nem sürgethető. Hogy maga a kérdés is bántó, s főként: értelmetlen. A Lengyelről szóló kötetben is elő-előkerül, hogy vajon a hosszabb ideje hallgató író mikor áll már elő újabb művel. Érdemes Pilinszky el nem hangzott „válaszával” felelni ezekre a kérdésekre: örülünk mindannak, ami eddig megíródott, ha az jó; és persze majd örülünk annak is, ha lesznek továbbiak és jók lesznek. Sürgetésnek nincs helye.

KÁLMÁN C. GYÖRGY

Sós kávé

ELMESÉLETLEN NŐI TÖRTÉNETEK

Gyűjtötte és szerkesztette Pécsi Katalin. Novella, Bp., 2007., 185 old., 1990 Ft

Lányok, anyák

ELMESÉLETLEN NŐI TÖRTÉNETEK II.

Gyűjtötte és szerkesztette Pécsi Katalin. Novella, Bp., 2013. 293 old., 1990 Ft

A női hallgatás megtörése. A nők másfépp élnek át a megpróbáltatásokat, mint a férfiak. Máshogy is emlékeznek rájuk, visszatekintve másként fonják-bogozzák történeteiket. Ha egyáltalán elmesélik és nem csak némán tűnődnek róluk. A gendertudományokban ismeretes fogalom a „női hallgatás”. Azt, hogy a közéletben ritkán hangzik fel a nők hangja, relatív hatalomnélküliségükkel magyarázzák. Ez nyilvánvalóan például a számukra kevésbé kedvező társalgási konvenciókban, a női alkotókkal szemben szűkkeblű szépirodalmi kánonokban. Az a kevés női történet, amely ennek ellenére megszületik, különösen becses: rajtuk keresztül nyerhetünk bepillantást egy sajátos tapasztalat- és élményvilágba.

A női hallgatás érvényes a legszörnyűbb eseményekre, a holokausztra is. Az utóbbi időben számos vissza-

emlékezés és szépirodalmi feldolgozás látott napvilágot erről a korszakról, sokuknak a szerzője, hőse férfi volt. A női testi és lelki tapasztalat, a fájdalom, a megaláztatás megélésének sajátosan női módja hiányzott belőlük. Bár születtek szépirodalmi szintű feldolgozások Bartha Ágnes, Bruck Edit, Fahidi Éva, Judith Magyar Isaccson és Aranka Siegal tollából, a túlélésnek sajátosan a lányokra, asszonyokra jellemző stratégiái jórészt mégis feltáratlanok. Ezt a hiányt betöltendő kezdett hozzá Pécsi Katalin 2002-ben az „elmeséletlen női történetek” összegyűjtéséhez. Ez a projekt mára mintegy kétszáz óras hangzó- és videóanyaggal gazdagította a közelmúltról való ismereteinket. Nem utolsósorban pedig ezzel a két nagyon személyes kötettel.

Pécsi Katalin, aki a könyvek címlapján szerényen gyűjtőként, összeállítóként és szerkesztőként tünteti fel magát, ennél sokkal fontosabb munkát végzett. Bátorította, biztatta az emlékezésre azokat, akik féltek belenézni a múlt feneketlen kútjába. Megszólaltatta azokat, akik úgy gondolták, az ő tapasztalataikra senki se kíváncsi. Lefordította azoknak a mondatokat, akik befogadó hazájuk nyelvén gördülékenyebben fejezik ki magukat, mint hajdani anyanyelvükön. Lejegyezte azok szavait, akik kamera előtt meséltek neki, hatásos szöveggé stilizálta a fésületlen élőbeszéd fordulatait. Ezeknek az emlékezéseknek a többsége meg sem született volna az ő kedves sürgetése és tapintatos segítségével. Ezek a könyvek nemcsak a szerzők – akik közé maga is tartozik –, hanem mindenekelőtt az ő szellemi gyermekei is.

Az emlékezők három egymásra torlódott időrétegből hozzák fel a maguk gyöngyeit, kavicsait. Az első az *azelőtt*, a gyermekkor világa, a háborítatlannak látszó zsidó élet. Senkinek sem könnyű világ ez. A lányoknak is dolgozniuk kellett a falusi élet sivár mindennapjaiban, tanulásról szó sem lehetett, ahogy Maca néni meséli Fenákel Judit írásában (*Lányok, anyák*). Budapesten sincs ez másként, a Hadik kávéházat üzemeltető Kaiser családban a lányok munkarejére is számítottak. Az ő életük persze izgalmasabban alakult az iro-

dalmi kávéház híres vendégeivel való mindennapi találkozások során, és a tanulástól sem tiltották, inkább ösztönözték őket.

Vannak szívmengető élmények is. A kis Scheer Ibolyát nagypapa tanítja héberül olvasni, s neveli az erkölcsös életre, melyben a „legnagyobb micve az adakozás”. A kislány egyszer annyira megijed édesanyja epegörccsétől, hogy a Teremtőt saját és húga szép új cipőjének elajándékozásával kívánja kiengesztelni. Amire édesapja csak annyit mond szelíden: „hülye vagy, lányom.” Ugyanezt mondja neki évtizedekkel később Tiberiasban, amikor arról faggatja, csakugyan hiszi-e, hogy fontos az Istenek egy öreg zsidó napi háromszori imádkozása (*Sós kávé*).

A következő időréteg szépítő megnevezései – *vészkorszak* például – a valósággal szembeállítva nyílt gúnyhatnak. Ezért őrzik olyan sokan hallgatással. Először jött a kiközösítés, az egyre durvább kítaszítás a társadalomból. És már az otthonból is, a csillagos házakba, a gettóba. Aztán a „nagy utazás”, amely sokaknak az utolsó is. Ez forrasztotta végképp egybe őket a közös sors iszonyatában. A megosztott sorsból kinövő szolidaritás erőt adott még a legfélelmetesebb pillanatokban is. Magukat gyengének gondoló nők váltak hősnőkké, ahogy Böhm Etelka tette Lengyel Nagy Anna írásában, aki hátat fordított a csendőrnök, letépte magáról a sárga csillagot, és hazavezette a Duna-partról a családot és a szomszédokat a Hollán utcába, a halálból az életbe (*Lányok, anyák*).

Az Izraelben lakó, ma is életvidám túlélők – Pécsi Katalin beszélgetőtársai – tudják a titkot. A testvérek, családtagok végső erejükig segítettek egymást. Akinek nem volt olyan szerencséje, hogy anyjával, testvérével élje át a légert, az sem maradt feltétlenül egyedül. A „lagersisterek” kapcsolata erősebb lehet a vérségi-nél. Ahogy Szemes Brodt Erzsébet írja: „nemcsak közös anya és apa tesz embereket testvérré, hanem a közös sors és az azonos szenvedés, fázás, éhezés. Megaláztatás, embertelenség is.” A légertestvér nemcsak segít, vigasztal, még arra is képes, hogy – amint Judy Weissenberg Cohen írja – belediktálja az undorító, de a túl-

éléshez szükséges ételt a kisebbekbe (*Lányok, anyák*). És a másik oldalon sem volt mindenki egyformán embertelenül aljas. Kemény Edit beszél a Mikulásnak beöltöző „jó nyilasról”, aki sokat kockáztatott azzal, hogy a szegény árvákat elhelyezte, segítette, nemcsak étellel, hanem kis örömmökkel is. Miriam Ben-David életét pedig egy befogadó keresztény család mentette meg (*Sós kávé*).

De volt másik út is, nem mindenki törődött bele az áldozat szerepébe. Pécsi Katalin anyatörténete akár egy pikareszkregény: a hősnő hajszíne és identitásának változtatásával segít magán és másokon. Hatalmas energiával és bátorsággal képes megtalálni a legrosszabban is a jót, a kilátástalannak tetsző helyzetben is a változtatás lehetőségét (*Lányok, anyák*).

Az utolsó időréteg az *azután*, a túlélőké és a szerencsésen, későn születetteké. A túlélők egész életen át cipelik magukkal azt a talán irracionális büntudatot, amelyről Surányi Vera írásában így vall az anyja levele: „Szégyellem magam, hogy én élek, hogy bennem nagyobb volt az életöszön, mint azokban, akik jobbak, fontosabbak voltak, többet értek nálam, akik a föld alá mentek, vagy csak szétszórta a poraikat a szél. Szégyellem, hogy ha beszélék, banálisak lesznek a szavak vagy szentimentálisak...” (*Lányok, anyák*, 147. old.). Vera Meisels, az első kötet címadó írásának szerzője Izraelben éli meg, hogy életének ezt a szakaszát férje nemcsak hogy nem érti, hanem még gúnyolódik is rajta (*Sós kávé*).

Az első kötet szövegeinek egyik témája – az anya-lány viszony – a másodikban vezérmotívummá nemesül. Ezt a kapcsolatot jó esetben a szeretet, a csodálat jellemzi, mint Szász Anna írja: „Kétség sem fér ahhoz, hogy jó volt a gyerekének lenni. Életem első tíz évében kritikátlanul szerettem és bámultam őt.” (*Lányok, anyák*, 61. old.) Később, bár a szeretet megmarad, szükségszerűen bekövetkezik a leválás szakasza. Ez pedig nem könnyű ilyen szimbiotikus együtt létezés után. Gonda Júlia, aki magát „hasznavehetetlen kisgyermeknek” gondolja a légeréletben, csak anyja kétségbeesett erőfeszítéseinek köszönhetően maradt életben, élte túl a megpróbáltatás-

kat jól táplált, szőkefürtös kislányként. De mintha minden erőfölségét felémésztette volna, az anya már sose jött igazán rendbe. Szenvedett tovább, az egyedülléttől, a kirekesztettségtől: „mintha nem lett volna vége a deportálásnak” (*Sós kávé*, 80. old.). Surányi Vera egy kezdettől „kényszeres” anyalánya kapcsolatáról számol be, melyet a kölcsönös gyanakvás mérgezett. Amelyet a titkok feltárása, a levelek, jegyzetek elolvasása oldott végül harmonikus szeretetté (*Lányok, anyák*).

Az anyák és a lányok még nyugodtabb időben is a szeretet és a bűntudat egymást (látszólag) kizáró végletei között sodródnak. Az adott történelmi kor ezt szinte az elviselhetetlenségig fokozta. Gera Judit történetében az anya minden ambícióját kislányára vetíti: a művészi pálya, a harmonikus nagycsalád utáni vágy kielégítése a lány számára megoldhatatlan feladatnak bizonyul, de a mélységes szeretet a végleges elválással sem szűnik meg: „Mi egymást szültük: te életre engem, én halálra téged” (*Lányok, anyák*, 179. old.).

Itt vannak a lányok, s lassan az unokák is, akik *utána* születtek. Akit meg akartak óvni a zsidó sorstól, még a zsidóság tudatától is. De leginkább a rettenetes történettől és annak lehetséges visszatérésétől. Amit a lány aztán megtalált iratokból, levelekből, szomszédok, rokonok elbeszéléséből próbál meg rekonstruálni: „Négyüket együtt vitték el vidékről, anyámat, a nővérét és a nagyszüleimet, valamikor, 44 vége felé, nem tudom pontosan. Aztán valahogy mind a négyen vissza is tértek. Erről anyám soha, egyetlen szót sem ejtett, és hallgatása olyan súlyos volt, hogy fel sem merült, hogy megkíséreljem feltörni. Nem ment volna.” (Bán Zsófia: Tengerpart, üresen. *Sós kávé*, 142. old.) Rapai Ágnes szövegében az anya beszél, csak arról az egyről hallgat: „Rendben van, de Auschwitzról nem fogok beszélni, kislányom, arról az egyről nem akarok semmit mondani.” (*Lányok, anyák*, 131. old.) Van, aki sohasem, van, aki a közeledő halál előérzetében tőri meg a fél évszázados hallgatást. És vannak, akik másoknak írnak naplót, mint Szöllös Verának a nagyanya a némaságba burkolózó anya helyett (*Lányok, anyák*).

Ami pedig megmarad, az a bűntudat. A betegségben korán elment, a magára kezet emelő anya miatt. Akit lányként mintha nem szerettünk volna eléggé. Anyyra biztosan nem, amennyire ő akarta. Vagy csak nem tudtuk kimutatni. Pedig talán lett volna mód megbeszélni mindent. Terápiás hatása is lett volna, gondolja Herczog Mária írásának főszereplője: „hívtam anyámat, hogy jöjjön el velem, de nem volt hajlandó.” (*Sós kávé*, 125. old.)

Az anyák bűntudata nem kevésbé kínzó. Fenákel Judit Maca nénije egész életében szenved attól, hogy a szüleinél hagyta, így közvetve a halálba küldte kislányát. Surányi Vera írásának anyafigurája sohasem bocsátja magának – s a férje sem neki –, hogy nem tudta „hazahozni” a lágerből a kislányát.

A *Lányok, anyák* kötetet egy anyalánya beszélgetés zárja, a többszörös identitás megélésének lehetőségéről beszélget Gonda Júlia (anya) és Turi Tímea (lánya). A címlapon is Turi Tímeát látjuk régi házuk előtt, kezében dédanyja, Bárany Mária esküvői képe.

A kötetek írásait olvasva önkéntelenül is megpróbáljuk magunk elé képzelni a szereplők arcát. Aki 2013 januárjában ellátogatott az Izraeli Kulturális Intézetbe, a női holokausztorsókat bemutató kiállításra, az láthatott néhányat a kötetek szereplői közül. A Pécsi Katalin szervezésében létrejött tárlat nemcsak képi eszközökkel mutatott fel magyar női sorsokat, hanem naplókából, visszaemlékezésekből származó idézetekkel is. Még a budapesti bemutató előtt láthatták a berlini látogatók, utána pedig az amerikaiak.

Mint a könyveknek általában, ennek a kettőnek is megvan a maga sorsa. A *Sós kávé* ma már népszerű angol és német nyelvterületen is. A *Lányok, anyák* is bele fog kerülni az emlékezetkultúra nemzetközi áramába. Az *e-book*-megjelenés pedig lehetővé teszi a szövegek és a gazdag képanyag egymást ellenpontosító, egymást erősítő befogadását is.

Laki Mihály – Szalai Júlia: Tíz évvel később

MAGYAR NAGYVÁLLALKOZÓK EURÓPAI KÖRNYEZETBEN

Közgazdasági Szemle Alapítvány, Bp., 2013. 199 old., 2000 Ft

2004 májusában, amikor megkaptam a szerzőpárostól a magyar nagyvállalkozókról szóló könyvüket (*Vállalkozók vagy polgárok?* Osiris, Bp., 2004), ezt az ajánlást olvastam benne: „drukkolva, hogy óvatos jóslataink *túlságosan* optimistának ne bizonyuljanak.” Feltételezésük az volt, hogy a vizsgált vállalkozói kör a következő években megszilárdítja gazdasági helyzetét, azaz *nagyvállalkozók maradnak*, és a kezdeti formákat kiteljesítve *polgárokká válnak*. Ők jelenthetik „az egyikét azoknak a társadalmi csoportoknak, amelyekből az Európai Unióba tartó Magyarország társadalmának kulturális és életformamintát kínáló, közéleti és politikai szerepet vállaló új középső és nagypolgársága rekrutálódik majd (pontosabban: közülük rekrutálódhat talán a legnagyobb eséllyel).” (*Vállalkozók vagy polgárok*, 228. old.)

SZÉTPORLADÁS VAGY ÁTALAKULÁS?

A most megjelent, a 2009 és 2012 között végzett terepmunka tapasztalatait összegző kötetnek az előzővel azonos, de elhalványult színekkel nyomott borítója is jelzi az alapvető mondanivalót: *a derűlátó jóslatok nem teljesültek*. A felkeresett vállalkozások többségének „lendülete megtört, növekedése megállt a kétezert utáni években (jóval a 2008-ban kezdődő gazdasági világválság előtt)” (18–19. old.). A vállalkozások közel fele összeomlott, feldarabolódott, zsongorodott, vagy új befektetők kezébe került. Tulajdonosaik visszavonultak, a gazdaságon kívül tevékenykednek, esetleg kisvállalkozóként próbálkoznak az újratekéréssel. Ezzel együtt „maguk a tulajdonos-irányító vállalkozók is visszahúzódtak, szerepeikben »zsugorodni« kezdtek, [ami...]

a személyes visszahúzódon túl egy valamikor lehetségesnek és ígéretesnek ítélt vezető szerep és társadalomformáló szándék látványos feladását tanúsítja” (19. old.).

A gazdasági lendületvesztés nem lepi meg az olvasót. Az elmúlt évtizedben ugyanis a hazai vállalkozókat legalább két nagy megrázkódtatás érte: a versenynek az uniós csatlakozást követő erősödése és a 2008-ban kezdődő pénzügyi válság, majd tartós recesszió, amihez hozzáadódott a 2006-os stabilizáció növekedés és keresletet csökkentő hatásai és a 2010 utáni törvényi-szabályozási változások is. Az ilyen típusú és mértékű változásoknak természetesen mindig vannak nyertesei és vesztesei. A vállalkozók világának feltételezhető átrendeződése önmagában is indokoltá teszi a vizsgálódás megismétlését. Kétségtelenül érdemes volt újra felvenni a közel tíz évvel ezelőtt elejtett fonalat, és – ahogy a szociológiai szakzsargon nevezi – követéses kutatással megnézni, hogyan alakult a hazai nagyvállalkozások sorsa.

A könyv „a vártnál gyengébb gazdasági és polgári teljesítmény okait és következményeit” (uo.) mutatja be. Kiderítésükhöz a szerzők nem azt az egyszerű megoldást választották, hogy a korábban vizsgált minta sikeres és lecsúszó tagjainak jellemzőit, magatartásmintáit hasonlítsák össze, hanem kialakítottak egy kontrollcsoportot az ezredforduló táján – tehát más feltételek között – indult, átlagosan tíz évvel fiatalabb, zömmel sikeres vállalkozókból. Az elemzés gerince ezeknek az „újaknak” az összehasonlítása a „régikkel”. A módszer ugyanaz, mint az első kutatásban: egy viszonylag kicsi, statisztikai értelemben nem reprezentatív minta beható vizsgálata több mint hatvan mélyinterjúval, amelyeknek körülbelül a fele „régi”, a másik fele „új” vállalkozókkal készült. Ezt egészíti ki a makrogazdasági háttér bemutatása, más vállalkozókutatások eredményeinek feldolgozása és az érintett cégekre vonatkozó, jórészt sajtóforrásokból származó egyéb információk.

Mi magyarázza tehát a két nagyvállalkozói csoport teljesítményeinek különbségeit? A válasz részletes kifejtése *több hipotézis elvetésével kez-*

dődik. Az eltéréseket nem indokolják kemény szociológiai mutatók: az újak zöme ugyanúgy középosztályi háttérű, diplomás, városi férfi, mint a régi vállalkozók. Nem magyarázat sem a cég tevékenységi köre – a hanyatló-stagnáló ágazatokban is vannak gyorsan növekvő cégek, és megfordítva –, sem a mindkét csoportban szerény innovációs teljesítmény. Az interjúk tanúsága szerint az államhoz fűződő viszony mindkét csoport tagjainál „tartózkodó” (57. old.). A központi támogatások gyakorisága nem változott, legfeljebb a formája, mivel az 1990-es évek kedvezményes hiteleinek helyébe az uniós pályázatok juttatásai léptek. A központi-önkormányzati megrendelések sem látszanak létfontosságúnak – bár erről az „érzékeny” témáról most sem szívesen nyilatkoztak az érintettek.

Erősebb differenciáló tényezőknek bizonyultak a két csoport egymástól elérő vonásai: az *életkor*, a *tudás* és a tanulás jellege. Természetes, hogy az idősebb generációban gyakoribb az ambíciók mérséklődése, a visszavonulás. Még lényegesebb a formális oktatásban és az iskolán kívül megszerzett tudás különbsége: míg a korábban indult csoport a tervgazdaságban szocializálódott, a fiatalok már jórészt kapitalizmusban nőttek fel, és egyetemistaként, munkavállalóként, multinacionális cégek alkalmazottjaként szerzett külföldi tapasztalatuk, nyelvtudásuk sokkal gazdagabb. Ez az eltérő örökség tükröződik a *piaci viselkedésben*: a hiánygazdaság teremtette kereslet kihasználása helyett a piaci rések megtalálása a célra vezető harcmodor. A közvélekedésnek ellentmondó következtetés az első kötetben az volt, hogy a „régi” vállalkozók nem érdemtelenül szerezték vagyonukat; a szerzők ehhez most hozzáfűzik, hogy ez a kör nem is bizonyult alkalmatlannak a vagyon működtetésére. Korábbi pozíciójuk, magatartásuk előnyei azonban „gyakran eltűnnek, és a relatív tőkehiány, a szakismeret hézagjai, a vállalatstruktúra fogatékosságai viszonylagos hátrányba fordították át a helyzetet” (65. old.). A szocializmusban gyökerező stratégiák kifutottak, zsákutcába vezettek; sokan túl optimistán ítélték meg a piacbővülés időtartamát, halogatták az elbocsá-

tásokat, a technológia- és piacváltást, vagy a nehézségeken ingatlanok eladásával-hasznosításával próbáltak úrrá lenni. Az „újak” ezzel szemben rugalmasabb alkalmazkodással, specializációval, a tevékenységi terület gondos megválasztásával, jól tervezett – és nem kényszerű – piacváltásokkal alapozták meg sikereiket.

A gazdaság szűkebb területéről továbblépve a társadalmi-szocializációs örökség mellett Szalai Júlia és Laki Mihály részletesen bemutatja a *bizalomhiány* érzékelésének átalakulását, külön fejezetet szentelve az áthidalás egyik legfontosabb módszerének, a családi vállalkozások, céghálózatok kialakításának. Lényeges változást jelez a két csoport *politikai* vélekedése, a részvételi formákkal kapcsolatos *szerepfelfogása* közötti különbség is. A „régiek” óvatosságtartása jellemzően „balliberális nézetrendszerrel” párosult (181. old.), amibe beletartozik a verseny elsőlegességének elfogadása és az állami beavatkozás visszahúzóadásának pártolása is. Az „újak” még inkább semleges, technokrataként viszonyulnak ugyan a politikához, de paradox módon „míg a személyes politikai jelenlét és részvétel veszített jelentőségéből, addig az újfajta átpolitizálódás révén tulajdonosuk (sic!) ideológiai-politikai hitvallása a vállalkozások üzletmenetének és sikerének meghatározó mozzanatává vált” (161. old.). A csoport zöme jobboldali-konzervatív értékeket vall, verbális lojalitásuk feltűnő. Az uniós csatlakozás által is felerősített verseny, valamint a válság hatására felértékelődik szemükben az állami patriotizmus, „fogékonyak a nemzeti tőke védelmére, a globális veszélyeket hangsúlyosan említő új politikai diskurzusra” (182. old.), és gyakran felbukkan az idegenellenesség, akár az unió túlzott bürokráciájáról, életidegen szabályairól, akár a külföldi vállalatokról van szó. A nemzeti függetlenségként is értelmezett elzárkózás egyben a magánszférába zárkózást is jelent.

A következtetés mindebből az, hogy bár az ezredfordulón indult vállalkozók ma elődeiknél gazdaságilag sikeresebbnek látszanak, letettek arról, hogy mintaadó polgári elit-té váljanak. A régiekhez viszonyított

eltérések olyan sok szférát érintenek, és olyan mélyek, mintha a két kör „két, jól elkülönülő státuscsoportot képviselne” (183. old.), mintha nem is ugyanabba a rétegbe tartoznának. Az újak „[n]em kívánnak kiválni a közegből, nem kívánnak valaminő modernizációs programok élére állni. [...] A nagyvállalkozói elitszerepek kezdeti ígéretes csírái tehát mára szétporladtak. Nekünk úgy tűnik: leáldozásuk többé-kevésbé megfordíthatatlan.” (185. old.)

Az összkép értelmezéséhez két, egymással is összefüggő kérdést szeretnék fűzni: vajon a hazai nagyvállalkozók teljes sokaságára jellemzőek az itt felvázolt vonások, és valóban megszűnőben van mintaadó szerepük? A lehetséges alternatív feltételezések sem derülátóbbak, sőt a szerzők által vallott, de kimondatlan előfeltételek szemszögéből talán még peszsimistábbak.

Az első kérdés voltaképpen a vizsgált *minta reprezentativitására* vonatkozik, amit már a 2004-es kötetről folytatott diskurzus is feszegetett. Az utóbbi évek fejleményeit látva, amelyek egyik kulcseleme a minden téren elszántan terjeszkedő állam, kétségesnek tűnik a vállalkozók függetlensége az államtól, a politikától. Mindennapi tapasztalatainkon és a gazdasági sajtó rendszeres híradásain túl több kutatás is arra utal (például Fazekas Mihály – Tóth István János: *Politikai befolyás a közbeszerzési piacon?* Corvinus Egyetem Korruptiókutató Központ, Bp., 2013.), hogy egyes cégek kifejezetten politikai kapcsolataik révén jutnak megrendeléshez, jövedelemhez, részesednek az állam által újraosztott piacokból. A jelenség a 2010 előtti időkben sem volt ismeretlen, de a kormányzati befolyás, szabályozás és központosítás erősödése miatt hatóköre feltételezhetően bővült. A szerzők első könyve még említette, hogy a mintából szinte teljesen kimaradtak bizonyos tevékenységek (például a pénzvilág, az ingatlanbefektetés, a kultúra), és hogy a minta összetételét erősen formálta a felkeresettek részvételi hajlandósága. Nyilvánvaló, hogy azok a „becsületes vállalkozók”, akik az első millió megszerzéséről is mernek nyilatkozni. Az új kötet az érvényességi kör ilyen lehatárolásá-

ra nem kerít sort, de azért fogadjuk el, hogy a Laki Mihály és Szalai Júlia által felvázolt kép igaz a hazai nagyvállalkozók egyik – lehet, hogy szám szerint nagyobbik – csoportjára. Alternatív-kiegészítő hipotézisünk az, hogy a nagyvállalkozóknak a mintából szándékosan kihagyott vagy rejtőzködő-elzárkózó csoportjának egyes elemeiből külön típus is alkotható, méghozzá egy markáns és dinamikus típus. Azaz a piac és a verseny tere még annál is jobban leszűkül, mint amennyire a szerzők láttatják – a kivállálás, a semlegesség mellett bizonyos szegmensekben átláthatatlanul összefonódik az állam és a vállalkozások.

E feltételezés alapján megkérdőjelezhető az is, hogy az ideológiai-politikai hitvallás valóban külsődleges, lecserélhető elem, amolyan „kócsagtoll”-e (183–184. old.). Nem arról van-e szó inkább, hogy a vállalkozói érdekek az átalakulás első évtizede után megváltoztak, és ennek következtében változott meg a retorika is? Az 1990-es években a privatizációt, az állam visszahúzóását pártoló, a leépülő szocialista nagyvállalatokkal szemben erős pozícióban lévő és a gyorsan bővülő piacon még a betelepülő külföldi cégektől is kevésbé zavart hazai tőkések új helyzetbe kerültek az ezredforduló utáni élesedő versenyben, a szűkülő piacokon. Ráadásul megjelentek olyan új csoportok, amelyek korábbi háttérbe szorítottságuknál vagy koruknál fogva kimaradtak a vagyonok és profitszerzési esélyek első nagy átrendezéséből. *Ennek hatására* váltotta fel a jellemzően liberális álláspontot az elemi igény az állami védelemre, a tulajdon és a piac központilag irányított újrafelosztására. Ha ez igaz lenne, akkor a nagyvállalkozók – vagy legalábbis jelentős csoportjaik – nem passzív, visszahúzó szereplők, hanem kezdeményezők: a politika nem telepszik rá a gazdaságra, nem kizárólag a maga értékeit és hatalmi törekvéseit követi, hanem erős vállalkozói érdekek megjelenítője és kiszolgálója. Pontosabban talán a két szféra kölcsönhatásáról beszélhetünk. Így a nagyvállalkozók nem tesznek le a közéleti-politikai szerepről, csak éppenséggel egy sajátos formáját gyakorolják. Csoportjuk és sze-

repkészletük nem szétporlad, hanem a közös érdekek mentén összecsiszolódik. *Megmaradnak mintaadóknak* (az országhatárokon kívül az új rezsim egésze is ilyen szerepet kíván betölteni). Csak nem a liberális, piaci versenyre építő, saját erejére támaszkodó, független polgár mintáját testítik meg – ezért nem véletlen, hogy a Fidesz retorikájából eltűnt a „polgár” fogalma –, hanem a politikát közvetlenül befolyásoló, protekcionista-etatista irányba terelő, a gazdasági és politikai hasznokat egymással kicserélő, ugyanakkor határozott kulturális és életformamintát is kínáló (felső) középosztály egyik csoportját adják.

Az interjúrészletekkel gazdasági-történeti, itt éppen csak érintett témákat (például a bizalomhiányt és kezelését, a vállalkozások átörökítését, a családi vállalkozási formát) részletesen tárgyaló, a szerzőktől megszokott módon világos logikával felépített, alapos, ugyanakkor lendületesen megírt könyv persze sokkal élvezetesebb olvasmány, mint a néhány elemet kiemelő, száraz ismertetés. Mindenkinek ajánlom, akit érdekel a vállalkozások világa és ezen túl a Magyarországon formálódó új berendezkedés egy fontos metszete.

Az új kötetet nemcsak megírni volt érdemes, hanem folytatni is kellene. A számunkra nem túlságosan vidám következtetésekkel vagy az alternatív feltevésekkel kapcsolatban a vigasz ugyanis az, hogy ez a kutatás ugyanúgy *pillanatfelvétel*, mint az egy évtizeddel ezelőtti volt. Újabb tíz év elteltével talán változnak a gazdasági feltételek, a vállalkozói érdekek és a politikai mintázat is. Annak drukkolok, hogy Laki Mihály és Szalai Júlia mai jóslatai *túlságosan* pesszimiztának bizonyuljanak. Erről szeretnék majd olvasni tíz évvel később, a hazai nagyvállalkozókról szóló harmadik könyvben.

Tamáska Máté: Falvak az uradalmak helyén

A MEGSZÜNT NAGYBIRTOK TELEPES
KÖZSÉGEINEK ÉPÍTÉSZETE 1945 UTÁN

Martin Opitz, Bp., 2013. 240 old. á. n.

„Az épületek néha még az emberek-nél is pletykásabbak [...] meztelenül mutatják meg a társadalmi fent és lent, urak és szolgák vajmi kevés nosztalgiai ébresztő viszonyait” – írja egy csíkszépvízi terepjárás élményeit felidézve Tamáska Máté (Csíkszépvíz: kisvárosi csend a falu közepén. *A Földgömb*, 14 [2012], 6. szám, 44. old.), akinek építészeti és szociológiai képzettsége olyan egyéni látásmódhoz és tudományos érdeklődéshez vezetett, amelyet immár a harmadik könyvében kamatoztat sikerrel.

A vidéki tér és társadalom fejlődésének vizsgálatakor megkezdett gondolati szálakon (Tamáska Máté: *A vidéki tér emlékezete*. Martin Opitz, Bp., 2011.) egy sajátos településtípushoz és társadalmi csoporthoz jutott el: az uradalmi faluhoz és „a puszták népéhez”. A pusztai lét mind térbelileg izolált, mind társadalmilag marginális: az 1950-es években létrejött telepesfalvak ugyanúgy kiesnek a kollektív emlékezetből, mint ahogy elődeik, a puszták is „csendben, szinte maguktól tűntek el” (8. old.), miközben az uradalmi falu egyaránt meghatározó eleme a településtörténetnek és a vidéki tájnak.

A puszták, majorságok helyén (vagy éppen mellettük) létrejött új települések múltját kutatni nemcsak azért nehéz, mert a puszták „fehér foltként” szerepel a térképen, és „a puszták népe” társadalmilag elmaradt zárványként él a köztudatban. Az ottaniak zárkózottsága, sajátos habitusa is megnehezíti az érdemi információgyűjtést csakúgy, mint az a sajátos „történelem alatti” helyzet, amelyben a pusztaiak hozzászórtak ahhoz, hogy ők a történelmi folyamatok passzív szereplői. Épp ezért Tamáska a levéltári kutatómunka és a helyszínen gyűjtött vizuális adatok elemzésével

közelít e nehezen megközelíthető csoport világához, amelyről alig vannak az ő „saját hangjukon” megszólaló, autentikus írott források, hacsak nem vesszük figyelembe az uradalom gazdasági adminisztrációját.

A nagybirtokon létesített szállásokat, pusztákat a különféle korszakok és diszciplínák többféleképp is nevezték (eszmei község, uradalmi falu, puszták), de minden csoportosítás a közös morfológiai jegyekre támaszkodott. Nagy kiterjedésű, csoportos szórványokból álló, ritkán lakott települések, ahol a funkcionálisan elkülönülő szórványokat belső úthálózat köti össze. Ezek az utak csak egymáshoz kapcsolják a pusztákat (tanyákat, külmajorokat), de nem a pusztát a környező falvak életéhez vagy a közlekedési utakhoz. A piacra termelő mezőgazdasági üzemnek mindenke előtt szállítási útvonalakra, s nem a társadalmi érintkezést lehetővé tevő infrastruktúrára volt szüksége, semmilyen érdeke nem fűződött a puszták társadalmi elszigeteltségének mérsékléséhez. Az uradalmi puszták további jellegzetessége – éles ellentétben a tájba belenőtt paraszti falvakkal – a racionális mezőgazdasági termelés szolgálatába állított, tervezett táj.

A nagybirtok önmagában még nem eredményez uradalmi falut: nem tekinthető igazán pusztának az ugyancsak szórvány jellegű, de önálló paraszti termelőegységekből álló alföldi tanyavilág. A puszták igazi világa a Mezőföld, ahol a nagybirtok növekedését nem akadályozták a már meglévő kisebb paraszti birtokok. A racionális mezőgazdasági üzem kiépülésével fokozódott a birtokmegoszlás szélsőséges egyenlőtlensége, mivel minél jobban gazdálkodott egy uradalom, annál kevésbé hajlott a földek felparcellázására, azaz annál szélsőségesebb nyomorban (az „uradalom hátsó udvaraiban” [32. old.] vagy ideiglenesenek szánt szőlőhegyi viskókban) tengődtek az ott dolgozók; minél modernebb és termelékenyebb, azaz gépesítettebb volt az uradalom, annál nagyobb szegénységben élt a környék agrárproletariátusa, hiszen egyre csökkent az uradalom élőmunkaigénye.

Tamáska Máté felfigyel az uradalom építészete és a népi építészet

ellentmondásos viszonyára. Egyrészt a nincstelen agrárszegénység teljesen kimaradt a paraszti építészet XX. századi megújulásából, másrészt az uradalmi cselédlakások alapvetően katonai mintát követnek, de előképük a városi munkáskolónia is, hiszen az uradalom szerveződésének is egyik ihletője a gyár. Az uradalmi építészet az is megkülönbözteti a népi építészettől, hogy alapanyagai sokkal tartósabbak. Az uradalmi falu egyfelől teljesen tervezett, másfelől a cselédházak elhelyezkedése, tájolása sokkal esetlegesebb. Míg az urak lakóhelyének kialakításában alapvető a lakó és a termelő funkció szétválasztása, a cselédházak esetében értelemszerűen ennek ellentéte kívánatos. Az úri világ távolságtartása megköveteli a zárt, U alakú udvart vagy a gondozott, kerítéssel körülvevett kastélykertet, a cselédházak viszont szórványosan, telekrend nélkül, elkerítetlenül állnak.

Ezekre a társadalmi morfológiai adottságokra épültek a XX. század derekán létrejött új települések. Azonosításukat definíciós és tartalmi kérdések is nehezítik. A szóba jöhető települések körét másként jelölik ki a tényleges és jelentős településmorfológiai változásokon keresztülment települések, mint az OFT (Országos Földbirtokrendező Tanács) telepítési akciója során kijelölt falvak vagy éppen az önálló községgé minősített települések listája. A meghatározások sűrűjében és a térbeli-társadalmi határok kuszaságában Tamáska a morfológiai szempontok érvényesítésével vág rendet. A morfológiai elemzés nem kötődik olyan szorosan szervezetekhez, politikai rendszerváltásokhoz, hivatalos definíciókhoz, így feltárhatja a tájszerkezeti és a társadalmi szerkezeti átalakulások (átalakítások) együttjárását, rövid és hosszabb távú dinamikáját; kimutatja a tér és a társadalom változásaiban a folytonosságot csakúgy, mint a megszakítotttságot; az átalakítások rövid távú hatását csakúgy, mint megkésetttségüket vagy éppen előre futásukat. Tamáska érvelése szerint az 1945 utáni földreform és a telepítések egyszerre több szinten értelmezhetők: társadalomépítésként, faluépítésként és házépítésként.

A folytonosságot nem elsősorban a második világháború előtti ONCSA

(Országos Nép- és Családvédelmi Alap) és a háború utáni OFT személyi összetételének átfedéseiben és alapvető orientációjában kell keresnünk (bár ott is megmutatkozik). A kontinuitás mindenekelőtt az építészeti elvekben érvényesül, a *népies modernnek* nevezett irányzat sajátos építészeti stílusában: a modern funkcionalitásban és puritán anyagkezelésben. Az 1945 előtti ONCSA-házak formái népiesebbek ugyan, és valamelyest magukon viselik a környék építészetének jegyeit, a háború után épült házaknál erősebben érvényesül az uniformizáló funkcionalizmus. A népies modern építészet a lakóházak alakításával életmódformálásra is törekedett, amikor egyfajta közties formát hozott létre a paraszti és polgári életrend és térhasználat között.

Ezzel szemben a *vidéki modernnek* nevezett irányzat az újonnan emelt közintézmények építészetében jelentkezett: a funkció újszerűsége miatt itt könnyebb volt kitörni a falusias minták kötöttségéből. Az új középületek szerepe a modernizáción túl a falukép felülírása (azaz a régi uradalmi központ áthelyezése) is volt, és egyfajta közvetett népnevelő funkciót is tulajdonítottak nekik. A régi alá- és fölérendeltséget leképező formanyelv tompítása a középületek demokratikus jellegét igyekezett kifejezni, került a hagyományos építészeti reprezentáció formáit (oszlopsort, timpanont), és a térbeli átjárhatósággal, átláthatósággal jelezte a célul tűzött társadalmi átjárhatóságot. Újdonság volt az újszerű felületkezelés (puritán, díszítés nélküli felületek, üvegfelületek, sávablak), a szellős beépítés és a parkosítás is. Az új közintézményeket csak léptékváltással lehetett kiemelni a környezetükből, így viszont akaratlanul is az uradalmi épületek léptékét és formavilágát ismételték a településképpen. Ezt a hatást csak fokozta a középületek köré tervezett, a kastélykertekre emlékeztető zöldterület.

A lassú kivitelezés furcsa ellentmondásokat szült: a demokratikus üzenetet sugalló középületek megépítése átcúszott az ötvenes évek diktatúrájának idejére, az egyéni gazdálkodó életmódnak teret adó telepházák felhúzása a koalíciós időszakban készült típustervek alapján

már a kollektivizálás idejére esett. A korszakhatárok és politikai kurzusok gyors egymásutánisága tehát sajátos megszakítottságot és ellentmondásokat eredményezett ezen települések életében. Mindkét vizsgált korszak tervezői szakítani kívántak az uradalmi múlttal, építészeti nyomait el akarták tüntetni. A dániai mintájú szövetkezeti parasztságban gondolkodó, az ONCSA házépítési törekvéseit felerősítő és felgyorsító OFT új, individuális, de szövetkezni tudó kisbirtokosságban gondolkodott, így eleve elvetette a régi cselédsors szimbólumának számító cselédházak hasznosítását. A kollektivizálást végrehajtó és állami mintagazdaságokat létrehozó kommunista hatalom deklarált célja is a radikális szakítás volt a múlttal, ezért igyekeztek az új településközpontokat a régi uradalmi központtól (kastély, kápolna) minél távolabb kijelölni, és új középületeket, közösségi tereket létrehozni.

A gyakorlat – mindenekelőtt a politikai kurzus megváltozása, az 1950-es évek vidékellenessége, a falusias pénztelensége következtében – viszont mást mutatott: a lassan épülő új házak helyett sokan inkább a meglévő cselédházak átalakítása mellett döntöttek. Az ideiglenes jelleggel a kastélyban elhelyezett iskolák, közszolgáltatások végleg ott ragadtak, az állami gazdaságok, termelőszövetkezetek rátelepültek az uradalmak infrastruktúrális adottságaira.

Nem meglepő tehát, hogy a radikálisnak és véglegesnek szánt változások gyakorlati megvalósulása nemcsak a helyben maradó pusztaiak és a beköltöző újjgazdák, hanem a baloldali gondolkodók szemében is inkább a folytonosságot erősítette. Feltűnt, hogy a kolhozparasztság ideája nem is áll olyan távol a korábbi nagybirtok működési módjától. „Az állami gazdaságok eleinte erősen hasonlítotak a régi nagybirtokra. A termelőszövetkezetnek az a struktúrája, amelyet 1948–53 között erőltettek, [...] ahelyett, hogy felrobbantotta volna, új módon konzerválta a félféudalizmus nem egy elemét.” (Márkus István: *Kifelé a feudalizmusból*. Szépirodalmi, Bp., 1971. 199. old.)

Jóllehet az új települések létrehozása eredetileg a vidék modernizációját

célozta, elkerülte a legelzártabb, legelmaradottabb szórványokat, mivel a jól működő, relative jól kiépített uradalmakat lehetett a legkönnyebben községesíteni. Az uradalmak zárt faluvá alakításával és később az új községek létrehozásával a kormányok a külterületi népesség csökkentését és szorosabb közigazgatási ellenőrzését akarták elérni már az 1920-as évektől kezdve. Ez a szándék még határozottabban jutott kifejezésre a Tanyai Tanács felállításával és a külterületi építkezés törvénybe iktatott tilalmával, holott ekkoriban az állam egyre több külterületi gépállomást épített, hogy ezzel viszont a szövetkezeti közös tulajdon ellenőrzését biztosítsa.

Az új községek megalakítása, a földek kimérése és a telepítések kaotikus állapotokhoz vezettek. Az ellentmondásos szabályozás számos gyakorlati nehézséggel párosult. A volt uradalom épületeinek széthordása, a régi cselédek és az újonnan betelepülők közötti konfliktusok, a politikai változások következtében „még a telepes falvak nagy részében is az 1950-es évekre húzódott át a [...] lakásépítés, egy olyan korszakra tehát, amely már nem kívánta fenntartani a paraszti gazdálkodást” (uo. 194. old.).

Az újonnan létrejövő községek, noha eredetileg mintaadó jelleggel épültek volna az OFT vigyázó figyelme mellett (szabályozott telekiosztások, központi típustervek), az 1970-es évek településfejlesztési terveiben már jobbára melléktelepülésként szerepeltek.

A településrendezési víziók az új községeket nemcsak a tájtól akarták függetleníteni, hanem radikálisan újat kívántak velük, rajtuk keresztül létrehozni – azaz egyszer és mindenkorra szakítani kívántak a múlttal, a történeti morfológiai örökséggel. Így lettek belőlük inkább félbehagyott torzók, települések, ahol a különféle időszakból származó települési rétegek nem kapcsolódnak egymáshoz, hanem különálló, összefüggéstelen foltokat eredményeztek. (A szerző maga készítette térképei mindezt nagyon jól érzékeltetik.)

A változatlanúságra ítélt eszményi falu utópiája, a népnevelésként felfogott faluépítés óhatatlanul együtt járt azzal, hogy a központi típustervekkel

együtt előre „legyártották” az öntudatos, modern parasztság vágyképét is. Az újjazdák orra elé tolt (és kedvező hitelfeltételekkel megtámogatott) títustervekkel azonban jócskán előregrottak: olyan életmódot és esztétikai orientációt próbáltak meg a parasztságra erőltetni, amelyre csak évtizedekkel később, a kockaházépítési lázban mutatkozott igény.

Tamáska Máté könyvének és gondolkodásának nagy értéke, hogy egy alapvetően makroszintű, strukturalista ihletésű vizsgálódási keretben is meg tudja mutatni a súrlódásokat, az egyéni szinten érzékelhető feszültségeket és az ellenállási formákat. A különféle títustervek alaprajzainak részletes elemzésével, a helyszíni bejárások fotóinak összevetésével és a személyes visszaemlékezésekkel dinamizálja a struktúra–egyén viszonyt. Jó megfigyeléseivel rámutat a kisebb átalakításokban megmutató, ordító életmódbeli különbségekre, például a korai kockaház mint voltaképpen „tisztaház” és a nyári konyha kettősségére, vagy „a hengeres pingálókka” (116. old.) szembeni, a parasztság esztétikai igényeivel nem törődő szakmai ellenszenvre, a falusi mindennapok kivagyiságával szembeni vakságra. A tervezők nem látták az úriember státusú építész vagy mesterember és a megrendelői szerephez nem szokott paraszt közötti hatalmas társadalmi és mentalitásbeli különbséget sem, és semmit sem tudhattak az egykori uradalmi épületekből elbontott téglá presztízséről.

A títustervek alapvető hibája nemcsak a tényleges paraszti életmód és a jövőbe vetített polgárosult paraszti életvitel közötti különbség volt, hanem az is, hogy nem vették figyelembe a paraszti társadalom belső rétegződését, az egyes építészeti elemek rangját (az egyedüli kivételt a praktikusnak ítélt tornác jelentette). Így a falusiak szemében mind az ONCSA-házak, mind a népies modern irányzat puritanizmusa, pragmatizmusa mindvégig a szegénységet jelképezte. A városi mintákat követő villák vagy a tisztviselőknek szánt ikerházak megjelenése végül paradox módon ahhoz vezetett, hogy „a háború utáni títustervezés nem szándékolt hatásaként maga is hoz-

zájárult a paraszti térformák gyorsuló eltűnéséhez. A falusi értelmiségieknek szánt tervek révén ugyanis kész mintákat adott a városias hatást imitáló négyzetes kockaházak számára.” (190. old.)

A népies modern pragmatikus és puritán modernizmusa mégsem eredményezett teljes uniformizáltságot a mai településekben. Bár a vidéki terekben a háború előtti és utáni házak egyformaságát a kockaházak monotóniája váltotta fel, az egykori uradalmak helyén lépten-nyomon az előző korszakok építészetének relikumaiba botlunk (magtárak, istállók, kastély). Emellett a sikeres új községekben megjelentek a többszintes, többgenerációs családi házak vagy még modernebb formák is, sőt egyes települések a közeli város sajátos „szuburbanizációs” övezetét alkotják (pl. Nagyvenyim–Dunaújváros.) A népi építészet – az utópiával szemben – sohasem tökéletes, sohasem befejezett. Az új községeket bemutató fejezetekben bőven találhatunk példát egy-egy sajátos átépítési módra, elterjedt helyi megoldásra, amelyekkel a lakók a títusterveken alapuló, befejezettek és letisztultnak szánt formákat is továbbfejlesztették, saját igényeikhez igazították. Ezek az éles szemű megfigyelések, illetve a habituális és az életmódbeli rögzültségekre figyelő elemzés jól megvilágítják azokat a passzív ellenállási formákat, kiskapukat, amelyek a (z építészeti) struktúra ellenében jönnek létre, majd vissza is hatnak rájuk.

Az elemzés alapvetően az alaprajzok és a településstruktúrák vizsgálata által lehatárolt térben jár. A könyvet lapozgatva sajnálhatjuk, hogy a fényképeken szereplő alakok jóval kevesebb szót kapnak, mint házaik. Ismerve azonban „e nép ősi bizalmatlanságát” (Illyés Gyula: *A puszták népe*. Bp., Osiris, 2005 [1936] 7. old.) és a körükben végzett szociológiai terepkutatások nehézségeit, nagy szerencsénk, hogy Tamáska Máténak a házak is pletykálnak, nem csak a lakóik.

Kiss Gábor Zoltán: Efemer galériák

VIDEOJÁTÉKOK KRITIKAI MEGKÖZELÍTÉSBE

Gondolat, Bp., 2013. 207 old., 2700 Ft

A Pécsi Tudományegyetem és a Gondolat Kiadó közös könyvsorozata, a Kommunikáció- és Kultúratudományi Tanulmányok az elmúlt évben két újabb kötetrel is gazdagodott. Kiss Gábor Zoltán irodalmár, médiatörténész könyve a rövid fülszöveg szerint a videojátékokról folyó elméleti viták tíz évét és kritikusaik ellenvetéseit igyekszik összefoglalni. Fő célja a közvetítés, egy teljes egészében nemzetközi kutatási anyag feldolgozása, ám ennél mégis sokkal többet kínál: bírálja, kiegészíti, illusztrálja s meggyőzően továbbgondolja az ismertett megállapításokat. Így értendő az alcímben jelzett kritikai megközelítés.

Témájában és metodikájában hasonló szakkönyv eddig nem jelent meg Magyarországon. Az *Efemer galériák* az észrevehetően szubjektív, de mindig releváns szempontok alapján válogatott szaktudományos irodalomnak és a kifejezésforma kulturális beágyazottságához közelebb álló esszé- és műveknél, fórumszerű vitáknál hol részletesebb ismertetését, hol főbb tendenciáit vagy következtetéseit tárja elénk. A tárgy időszerűségének és társadalmi relevanciájának érzékeltesítéséhez érdemes megemlíteni, hogy az Egyesült Államokban a játékipar nyeresége az elmúlt években többször is túlszárnyalta a film- és zeneiparét (http://vgsales.wikia.com/wiki/Video_game_industry). Kiss könyve mégsem az iparról szól, csupán jelzi, hogy szempontjai megkerülhetetlenek, a játékok elemzésétől sokszor elválaszthatatlanok, hiszen a kifejezésforma sajátosságai, aktuális trendjei rendkívüli mértékben függenek tőle. Igyekszik egy korszak játékeinak sajátosságait a lényegesebb technika- és gazdaságtörténeti tendenciákkal és fontosabb eseményekkel összefüggésbe hozni (ilyen például az otthoni játéklatformok elterjedése a nyolcvanas években vagy az 1983-as nagy játékipari krízis), dön-

tően mégis elméleti jellegű kérdéseket tárgyal.

Már az elején rámutat, hogy mivel kezdetben filmes szakemberek és irodalmárok foglalkoztak a témával, a vitákat nagyban meghatározták az ezekről a területekről átvett kérdésfelvetések. Így sokszor elvették a médium igazán lényeges kérdéseinek vizsgálatát, és saját képzettségük előfeltevéseit igyekeztek számon kérni vagy éppen demonstrálni a tárgyon (amikor például interaktív drámaként, illetve értelmezendő történetként kezelték a játékot).

Noha tulajdonképpen mindannyian a „hagyományos médiumok felől érkező értelmezők” vagyunk, fontos, hogy tisztázzuk munkamódszereinket, és félretegyük bevett tudományos előfeltevéseinket. Az első néhány fejezet ezt szem előtt tartva mutatja be, hogyan és milyen utakat járt be eddig a kritika, milyen tudományos viták bontakoztak ki, s milyen tévutakat érdemes elkerülnünk a játékok leírásakor. Kiss igyekszik kiszabadítani a játékokról szóló beszédet az elbeszélés, a szöveg alapú vagy hagyományos médiumok értelmezési gyakorlatából, és egy működőképes új terminológiát, fogalmi apparátust próbál a kezünkbe adni (olyan fogalmakkal, mint a játék sürgetése vagy a játék érzése). A szöveg ténylegesen csak egy lábujjzet erejéig tér ki rá, de egész beszédmódjára rányomja bélyegét az az Espen Aarseth, dán ludológus által felvetett probléma, hogy „az irodalomértelmezés számos fogalmat máris »lefoglalt« (így a végtelen, a labirintusszerű, a ki- és bejárat nélküli szöveg fogalmát), melyeket metaforikus értelemben használ, holott relevánsabbak, és szó szerint érvényesek volnának a kiberszöveg, vagy a szöveges kalandjáték esetében” (107. old.). Ezért csak óvatosan és kellő magyarázattal lehet használni ezeket az ismerős szakkifejezéseket.

Kiss arra figyelmeztet, hogy a játékot elsődlegesen ne esztétikai tárgyként kezeljük. Programszerűsége sajátos és szó szerinti funkcionalitást von maga után: elemei nem működhetnek önkényesen, a játékos érdekeit kell kiszolgálniuk, és minél inkább kielégíteniük a kényelmes irányíthatóság, kezelhetőség, jól kalibrált nehéz-

ségi szintek, átláthatóság és könnyen tanulhatóság feltételeit. A játék mint *kibernetikai és procedurális* rendszer eltérő módon képes reagálni különböző cselekvéseinkre (ezt hívják viszsacsatolásnak), a jó játék azonban jutalmaz, büntet és további játékra készítet. A hibákat sem metaforikusan vagy esztétikailag kell felfogni, illetve egyes jellemzők általában nem egyéni ízlés vagy esztétikai ítéletek alapján tarthatók hibának. Ha a program túl sok memóriát igényel (azaz a szoftver nincs optimalizálva), irányítása egy adott platformon nehézkes, egy korlátozó szabály megkerülhetősége jogtalan előnyökhöz juttatja a játékost, vagy egész egyszerűen lehetetlen továbbjutni egy ponton, akkor ki kell javítani a kódot.

A kötet példái remekül megvilágítják, hogy a videojáték történetének feltárása során a filmtörténeti párhuzam néha érvényes felismeréseket eredményez, máskor pedig félrevezető lehet. Az irodalom és a film esetében a befogadó tevékenysége sokkal inkább hasonlít az értelmezőéhez, mint a játékoknál, ahol e két tevékenység konceptuálisan különbözik. A hagyományos médiumok értelmezésre szólítják fel a befogadót, a játékot viszont játszani kell. Kiss szerint „a hagyományos médiumok felőli értelmezéseink során félreértjük a játékot. Értelmezésbeli problémaként, többjelentésűként értjük, holott a szintaktikai jellemzői, navigációs és interaktív kérdései jóval hangsúlyosabbak” (uo.). Itt válik fontossá, hogy Kiss – Pléh Csaba nyomán – megkülönbözteti az explicit könyvtudás és az implicit instrumentális tudás típusait, mely különbség kulcsszerepre tesz szert a médium tanulmányozásakor. „A könyvtudás a kultúra, a tudás megőrzésével és gondozásával, illetve a tudás előállításával és elosztásával foglalkozik. [...] Az explicit tudás alaphelyzete az osztálytermi kommunikáció, az implicit tudás mintája a design: hatékony megoldásokat keres valós problémákra.” (26. old.) Így értendő, hogy a játékosok, mivel intuitív, instrumentális tudással rendelkeznek, játék közben nem értelmeznek, hanem játszanak: navigálnak, versenyeznek, feladatokat és részfeladatokat oldanak meg, prioritásokat mérlegelnek stb.

Egy másik sarkalatos pont ahhoz kapcsolódik, amit a kritika Clint Hocking nyomán ludonarratív zavarnak nevez. Kiss kötelességtudóan beszámol a narratológusok és a ludológusok között az ezredfordulón kibontakozott vitáról, de ennek a bevallottan penzumszerű fejezetnek a megírását és terjedelmét pusztán a vita történeti szerepe indokolja. A ludológusok szerint a játék elméletét az újszerű tárgy miatt elsősorban más területek kutatói (irodalmárok, filmesek) szállták meg, ami részben az intézményi háttér és a kompetens szakemberek hiányából fakadt. A szemantikai aspektust erőltető kritikai beállítottság példája Kiss-nél Janet Murray *Tetris*-értelmezése, aki szerint az orosz fejlesztésű *Tetris* (1985) „a kilencvenes évek Amerikájának életérzését viszi színre”, ahol „ki vagyunk szolgáltatva teendőink folyamatos bombázásának, hogy bele kell férnünk a sürgető határidőinkbe, és [...] helyet kell teremtenünk az asztalunkon a következő támadásig” (144. és 147. old.). S bár nehéz gúny nélkül idézni Murrayt, Kiss mégsem veti el az értelmezés egészét, hanem felhasználja egy számára fontos koncepciót, a játék *sürgetésének* igazolására, mely leginkább időbeli korlátozást jelent, amikor a játék, akárcsak a *Tetris* esetén, „állandó és egyre fokozódó nyomásnak veti alá a játékost, melyet a megnyugvás rövid és ideiglenes pillanatai központoznak, és mely végül elkerülhetetlenül vereséghez vezet” (146. old.). Később a *Portal* című ügyességi akciójáték elemzésében mutatja be olyan fogalmak különbségét, mint a szerzői vagy kényszerelbeszélés (az előre rögzített események hagyományos láncolata) és a létrejövő vagy játékelbeszélés (a játékos által meghozott döntések nyomán születő események egymásutánja, mely minden alkalommal a játékostól függően változhat), melyek küzdelmét allegorikusan színre viszi a program.

A játék specifikumai kapcsán Jesper Juult idézi: „A játékok nem az események *reprezentációi*, hanem maguk az események.” (105. old.) Vagyis a játék a filmmel, irodalommal, illetve akármilyen más, hagyományos médiummal ellentétben jelen idejű, mechanizmusai a játék közben lépnek működésbe. (Amikor a

játékos eltéved a *Doom* labirintusában, *valóban* keresi a kiutat, amikor karakterét halálosan megsebzik, *tényleg* elvesztette a játszmat.) Egyszóval a játék lényegében szimuláció. A fogalom Gonzalo Frasca szerint úgy definiálható, mint „egy (eredeti) rendszer modellálása egy tőle különböző rendszeren keresztül, ami továbbviszi az eredeti rendszer bizonyos viselkedési módjait” (106. old.). Kiss árnyalva ezt a képet, rámutat, hogy bár a játékmechanizmusok valódi eseményeket hoznak létre, ebből nem következik, hogy a játékban ne lenne ábrázolás, ne lennének reprezentációk. Aareth kedvelt példájával azt mondhatjuk, hogy a labirintus falainak átjárhatatlansága a játékmechanizmus része, de hogy kőből vannak-e a falak, vagy fémből, az már pusztán az ábrázolás, jelen esetben a felület texturájának kérdése. Egy labirintus koncepciójának szimulációjáról beszélhetünk, egy bizonyos építőanyag reprezentációjával. A játékmechanika felől szemlélve az utóbbi opcionális, elhagyható: a készítő üresen is hagyhatná a falakat, az nem befolyásolja a játék szabályait és menetét, viszont megváltoztatja esztétikai dimenzióját s ezzel a játék *érzését* is. (Kiss egy ponton említi, hogy az élethű, háromdimenziós környezetben játszódó *Half Life 2* akciójáték fejlesztői üres, narancssárga falfelületekkel borított pályákon tesztelték játékukat, hogy a realisztikus textúrák ne vonják el figyelmüket a játék mechanikájáról.) Játék közben a program mechanikus és esztétikai jellemzői már kevésbé szétválaszthatók, ám konceptuálisan mindenképpen érdemes elkülöníteni őket eltérő funkcionalitásuk miatt.

Megnehezíti az elvonatkoztatást a képekben elmesélt történetektől, hogy a videojáték(ípar) is a mainstream mozi megszallottja, effektusainak utánpótlója, és a nagy stúdiók kereskedelmi céloktól vezérelve tulajdonképpen interaktív filmeket készítenek. A felszíni hasonlóság (moziszerűség, a látvány kiemelt szerepe) ellenére azonban „a videojáték láthatóan nem ápol termékeny kapcsolatokat sem a filmmel, sem az elbeszélő irodalommal. [...] Interaktív természetéből adódóan elsősorban az előadó-művészetekkel mutat rokonságot: a táncsal,

a virtuóz zeneelőadással, a bábművészetrel vagy a népszerű színházi formákkal.” (49. old.)

Nemcsak viszonylag új, de állandóan változik is ez a médium: „a játék eredetiségét az adja, hogy lezáratlan, hogy folyamatos alakulásban van” (71. old.), s ez egyaránt igaz a játékok fejlesztésének folyamatára és a játékipar egészére. „A játékfejlesztés iteratív folyamat, mely lépésenként közelít valamely ideális rendszerhez, és nem feltétlen eredményez »kész« játékot.” (54. old.) A tervezés, tesztelés, újratervezés és ismételt tesztelés elengedhetetlen szakaszai egy játék készítésének. Ez a folyamat a játék piacra dobása után is folytatódik: a játékhoz további verziók, a feltárt hibákat kijavító *patch*ek és kiegészítő küldetés-csomagok készülhetnek. Az intakt, kész mű eszménye helyett a fejlesztők egy-egy játékot sohasem tekintenek teljesen befejezettnek (amely ráadásul moduláris természetéből fakadóan könnyen módosítható), hanem csak egy végtelen korrekciós folyamat pillanatnyi állapotának. A játék technikai oldala is érdekes és fontos, a kritika mégis nagyrészt mellőzte. Leginkább azért nehéz leírni e terület jelenségeit, és egységesíteni vagy állandósítani kritikai nyelvét, mert elemei (a különböző platformok, játékkonzolok, pc-s hardverek és az ezekről függő szoftveres technológiák) folyamatosan cserélődnek, fejlődnek, s így negyven év alatt sem kristályosodott ki eszközkészlete, nem intézményesültek kifejezésformái úgy, mint a filmé, ahogyan erre a címben az *efemer* jelző is utal. „A játékipar a korai hetvenes évek óta folyamatosan arra kényszerül, hogy újabb és újabb technológiai és konceptuális prototípusokkal álljon elő, hogy évről évre, generációról generációra megújítsa produkciós feltételeit. A játékipar ily módon nem annyira a film-, mint inkább az autópárra emlékeztet.” (122. old.) Ezért a kritikanak is *iteratív*vá kell válnia, nem elég a játék megalkotására koncentrálnia, lépést kell tartania a folyamatos változással is. Habár a videojáték történetének része a kumulativitás (vagyis a technikai fejlődés: a későbbi jobb, játszhatóbb, kényelmesebb, hozzáférhetőbb), a többi médiumhoz

való viszonya nem ilyen. Nem váltotta le a korábbi, hagyományos formákat, hanem mellettük létezik, ahogy a televízió vagy a mozi sem helyettesítette a rádiót. Kiss szerint e médium egyedülálló lehetőségei abból fakadnak, hogy „olyan reprezentációs és szimulációs rendszer, mely az aktív részvételünkre számít” (71. old.).

„A videojáték sosem lehet művészet” – olvashatjuk egy fejezet mottójaként Roger Ebert, egy nemrég elhunyt befolyásos filmkritikus kijelentését. A játékok művészségével kapcsolatos viták ugyanúgy terméketlenek, mint a játék és az elbeszélés ellentétét központi problémának tartó álláspont. Érvelni ugyanis mindkettő mellett lehet. Szélesebb kontextusban jelenik meg a tudós és a popkultúra termékeinek viszonya. Értékelje vagy csak értelmezze őket? „Mit tekintünk a kritika tulajdonképpeni feladatának egy alapvetően kritikaellenes közegben, ahol láthatóan sem a fejlesztők, sem a terjesztők nem igénylik a mély analízist? – kérdezi Kiss. – Fogadjuk el a következő provizórikus definíciót: a kritika feladata a játék mindenkor fennálló intézményeinek és gyakorlatainak vizsgálata, valamint az, hogy rámutasson a játék fejlesztésének, terjesztésének és fogyasztásának visszásságaira és negatív folyamataira.” (86–87. old.) Felsejlik a kritika kevésbé titkolt vágya is, hogy közvetítő szerepet töltsön be a játékipar szereplői között, hogy beleszólhasson a kifejezésforma alakulásába, például egy univerzális szótár kialakításával, hiszen a „közös [kritikai] nyelv hiánya nem csupán a kritikusokat érinti kedvezőtlenül, de a fejlesztőket is hátráltatja a munkájukban, így a más fejlesztőkkel folytatott kommunikációban” (90. old.). Erre történtek próbálkozások a játékok társadalmi szerepének hangsúlyozásával és a médiumokon átívelő történetuniverzumok (az ún. transzmédia) jelenségeinek, gazdasági és társadalmi folyamatainak megvilágításával, szabatos és releváns leírásával. Kiss szerint ezek a területek fogékonyabbak, nyitottabbak a kritikára, de például a játék hasznosságát előtérbe állító „komoly játékok” műfaji koncepciója is defenzív, ami jelzi, hogy népszerű, de kulturálisan lenézett műfajról

van szó. A legitimáló szándék vezeti a kulturális vagy társadalmi problémákat előtérbe állító programok elemzéseit, mint amilyen az orvosi problémák megoldására használt online puzzle játék, a *Foldit* (2008) vagy a komoly gazdasági kérdéseket feszegető alternatívvalóság-játék, a *World Without Oil* (2007).

A játékok nagyfokú változékonysága miatt nemcsak a kritika, maga a játékipar is képtelen a médium jelenének és jövőjének meghatározására. A cégek új projektek esetén (különösen ha nagy befektetést igényelnek), inkább a bevált megoldásokhoz folyamodnak, nem mernek kutatásra költeni, mert lehetetlen megjósolni, melyek lesznek a közeljövő domináns trendjei. Am a játékok múltja is legalább ennyire illékony. A gyors technikai változások miatt sok régi játék hozzáférhetetlen lett, mivel nincsenek már meg a futtatásukra alkalmas platformok. A régi eszközök és adatok tárolása rendkívül költséges, és a cégeknek nem is nagyon érdekük ezzel foglalatostkodni. Nem beszélve a digitális adatok tényleges fizikai romlásáról. Szerencsére manapság egyre többen próbálkoznak a régi játékok feltárással, archiválásával és újbóli futtatásával, általában egy emulátor-program segítségével, amely reprodukálja a már nem beszerezhető operációs rendszert vagy hardvert. Az már elvi kérdés, hogy meg kell-e egyáltalán őrizni a régi játékokat. Egyes vélekedések szerint az új ugyanis jobb, működőképesebb, hatásosabb (s ez a popkultúra más műfajaira is érvényes), így semmi nincs a régiben, ami megőrzésre érdemes értéket képviselne. Emiatt fogalmaz úgy a szerző, hogy „kétfajta kánonról beszélhetünk a videojátékok kapcsán: (1) a történetileg jelentős játékok listájáról [...], illetve (2) a médium aktuális állapotát meghatározó és a mai elképzeléseink szerint játszható játékokról” (130–

131. old.). Vagyis egy történeti és egy funkcionális kánon is körvonalazható.

A legizgalmasabb szempontok a játék hangjait vizsgáló részek mellett az érzelmek és a játék kapcsolatát vizsgáló, rendkívül olvasmányos fejezetekben kerülnek elő. Kiss több játék részletes elemzésével mutatja be, milyen érzelmeket képes felkelteni egy-egy játék a történetével vagy pusztán a mechanikájánál fogva. Sok játékkal (például a *Mother 3* című japán szerepjátékkal) az a baj, hogy összetett története a ténylegesen játszható részek közötti előre rögzített jelenetek egymásutánjában bomlik ki, így az érzelmi hatást tulajdonképpen filmszerű elemekkel próbálja kiváltani, miközben a játszható részei a szerepjáték műfaji követelményeinek megfelelően meglehetősen egyhangúak. Sokkal érdekesebbek Fumito Ueda akció-kalandjátékai, ahol az érzelmi hatás a tematika, a létrejövő elbeszélés és a játékmechanizmusok összefüggéséből bontható ki: a cselekvőség megvonásának és a veszteségnek az érzése leginkább a megszokott játékstratégia új szabályokkal való felülírásában nyilvánul meg.

Először talán meglepő, hogy Kiss a kötet vége felé a *sürgetés* fogalmát miért egy asztali (nem digitális) táblás játékon (*Ghost Stories*, 2008) szemlélteti. Épp a *sürgetés* mozzanata a kapocs a táblás és a digitális játékok között, s így a videojátékoknak egy alternatív történetét lehet felvillantani a vonatkozó diskurzust még mindig nagy részben uraló irodalmi és filmes analógiákkal szemben.

A kötet gazdasági és konceptuális okokból is meglehetősen puritán. Kiss félrevezetőnek tartja a játékokból kivágott pillanatképek mint illusztrációk használatát, ezért a tárgyalt jelenségek és gondolatmenetek teljesebb megértéséhez nem árt néha a játékok tényleges kipróbálása, vagy legalább néhány játékmenet

megtekintése a Youtube-on. A szerző fogalmi pontosságra törekszik, még ha néha idegenül csenghet is néhány szakterminus a játékok technikai, fejlesztői vagy éppen felhasználói oldalát kevésbé ismerőknek. A fejlesztők, játékosok és a nagyközönség számára is izgalmas gondolatmenetei plauzibilis és élvezetes beszámólót nyújtanak a játékok sajátosságaiból adódó izgalmakról. Rendkívül letisztultan, világosan és tömören foglal össze egy-egy kiterjedt problémát, legyen az a popkultúra-kutatás egyik sarokköve (pl. a narratív film), a játékfejlesztés mérnöki feladata (pl. a fényszóródás modellezése) vagy a videojáték-ipar stratégiája (kutatás és fejlesztés).

Kiss bemutatja és értékeli az egyes kritikai irányzatokat és jelentőségüket. Ki meri mondani, ha egy szempont unalmas, egy vita érdektelen vagy egy megközelítés terméketlen, esetleg félrevezető. Könyvének szövege helyenként kissé széttartó, s érződik a tanulmánygyűjtemény-jelleg és a kutatás tárgyából következő bizonytalanság. A mozaikosság mögött mégis határozott ív rajzolódik ki, jelezve, milyen irányban gondolandók tovább a vázolt problémák. Az ipari, fejlesztői és felhasználói szempontokra utaló kulcsfogalmak, definíciók és fontosabb tények fejezetenkénti megismérlése akkor is szükséges, ha néha redundánsnak hat, hiszen az absztrakt, sokszor a tárgyától elszakadt humán tudományos értelmezői módszerek és beidegződések ellenében tudatosítják a játékok társadalmi és kulturális beágyazottságát, a médium technológiai specifikumát és használatának tapasztalatát. A kötet legfőbb tanulsága, hogy a videojátékok tudományos megközelítése éppen azért nehéz, mert a hagyományos (szöveg)értelmezői alapállások elhagyását igényli.