
KÖNYVEK

Montesquieu: A törvények szelleméről védelme – Gondolataim. Válogatta, fordította, a bevezetőt és a jegyzeteket írta Kovács Eszter. Budapest, L'Harmattan, 2017, 288 l.

Montesquieu műveinek magyar recepciója már a 18. századtól fogva igencsak jelentősnek mondható, ami nemcsak e sokrétű szerző több diszciplínára és műfajra gyakorolt termékeny hatásában, hanem a róla szóló, a szakmai körök szűk világát meghaladó vitákban is megnyilvánult. Hatásának élő voltát mi sem jelzi jobban, mint az a tény, hogy műveit a 18. századtól kezdődően, egészen napjainkig folyamatosan fordítják magyarrá: kezdve a Bessenyei György által 1779-ben készített első magyar fordítással, amely *A törvények szelleméről* írt műből közül három részletet, egészen a 21. században megjelent fordításokig, amelyek közül a legutóbbi az ízlésről szóló *Enciklopédia*-cikk volt (a magyar recepció-történetről vö. Balázs Péter és Penke Olga kimerítő cikkét: *Montesquieu műveinek és gondolatainak fogadtatása a 18. század végétől napjainkig Magyarországon*, Itk 2012/1). Ennek ellenére a Montesquieu-életműnek még mindig maradtak olyan darabjai, amelyek ismeretlenek a széles magyar olvasóközönség előtt. Ezt a hiányt igyekszik pótolni a L'Harmattan Kiadó *Rezonőr* sorozatában megjelent, *A törvények szelleméről védelme. Gondolataim* címet viselő kötet. A magyar kiadást teljes egészében egyetlen kutató jegyzi: a válogatás, a fordítás, a bevezető és a jegyzetek mind Kovács Eszter munkáját dicsérik.

Mindazok számára, akiknek nem Montesquieu, vagy a 18. századi francia filozófia és irodalom a szűkebb szakterületük, rögtön felmerülhet a kérdés, hogy mi indokolhatja egy olyan fordításkötet közreadását, amely egyrészt egy 1750-ben, eredetileg névtelenül megjelent válsziratót tartalmaz néhány korabeli janzenista teológusnak *A törvények szelleméről* írott kritikáira, másrészt pedig válogatást nyújt a szerző hagyatékából származó elegyes gondolataiból, feljegyzéseiből, amely mintegy másfél évszázaddal

a szerző halálát követően jelent meg először nyomtatásban? Mit tehet hozzá egy ilyen kötet a magyar Montesquieu-recepcióhoz? Ha átolvassuk az – egyszerűségéből kifolyólag igen elegáns kivitelű – kötetet, rájöhethetünk, hogy itt nem pusztán kultúrtörténeti kuriózumról van szó, amely csak mellékes pontokon bővíti azoknak a gondolatoknak a körét, amelyeket a magyar olvasóközönség már ismerhet a korábban is hozzáférhető művekből. Ezzel szemben azt mondhatjuk, hogy a kötetnek két fontos hozadéka van: egyrészt igen lényeges adalékokkal szolgál Montesquieu módszertani újításának, ezáltal eszmetörténeti helyének meghatározásához, másrészt pedig segít pontosítani, árnyalni az életmű néhány kulcsfogalmát, elgondolását. Jelen írásban ezt a két állítást a törvény fogalma mentén igyekszem szemléltetni.

Akár az az állítás is megkockáztatható, hogy Montesquieu kulturális kontextusát, szűkebb értelemben pedig a korabeli francia filozófiai palettán elfoglalt helyzetét ezek a művek világíthatják meg igazából a magyar olvasóközönség számára. A kötet mindkét darabjából, a *Védelemből* és a *Gondolatokból* is kiderül ugyanis, hogy Montesquieu (amint arra már Comte és Durkheim is rámutatott) volt a politikatudomány megalapozója, sőt – Herder előfutáraként – lerakta az etnológia alapköveit is. Ezekből az írásokból is kitűnik a módszertani váltás, amelynek lényege, hogy a törvények szelleméről szóló vizsgálódás tárgya a földön élt összes ember történetének és intézményeinek vizsgálatából igyekszik kiindulni. Noha a későbbi eszmetörténeti vizsgálatok számos vonatkozásban megkérdőjelezték Montesquieu kutatásainak pontosságát, módszertanának „empirikus fordulata” mégis nyilvánvaló, különösen, ha szembeállítjuk például Bossuet *Értekezés az egyetemes történelemről* (1681) című művével, ahol a történelem menetét teljes egészében a gondviselés határozza meg, a vizsgálódás egyetemessége pedig annak megállapításában áll, hogy a Biblia már mindent elmondott. Montesquieu a *Védelemben* a következőképpen foglalja össze fő

műve tárgyát és célkitűzését: „Ha valaki egy kicsit is művelt, azonnal látja, hogy ennek a könyvnek a témája a világon élő összes nép törvényei és különféle szokásai. (...) A Szerző megkülönbözteti ezeket az intézményeket, megvizsgálja azokat, amelyek a leginkább megfelelnek a társadalomnak és az egyes társadalmaknak, keresi eredetüket, felfedi létrejöttük fizikai és erkölcsi okait, megvizsgálja azokat, amelyek önmagukban véve is bizonyos mértékben jók, és amelyek nem azok...” Montesquieu, amikor a történelem vezérelveit próbálja felkutatni, nem annyira a jelenségek mögötti lényegét, hanem a jelenségek törvényszerűségeit szeretné kimutatni, azaz nem változhatatlan metafizikai premisszákhöz próbálja hozzáigazítani a történelem tényeit, hanem maguknak a tényeknek az összehasonlításából próbál következtetéseket levonni. A szerző *A törvények szelleméről* módszertani alapállítását a legpontosabban a *Védelemben* fogalmazza meg: „nem az okokról beszél, és nem is hasonlítja össze az okokat, hanem a következményekről beszél, és a következményeket hasonlítja össze”. Judith N. Shklar monográfiájában ezért hangsúlyozza, hogy Montesquieu szemléletmódja Descartes racionalizmusának és Newton tudományos módszertanának az örököse, és átvitele a jogtudományok területére (*Montesquieu*, 1987). Ez pedig általánosabb értelemben azt a meggyőződést is maga után vonja, hogy a tudomány kigyógyíthatja az embert az általános előítéleteiből, ezáltal pedig erkölcsi orvosságként szolgál, amely révén az ember hasznossá és boldoggá is lesz (nem véletlen, hogy a szerző 1725-ben az *Értekezés az okokról, melyek a tudományok művelésére ösztönöznek* címmel terjesztette elő elgondolásait a bordeaux-i Akadémia számára).

A módszertani racionalizmus és a gondviselés vezérelvétől mentes történelemszemlélet mindazonáltal nem jelenti azt, hogy Montesquieu jogelmélete a természetjogi vagy a kontraktalista hagyományba illeszkedne. Althusser hívta fel a figyelmet arra, hogy ebben a hagyományban a természeti állapot hipotézisében a társadalom nélküli állapot igazából az ideális társadalomról alkotott elképzelések ahistorikus visszavetítése egy fikatív múltba. A társadalmi szerződés gondolata viszont, amely az emberiségnek a társadalmiságba való átmenetét hivatott megmagyarázni, éppen azzal az elképzeléssel

szakít, hogy a társadalmi intézmények az isteni alkotás vagy a természetes rend következményei (vö. *Montesquieu. La politique et l'histoire*, 1959). Ezzel szemben Montesquieu-nél a polgári törvények nem az ideális rend megnyilvánulásai, amelyek parancsolat formájában valósulnak meg, hanem az emberi jelenségek közötti immanens kapcsolatok, a „dolgok természetéből” következő „szükségszerű viszonylatok”. A szükségszerűséget abból adódik, hogy adott éghajlatokon csupán bizonyos szokásjog és erkölcsiség fejlődhet ki, azaz maguk a természet viszonyai prefigurálják a pozitív jog kialakulását. Már az egyik kiemelkedő kortárs, Rousseau is jól látja ezt az eltérést, amikor az *Emilben* Montesquieu-nek a jogra vonatkozó elgondolásait élesen megkülönbözteti Grotius és Hobbes jogelméletétől: „A politikai jog még születendőfélben van, és nagy a gyanúm, hogy sohasem is fog megszületni. (...) Az egyetlen újabb kori író, aki hivatva lett volna ezt a nagy és haszontalan tudományt megteremteni, a jeles Montesquieu volt. Ő azonban óvakodott attól, hogy a politikai jog alapelveiről értekezzen. Beírta a fennálló kormányzatok tételes jogának tárgyalásával, márpedig mi sem elütőbb egymástól a világon, mint ez a kétfajta tudomány. Mindazonáltal az, aki józanul akar ítélni a kormányzatok valóságos szerkezetéről, kénytelen egyesíteni e két tudományt, hiszen tudnia kell azt, aminek lennie kellene, hogy helyesen ítélhesse meg azt, ami van.”

A törvények szelleméről védelme című vitairatból ugyanakkor az is kiderül, hogy milyen szellemtörténeti kontextusban íródott a fő mű, pontosabban, hogy milyen vallási dogmatizmussal kellett szembenéznie a bordeaux-i jogtudósoknak, amikor ilyen törvényfogalom képezte vizsgálódásai kiindulópontját. A janzenista bírálók elsősorban a parancsolat értelmében vett törvény fogalmának megváltoztatását kérik számon Montesquieu-től, amiből kifolyólag a spinozizmussal és deizmussal vádolják meg, szemére vetve, hogy nem ismeri el a kinyilatkoztatott vallást. A *Védelemben*, harmadik személyben nyilatkozva magáról, Montesquieu azt emeli ki, hogy szembeszállt Hobbes és Spinoza „veszélyes rendszereivel”, akik azzal forgatták fel a vallás és az erkölcsiség rendszerét, hogy szerintük a törvények az univerzális harc és a vak végzet szükségszerű következményei. Ezzel szemben, mondja,

A törvények szelleméről szerzője „először azt szögezte le, hogy az igazság és az igazságérzet törvényei a tételes törvények előtt léteztek, bebizonyította, hogy minden lénynek vannak törvényei, már teremtésük előtt is voltak lehetséges törvényei, és Istennek is vannak törvényei, amelyeket, magának alkotott.” Montesquieu tehát mindenáron igyekszik eloszlatni azt a kételyt, hogy ő az ateizmus híve lenne, ugyanakkor azt állítja, hogy a spinozizmus rendszerét éppen a fentiek szerint megalapozott természetvallás által lehet eloszlatni. Amint védekezésében állítja, műve alapvetően politikai és jogi értekezés, ezért a különféle hamis vallásokat pusztán emberi intézményekként kezelte, és nem kívánta megkérdőjelezni a keresztény vallás isteni intézményét.

Montesquieu szerint klerikális bírálói abban tévednek, hogy a politikáról, az intézményekről és szokásokról szóló megállapításait a vallásról szóló kijelentéseként értelmezik, tehát kiragadják kontextusukból és szándékosan félreértelmezik. Eklatáns példája az ilyen félreértelmezésnek, hogy a poligámiáról szóló fejezetekből a bírálók azt a következtetést próbálják levonni, hogy a szerző védelmezi ezt a keresztény vallási törvények által tiltott intézményt. Ezzel szemben Montesquieu azt állítja, ő csupán leírta, hogy bizonyos éghajlatokon, ahol jóval több lány, születik, mint fiú, a poligámiát tiltó törvény nem jöhet létre, mivel nem férne össze a természet adott helyen megszokott rendjével. Mindazonáltal leszögezte, hogy csupán az empirikus tényeket okait kívánta magyarázni, amikor megállapította, hogy bizonyos országokban a poligámia hatásai nem ugyanolyan negatívak, mint más országokban, azonban ezzel még nem legitimálta a jelenséget. Judith N. Shklar úgy véli, amikor Montesquieu azt állítja, hogy ő csak leírni akart, nem pedig ítélni, igazából kitérő és képmutató választ adott. Shklar tehát mintegy azt kéri számon a szerzőn, hogy nem vállalta fel az általa gyakorolt szemléleti váltást, hogy tudományos módszerekkel kezelje az emberi intézményeket, azaz immár nem rendeli alá az egyetlen kinyilatkoztatott erkölcsi rendszer tekintélyének. *A törvények szelleméről védelme* azonban éppen azt bizonyítja, hogy Montesquieu előítéletekkel szembeni állásfoglalása (a fő mű előszavában írja: „Vezérelveimet a legkevésbé sem a magam előítéleteiből merítettem, hanem a dolgok természetéből.”)

nem jelent egyértelmű szakítást a hagyományos vallás metafizikai diskurzusával. Nála még viszonylag problémamentesen elfér egymás mellett ez a két diskurzus. A *Gondolataimban* találhatunk vallást kritizáló epés megjegyzéseket is (csak egy példát idézve: „Egy szerző értekezést írt a mesterségek okozta betegségekről. Én a valóságokból származókról szeretnék értekezést írni.”), ez azonban nem zárja ki az olyan feljegyzéseket sem, amelyek – a racionális kételyek megfogalmazása ellenére is – egyértelműen bizonyítják a szerző erős vallásos meggyőződését („Legyen bár tévedés a lélek halhatatlansága, akkor is nehezemre esne, hogy ne higgyek benne. Nem is tudom, hogy gondolkodhatnak így az ateisták. /.../ Én nagyon örülök, ha azt gondolhatom, hogy halhatatlan vagyok, mint maga Isten. A metafizikai gondolatok a kinyilatkoztatott igazságoktól függetlenül is örök boldogságom nagyon erős reményét tartják fenn bennem, és erről nem szíviesen mondanék le.”).

Ezért úgy vélem, fentebb idézett könyvében Althusser Shklarnál pontosabb képet nyújt Montesquieu törvényfogalmáról, amikor szövegszerűen bizonyítja, hogy a szerzőnél még igencsak egymás mellett él a newtoni tudományos törvényfogalom és a parancsolatként értett törvény eszméje. A *Védelemben* megfogalmazott érvei ugyan nem mindig nevezhetők erőseknek, ugyanakkor képmutatóaknak sem, hiszen *A törvények szelleméről* bevezető fejezetében – a viszony-fogalomként értett törvény mellett – egyértelműen jelen van a pozitív törvényeket megelőző, nem ember alkotta törvény fogalma is: „A különböző értelmes lényeknek lehetnek olyan törvényeik, amelyeket maguk alkottak; de vannak olyan törvényeik is, amelyeket nem ők alkottak. (...) Mielőtt megalkotott törvényeik lettek volna, megvolt már az igazságos viszonyoknak a lehetősége. Azt mondani, hogy semmi sem igazságos vagy igazságtalan azon kívül, amit a tételes törvények elrendelnek, illetve tiltanak, ugyanannyi, mintha azt mondanók, hogy mielőtt a kört megrajzoljuk, nem volt valamennyi sugara egyenlő.” Cassirer *A felvilágosodás filozófiája* című művében ebből a passzusból azt a következtetést vonja le, hogy Montesquieu a jog „apriorizmusának” eszméjét vallja, azaz a jogot olyan rendszerként fogja fel, amelynek ugyanúgy megvan a maga objektív struktúrája, mint a matematiká-

nak. Azonban talán helyesebb azt mondani, hogy ez még csak az érem egyik oldala, a másik oldalon ugyanis jelen van az isteni törvény, amelyet az ember, értelme korlátoltságából adódóan nem követ állandóan. A *törvények szelleméről* következő passzusa jól bizonyítja ezt az egyidejű együttállást és elkülönülést: „Az embert mint fizikai lényt változhatatlan törvények kormányozzák, éppúgy, mint minden más testet. Mint gondolkodó lény, szüntelenül megszegei azokat a törvényeket, amelyeket Isten állapított meg, és megváltoztatja azokat, amelyeket ő maga állapított meg.” A „dolgok természete”, amelyből Montesquieu szerint a törvények következnek, nem korlátozható egy olyan rendre, amelyet a jelenségekből kiinduló empirikus vizsgálódás maradéktalanul feltárhathat, hanem legalább ugyanolyan mértékben az európai eszmetörténet ókortól tartó tekintélyéből kialakuló, a hagyomány folyamatossága által igazolt, szintetizáló tudáshorizontot is jelent. A „nature des choses” fogalma, a maga látványosan tautologikus jellege ellenére, éppen e szellemtörténeti hagyományba való ágyazottsága miatt válhat jogelméleti kulcsfogalommmá Montesquieu-nél, amely a jog normatív érvényességét a természet valóságával igyekszik összekötni. Nem véletlen, hogy ez a fogalom Lucretius *De rerum naturájára* utal, ahol a természettörvényt nem a *lex naturae*, hanem a *foedus naturae* kifejezés jelöli, amely alapvetően az embernek a természettel kötött szerződését, szövetségét jelentette, tehát arra vonatkozó szintéziskísérlet, hogy az igazságosságot az emberi konvenciókból és a természetből egyszerre vezesse le.

A magyar fordításkötet nagyobb részét kitevő másik anyagból, a *Gondolataimból* fény derül mindarra, amit egy szerző „szellemi műhelynek” szoktak nevezni, azaz arra a kultúrtörténeti kontextusra, amelyből kiindulva feltérképezhető a szerző jó néhány gondolatának a forrásvidéke. Ezekből a feljegyzésekből derül ki, hogy Montesquieu-re nem csupán az olyan jelentős modern kori gondolkodók hatottak, mint például Hobbes, Pufendorf, Grotius, Locke, Maupertuis, stb., hanem olyan, kevésbé ismert szerzők is, mint Jean-François Melon, Bernardini Ramazzini, Melchior de Polignac, Gilbert Burnet, Jean-Baptiste Dubos, stb., ezenkívül pedig folyamatosan jelen vannak a görög-római antikvitásra történő utalások is. Mivel ezek a feljegyzések a szerző

életében nem kerültek kiadásra, itt jóval bátrabb megfogalmazásokkal találkozhatunk a politika és a vallás kapcsolatára vonatkozóan, mint például a kiadásra szánt művekben. Az egyik feljegyzés a jogi és a vallásos szféra elkülönítésének a *Védelemben* is hangsúlyozott törekvését fogalmazza meg: „Annak szembeötlő bizonyítéka, hogy az emberi törvényeknek nem szabad zavarniuk a vallás törvényeit, éppen az, hogy a vallás alapelvei nagyon ártalmasak, ha a politika átveszi őket.”

Montesquieu tehát nem tagadja a vallásos törvények érvényességét, amikor a polgári törvények immanenciáját igyekszik megalapozni, és e törekvése során elsősorban az antik politikaelméletekhez tér vissza. Egyik feljegyzésében a következőképpen határozza meg a törvények célját: „Platón csodálatra méltó gondolata, hogy a törvények az értelem rendeleteit hirdetik ki azoknak, akiknek nem lehet ennek közvetlen forrása az értelem.” Látható, hogy itt a „dolgok természete”, amely a törvényeket megalapozza, egy racionális előzetes szférára utal, maguk a törvények pedig a szükségszerű közvetítő elem a korlátozott értelem számára. Ez a megfogalmazás nem tagadja az igazságos viszonyok közvetlen kinyilatkoztatásának lehetőségét, azonban arra is rávilágít, hogy a törvény közvetítése elengedhetetlen ahhoz, hogy a potencialitás létmódjában létező igazságosságot racionálisan lehessen formalizálni.

Montesquieu ugyanakkor mintha azt is tudatosítaná, hogy a törvénynek az a fogalma, amelyet a maga immanenciájában igyekszik megalapozni, alapvetően filozófiai konstrukció. A *Gondolataim* egy másik helyén a következőket írja a szabadság és a törvények viszonyáról: „A teljes szabadság inkább filozófiai, mint jogi állapot, ami nem jelenti azt, hogy nincsenek nagyon jó és nagyon rossz kormányzatok, és hogy az alkotmány nem akképp gyengül, ahogy távolodik a szabadság filozófiai ideájától. Egy ókori szerző [a lábjegyzetéből tudjuk meg, hogy Szolónról lehet szó] a törvényeket pókhálóhoz hasonlította, amely nem ér többet, mint hogy a legyek beleragadnak, de a madarak széttépiük; én a jó törvényeket egy olyan nagy háléhoz hasonlítanám, amelyben fogva vannak a halak, de szabadnak érzik magukat, a rossz törvényeket pedig olyan háléhoz, amely annyira összeszorítja őket, hogy

azonnal érzik: fogságba estek.” A törvénynek ez az antikvitásra visszamenő fogalma egyértelműen nem a vallási, hanem a polgári törvényekre utal, magyarán azért próbál továbblépni a normativitásnak a keresztény dogmatikából származó elképzelésein, hogy a szabadság problémáját nem a szabad akarat logikájából kiindulva gondolja el, hanem igyekszik tisztán politikai értelmet adni neki. Egy másik feljegyzés igazolja ezt az értelmezést: „A politikában távolról sem azt jelenti a *szabadság* szó, mint amilyen jelentést a szónokok és a költők adnak neki. Ez a szó tényleges értelemben csak egy kapcsolatot fejez ki, és nem arra szolgál, hogy megkülönböztessük a különböző kormányzati rendszereket... (...) Nem azért kell szabadnak tekintenünk egy népet, mert ilyen vagy olyan kormányzattal rendelkezik, hanem azért, mert a Törvény által létrehozott kormányzat alatt élhet...”. Ebből is látszik, hogy Montesquieu a szabadság és a törvény politikai értelemben vett fogalmainak dialektikáját nem a kormányzati rendszerek ideális tipológiájából kiindulva gondolja el, hanem a javak és az élet védelmének konkrét megvalósulási fokából.

Összességében tehát elmondható, hogy a Kovács Eszter által fordított és közreadott kötet azért tarthat számot az érdeklődésre, mert – amint azt fentebb igyekeztem bizonyítani – nem pusztán ismétli vagy kivonatolja a fő mű ismert téziseit, hanem alapvető pontokon árnyalni is képes a szélesebb magyar olvasóközönség Montesquieu-ról kialakult képét, sőt akár bevezetésül is szolgálhat az életmű újragondolásához. A kötetet nemcsak a bevezető szövegek, hanem a számos lapalji jegyzet is igen használhatóvá teszi, hiszen nem csupán tárgyi jellegű ismereteket tartalmaznak, hanem rámutatnak számos filozófiai fogalom korabeli jelentésére, amelyeket a mai olvasó e magyarázatok híján óhatatlanul félreértene.

BAKCSI BOTOND

Pierre Vinclair: De l'épopée et du roman. Essai d'énergétique comparée. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2015, 390 l.

Pierre Vinclair regényeket és eposzokat is publikált, mielőtt megírta volna e műfajokat be-

mutató, *De l'épopée et du roman. Essai d'énergétique comparée* [Az eposzról és a regényről. Összehasonlító energetikai vázlat] című elméleti munkáját. A Gallimard kiadónál 2009-ben jelent meg a *L'Armée des chenilles* [A terepjárók hadereje] című regénye, és ugyanabban az évben a Flammarionnál egy töredékes eposza, a *Les Gestes impossibles* [A lehetetlen hősköltevény] is napvilágot látott. Utóbbival elnyerte a Francia Akadémia Heredia-díját. Mindkét mű az alkotás lehetőségeit vizsgálja az adott irodalmi műfajok keretein belül, miközben ezek archaismusait is szemügyre veszi. Könyvében, amely doktori értekezésének átdolgozott változata, az összehasonlító módszert alkalmazza. Elemzett szövegei (többek között Homérosz *Odüsszeiája*, a japán *A Heike-család meséje*, Stendhal *Vörös és feketéje*, valamint Céline *Utazás az éjszaka mélyéről* című munkája, Defoe *Robinson Crusoe*-ja, és Jane Austen *Büszkeség és balítélet* című regénye) számtalan korszakot és nyelvterületet ölelnek át.

A szerző a műfaji energia három, retorikai, noétikai és praxeológiai rétegét vizsgálja. Az első rész a szövegek „ergonómiájával” foglalkozik, vagyis azzal, hogyan befolyásolják a formai sajátosságok a szöveg olvasását. A második rész a műfajok által generált gondolati konfigurációval, az utolsó, címét a középkori skolasztikából kölcsönző fejezet pedig a műfajok „gyakorlati filozófiájának” témáját tárgyalja. Ez utóbbi rész bemutatja, hogy a szövegek, ahelyett, hogy a gondolatokat vagy a politikai filozófiát illusztrálnák, felépítésük okán politikai vagy etikai tettként interpretálhatóak.

A három különböző fejezetben tárgyalt fő irány határozza meg a szöveg energetikáját, amit Vinclair a „gondolkodó gép szemiotikai tartalmaként” (72.) definiál. A szerző véleménye szerint minden szöveg *energeia* (tett, igyekezet) és nem *ergon* (befejezett mű, termék), amelyet a noétikai szemák aktiválása hoz létre. Szerinte ezért érdemes listázni, majd energetikai analízisnek alávetni a sajátosságokat. Vinclair Jean-Marie Schaeffer irodalmi műfajról írt elemzéseit folytatva szákutacának tartja az *esszencialista* elképzeléseket. Amellett érvel, hogy az irodalmat lehetetlen felosztani zárt osztályokra, mivel a szövegek eredetisége éppen abban áll, hogy ellenállnak a kategorizálásnak. Ugyanis a műfajok heterogén sajátosságokból épülnek fel, és léteznek olyan

műfajok is, amelyek más műfajokkal állnak szoros kapcsolatban.

Szemben Jean-Marie Schaefferrel, aki a műfaj helyett „műfaji logikáról” beszél, Vinclair rehabilitálja a hagyományos műfajfogalmat, de egyúttal új vonásokkal is felruházza azt. Nála az osztályokba sorolás nem formai kritériumok szerint történik, mint Arisztotelésznel, mert például az eposz hosszúsága – elképzelése szerint – nem csak egy funkcionális sajátosság, sőt egyáltalán nem nélkülözhetetlen. Szerinte fontos tisztában lenni azzal, miért is hosszú minden eposz, illetve mi az, ami jelentéssel látja el, azaz meg kell ismerni az eposz gondolkodását, és azt, ahogy az őt körülvevő világot felépíti, ahogyan sajátos befogadási módokat indukál. Vinclair szerint a műfajmélet nem lehet pusztán költészettan: retorikai és noétikai alapokra van szüksége – előbbiekre a nem teljesen elengedhetetlen tulajdonságok formalista felfogása, utóbbiakra a gondolatok létrejöttének mélyebb megismerése okán.

Vinclair a szövegek energiájára helyezi a hangsúlyt, amely különböző módon strukturálja a regényt és az eposzt. A „fogalom nélküli elgondolás” teoretikus hátterét Florence Goyet *Penser sans concepts: fonction de l'épopée guerrière* [Gondolkodni fogalmak nélkül: a hőseposz funkciója] című könyve adja. Goyet könyve azt modellezi, hogyan válik az eposz ama társadalom politikai, kulturális és társadalmi értelemben vett krízisének a megfogalmazójává, amelyben megszületett, és amely befogadta. Goyet segítségével Vinclair arra a következtetésre jut, hogy az eposz a társadalmi tradíció hatása alatt formálódott. Az eposz egy válságban lévő világot ábrázol, a meghallgatására összegyűlt hallgatóit pedig politikai közösséggé kovácsolja össze. Ezzel szemben a regény az eredetiség elvén alapul, és magát a pusztulást lépteti a színre, amely egyéni olvasási tapasztalatot hoz létre. A regény szabadságra nevel, és emancipálja az olvasót. Vinclair tézise nyomán az eposzban ábrázolt közösségben megjelennek az új politikai értékek, míg a regényben a magányos üdvözülés új formái alakulnak ki.

Vinclair értelmezésében a műfajok nem leírható tulajdonságok listái, hanem az olvasás következményei. Az eposz, bár hagyományosan olvastatja magát, paradox módon a változáson és az eltéréseken alapul valójában. Ezzel szemben a

regény újnak és eredetinek tünteti fel magát, holott intertextusokból és ismétlődésekből építkezik. Vinclair a regény és az eposz eltérő jellegéből azt a következtetést szűri le, hogy az irodalmi műfaj által létrehozott befogadás eltér a szöveg által felvett maszktól. Szerinte ugyanis a műfaj mindig maszkként funkcionál, amely elrejti a valós, elsődleges anyagokat/forrásanyagokat és így a szöveg forrásainak búvóhelyéül szolgál. Az eposz „hagyományos effektusai” az elbeszélést meghonosító operátorok: a kifejezések, a jeleltípusok, a narratív egységek, a végzettematika, a bárdok tevékenysége, mint *mise en abyme*, a genealógia, a katalógus, a történelmi példákkal való összehasonlítás. Az eposz e tulajdonságait a Homérosz-kutatásban sok újat hozó Foley és Edwards is megemlíti, de poétikai szempontból, nem rendszertani vonásként értelmezve őket. (J. M. Foley, *Homer's traditional art*, The Pennsylvania University State Press, 1999; M. W. Edwards, *Homer and Oral Tradition: The Formula*, part I, *Oral Tradition*, 1986). Vinclair rámutat, hogy ezek a vonások olyan tulajdonságok, amelyek nem tartoznak hozzá a műfajhoz, hanem, éppen ellenkezőleg, definiálják a műfajt, azaz energetikai funkcióval ruházzák fel az eposzt. Ezek a tulajdonságok válnak a valóság új értelmezésének mozgatórugóivá, ezek segítenek a világ újrakonfigurálásában.

Ezzel párhuzamosan a regény a realista stratégiának köszönhetően az eredetiség hatását kelti, amelynek főleg kritikai funkciója van. A magányos olvasó belépése a fikció világába, valamint a társadalmi értékek objektivizálódása mind-mind egy etikai terv részei. A befogadó egyszerre olvas értelmes módon, érzékenyen, távolságot tartva, és ironikusan. Tudatában van annak, hogy a kölcsönös színlelés csak játék, és ez a hasadt állapot örömmel tölti el. Vinclair az *energeiát* a regény céljaként, erejeként definiálja, amely egy bizonyos fajta azonosulás következtében történik meg.

A szerző szerint tehát a regény kettős természetű: ironikus és érzelgős. Ezzel a kettősséggel magyarázza elemzéseiben Flaubert és Stendhal narrátorainak ellentmondásos státuszát is. Mivel szerinte a befogadónak az olvasás során bejárt út számít, nem fontos számára a narrátor problematikus helyzete, annál inkább az a kritikus távolságtartás, amelyet

– a szöveggel való azonosulás jeleként – az érzelmei generálnak. A szöveg effektusai segítségével álcázza magát, és ez a törekvés minden műfajra jellemző. Így a műfajt a hallgatóra, az olvasóra, a befogadóra tett hatásként definiálhatjuk. Az eposz azért alkotja újra a világot, hogy a közösség rokonszenvezzon ezzel a tapasztalattal, míg a regény egy olyan olvasási tapasztalatot hoz létre, amelynek segítségével bevezeti olvasóját a szabadságba. Könyvének két utolsó fejezetében Vinclair a regény és az eposz cselekvő befogadását értelmezi.

A regény fenomenológiai olvasása lehetővé teszi több nézőpont szembesítését, különböző perspektívák vonzó szembeállítását is. Flaubert *Érzelmek iskolája* című regényének nyilvánvaló objektivitása a könyv szerzője szerint nyíltan ironikus, de ez az ironia a regény „munkafolyamata” során jött létre, míg a befogadó az olvasás során éli meg azt. A szubjektív realizmus a regény arra irányuló törekvése, hogy elgondolkodtasson, mivel Vinclair szerint „a tudat tapasztalata egy gondolkodási mód”. A regény célja az olvasó „gyakorlati szubjektíválása”. Ezt a szubjektíválást jól illusztrálja a *Bovaryné* olvasata. Flaubert regényében az írás és az olvasás közös tapasztalata a szöveg stílusával való szembesítés, amely emancipálja a közhellyel, a sztereotípiával, az ostobasággal szembeni ellenséges érzést.

Amikor azt állítjuk, hogy a szövegek gondolkodnak, ezen nem az értendő, hogy téziseket illusztrálnának (mint például a tézisregény), vagy hogy mimetikusán visszatükröznék a gondolatokat, hanem az, hogy a szövegek tetteként és cselekedetként foghatók fel. Az eposzt így politikai, a regényt pedig etikai cselekedetként értelmezhetjük.

Az *Odüsszeia* és a *A Heike-család meséje* pontos történeti olvasatának segítségével a könyv szerzője meggyőzően érvel amellett, hogy a próbatétel és a felismerési jelenetek leírása eszünkbe juttatja a *politeiát*, a társadalmi berendezkedést. Ezzel szemben a regény, amely az elszakadást és a félreértést tematizálja, úgy képzeli el az egyéni boldogságot, mint a város elhagyását. Vinclair szerint a szövegek illokutív tettei új befogadási szerződést hoznak létre, ezek pedig elkülönült interpretációs típusokat indukálnak.

A könyv szerzője azokról a műfajokról is beszél, amelyek ellenállnak az új, *energeiára* épülő kategorizálásnak. Ilyenek Vinclair elméletének megfelelően a nem befejezett eposz, a tézisregény, a heroikus költészet, a megtérési történetek és a történelmi regény. Külön részt (6. fejezet) szentel az eposz halálának, és beszél szerinte elhibázott hősköltelemenyekről, Ronsard *Franciade*, Voltaire *Henriade* és Chateaubriand *Martyre* című munkáiról is. Vinclair véleménye szerint e művek szerzői nagyobb gondot fordítottak az eposzi forma külsődleges vonásaira, és figyelmen hagyták a műfaj energetikáját, az együttélésre vonatkozó közös, szóbeli reflexiókat. Megmutatja továbbá, hogy Voltaire műve, miközben lekottázta az eposzi vonásokat, valójában megújítja, és eredeti módon átalakítja a műfajt azzal, hogy felhasználja a regényműfaj eszköztárát. A szerző arra a konklúzióra jut, hogy a heroikus költemény bukását elősegítette a vele sok hasonlóságot mutató, ez idő tájt megszülető regény műfaja. A regény tehát megölte az eposzt, ez pedig azzal a tanulsággal szölgál, hogy amennyiben az eposznak csak formai tulajdonságait tartják meg, az a műfaj halálához vezet.

Nemcsak műfaji kudarcok vannak, de vannak olyan művek is, amelyeket képtelenség besorolni. A *megszabadított Jeruzsálem* például nem eposz, de nem is regény. Victor Hugo *A nyomorultak* című regénye szintén problematikus a besorolás szempontjából. Vinclair műfajelmélete a mértéktelen általánosítás elutasításával, egyúttal a cselekvésként értelmezett szöveg segítségével definiálja újra a műfajokat. Könyve a rengeteg meggyőző példának köszönhetően egy új műfajelmélet alapjait rakja le.

BENDA MIHÁLY¹

¹ A szerző a Magyar Tudományos Akadémia Bölcsészettudományi Kutatóközpont Irodalomtudományi Intézetének a munkatársa. – A szerk.

Tomáš Knoz: Karel st. ze Žerotína: Don Quijote v labyrintu světa. (Id. Karel Žerotín: Don Quijote a világ labirintusában), Praha, Vyšehrad, 2008 (Velké postavy českých dějin, 11), 365 l.

Tomáš Knoz a brnói Masaryk Egyetem Bölcsészettudományi Kara Történelem Intézetének professzora, fő kutatási területe a kora újkori cseh és morva történelem. Monográfiája 2008-ban jelent meg a *Velké postavy českých dějin (A cseh történelem nagy alakjai)* című reprezentatív sorozat darabjaként. A szerző a bevezetést követően tizennégy fejezetben mutatja be Karel st. ze Žerotína, vagyis id. Karel Žerotín (1564, Brandýs na Orlicí – 1633, Přerov) személyiségét, hangsúlyosan elkülönítve a Fehérhegy előtti és utáni időszakot. Az életrajzot „a manierizmus kontextusába” helyezi, ami nem egészen magától értetődő és részleteiben ki sem bontott metafora a szerző részéről, még akkor sem, ha már a kötet címével a késő reneszánsz irodalom két alapművének univerzumába illeszti hősét. A comeniusi allegória küzdelmes világában boldogulni kívánó Žerotín abban hasonlított volna szerinte Cervantes Don Quijotójához, hogy egész életében elkerülte a szerencse (házasságai nem adták meg a várva várt utódot, nem volt sikeres a harcmezőn, a körülmények megakadályozták, hogy emlékezetes fejlesztője legyen örökül kapott reneszánsz kastélyainak és hogy kora kulturális mecénása legyen), és így az élete végére jócskán átalakult cseh örökös tartományokban létezése már csak anakronizmusként értékelhető.

A *Damnatio et laudatio* című első fejezetben arra próbál választ adni a szerző, hogy milyen megítélés alá esett Žerotín morvaországi szerepe és tevékenysége az utódai, a 17–19. század történetírói részéről. Erre a kérdésre sok szempontból nehéz válaszolni. Žerotín protestáns vallása ellenére egész életében császárhú nemes maradt, még a Megújított Országos Rendtartás kodifikálását követően is, amelynek hatására rövid időre még hazáját is elhagyni kényszerült. A fehérhegyi csatát követően számos olyan nemesi család maradt az örökös tartományként beolvasztott, katolikussá átfórt Morvaországban, amelyek egy vagy több tagja korábban részt vett a nemesi felkelés megszervezésében. E kompromitált családtagokat a család érdekében háttérbe

kellett szorítani, több esetben teljesen el is tüntették őket a családfákról. Žerotín megítélése is kérdéses volt, hiszen hite nem egyezett a császáréval, de a döntő pillanatban II. Ferdinánd mellé állt. A jezsuita Jiří Krüger (Grugerus) 1669-ben kezdte írni a Žerotín család történetét, felhasználva Bartoloměj Paprocký z Hlohol *Zrcadlo slavného Markrabství moravského* (A dicső Morva Örgörőrség tükre) című művét. Mindkét munka az orosz vlagyimíri fejedelemségből származtatta a Žerotín családot. Krüger mint ősrégi, gazdag és hatalmas nemesi nemzetséget jellemzi őket. Id. Karel Žerotín megkapja a „Carolus Magnus” jelzőt, és a szerző nagy hangsúlyt helyez a katolikus uralkodó iránti hűségének a hangsúlyozására. Ezzel szemben a nem katolikus történetírók elítélték a császárhoz való hűsége miatt, és negatívan írtak róla. Az elkövetkező korokban a korszak ideológiájától és szemléletétől függött, hogy milyen megítélés alá esett a morva arisztokrata.

A *Cesta za vzděláním* (Út a műveltséghez) című fejezetben a szerző részletesen felvázolja a 17. század nemesi udvaraiban szokásos gyermeknevelést, majd ismerteti a gyermekekről való gondoskodásnak a Žerotín családban megszokott módját. Karel Žerotín családi körben töltötte gyermekkorát, házitanítói nagy hangsúlyt fektettek nyelvi és vallási nevelésére. Tanítói nagyrészt lutheránus felekezetűek voltak, például Johann Crato von Krafftheim, aki teológiát Luthernél és Melancthonnál tanult Wittenbergben. Ezt követően a dél-morvaországi Ivančice akadémiáján folytatta tanulmányait, ahol jó kapcsolatokat ápolt a későbbi opavai fejedelemmel és cseh helytartóval, Karel z Lichtenštejnával. A 16. században a nemesi családok körében megszokott volt az ifjakat tanulmányútra küldeni (városi vagy egyházi iskolákba, egyetemekre és Nyugat-Európa fontosabb központjaiba). Nem volt ez másképp a Žerotín család esetében sem, így az apát, id. Jan Žerotínt is elküldték ifjúkorában hasonló tanulmányútra, ezért fontosnak tartotta, hogy fia számára is lehetőséget biztosítson ismeretei kihasználására. Karel Žerotín tíz évet töltött távol otthonától. Utazásai első fázisában Nyugat-Európa jelentősebb iskoláiba iratkozott be, a későbbiekben már nem inskribált, de tudunk arról, hogy egyetemi központokban lakott (Orléans, Heidelberg, Leiden), német fejedelmek és az angol uralkodó udvarában, az udvari arisztokrácia körei-

ben mozgott. Nagy hatást gyakorolt rá a genfi akadémia, ahol Kálvin János utóda, Theodor Béza volt a rektor, akivel a későbbiekben is jó kapcsolatot tartott fenn. Genfi tartózkodását édesapja halála szakította félbe.

A Na válečném poli (A harcmezőn) című fejezetben a szerző a 16. századi nemesi karrierlehetőségeket vázolja fel. A nemesek számára kétféle lehetőség kínálkozott: polgári (civil) vagy katonai karrier. Id. Jan Žerotín 1583-ban bekövetkezett halála után két fia örökölte birtokait, rájuk várt a feladat, hogy megszervezzék azok védelmét. Karel Žerotín komoly lehetőséget látott a katonai karrierben, ezért 1591-ben katonai egységet verbuvált és hadba lépett Navarrai Henrik oldalán, de tapasztalnia kellett, hogy a francia uralkodó számára csak taktikai háborúról van szó, ezért Franciaország elhagyását választotta. 1593-ban hadba lépett a törökök ellen nagybátyja, Morvaország kapitánya, Fridrich ze Žerotína zászlaja alatt. A harcok folyamán közvetlen kapcsolatba került a későbbi uralkodóval, Habsburg II. Mátyással. 1594 májusában II. Rudolf császár parancsára elhagyta a harcmezőt, és a morvaországi bíróság tagja lett. Ezzel bejezódott a katonai karrierje, és elkezdődött a politikai életben való térnyerése.

A Hledání kořenů (A gyökerek keresése) című fejezet leírja, hogyan illeszkedett vissza Žerotín tízévnnyi, egyetemeken töltött idő után a morvaországi arisztokrata közösségbe. A 16. században a cseh és morva nemesek nagy hangsúlyt helyeztek országuk és családjuk múltjának feltérképezésére. A morva nemesek múlttal kapcsolatos elképzeléseinek formálódását nagyban meghatározta Paprocký már említett műve. A munka háromféle reneszánsz nemesi nemzetségi legendát vázolt: a cseh vagy morva nemzetség rokonságát az antik történelem ismert szereplőjével; a nemzetség rokonságát fejedellemmel vagy királlyal; és a nemzetség dicső őseit, akit bátor cselekedete miatt az uralkodó nemessé emelt fel. Paprocký Žerotín nemzetségét nem Morvaországból, hanem Lengyelországból, hanem a középkori kijevei Ruszból, a Rurik orosz fejedelmi dinasztiából származtatja. Karel Žerotín arra törekedett, hogy három generációra visszamenőleg feltérképezze őseit. A legaktívabb időszak a 1605 volt, amikor is ősei birtokait járta körbe, hogy a fennmaradt iratok alapján feltárja nemzetsége múltját. Újja

egyik állomása Strážnice volt, ahol megismerkedett a gyermek Jan Amos Komenskývel, aki később, přerovi tanársága idején bekapcsolódott a Žerotín nemzetség történetének és genealógiájának felkutatásába.

A Zakládání rodiny (Családalapítás) című fejezet részletesen bemutatja, hogy a kora újkorban milyen házasságkötési stratégiák jellemezték a nemesi közösségeket. Az első helyen az utódnemzés és a nemzetségi birtok egyben tartása állt, azonban politikai és nemzetközi hatása is volt két nemzetség egyesülésének. Id. Karel Žerotín első, 1589. évi házasságáról gyakran állítják, hogy a morva testvériség radikális lelkészeinek hatására köttetett. Első felesége, Barbora Krajířova z Krajkůva a testvériség egyik jelentősebb nemzetségből származott. A házasság mindössze két évig tartott, 1590-ben egy nehéz szülés után Barbora elhunyt és hátrahagyta leányát, Bohunkát. Második házasságát a magyarországi harcokból hazatérve, 1596-ban kötötte, első felesége rokonát, Eliška Krajířova z Krajkůvet vette feleségül. Ezzel a házassággal teljesültek Žerotín politikai és vallási egységről alkotott elképzelései. 1597-ben megszületett leányuk, Alena, 1599-ben pedig a vágyott fiúörökös, aki azonban születésétől gyenge volt és még ugyanezen a télen követte anyját a halálba. Harmadik házastársát az ősi cseh Valdštejn (Wallenstein) nemzetségből választotta. 1604-ben kötött házasságot a nála húsz évvel fiatalabb Kateřina Anna z Valdštejnával, akivel csak nagyon rövid ideig élt együtt, mert felesége 1605 januárjában megbetegedett, és rövid időn belül meghalt. E házassági kapcsolat legfőbb jelentősége nem is a házastárs maga volt, hanem Kateřina fivére, Albrecht Wenzel Eusebius von Wallenstein, a későbbi császári generális, aki ekkor kötött Karel Žerotínnal barátságot, amely barátság a későbbiekben meghatározta mindkettejük sorsát. Negyedik házasságát hatalma csúcán, 1614-ben kötötte előző felesége rokonával, Kateřina Osovská z Valdštejnával, akinek néhai férjével Žerotín hosszú időn keresztül szomszédi és baráti viszonyt ápolt. Negyedik feleségével vonult exulációba (önkéntes száműzetésbe), majd tért vissza přerovi birtokára. Žerotín 1633-ban bekövetkezett halálát követően a felesége még négy évig élt özvegységben.

A Žerotínské državy (Žerotín-birtokok), a *Vrchnost a poddaní* (Úr és alattvalók), a *Dvůr Karla st.*

ze Žerotína (Id. Karel Žerotín udvara) és a *Zámek jako otevřená kniha* (A kastély mint nyitott könyv) című fejezetekben gazdaságtörténeti szempontból ismerteti Knoz a család 16. századi virágkorát – amikor a Žerotín család a leggazdagabb morvaországi családok közé tartozott –, majd a Pfalzi Frigyes trónra jutásától egészen a 17. század végéig tartó időszakot, amikor a családi birtokok egy részét egy távoli oldalági rokon, Baltazar ze Žerotína konvertálásával sikerült megmenteni. Id. Jan Žerotín 1583-ben bekövetkezett halálát követően két fia egyenlő arányban örökölte birtokait. Jan Diviš örökölte Náměšt nad Oslavout, Karel pedig Rosicét és Brandýs nad Orlicí. A nagybácsi, Fridrich ze Žerotína 1598. évi halála után Jan Diviš Židlochovice uradalmát, Karel pedig Přerovot örökölte. Mindketten apjuk és nagybátyjuk megkezdett munkáját folytatták, a birtokaikon kitermelt ércel, fával és papírral kereskedtek. 1616-ban, Jan Diviš hirtelen bekövetkezett halálát követően a családi birtokok egy kézben összpontosultak. Karel Žerotín megörökölt birtokai mellé további birtokokat vásárolt, amit jól átgondolt geográfiai és stratégiai elképzelései alapján hajtott végre. Kezdetben apja politikáját folytatta, megvéve a szomszédos kisebb birtokokat, a későbbiekben a házasságkötéseit állította az elképzelései szolgálatába. Mindennek következményeképpen a 17. század első évtizedeiben Nyugat-Morvaországban hatalmas Žerotín-birtok jött létre, ami Brno városától egészen Csehország határáig terjedt. A kiterjedt nagybirtok lehetővé tette a termelés specializációját, például a rosicei birtokon bortermelés és haltenyésztés folyt. A 17. század húszas éveitől kezdve Karel Žerotín egyre inkább háttérbe szorult a társadalmi és politikai életben, és egyre nagyobb hangsúlyt helyezett meglévő birtokainak védelmére. Minden megváltozott 1628-ban, amikor Žerotín választás elé került: vagy elhagyja protestáns hitét, vagy eladja birtokait és elhagyja az országot. Az ország elhagyása mellett döntött, azonban sikerült megmentenie és hivatalosan átruháznia rokonára két birtokát.

A *Knihovna jako duchovní inspirace* (Könyvtár mint lelki inspiráció) című fejezetben Žerotín könyvekhez való viszonyát és Morvaország két legnagyobb könyvtárának kialakulását és pusztulását ismerteti a szerző. Karel Žerotín tanulmányi útjáról hazatérve elhatározta, hogy kastélyai-

ban létrehoz egy tekintélyes könyvtárat. Ezt a tervét nagyban elősegítette, hogy 1583–1620 között fivérével patrónusaivá váltak a Kralice nad Oslavoun működő nyomdának, ahol 1596-ra elkészült a nevezetes teljes Biblia-kiadás. A nyomda nagyrészt a cseh testvérek igényeit elégítette ki, ezért nagy számban nyomtatott posztillás-könyveket, katekizmusokat és egyházi énekeket.

A 17. századra Morvaországban két nagy nemesi könyvtár jött létre. Az egyik a Žerotín család könyvtára volt, a másikat Franz von Dietrichstein Mikulovban (a magyar történelemből is jól ismert Nikolsburgban) hozta létre. A fehéregyezi csatát követően Dietrichstein könyvtára lett Morvaország legnagyobb könyvtári gyűjteménye, mivel a protestáns nemesség elkobzott könyveit és a nem katolikus intézmények könyveit Mikulovba szállították. Karel Žerotín könyvei sértetlenül megmaradtak és tulajdonosuk exulációjával egy időben elhagyták Morvaországot. A Dietrichstein által összegyűjtött könyvek sem maradtak Morvaországban. A püspök 1636-ban bekövetkezett halála után tíz évvel, a svéd hadsereg morvaországi támadásakor összecsomagolták és elvitték őket.

A *Právo a politika* (Jog és politika) és a *Stavovské povstání* (Nemesi felkelés) című fejezetekben Knoz leírja id. Karel Žerotín politikai szerepvállalását és a nemesi felkelésben játszott szerepét. Amióta 1594-ben II. Rudolf császár parancsára hazatért és a morvaországi bíróság tagjává vált, különböző tisztségeket viselve aktívan részt vett országa törvényeinek formálódásában, és tisztségei által a politikai életben is egyre befolyásosabb szerephez jutott. Morvaországban a legmagasabb tisztség az ország kapitányi tiszte volt, aki az uralkodó helyetteseként tevékenykedett és a politikai élet kulcsszereplője volt. 1608-ban id. Karel Žerotín lett Morvaország kapitánya. Megpróbált a morva protestáns nemsek és a katolikus uralkodó között közvetíteni; arra törekedett, hogy a meglévő nemesi rendszerben megmaradjon a politikai és vallási szabadság. Tisztségéről – a katolikus oldal nyomására – 1615 februárjában mondott le.

A csehországi nemesi felkelés idején a morva nemesség érzékelte a bizonytalan helyzetet, ezért hosszú ideig nem kapcsolódtak be, hanem elhatárolódtak a felkeléstől. Karel Žerotín úgy vélekedett, hogy Morvaország csak összekötő szere-

pet játszhat Csehország és az uralkodó között. 1619-ben Morvaországban is a radikálisok kerültek többségbe, a nemesi felkelésben való részvétel elutasítóit házi őrizetbe helyezték, és elkobozták birtokaikat. Így járt Karel Žerotín is, aki brnói palotájában raboskodott két hétig. II. Ferdinánd hadserege előrenyomult és felszabadította az elfoglalt területeket, ami lehetővé tette, hogy Žerotín újra előtérbe kerüljön, aki informálta a császárt a fennálló politikai és katonai helyzetről. Žerotínt és Dietrichsteint közelebb hozta egymáshoz a közös sors, amelyben osztoztak a házi őrizet alatt, és reményük, hogy megerősíthetik saját helyzetüket és megoldhatják a kritikus morvaországi helyzetet. Terveiket Matyáš z Thurnu seregének bevonulása meghiúsította, a morva nemesek elfogadták uralkodójuknak Pfalzi Frigyeset. Žerotínt megint házi őrizetbe vették, amíg II. Ferdinánd seregei döntő vereséget nem mértek a nemesi felkelésre. Ezt követően Žerotín újra előtérbe került: a morva nemesek kérték, hogy vegyen részt a császárral való béketárgyaláson és próbálja elérni a mérsékeltbb büntetést. A császár győzelme lehetővé tette, hogy Karel Žerotín visszakapja birtokait és a politikai történések centrumába kerüljön. A helyzet alapjaiban változott meg, amikor a Megújított Országos Rendtartást kodifikálták, ami protestáns vallása miatt jogfosztotti helyzetet eredményezett számára is. Csak két birtokát sikerült megmentenie (Brandýs nad Orlicí és Přerovot), a többit eladta az udvari kancellárnak, mert gyorsan pénzre volt szüksége. Az uralkodótól engedélyt kapott, hogy Morvaországban maradjon és megtartsa hitét, de csak magán istentiszteletek résztvevője lehetett. 1629-ben inkább az exulációt választotta: feleségével Boroszlóba költözött, ahol már minden elő volt készítve érkezésükre. Minthogy azonban idegennek és kényelmetlennek érezték a várost és visszavágytak hazájukba, 1630-ban visszatértek a távoli rokon, Baltazar ze Žerotína által vezetett přerovi birtokra, ahol id. Karel Žerotín 1633. október 9-én hunyt el.

Tomaš Knoz tizennégy fejezeten keresztül próbálja bemutatni id. Karel Žerotín személyiségét. A fejezetek különböző szempontból vizsgálják Žerotín korához, vallásához, társadalmi szerepéhez, a morvaországi politikai helyzethez és a nemesi felkeléshez való hozzáállását. Mindezzel megpróbál választ adni arra a kérdésre, hogy ki

volt valójában Žerotín és mi ösztönözte döntéseit. Nehéz feladatot vállalt ezzel magára a szerző, mert nagyon sok mindent elmond, de sok mindent el is kell hallgatnia. A könyv célkitűzése nem teszi lehetővé, hogy részletesen kifejtésre kerüljön Žerotín több évtizeden át fenntartott ismeretése és levelezése kora befolyásos személyeivel, például Justus Lipsiusszal, Jan Amos Komenskýval és Illésházy Istvánnal. A több évig Magyarországon a török ellen harcoló Žerotín minden bizonnyal jóval több befolyásos magyar nemessel és politikussal alakított ki ismeretséget, a hazai szakirodalomban már felbukkant Rimay Jánossal való kapcsolata is; mindezekről a cseh szerző könyvében semmit sem találunk. A vizsgálódás középpontjában a 16–17. századi nemesi udvarokban általánosan folytatott élet áll; a morva nemesség életviszonyai, gazdasági és kulturális állapotai talán még fontosabbak is a szerző számára ugyane vonatkozások Žerotín életében való felbukkanásánál. Mindazok a személyek viszont, akik fontos szerepet játszottak Žerotín jellemfejlődésében és befolyásolták életét, csak utalásszerűen vannak jelen. Ennek ellenére elmondható, hogy Tomaš Knoz monográfiája hiánypótló munka, mivel vizsgálata unikális módon átfogó képet ad a 16. és 17. századi morvaországi társadalom változásairól és az ezekhez a változásokhoz alkalmazkodni tudó emberről.

PAPP INGRID

Szigethi András: A szellem anyajegyei – Lermontovtól Ulickájáig. Budapest, Protea Kulturális Egyesület, 2017, 160 l.

Szigethi András jól ismert esztéta, az orosz irodalom szakértője, a Pécsi Tudományegyetem Szlavisztika tanszékének vezető oktatója. Jelen kötetében az 1995 és 2015 között publikált válogatott tanulmányainak csokrárt nyújtja át az olvasónak részben magyar, részben orosz nyelven.

Gondolati vezérfonalát, – amelyben az egzisztencializmus filozófiája, azon belül a keresztény dogmatika részeként a krisztológia, a pneumatológia a domináns elem – kitüntetett helyen Bergyajev szellemi antropológiájából meríti. Olyanok ezek az elemzések, mint egy-egy mélyfúrás a művek szellemtörténeti, kulturális antro-

pológiai, s hermeneutikai alapjaiba. A felkészült elemzőhöz felkészült olvasó is kell, hogy a tanulmányok eszmei élménye kibontakozzon.

A dolgozatok sorát egy napjainkban a magyar olvasóközönség által is kedvelt és elismert szerző, Ljudmila Ulickaja *Médea és gyermekei* című regényének elemzése nyitja. A regény fontos filozófiai jelentésréteget villantja fel a *Fiziológiai és esztétikai katarzis* című dolgozat (15–19). Az ironó az idő gyógyító perspektívájából veszi szemügyre a Krímben és Moszkvában játszódó család jelenét. Ulickaja számára a krími tatár, a hellasz görög és ótestamentumi zsidó kultúra kellékeinek felvonultatása mellett a megbékélés, az évezredek szolid kultúrája jelenti az etnokulturális szellemi ellensúlyt.

Nem kevésbé filozofikus alapokon nyugszik Vlagyimir Nabokov kisregényének, a *Luzsin-védelemnek* (magyar címe *Végzetes végjáték*) szentelt tanulmány (20–31). Az értelmezés bevallottan az elitáris kultúrába ágyazottságból indulhat ki. Szigethi András a szuverén szubjektum autonómiája megőrzéséért vívott küzdelmet kibontva Nabokov szövegelemeinek asszociációs hátterére fókuszál. Az elemzés záró szakasza a fordítási veszteségekre is kitér, amelyek áthidalásaként a kollektív filológiai igényességre hívja fel a figyelmet.

A századforduló felé visszalépve a szerző az idő filozófiai kérdésével foglalkozik Csehov *Ványa bácsi* című darabjában. Az *egzisztenciális idő* Csehov *drámapoétikájában* (32–40). Ványa bácsi, azaz Vojnyickij átéli a kizöklent idő, a kalendáriumi idő megváltozásának szubjektív élményét, amikor a professzor megjelenésével felborul élete korábban megszokott napi rutinja. Az idő kalendáriumi-kozmikus léptékének, kozmikus teljességének poétikai kifejezőiként számos szövegelem egymáshoz rendelését fedezhetjük fel Csehov szövegében.

Tolsztoj *Hadzsi-Murat* regényének a keresztény dogmatikán belüli „pneumatológiai ómega-pontjára” mutat rá a következő tanulmány (41–47). A keresztény egzisztencializmus keretében Tolsztoj az egyetemesség felé tett lépéseként a muzulmán szellemiség letéteményeseként jeleníti meg Hadzsi-Murat alakját. Tolsztoj eszmei végrendeleteként, „hattyúdalaként” megfogalmazható üzenete korunk globális válságjelenségeivel szemben az életszimbólum, amely

Hadzsi-Murat történetileg hiteles alakjában a kis népek és kultúrák individuális és kollektív értékeiben mutat fel.

Rendkívül érdekes *A hallgatás ígéje, az ige hallgatása* kapcsán a Dosztojevszkijről kifejtett gondolatkísérlet, amely a *Karamazov testvérek* szövetségében a fecsegő Inkvizitor és a szótlan Krisztus szellemi párbaját teszi elemzés tárgyává (48–52). Szolovjov és Bergyajev egybehangzó koncepciója szerint a Nagy Inkvizitor legendájában az embert szabadságától megfosztó antikrisztusi princípium és az embernek szabadságot jelentő krisztusi erő harcát érhetjük tetten.

Szigethi András a líra poétikájába tesz kitérőt, amikor Lermontov verselésében *A ritmus antropodiceáját* taglalja (53–61). A ritmusba kódolt mélyebb jelentéstartalom a sellő (Ruzsalka) Nemes Nagy Ágnes-féle fordítása a ritmsképlet vizuális „rajzolatában” nem tudja követni a lermontovi kompozíció szigorú zártságát, szemantikai koherenciáját. A *ruszalka* szó jelenléte Lermontov versében nem csupán stílus-, illetve formaképző mozzanat, hanem direkt szemantikai üzenet. A szerző szerint Nemes Nagy Ágnes intuitív filológiai virtuozitása Lermontov eredeti világérzését ugyan nem tudta teljességgel megjeleníteni, de helyette megadta a költői tolmácsolás varázslatos élményét.

Újabb filozófiai kérdéskört tár elénk *A kálvinizmus és protestantizmus orosz kulturális recepciója* című tanulmány (62–72). A szubjektív szabadságérzet, a predesztináció, vagyis az eleve elrendelés, a fátum, vagyis a végzetes sorsszerűség hasonlóságát és különbözőségét nem csak az orosz egzisztencialisták, hanem olyan irodalmi alkotások is boncolgatják, mint Gogol *Az arckép* című kisregénye, Tyutcsjev egyházi tematikájú versei. Szigethi András megállapítja, hogy a 20. század elején, a Dosztojevszkij nyomdokain járó orosz egzisztencialisták, Nyikolaj Bergyajev, Lev Sesztov, Szergij Bulgakov „szabadság-bölcséletük immanens kérdéseként vizsgálták a nyugati keresztény teológia és vallásfilozófia alapvető problémáját, az eleve elrendelést, illetve a predesztinációt” (67).

A kötet magyar nyelvű záró tanulmánya *Irodalmi hermeneutika – fordításhermeneutika – szaknyelv* címmel a befogadásesztétika, a fordítástudomány és a terminológia kérdéskörébe nyújt betekintést (73–80). A már korábban tárgyalt

Ulickaja-regény, a *Médea és gyermekei* kapcsán arra hívja fel a figyelmet, hogy a Csehovnál jellemző „víz alatti áramlás”, vagyis a szubtextus a hasonlóan pszichológizáló Ulickaja-szövegekben is fontos szerepet kap. A tárgyalt regényében a szaknyelv, mindenekelőtt az orvosi szaknyelv a terminológián túl további jelentésképzés eszköze, s szemantikai hidat képez a jelrendszerek között. E téren Szigethi hiányosságokat érez a magyar fordításban.

Szigethi András könyvének második része (81–160) olyan orosz nyelvű dolgozatokkal folytatódik, amelyek tematikusan követik az első szakasz nyolc magyar nyelvű dolgozatát. Érdekes összevetni a témakifejtések magyar és orosz nyelvű változatait. Az orosz nyelvű fejezetek új témaköröket is beemelnek. Ivan Bunyin *Tiszta hétfő* és párhuzamosan a *Könnyed lélegzet* című elbeszéléseinek hősnőit állítja a középpontba, amikor az emberi világlátás lelki emelkedettségének és földhözragadtságnak a kontrapunktjait járja körül (109–114).

Az orosz nyelvű elemzéseket egy fordításméleti eszmefuttatás zárja *„Hermeneutikai ív” és fordítási gyakorlat* címmel (149–154). Jeszenyin ismert versét *Bokraink közt* címmel Rab Zsuzsa ültette át magyarra. Ez a fordítás adja az apropóját Szigethi András filozofikus mélységű gondolatvezetésének, amelyben a fordításban a nyelvi korrektség mellett nélkülözhetetlen hermeneutikai megalapozottságról szól. A fordítás hermeneutikai reflexió, amely során a „hermeneutikai ívnek” kell lerövidülnie. A fordítónak a lehetségesig minimalizálnia kell azt a távolságot, amely az eredeti mű kulturális-egzisztenciális szituációja és az interpretáció szituációja között fellelhető.

Szigethi András filozófus-esztéta. Minden elemzésében a mély eszmerendszeri gyökerekre irányuló gondolatiság párosul az orosz irodalom poétikai, hermeneutikai feltárásának igényével. Az orosz egzisztencializmus nagyjainak ismerete, s azok beágyazottsága az egyetemes filozófiai tudományosságban, az orosz irodalombeli jártassága a szerző kivételes felkészültségéről tesz tanúbizonyságot. Az egyetemi orosz szakos oktatás és tanártovábbképzés érdekében nagy örömmel vennénk kézbe Szigethi András további elemző munkáit, amelyek – kissé fellazítva a jelen kötetben tapasztalt esszencialitást – részlete-

zőbb, magyarázó kifejtéssel vezetnék át a fiatal russzistákat a filozófiai mélységek felett az orosz irodalom összetettségének jobb megértése felé.

CS. JÓNÁS ERZSÉBET

Kurdi Mária (szerk.): Arthur Miller öröksége. Centenáriumú irások műveiről. Szeged, AMERICANA eBooks, 2015, 144 l.

Habár Arthur Miller a hazai színpadok kedvelt szerzője, 2015-ig meglehetősen kevés tanulmány jelent meg műveiről magyar nyelven. A születésének (1915) centenáriuma alkalmából kiadott tanulmánykötet címe ezért bizakodással töltheti el a dráma- és a színháztörténet iránt érdeklődő olvasót. A tartalomjegyzék azonban első látásra akár csalódást is okozhat. Az e-book formájában megjelent kötet ugyanis mindössze hat szöveget tartalmaz, ami egy centenáriumi kötet esetében meglehetősen kevésnek tűnik, meg sem kísérelheti a milleri életmű átfogó vizsgálatát. Ezzel a szerkesztő, Kurdi Mária is tisztában van, s jelzi is, hogy a kötet célkitűzése nem erre irányul.

Az *Arthur Miller örökségében* nem vagy csak érintőlegesen esik szó olyan emblematikus drámákról, mint például *A salemi boszorkányok*, a *Pillantás a hídról*, az *Üvegcserepek*, ugyanakkor több, hazánkban kevésbé ismert, magyar fordításban még meg sem jelent darab helyet kap a vizsgált művek között, kibővítve ezzel a Miller-művek recepciójának körét. A kötet nagy erényei közé tartozik, hogy a szerzők a drámákat nem az előadásoktól izoláltan, hanem azokkal összefüggésben vizsgálják, s hogy Miller ismertebb műveit is újszerű, izgalmas szempontok alapján elemzik. Kurdi Mária a szövegek sorrendjének kialakításánál elsősorban a tematikus és nem annyira a kronológiai tényezőket vette figyelembe, ami a kompozíció szempontjából kifejezetten előnyös. Átláthatóbbá teszi a Miller-művek közötti kapcsolódási pontokat, a dramaturgiai eszközhasználatban, tér- és időkezelésben, főbb kérdésfelvetésekben megmutató párhuzamokat.

Az elsősorban Miller-darabokra és bemutatókra összpontosító tanulmányok mellett Kisantal Tamásnak a *Gyújtópont* című regényről írott elemzése is helyet kap a kötetben, ráadásul annak

élén, így nem törí meg az utána következő drámaelemzések sorozatát. A szöveg fontos, új megállapításokkal járul hozzá a regény nemzetközi szinten is meglehetősen hiányos recepciójához. Reflektál ugyanis a mű eddigi értelmezéseiben megjelenő anomáliákra és a tézisregény, fejlődésregény műfajába történő besorolásának pontatlanságára.

Seress Ákos Attila és Németh Lenke soron következő szövegei már Miller családramáira koncentrálnak, s azok vizsgálatánál a szerző *A tragédiáról – a család szerepe a modern drámában* című esszéjét is figyelembe veszik. Seress mellett érvel rendkívül meggyőzően, hogy Millernek az említett szövegben megjelenő, a családról alkotott elképzelései élesen szembekerülnek *Az ügynök halálában*, az *Édes fiaimban*, és a *The Man Who Had All The Luck*ban megjelenő családmodelllel. Az esszében ugyanis a család olyan közegként jelenik meg, amely védelmezi az egyént a társadalom külső erőivel szemben, az említett drámákban viszont utóbbiak éppen a szülő-gyermek viszonyban fejeződnek ki legerősebben.

Németh Lenke tanulmánya már egészen más kérdésekre összpontosít. Azt vizsgálja, hogy a *Lefelé a hegyről* című művében Miller hogyan újítja meg az amerikai családi drámát és annak kompozíciós elemeit. Ennek során éleslátóan mutat arra, hogy a felelősségtudattal nem rendelkező férfi hős új típusának bevezetése, a tér és időhatárok felfüggesztése, és a dinamikus, gyors jelenetváltásokkal operáló szerkezet létrehozása olyan – a 80-as éveket érintő – problémák tematizálásához szolgál keretként, mint az amerikai férfiak identitásválsága, az egyéni felelősségvállalás és a múlttal való szembenézés.

Az utóbbi két téma a kollektív felelősségvállalás kérdésével kiegészülve *A bűnbeesés után* című drámában is központi jelentőségűvé válik, amelyet Balassa Zsófia elemez rendkívül mélyrehatóan. A memory-play műfajába tartozó művet dráma-narratológiai szempontok szerint vizsgálja, s közben feltárja az említett műfaj és a tudatfolyam-regények közti párhuzamokat is. Szövegeinek legfontosabb felismerése ennek nyomán az, hogy a mű tulajdonképpen önmaga metaforájának tekinthető, hiszen a szerkezeti következtetésegekkel a tudatfolyam-ábrázolás stílusát tükrözi vissza.

A drámatechnikát helyezi a középpontba Ótott Márta is, aki a *Resurrection Blues* című művet a benne megjelenő abszurd elemek és az ironikus ritualitás szempontjai mentén elemzi. Tanulmányának erénye az elméleti keret pontos megválasztásában rejlik: a műben szereplő rituálé működési mechanizmusait ugyanis többek között olyan fogalmakkal teszi megragadhatóvá, mint a Catherine Bell-i megváltó hegemonia és žižeki ideológiai fantázia. A kötetnek Kurdi Mária szövege ad méltó lezárást. A szerző a téma kiváló ismerőjeként magabiztosan tárja fel az ír és az amerikai drámaírói és színházi hagyomány közti kölcsönhatásokat, nagy figyelmet fordítva az Arthur Miller és néhány neves ír szerző között megfigyelhető hatástörténeti kapcsolatokra. Kurdié alighanem a kötet legélvezetesebb olvasmánya: széleskörű vizsgálódásait ugyanis a tárgyalt drámaírók (önéletrajzi) esszéiből, a velük készült interjúkból, és a Miller-darabok írországi bemutatóiról írott kritikákból származó idézetekkel egészíti ki, így tartva ébren az olvasó figyelmét.

Amint az a fentiekből is kirajzolódik, a kötet számos új árnyalattal és megállapítással bővíti a hazai Miller-recepciót, s több olyan párbeszédindító szöveget tartalmaz, amely mindeddig mellőzött szempontokat kínálhat a szerző drámáinak további vizsgálatához. Nagy erénye, hogy töredékessége ellenére is képes felvillantani az életmű sokoldalúságát, és felrajzolni egy olyan fejlődési ívet, amely reflektál Miller (dráma)írói eszközhasználatának változásaira. Az *Arthur Miller öröksége* így e témában mindenképpen hiánypótló műnek tekinthető.

PANDUR PETRA

Jieun Shin: Le flâneur postmoderne: entre solitude et être-ensemble. Paris, CNRS, 2014, 380 l.

Posztmodern magány és a kószálás, mint fortélyos ellenállás. valami ilyesmivel lehetne összefoglalni Jieun Shin című könyvét (*A posztmodern kószáló: magány és együttlét között*), melyben a modernség emblematisz figurájának posztmodern utódját vizsgálja. Szerinte a kószáló alakjának segítségével többet megtudunk a posztmodern ember személyiségéről és a félnék ellenállás je-

lenségéről. Ahhoz, hogy megértsük ezt a két jelenséget, a szerző az irodalomszociológiához fordul, felhasználja Tacussel figuratív szociológiáját és Maffesoli megértő szociológiáját. Szerinte a huszadik század végi város az embereket elidegenítette egymástól és így azok magányossá váltak. De ebben az elmagányosodott társadalomban sem szűnt meg a kószálás tevékenységének az öröme. Jieun Shin szerint a sétáló alakjában megtaláljuk a vágyat, hogy együtt legyen, cselekedjen, és együtt érezzen a másikkal. Szerinte a sétáló figurája rávilágít a nagyvárosok lakosainak arra a törekvésére, hogy egyszerre akarnak magányosak lenni és együtt lenni másikkal. Jieun Shin könyve bemutatja, hogy a kószáló figurája együtt van a tömeggel, ugyanakkor magányos is. Úgy élvezi a magányt, hogy a kietlen várost átalakítja a szórákozás, a játék terévé.

A könyv három nagy részből áll. Az első, *A magány szeretete a tömegben* című fejezet a meghasadságról beszél. A sétáló, Walter Benjamin szerint, „szereti a magányt a tömegben”. Viszont az óhajtott magánynak a velejárója a törés, a meghasadás. A könyv szerzője szerint ez a törés megszünteti a hagyományos ént, és átalakítja az ismerőst, a megnyugtatót úgy, hogy az távolivá, nyugtalanítóvá válik, azaz szokatlanná. Ez a tapasztalat azonban nem csupán fájdalmas, de teremtő is, mert a meghasadt személyeket rábírja arra, hogy keveredjenek a tömegben a többiekkel. Jieun Shin szerint például Leopold Bloom és Stephen Dedalus, Joyce *Ulysses* című regényének két főhőse, magányos, de a hosszú vándorlásuk végére nem lehet őket egymástól megkülönböztetni, Stoom és Blephen lesznek.

A szerző Michel Maffesoli *Du nomadisme* című könyvének segítségével mutatja be a megkettőződött személyiséget és létmódot. Maffesoli szerint ez a megkettőződés a szabadságnak egy formája, lehetőség arra, hogy bevezessük az elmozdulást abba, ami állandó, s a nyugtalanságot abba, ami magabiztos. Maffesoli könyvében Don Quichote a mozgó személyiség, a nomád megtestesítője, akinek a nyugtalansága a szabadság akarást jelent. A személyiség meghasadsága elvezeti őt a többiekkel való találkozásra. Létezni tehát nem más Jieun Shin szerint, mint elhagyni magunkat és nyitni a másik felé.

A szerző szerint az átmenetet a meghasadságból a keveredésbe jól szimbolizálja a víz képe,

amelynek folyékony lágysága kiválóan jelképezi kiábrándult századunk erkölcsi tartását. A modern világ válságának az oka azoknak a szilárd alapoknak az elvesztése, melyek korábban a mozdulatlan biztonság benyomását adták. Jieun Shin úgy gondolja, hogy modern életünk folyamatosan változik, alakatlan és kiszámíthatatlan, tehát nyugtalanító. Ugyanakkor a folyékonyág megnyugtató is: „A víz ringat. A víz elaltat. A víz visszaadja az anyánkat”. A víznek ez a tulajdonsága felidezi a hullámzó tömeget. A tömeg viszi magával, ringatja és elaltatja a kószalót. Canetti szerint (*Tömeg és hatalom*) az ember otthonosan csak a tömegben érezheti magát, ahol megszabadul az érintés irtózatától. Amikor rábizzuk magunkat a tömegre, ahol összepréselődnek a testek, nem rettegünk az érintéstől, Jieun Shin szerint talán azért, mert ilyenkor az emberek egyenlőnek érzik magukat másokkal, és a különbség nem számít. A szerző Flaubert *Bovaryné* című könyvének és Andrei Tarkovszkij *Nosztalgia* című filmjének a segítségével mutatja be az utca vonzó, barátságos, oltalmat nyújtó tömegét. A tömeg menedéket adó forradalmi ereje felforgatja a sort: az idegen birtokló lesz. A menedék politikájával szembe áll a kizárás politikája, azaz nincsen egy központ, hanem központok sokasága van. Ezt a szituációt a szerző deleuze-i rizóma elméletének a segítségével jellemzi.

Jieun Shin szerint a meghasadtág egyszerre nyugtalanító, de megnyugtató is. A mindennapi élet gyakran úgy jelenik meg, mint egy mechanikus rendszer, amelyet a monotonia jellemez. Az emberek ezt a napi rutint tudják akadálytalanul, gond nélkül követni. A panoptikus társadalomban, amiben élünk, a mindennapi élet átalakítása egy megvalósíthatatlan feladat. De ha feltesszük magunknak a miért kérdését, akkor mindennapi rutinunkat átjárja az unalom, és ez elindítja a tudat megváltozását. A *Le flâneur postmoderne* című mű szerzője szerint, ha tudatosul bennünk az életünk, a szerencsétlenségünk, a boldogságunk, akkor miénk lesz a sorsunk. Az abszurd tapasztalata (Camus) nem egy kivételes helyzet, amely a zeninek az osztályrésze. Jieun Shin úgy gondolja, a kószáló is hozzájuthat ehhez a tapasztalathoz. Ezzel a tapasztalattal nem változik meg teljesen az élet, de képes azt megítélni, hogy mennek valójában a dolgok.

Jieun Shin Michel Maffesoli *Éloge de la raison sensible* című művének *connaissance érotique* fogalmával jellemzi ezt a tapasztalatot. Ez a tudás szerinte, mint „a szerelmes gondolat”, egy olyan gondolat, amely szereti az élet egészét. A racionalizmus *nemje*, ami az intellektualizmus sajátja, képtelen értékelni a kószálás felforgató, de egyben teremtő vonását. Ellenben az *amor fatti* (a sors szeretete) nem törekszik a racionalista okozatiságra, hanem elfogadja az igazságok pluralitását. Társadalmunkban, amely Borges szavaival élve „az elágazó ösvények kertje”, gyakran elveszettek érezzük magunkat, de Jieun Shin szerint ezeket az útvonalakat nemcsak úgy foghatjuk fel, mint amelyek valamely megoldáshoz vezetnek, hanem úgy is, hogy egy játékkal állunk szemben.

A könyv második fejezete, amelynek a címe *A kószáló élet*, megmutatja, hogy a sétálás cél nélküli: a kószálás olyan pillanat, amit költőien kívánunk megélni, ezért a véletlen alakítja. Ezért Jieun Shin bevezeti a „kockaember” fogalmat. Szerinte a kószálás útvonala olyan, mint a kockadobás, a sétáló pedig a véletlen művésze, aki ellenáll a haszonelvűségnek egy képzetet nélkülöző világban, aki nem a dolgok megvilágítására, hanem inkább a megélésükre törekszik. Így a sétáló víziója a világról olyan, mint a lottójáték. Jieun Shin szerint ebben a világában nincs határ a reális és az irreális, a valóság és a látszat, a visszajárás és a fonákja között, mint a Möbius-szalagnál.

A könyv utolsó fejezete a posztmodern ember egy fajtáját mutatja be, aki mindig úton van, aki mindig épp válik valamivé, akit Jieun Shin *homo erraticus*ként definiál. Egyrészt a *homo erraticus* lehet szó szerint értelmezni, vagyis olyan lényt, aki úton van, aki kószál. Másrészt a több célú embert is szimbolizálja, aki több lehetőséggel számol a nehéz döntésekkor. A *homo erraticus* teljes ellentéte a *homo oeconomicus*nak, aki racionalis, aki egy bizonyosságokkal teli előre látható világban él, aki közömbös a környezetével szemben, és akit csak az elméleti tudás megvalósítása motivál.

Az utolsó fejezetben főleg Baudelaire és Rimbaud verseinek az elemzéseit találjuk, és a sétálás, a tömeg úgy jelenik meg, mint menedék. A tömeg nem okoz szorongást, hanem ellenkezőleg: menedéket talál benne a költő. A nagyváros lakóinak természetes, hogy a magányos ember a magányát mérsékli a tömegben. A sétáló elfogad-

ja az őrült társadalmat és megbékél magányával, úgy, hogy a tömegben marad, azaz úgy, hogy elutasítja, hogy egyhelyben maradjon és ellenáll a társadalom által létrehozott értékeknek. Így a sétáló a békés ellenálló a tömegben, de Jieun Shin szerint az alakja kapcsolatba hozható az idegenel, a kívülállóval is. A kószáló és az idegen hasonlóságának bemutatásakor Camus, Kristeva és Simmel van segítségére. *Bartleby* (Melville) és Meursault (Camus) két irodalmi karakter, akiket leginkább idegenként lehetne jellemezni a szerző szerint. De mi van akkor, ha az idegen bennünk van? Simmel szerint emiatt az idegenség miatt van szükségünk egy „ajtóra”, vagyis arra, hogy be tudjunk zárkózni saját belső világunkba.

Szintén az utolsó fejezetben beszél a könyv szerzője a kószáló ellenállásáról. Rimbaud a *Részeg hajó* című költeményében a hajót egy önmagába forduló gyerekhez hasonlíttja, aki nem hallgat a felnőttekre. Jieun Shin úgy gondolja, hogy a kószálás aktusa is csendes ellenállás a normákkal szemben. Ellenállás a nyilvánvalóval, ellenállás a tervvel, a szándékkal szemben. A nyilvánvalónak is megvan a maga története. Egy olyan társadalomban, amely úgy gondolja, hogy az elszigeteltség elavult, a magányos ember abszurdnak tűnik. Ugyanúgy, a modern társadalom által létrehozott értékkel szembehelyezkedik az a személy, aki fölösleges akar lenni, mint teszi ezt a sétáló figurája.

A kószáló figurája a szerző szerint szociológiai szempontból is érdekes. Tevékenységére úgy tekintenek, mint egy magányos individualista haszontalan és nem produktív cselekedetére. A kószalók azonban Jieun Shin szerint csak látszólag magányosak, és nem csupán a modern társadalom negatív következményei, hanem egy tudatos életmód, egy választott életstílus képviselői is. Ráadásul a látszólagos magány mögött ott találjuk az együttlétre való vágyakozást, és megnyilvánul a törvénynélküliség és az abszurditás elfogadása is. Nem véletlen, hogy a múlt század nagy sétálója, Robert Walser szerint menni cél nélkül szép dolog.

A kószálás haszontalan tevékenység, és nélkülöz minden fajta célszerű cselekvést. Ezért a kószálás kihívás a modern élet néhány vonásával szemben: hadüzenet a szükségszerűségnek, a produktivitásnak, a közömbösségnek, a szintelenségnek és a stílustalanságnak. Jieun Shin sze-

rint a sétáló azért vonzó, mert természetesnek tűnik. A modern ember elvesztette ezt a természetességét, hogy életben maradjon, hogy alkalmazkodjon az őt ellenőrző társadalomhoz. Ezzel szemben a kószáló felvesz egy lassú ritmust és pazarolja a becses időt. Emil Cioran szerint is akkor varázslatos a létezés, ha van egy természetes ritmusa. Ráadásul a könyv szerzője úgy véli, hogy a magányos egyén kapcsolatot hozhat létre az utca többi magányos lelkével. Erre jó példa a *Flash Mob*.

A kószálás tevékenysége lehet magányos teher, de menedéket is adhat az egyénnek. Jieun Shin a magányos sétálással kapcsolatos kutatása újragondoltatja velünk a magány és a melankólia saját értékeit. A séta alatt az átlátható technológiai és bürokratikus világ átalakul egy előre nem látott, „éjszakai”, váratlan képzeletbeli világgá.

Walter Benjamin a kémhez hasonlítja a kószálót, akit a kapitalizmus küldött, hogy kifürkésze a fogyasztókat, Jieun Shin szerint azonban a fogyasztói társadalomból kiábrándult világban a sétáló, ha kém, éppen hogy megkérdőjelezi ezt a hatalom által állítólag átlátható és rendezett világot. Annak ellenére, hogy a kószálók lát-

hatatlanok, jelentéktelenek, csendesek és mentesek minden hősiességtől, a hatalom birtokában vannak. Ez az érzékelhetetlenség hatalma.

Az önfejű sétáló átalakítja a masszív és szürke világot egy alakatlan, lebegő, mozgó, színes környezetté. A kószáló gyermeki tekintetének minden új, a jelentéktelen dolgokban is megtalálja az értéket. Walter Benjamin növényeket gyűjt az aszfalton. Fourier pedig úgy gondolja, hogy csak ógyeleg, hogy összeszedegesse az újdonságokat, amit aztán elterjeszt. Ugyanakkor a sétáló elutasítja az uralkodó értékeket, a megrajzolt útvonalat, az engedelmisséget és a társadalmi kényszert. Ez a passzív, de makacs ellenállás és a céltalanság képzelőereje lehetővé teszi a sétálónak, hogy megélje az abszurditást, megértse a világ megmagyarázhatatlan ellentmondásait, s boldog Sziszüphosszá (Camus) és boldog idegenné (Kristeva) váljon. Jieun Shin szerint a kószáló azon törekvése, hogy a tömegben idegen, marginális, láthatatlan és magányos legyen, nem más, mint okos fortély.

BENDA MIHÁLY

TARTALOM

Sokarcú modernség és irodalomtörténet-írás

TANULMÁNYOK

RÁKAI ORSOLYA: Sokarcú modernség és irodalomtörténet-írás	341
MATEI CALINESCU: A modernség öt arca. (Fordította: Major Réka)	359
ANTHONY GIDDENS: A modernitás következményei (Fordította: Szemes Botond)	380

SZEMLE

RÁKAI ORSOLYA: Gerhard Plumpe: A modern irodalom korszakai	393
--	-----

MŰHELY

SZÉNÁSI ZOLTÁN: Népnemzeti tradicionalizmusból konzervatív kritika	407
MÉSZÁROS ZSOLT: A Wohl-nővérek nemzetközi fogadtatásáról transznacionális kontextusban	418

VÁLOGATOTT BIBLIOGRÁFIA

430

KÖNYVEK

MONTESQUIEU: A törvények szelleméről védelme – Gondolataim. Válogatta, fordította, a bevezetőt és a jegyzeteket írta KOVÁCS ESZTER / BAKCSI BOTOND	435
PIERRE VINCLAIR: De l'épopée et du roman. Essai d'énergétique comparée. / BENDA MIHÁLY	439
TOMÁŠ KNOZ: Karel st. ze Žerotína: Don Quijote v labyrintu světa / PAPP INGRID	442
SZIGETHI ANDRÁS: A szellem anyajegyei – Lermontovtól Ulickajáig / Cs. JÓNÁS ERZSÉBET	445
KURDI MÁRIA (szerk.): Arthur Miller öröksége. Centenáriumi írások műveiről / PANDUR PETRA	447
JIEUN SHIN: Le flâneur postmoderne: entre solitude et être-ensemble / BENDA MIHÁLY	448