

Xeravits Géza – Tamási Balázs – Szabó Xavér (szerk.): Angyalok az ókortól Szent Tamásig

Sapientia Főiskola – L'Harmattan, Bp., 2011. 371 old., 3500 Ft (A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudomány Tanszékének kiadványai 7).

A kötet tizenkét (nagyon eltérő hosszúságú) írást tartalmaz, javarészt pályájuk kezdetén álló, kevésbé ismert szerzőktől. A szerkesztők ahelyett, hogy tekintélyesebb szakembereket kértek volna fel, inkább a fiataloknak akartak publikálási lehetőséget biztosítani, és csak örülhetünk annak, hogy hazánkban ennyi fiatal angelológus él.

Az első kérdésünk az, hogy milyen műfajba tartozik a kötet: a tudományos (azaz önálló új eredményeket közlő), a tudományos ismeretterjesztő (a témát tudományos módszerekkel, de közérthetően bemutató) vagy a kegyességi (hitre buzdító, hitet erősítő) irodalom körébe-e? A bevezetőből megtudjuk, hogy a cél az ismeretterjesztés: „többé-kevésbé átfogó bevezetést” kíván nyújtani „a zsidó-keresztény kultúrkör angyalokra vonatkozó elképzeléseinek alapjaiba” (7. old.). A továbbiakban tehát ennek fényében vizsgáljuk az írásokat: nem várunk tőlük új tudományos eredményeket, hanem jól használható, közérthető bevezetést egy-egy területhez.

Az első bonyodalmat az okozza, hogy sem a szerkesztők, sem az egyes szerzők nem definiálják, mit értenek angyalon. A szó eredeti jelentése szerint egyszerűen csak Isten küldöttét? És akkor ember is lehet „angyal”? Vagy csak szellemi lényt? Es csak jót, vagy rosszat is? A Sátán és a démonok is angyalnak számítanak-e? És az egyéb szellemi lények, mint például a kerubok és a szeráfok? Mivel ezek a

kérdések nemhogy tisztázva nincsenek, de még csak fel sem merülnek, nem csodálkozhatunk azon, hogy a szerzők a fogalmat nagyon különböző módon kezelik. Így esett, hogy rögtön az elején az Ószövetségről szóló két írás éppen ellentétes eredményre jut: Karasszon (ha jól értem) azt igyekszik kimutatni, hogy a *mal'ak* az ószövetségi helyek nagy részében mennyire nem jelent „angyalt”, Koltai viszont természetesnek veszi, hogy mindenütt „angyalt” jelent. Karasszon végkövetkeztetése így hangzik: „Az »angyal« jelentés általánossá sehol sem válik, hanem csakis ott, ahol egyértelműen és nyilvánvalóan szupranaturális személyről van szó.” (17. old.) Ettől nem lettünk sokkal okosabbak, csak azt tudtuk meg, hogy „angyalon” szellemi lényt értünk, ami nem túl meglepő, hiszen a magyar nyelv általában így használja. Koltai nagy érdeme, hogy alapos nyelvi felkészültséggel gyűjti össze a *mal'akra* és az egyéb szellemi lényekre vonatkozó ószövetségi helyeket, a fogalmak tisztázatlansága azonban továbbra is problémát okoz. Így például a kerubok és szeráfok az „»angyal«-fogalom további megjelenési formái” címszó alatt szerepelnek (28. old.), pár oldallal odébb azonban megtudjuk, hogy „lényegesen más fogalomkörbe tartoznak [...], mint az Úr angyalai” (33. old.). Sajnálatos, hogy Koltai nem tulajdonít kellő fontosságot az ószövetségi iratok keletkezési idejének, így például a Krónikák könyve is a fogság előtti elbeszélő korpuszban bukkan fel, vallástörténeti megállapításai pedig néha elhamarkodottak, például amikor az angyalok létéből arra következtet, hogy a fogság előtti Izraelben „a monoteizmus ideája [...] már megkérdőjelezhetetlen” (28. old.) – a fogság előtt köztudottan jó esetben is csak monolátria uralkodott, de sokkal inkább politeizmus, amelyben Jahve csak fokozatosan szerezte meg magának a vezető szerepet. A kerubon érkező Jahvéban pedig kissé kalandos a Garudán szárnyaló Visnu képét látni (33. old.).

Szatmári Györgyi jól tagolt, világos írásban mutatja be az újszövetségi szerzők angyalokkal kapcsolatos állításait, és arra jut, hogy ezek természetes módon származnak a Második templom zsidóságának angyal-

hagyományából. Ez nyilván igaz, a tanulmány azonban nem mutatja be (erre nyilván nem is lett volna módja), hogyan illeszkedik az újszövetségi angelológia a korai zsidó elképzelésekhez. A Sátánról szóló rövid kis rész talán jobb lett volna elhagyni, hiszen ehhez előbb el kellett volna dönteni, hogy a Sátán angyal-e.

Tamási Balázs a qumráni könyvtár angelológiáját mutatja be, és mivel az óriási anyagban nem könnyű rendet vágni, azt a nem túl tudományos, de meglehetősen szellemes és jól használható szempontot választja, hogy a szöveghelyeket az angyaloknak a világfolyamat különböző szakaszaiban ellátott feladatai szerint rendszerezi. Így a mélyebb tudományos összefüggésekre (ha ugyan vannak) nem derül fény, de képet kapunk arról, milyen szerepet tulajdonított a qumráni közösség az angyaloknak a világtörténelem során. Tamási nagy érdeme, hogy az eredeti héber, illetve arámi szövegek alapján dolgozik, a részleteket általában saját fordításában közli. E szöveghelyek összegyűjtésével óriási munkát végzett, amely kitűnő alapul szolgálhat a további kutatás számára.

Szabó Xavér *Angyalok a korai zsidó pseudoepigráf irodalomban* című írása szintén óriási anyagot igyekszik feldolgozni (a deuterokanonikus könyveket is ide sorolja) – több-kevésbé sikerrel. A bevezetőben megfogalmazott célkitűzéssel („vázlatos képet adni a tárgyalt időszak angyaltalanának eredetéről, fejlődéséről, formáiról”, 106. old.) ellentétben a témába vágó részletek leíró jellegű bemutatásán nem jut túl (persze ez sem haszontalan). A vizsgált művek kiválasztásában nem mindig járt el kellő körültekintéssel, és némelyiknél kérdéses, vajon beletartozik-e az adott korszakba (i. e. 300 – i. sz. 200). Így például a rendkívül problematikus *2Hénochról* azt írni, hogy „eredetileg i. e. 30 és Kr. u. 70 között héberül íródott, de mára csak ószláv nyelven fennmaradt irat” (122. old.), legalábbis a helyzet leegyszerűsítése, hiszen vannak, akik az i. sz. IX. századra datálják, de annyi bizonyos, hogy a jelen szöveg hosszú folyamat eredményeként jött létre. Ugyanez vonatkozik a szintén szlávul fennmaradt *Abrahám apokalipszisére* is, viszont meg sincs em-

lítve a korszak egyik legérdekesebb angelológiai szövege, a *József imája*. A felhasznált szakirodalomnál is elmélázhatunk, hogy milyen alapokon történt a válogatás: Xeravittól nyolc művet sorol fel, Charlesworthtól egyet sem (még az általa szerkesztett *The Old Testament Pseudepigrapha* két kötetét [Doubleday, Garden City, N. Y., 1983 és 1985.] sem). Mindazonáltal az utolsó bekezdésben, teljesen mellesleg, nagyon fontos kérdést vet fel, ez pedig az angyalok és a monoteizmus kapcsolata; nagy kár, hogy ezt az egész kötetben senki sem tárgyalja.

Xeravits Géza írása (*Esettanulmány: Ráfáél önmeghatározása Tobit könyvében*) pontosan az, amit a címe ígér: kitűnő biblikus és filológiai felkészültséggel mutatja be Ráfáél alakját, de arra már nem tér ki, hogy ez az alak hogyan illeszkedik korának az angyalokról alkotott elképzeléseihez, inkább tipikusnak vagy különlegesnek tekinthető-e.

Takács Katalinnak a palesztinai targumok angyaltanáról szóló tanulmánya szintén csak a jelenség leírására szorítkozik, ami felveti a kérdést, hogy a targumokat mennyire lehet vagy érdemes önmagukban, az előzmények és összefüggések mellőzésével, természetes környezetüktől elkülönülten vizsgálni, hiszen éppúgy a korai zsidó irodalomba tartoznak (bár datálásuk elég nehéz), mint a pszeudepigráfák vagy – *horribile dictu* – az újszövetségi írások.

Ötvös Csaba tanulmányával (*»Képet kép helyébe«: angyalok az antik gnózis mitológikus rendszereiben*) egyetlen dolgot lehet tenni: átugrani, amint ezt tették feltehetőleg a szerkesztők is, akik a többihez képest aránytalanul sok hibát hagytak benne. A recenzens azonban mégiscsak kénytelen foglalkozni vele, már csak azért is, mert Ötvös a legjobb úton halad afelé, hogy „nagy magyar gnózis szakértővé” váljon (kihasználva az e téren tátongó úrt), ez az írás azonban pontos képet ad valódi teljesítményéről. Az aránytalanul hosszú tanulmány (193–254. old.) a tudományos műfaj minden létező hibáját produkálja, méghozzá elképesztő töménységben:

– rossz témaválasztás: az óriási és teljesen heterogén anyagot egyáltalán nem tudja összefogni;

– a pontos célkitűzés hiánya;

– a fogalmak tisztázatlansága: sem azt nem tudjuk meg, mit ért „gnózion” („az antik gnózis [...] gyűjtőfogalomként az ismeret, a gnószisz köré szerveződő mitológiákat, filozófiai és teológiai hagyományokat egyesítő heterodox rendszerek leírására szolgál” – írja a 193. oldalon –, tény, hogy a „gnóziót” nem könnyű definiálni, de azért ennél voltak már jobb próbálkozások is), sem azt, hogy mit ért „angyalon” – menet közben azt látjuk, hogy gyakorlatilag minden szellemi lény idetartozik –, és egy olyan fogalom, mint az „antimimon pneuma” csak úgy mellékesen és magyarázat nélkül bukkan fel (218. old.);

– a források tisztázatlansága: elvileg mindent fel akar használni – az egyházatyák leírását is, a Nag Hammadi-iratokat is –, ami természetesen megvalósíthatatlan és iszonyú zűrzavarhoz vezet;

– áttekinthetetlen idézés: mivel előre nem tisztázta, mely írásokra támaszkodik, azok menet közben bukkannak fel, ráadásul általában rövidítve, a rövidítések pedig nincsenek feloldva, s ezt tovább bonyolítja, hogy hol a magyar (AH = *Arkhónok hüposztázisza*), hol az idegen nyelvű címet (OM = *De origine mundi* [?]) rövidíti;

– érthetetlen érvelés: mivel nincs mód arra, hogy bemutassa a mítoszokat, úgy utal rájuk, hogy az olvasónak fogalma sincs, miről van szó – legalábbis annak, aki nem tudja fejből a Nag Hammadi-iratokat, de vélhetően ők vannak többségben;

– rossz tagolás: a fejezetek beosztása nem tükrözi az alá-fölé rendelést;

– zavaros, dagályos stílus, például: „A következőkben az angyaltanok egy olyan formáját kísérlem meg bemutatni, amelyben perszonifikált és negatív konnotációkkal terhelt angyali létezők által életre hívott koncepciók a mitológikus rendszerek egyik jellemző aspektusának adnak csak ezeket a szövegekre jellemző formát” (210. old.); vagy [a lélek] „a felemelkedés egyes fokain megtisztul, megkenésben részesül, és égi ruhát kap; mi több, trónra ültetéssel is járhat” (242. old.).

Mindenesetre örömmel látjuk, hogy hazánkban a tudományos kutatás előmozdítására olyan bőven van

pénz, hogy még az ilyen munka támogatására is jut belőle (a dolgozat OTKA-támogatással készült).

Ezután üdítő olvasmány Gátas József *A bukott angyalok tanítása* című írása, mely könnyed, kellemes stílusban, a szakirodalom alapos ismeretében dolgoz fel egy jól lehatárolható, kisebb területet. A szerző érveléséből nem egészen következik, miért tartja egyértelműen negatívnak a bukott angyaloktól származó tudást, és miért veti el a prométheuszi párhuzamokat. És szeretném remélni, hogy Szét fiaiból, akiket néha a Ter 6,1–4-beli istenfiakkal azonosítanak (általában angyalokként értelmezik az istenfiakat, legkorábban azonban a szír *Kincsesbarlang* tekinti őket Szét fiainak), csak véletlenül lettek szétianus gnosztikusok (259. old., 61. jegyz.).

Parlagi Gáspár meglehetősen hosszúra nyúlt tanulmánya (*Fejezetek a patrisztikus kor angelológiájából*) három, egymástól lényegében független és nagyon különböző jellegű írást tartalmaz. Az első egy fokozatosan eltűnő zsidó-keresztény motívumot vizsgál (Krisztus és a Szentlélek mint a két szeráf Iz 6-ban). A második a „Nagy Tanács Angyala” cím tovább élését követi nyomon; igazi, nehéz fajsúlyú tudományos írás, annak minden kellékével (a szakirodalom ismerete és kreatív felhasználása, alapos filológiai elemzés, szubtilis filozófiai-teológiai érvelés), egyáltalán nem egy ismeretterjesztő kötetben, hanem szakfolyóiratban volna a helye (ha lenne ilyen). A harmadik részt (*Patrisztikus angelológia?*), amely megpróbál valamiféle összefoglalást adni a keresztény szerzők angyaltanáról Areopagita Dénessel bezárólag, valószínűleg jobb lett volna inkább elhagyni, mivel 10 oldalban erről érdemben nyilvánvalóan semmit sem lehet mondani, csak általánosságokat.

Nacsinák Gergely írásáról nem vagyok hivatott véleményt mondani, mivel nem tartozik sem a tudományos, sem az ismeretterjesztő irodalomba (amint ez nyilvánvaló a Bibliográfiából is, amelyben nem szerepelnek sem eredeti nyelvű források, sem tudományos szakirodalom), hanem hitre buzdító irat, amely az angyalok léte mellett érvel. Nem tudom, hogyan került a kötetbe.

Az utolsó írás, Szabó Bertalantól *Az angyalok Aquinói Szent Tamás tanításában*, a kötet nagy meglepetése, amennyiben egész elképesztően jó. Érthető, olvasmányos, könnyed, szerzője nyilván kitűnően ismeri (és eredetiben olvassa) az Angyali Doktort, de nem zúdít az olvasóra felesleges részleteket, hanem képes arra, hogy az anyagot szintetizálja, és megragadja a lényegét. A kötet szerzői közül talán egyedüliként túl tud lépni a leíró módszeren, és témáját olyan lényegi szempontok alapján dolgozza fel, mint „az angyalok metafizikai meghatározása”, „az angyalok megkülönböztetése és halhatatlansága”, „az angyalok cselekvése”, „az angyali megismerés”, „az angyalok akarata” stb., aminek kapcsán az olvasó rádöbben arra, hogy az angelológia milyen érdekes (is lehet).

Végül pár szót a szerkesztésről. A szerkesztőket elismerés illeti a formai kivitelezésért: az idézés módja, a lábjegyzetek, a tanulmányok végén álló bibliográfiák egységesítve vannak, és nagyon kevés a hiba bennük, a görög és héber szavak átírásán is látszik az egységesítési törekvés, ha nem mindig teljes is a siker (*mal'ak* és *málák*; görögben általában az akadémiai átírást alkalmazzák, de néha felbukkan a latinos is). A helyesírás már problematikusabb: például „játsza” (83. old.), „játszák” (198. old.), Szabó Bertalan kitűnő tanulmánya pedig igazán megérdemelte volna, hogy egy hozzáértő olvasószerkesztő rendet vágjon a legkülönbözőbb helyeken felbukkanó vesszők között.

Azt már csak egész haloványan vetem fel, hogy vajon a szerkesztőknek (akik mindhárman a címlapon nagy betűkkel legfölülre tették a nevüket) nem feladatuk-e megkövetelni valamilyen színvonalat, kiszűrni a nyilvánvaló tárgyi tévedéseket, átíratni vagy kihúzni az értelmetlen mondatokat, sőt netán a megfelelő munkatársakat kiválasztani, vagyis a formai mellett tartalmi elvárásokat is érvényesíteni, ahogy ez korábban szokás volt a magyar könyvkiadói gyakorlatban.

A kötet fogyatékoságai mellett is hasznos alapul szolgálhat a további kutatásokhoz, és reménykedve várjuk valamelyik szakavatott ifjú angelológus tollából a *Bevezetésben*

említett „rendszeres, teoretikus anglyantani kötet”-et (8. old.), amely feltárja az itt nem tárgyalt vallástörténeti összefüggéseket.

PESTHY MONIKA

Heidl György: Érintés

SZÓ ÉS KÉP A KORAI KERESZTÉNY MISZTIKÁBAN

Kairoosz, Bp., 2011. 240. old., 2500 Ft

Heidl György legújabb könyve nem a szó igazi értelmében vett monográfia, de nem is egyszerűen az utóbbi idők termését egybefoglaló tanulmánygyűjtemény. A többek között Pierre Hadot munkássága által inspirált kötet deklarált és mindvégig nyilvánvaló célja, hogy a korai keresztény teológiát – vagy legalábbis annak egy vonulatát – mint gyakorlati, terapeutikus filozófiát mutassa be, amelynek középpontjában a szentségek, s elsődlegesen a Krisztussal való eukharisztikus találkozás áll. Alapvetően ez az intenció fogja egybe tematikailag a tanulmányokat, jöllehet a középponti fejezetek (a negyedik, az ötödik és a hatodik) között ennél jóval szorosabb a tárgyi összefüggés. A cím tehát kissé becsapós, ám aki igazi érdeklődéssel üti föl a könyvet, egész biztosan nem érzi magát becsapottnak, amikor a végére jutott.

Heidl bevallottan nem pusztán bemutatni és értelmezni kívánja az egyházatyák szentségközpontú terapeutikus filozófiáját, hanem buzdítja is olvasóját e tanítás követésére – s mindeközben mintha maga is művelné ezt a fajta filozófiát, vagyis próbálná beavatni, gyógyítani olvasóját. Ahogy ágostoni kifejezésekkel deklarálja: „szeretném megmutatni Krisztus valódi filozófiájának páratlan szépségét” (48. old.). Aki ezek után gügyögő ájtatosságra számít, kellemesen csalódhat. Heidl György az említett célt olvasmányos, élvezetes stílussal – amelyet a tárgyául választott ókeresztény beavató irodalom is alkalmaz –, a lábjegyzetek ökonomikus

zetek teljes elhagyásával és a filológiai érvelés – *hard-core* szakcikkekben nem megspórolható – kanyarjainak levágásával igyekszik elérni, miközben alapvetően a filozófiatörténet és a klasszika-filológia módszertanára épít.

Az első fejezet a keresztény hitfogalmat jellemzi, amelyet szembeállít a római *fides*, a platóni *πιστις* és az akadémikus *probabilitas* fogalmával. A *credere in Deo/Deum* kifejezés az ókori kereszténységben alapvetően Krisztusra, méghozzá a feltámadt Krisztusra vonatkozik – állítja Heidl, és ezt az Ábrahám–Izsák-történet különböző patrisztikus értelmezéseinek mesterien érzékeltes és lényegre törő bemutatásával illusztrálja. Ez a fajta hit a teljes személyiség Krisztushoz kapcsolódását jelenti, amit az atyák – például Órigenész és Szent Ágoston – gyakorlta az érintés metaforájával írtak le és a vérfolyásos asszony történetével szemléltettek. A könyv egyik fontos belátásával állunk itt szemben: a keresztény hit „érzéki”, amennyiben nem pusztán az értelem, hanem az egész személyiség közvetítés nélküli találkozása Krisztussal, úgy, mint az érzékelés és különösen a tapintás. A szerző a hitnek ezt a megfogalmazását először a pogány filozófiai irodalomból Platón *Lakomájának* azon szövegrészeivel hozza párhuzamba, amelyek a valódi, testetlen szépség megérintéséről szólnak, majd pedig egy Plótinosz-részlettel veti egybe, amely az Eggyel való belső találkozás boldogító élményét írja le. Megvilágító erővel mutat rá a Diótima-beszédben jellemzett Szép egyalakúsága (*monoiedész*) és a plótinosi Egy alaktalansága közötti különbségre, vagyis arra, hogy az istenséggel való érintkezés Plótinosznál nagyobb távot fog be, mint Platón írásában. A kötekedni vágyó filozófiatörténész az egészében tökéletesen meggyőző fejezet olvasása közben néhány ponton mégis több fogalmi tisztázásra vágya. Például a tertullianusi „bizonyos, mivel érhetetlen” Arisztotelészre visszavezethető logikai struktúrájának feltárását Heidl elejti, mielőtt még maradéktalanul meggyőzte volna az olvasót. Emellett, amennyire meggyőzően állítja, hogy az „érintés” tárgyának transzcendenciaszintjét tekintve különbség van Platón és Plótinosz között, annyira elsie-

tetnek tűnik, amikor hasonló transzcendenciaszint-különbségről beszél a *Lakoma* Diótíma-beszéde és az *Allam* Nap-hasonlata között. Továbbá kissé elhamarkodott általánosításnak és leegyszerűsítésnek érzem azt a párhuzamot, amelyre már utaltam: egyfelől a Plótinosz leírta folyamat között, amelynek során a személyiség az értelem túllendülve önnön bensejében az Eggyel találkozik, másfelől azon folyamat között, amelyben az „egyházatyák” szerint az értelem használatától a hitig emelkedhetünk fel. Mit kezdünk akkor például a „Higgy, hogy megérthess” ágostoni programjával és mindazokkal az Ágoston-szövegekkel – ilyenekről szól a kötet hetedik fejezete –, amelyek a megértést végcélnek, a hitet kiindulópontnak és eszköznek tekintik? Végül a pogány és a keresztény hitfogalmak összehasonlításából kimaradt a neoplatonikusok *pisztisze*, amely a még nem szemlélt, csak szemlélni vágyott intelligibilis igazságokra irányul. (Erről lásd E. R. Dodds: *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*. Cambridge University Press, 1965. 122–3. old.; A. H. Armstrong: *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge University Press, 1967. 158. skk. old.)

A második, a János evangéliumában olvasható *Noli me tangere* jelenet értelmezéseit tárgyaló fejezetben felszínre kerül a filozófiatörténeti elemzés és a hitéleti beavatás mellett egy harmadik szerzői cél: a bibliai egzegézis. Heidl itt deklarálta arra törekszik, hogy megtalálja a jelenet igazi értelmét, és összeegyeztesse más bibliai beszámolókkal a feltámadott Krisztus találkozásairól emberekkel. Ehhez *hívja segítségül* ókeresztény tanítói, különösen Ambrus, Órigenész és Ágoston magyarázatait. Elemzése szerint a tiltás a testi érintést állítja le, hogy annál erősebben szólítson fel a lelki érintésre, ami nem más, mint a mennyekbe felemelkedett Krisztusba vetett hit. Különösen elgondolkoztató – és talán még aprólékosabban kifejtendő lenne – a jelenet Órigenész és Ágoston sugallta, mégis eredeti liturgikus interpretációja: Mária Magdolna az empirikus egyház előképe, mely

a keresztség aktusával és a Háromság megvallásával szakramentálisan Krisztust követi halálában, alászállásában és feltámadásában, hogy emberi természetének megérintésétől eljusson isteni természetének „megérintéséig”. Az elemzés világos és meggyőző, ráadásul az Ambrus-szöveg interpretációja egy szövegkritikai probléma leleményes és elfogadásra méltó megoldását is magába foglalja (62. old.). Az értelmezés ugyanakkor néhány ponton további tisztázásra szorulna. Ambrus egzegézisének ismertetésekor például Heidl talán a kelletténél kevesebb figyelmet szentel annak a problémának, hogy Ambrus Krisztus igazi megértésén hol hitbéli aktust (*accessus fidei*) ért, hol pedig a szellemi létező intellektuális szemléletét. Saját egzegézisében Heidl nem foglal egészen egyértelműen állást abban a kérdésben, hogy ama bizonyos érintés tárgya Krisztus isteni természete, vagy pedig feltámadt, a sebek nyomait hordozó teste.

A harmadik fejezet immár közvetlen – az atyákat segítségül sem hívó – Biblia-egzegézis, amely egy újabb műfaj stílusjegyeit is felvillantja. A szerző impozáns hermeneutikai érzékenységgel mutat rá Jézusnak a kafarnaumi zsinagógában mondott beszédében arra, hogy amikor önmagát az élet kenyerének nevezi, és testét táplálékként kínálja fel, akkor Jézus – a szokásos eljárást megfordítva – hallgatóit a jelképes értelemről a szó szerinti értelem felé vezeti. Az eleven párbeszéd, amelyet itt az értelmező a be-beidézett szöveggel folytat, a homília műfaját idézi.

A könyv egyik legizgalmasabb fejezete, a negyedik első nagyobb gondolati egységében Szent Ambrusnak arra a kérdésre adott válaszát értelmezi, hogy a Szentírás vajon a művészet (*ars*) szabályai szerint íródott-e. A kérdés erősen foglalkoztatta a klasszikus irodalmon felnőtt keresztény értelmiségieket, akik – mint Ágoston is – első olvasásra maguk is megütözköztek a Biblia hétköznapi stílusán. Heidl felhívja a figyelmet arra, hogy Ambrus – több más atyától eltérően – nem próbálja kimutatni a klasszikus retorika alakzatait a Szentírásban, hanem elismeri, hogy ez az írásmű nem a művészet szabályai alapján jött létre,

viszont amellet érvel, hogy minden művészetelméleti munka belőle veszi alapelveit. Valamennyi művészetelméleti alapvetés három követelményt támaszt ugyanis a művészeti írással szemben: legyen okuk, anyaguk és eredményük. Ambrus innentől felhagy az összehasonlítás két tagjának szisztematikus egymás mellé állításával, de helyesnek tűnik Heidl rekonstrukciója, miszerint az ok (azaz a hatóok) az értelem a megértés vágyával, az anyag a szöveg maga a megértést segítő stilisztikai, retorikai eszközökkel, az eredmény pedig – a megértés. A „művészség” három kritériuma közül tehát egy kívül esik a tulajdonképpeni művön. Ez a vonás adja meg a lehetőséget minden művészet párhuzamba állítására a Szentírással, és a Szentírásból – nem mint materializálódott írásműből, hanem mint gondviselésszerű folyamatból – való eredeztetésére. A művészet három kritériumának prototípusa a hívó – egyszerre hermeneutikai és érzelmimorális – útja Istenhez: a hatóok az értelemben a megértés vágya; az anyagi ok a megértés tárgya; az eredmény az az aktus, amely a hívó felől nézve a kiérdemelt megértés (az igazi áldozat/sacrificium Istennek), Isten felől nézve a Bölcsesség, az Ige beáradása az értelemben. Heidl arra is meggyőzően mutat rá, hogy Ambrus az utolsó fázist az eukharisztikus élményhez kapcsolja. Hasonlóan revelatív felismerés, hogy Ambrus az első két tagot is a Szentháromság tevékenységére vezeti vissza. Heidl mindebből arra a következtetésre jut, hogy Ambrus minden, az *ars* szabályai szerint készült munkát végső soron annak a folyamatnak a részévé tesz, amelyben Isten az embert önmagához emeli. A fejezet további részei – jelentős részben Pierre Hadot tanulmányai nyomán – bemutatják azt a filozófiai hagyományt, amely feladatának a boldogsághoz vezető út megnyitását tekintette, azon belül is az Istenség iránti szeretet felkeltését és a hozzá való felemelkedés elősegítését. A filozófiának ez a fajtája a beavatás eszközeül használja a stílus szépségét, a képszerű megfogalmazást, a gyönyörködtetést. Nemcsak platonisták – és egyes sztoikusok – képviselik ezt a hagyományt, hanem Órigenész, Ambrus és Ágoston is. Ennek a filozófiafo-

galomnak a kontextusában Ambrus „filozófiaellenessége” nem állítható tovább – mutatja ki meggyőzően Heidl. Ambrusnál a gyönyörködtetés polgárjogát azzal a fent említett tézissel kapcsolja össze, amely szerint általában az *ars* szabályai a Szentírásban közvetlenül munkáló isteni önkifejezésre vezethetők vissza. A fejezet szép elemzése csak néhány ponton hagynak kisebb hiányérzetet az olvasóban. Talán, hogy a szélesebb közönséget megkímélje, a szerző nem mindig avat be bennünket az ambrusi szöveg fogalmi nehézségeibe, hanem olykor leplezi, olykor viszont a kifejtésben továbbörökíti őket. Hiszen nem is olyan egyértelmű, hogy például az összehasonlítás során Ambrus végül is művészetelméleti vagy „művészi” (86. old.), „artistikus” (94. old.) írásokra gondol-e, mint ahogy az sincs tökéletesen tisztázva, vajon az értelem minden esetben ható-, vagy pedig olykor célokként (93. old.) szerepel-e. Emellett talán érdemes lett volna egyértelműen kimondani, hogy a plótinuszi – és a neoplatonikus – írások nemcsak az artistikus megfogalmazásra róttak terápiás funkciót, hanem fontos szerepet tulajdonítottak a szabad tudományoknak (*artes*) is. Hiszen a szabad tudományoknak a Platón *Allamában* leírt, a barlang-hasonlathoz kapcsolódó *curriculum*ból kinőtt programja a pogány platonikus hagyományban éppen az „értelem szemének megtisztítását” célozza, vagyis azt, hogy fokozatosan rászoktassa a hallgatót az elvonatkoztatásra a testi képzetektől. Erre módot adott volna az a fejezetben idézett hely is az Énekek éneke órigenési kommentárjából, amely szerint bizonyos „művészetek” (*artes*) segítségével „elérhető, hogy ez a szerelem [ti. az istenség iránti szerelem] megszülessék és növekedjék” (106–107. old.). A szöveg Heidl szerint olyan, ránk nem maradt művekre céloz, amelyek az említett cél érdekében speciális technikákat írtak le. Véleményem szerint Órigenész itt az *enkükliosz paideiára*, illetve az azt tárgyaló írásokra gondolt.

Az ötödik fejezet az előzőben jellemzett terápiás-misztagogikus filozofálás egyik gyöngyszemeként Szent Ambrus *De Isaac et anima* című írását mutatja be. E mű elsődleges

célja a földi életben bejárható, Istenhez vezető út buzdító feltérképezése, amelynek három szakasza az *alaposítás* (*institutio*), az *előrehaladás* (*progressus*) és a *tökéletesség* (*perfectio*). A kristálytiszta logikájú elemzés szerint mindhárom fejlődési szakasz megragadható, megtapasztalható az írásértelmezés, a liturgia és a lélek belső épülése dimenziójában. Heidl kiemeli Ambrus misztikájának néhány fontos gondolatát: 1. a személyiség a szó igazi értelmében az Igével való egyesülésben jön létre; 2. a lélek felemelkedése liturgikus keretben történik, amennyiben két fontos mérföldkövet a keressztség és az eukharisztia szentségei jelentik; az Ige lehető legtökéletesebb befogadása természetszerűen vezet a személyiség további kiteljesedéséhez a felebaráti szeretetben.

A hatodik fejezet azt vizsgálja meg, hogyan használta fel Ambrus fent említett művében *A szépségről* című plótinuszi értekezést (*Enneaszok* 1.6), s összeveti a pogány és a keresztény szerző misztikájának legalapvetőbb vonásait. Heidl egyik legeredetibb megállapítása az, hogy jóllehet mindkét szöveg Isten és az ember közötti, a felemelkedést egyáltalán lehetővé tevő rokonságról beszél, Ambrusnál, aki természetesen az ember és Isten közötti ontológiai szakadékat tanítja, ez a rokonság maga a testté vált Ige. Másik jelentős felismerése, hogy a Szépről a Jóra téve át a hangsúlyt, Ambrus a pogány filozófus esztétikai misztagógiáját etikaiá alakította át.

A hetedik fejezet Szent Ágoston korai misztagógiáját tárgyalja abból a szempontból, hogy milyen szerepet szánt Augustinus, a frissen megtért milánói rétor a szabad tudományoknak az Istenhez való felemelkedésben. A *De musicát*, a *De grammaticát* és a *De dialecticát* vázlatát általában intellektuális kereszténysége dokumentumaiként szokták emlegetni. És valóban, ezek az írások – akárcsak a többi ágostoni dialógus – az igazi kereszténységet alapvetően a hit filozófiai feldolgozásával azonosították, és ehhez elengedhetetlen előfeltételnek tekintették a szabad tudományok elsajátítását. Heidl György ezeket a munkákat elsősorban olyan misztagogikus műveknek tekinti, amelyek célja, hogy – előkészületként a megkeresztelkedés

szentségére – a szabad tudományokon keresztül a testetlen dolgoktól fokozatosan a testetlen dolgoknak nem pusztán a szemlélete, hanem egyben a szeretete felé fordítsák az olvasó és egyúttal a szerző figyelmét, hogy végül lehetővé váljon számukra a szeretetteljes kapcsolódás Istenhez (*Deo adhaerere*). Kifejezetten találó „misztagogikus” és „misztologikus” szöveg megkülönböztetése: az előbbi – például a *De musica* – a fokozatos felemelkedést szolgálja, míg az utóbbi a felemelkedés módját, menetét írja le – miként a *De ordine*, amely a világban munkáló rend elhamarkodottnak bizonyuló vizsgálatát felfüggesztve a tanulmányok rendjének felvázolására tér át. Helyesen állapítja meg Heidl, hogy a misztologikus munka a misztagogikus írások előkészítője volt. Ám ebben a fejezetben is figyelmen kívül hagyja, hogy a szabad tudományokat már a pogány platonikus hagyomány is az istenséghez való felemelkedés lépcsőfokainak tekintette. Ezen a ponton érdemes lett volna Ilsetraut Hadot egyébként több szempontból felhasznált könyvéből (*Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique. Contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'Antiquité*. Vrin, Paris, 2006.) merítenie, valamint Henri-Irénée Marrou klasszikus művéből (*Saint Augustin et la fin de la culture antique*. De Boccard, Paris, 1958.), amelyre láthatóan nem támaszkodik. Hadot a *De ordine* című dialógusban felvázolt *curriculum*ot egyenesen Porphyriosz *De regressu animae*jából eredezteti (i. m. 132–133. old.). Ennek a vonulatnak a megemlézése az ötödik és a hetedik fejezetben a kötet gondolati egységét is erősítette volna. Emellett az Ágoston filozófiájában nem teljesen járatlan olvasóban felmerülhet a kérdés, miért nem rajzolja meg a szerző a szélesebb kontextust, akár azon az áron, hogy újabb fejezetet iktat be általában Ágoston misztikájáról és misztagógiájáról.

Végül itt jeleznék egy módszertani hiányosságot, amely persze nem érinti Heidl következtetéseinek érvényét: amikor Ambrus és Plótinosz „misztagógiáját” hasonlítja össze, és Ágoston „misztagogikus” műveiről beszél, nem mondja meg, mit jelent az a bizonyos „miszt-”. Pedig ez hasz-

nos lett volna, mert az egyházatyákkal kapcsolatban a „misztika” kifejezés nyilvánvalóan nem ugyanabban az értelemben használható, mint mondjuk a középkori német misztikusokról szólva, és valószínűleg a patrisztikán belül is más-másképpen volt misztikus gondolkozó Órigenész, Ambrus és Ágoston, sőt a fiatal és az idősebb Ágoston „misztikája” sem feltétlenül ugyanazon az alapon érdemelheti meg ezt az elnevezést. Ha csupán Ágostonra szűkítjük a kérdést, gondoljunk csak arra, hogy igen gyakran – a korai írásokban éppúgy, mint a későbbiekben – az „isteni fény” megpillantásáról mint a különböző létszférákon, lelki és mentális aktusokon át „lentől” „felé” lépdelő metafizikai/lélekképzési/ismeretelméleti gondolatmenet végpontjáról számol be, tehát ha a misztikus Isten-látás az értelmi megismeréstől egészen különböző aktusnak tekintendő, akkor ilyesmiről Ágostonnál aligha beszélhetünk (vö. L. G. Bonner: *The Spirituality of Saint Augustine and Its Influence on Western Mysticism*. In: uő: *God's Decree and Man's Destiny*. Variorum, London, 1987. 148. old.). Ha azonban a teljes egyesülés Istennel, az *unio mystica* hirdetése tesz valakit misztikus gondolkozóvá, Ágostontól akkor is meg kell tagadnunk ezt a címkét (vö. Bernard McGinn: *The Foundations of Mysticism. Origins to Fifth Century*. London, 1992. 230. skk. old.). Végül az Isten-látás eltérő felfogása figyelhető meg – ahogy erre Heidl György is utal – a korai dialógusokban és az „érett kori” művekben.

Valójában a kötet utolsó, nyolcadik fejezete tesz eleget annak a címben foglalt ígéretnek, hogy a korai keresztény misztikában szó és kép kapcsolatáról olvashatunk. Miután Heidl rámutat arra, hogy a szentségek erejéről szóló katechetikus teológia az első századokban sokkal inkább szóban, mint írásban terjedt, felveti annak lehetőségét, hogy ami a szóbeliséggel számunkra elveszett, azt legalábbis részben pótolják a képi ábrázolások. Talán ez a fejezet hozza a legtöbb újdonságot, és a szerző itt követi leginkább a tudományos kifejtés hagyományát, amennyiben a kutatás kontextusába helyezi téziséit, tételesen

cáfolva az eltérő értelmezéseket. Az ókeresztény művészeti alkotások és teológiai szövegek utalásainak szembeállításával bizonyítja, hogy a csodatételek ábrázolásain Krisztus kezében gyakran látható bot a keresztet jelképezi, és mind a keresztesség, mind az eukharisztia Krisztus keresztalálából és feltámadásából fakadó átváltoztató képességére utal.

A kötet az értelmezés szemléletességétéléhez bőségesen, mégis arányosan használ idézeteket, többnyire a szerző fordításában. Egytől egyig az eredeti tartalmát és stílusát pontosan visszaadó, élvezetes magyar szövegek. (A fordításokban csak két kisebb pontatlanságot tudtam felfedezni – Augustinus *De musica* 6.1.1, illetve 6.17.59. szövegében, a 166. oldalon.) Ez különösen értékelendő olyan szépirodalmi igényű művek esetén, mint amilyen Szent Ambrus *De Isaacja*. A monográfia egészéről is elmondható, hogy stílusa – a szélesebb célközönségnek megfelelően – világos, szemléletes és egységes. A dikció a személyes érintettségéről is árulkodik – anélkül azonban, hogy patetikussá válna.

Heidl György munkája egészen kivételes teljesítmény abban az értelemben, hogy a bölcsészettudományi alaposágot sikerül összeegyeztetnie az attól általában idegennek tartott megfontolásokkal: a biblikus teológia, az ismeretterjesztés és a lelkiség – vagy mondhatnánk: katekhézis – szempontjaival. Tudományos érdemei közül hármát emelek ki. Először is meggyőzően helyezi el Órigenészt, Ambrust és Ágostont abban a hagyományban, amely szerint a filozófia célja a beavatás, a felkészítés az istenséghez való felemelkedéshez; ez különösen Ambrus esetében számít a nemzetközi kutatás mércéjével mérve is felfedezésnek, hiszen őt a kutatók nagy része a filozófia ellenségének tekinti. Másodszor: Ambrusnál és Ágostonnál revelatív erővel mutat rá a misztika liturgiához kötött és szentségi jellegére. Itt hadd iktassam közbe azt a sejtésemet, hogy ez a tudományos eredmény paradox módon éppen a beavató – tehát tudományon kívüli – intenciónak köszönhető. A munka harmadik és talán legjelentősebb vívmánya, hogy utolsó fejezetében rendkívüli invencióval használja egymás kiegészítésé-

re az írásos és képi források üzenetét annak feltárására, miképpen élhették meg a kor keresztényei az Istennel való találkozás élményét.

KENDEFFY GÁBOR

Kovács Kriszta: Az egyenlőség felé

**A HÁTRÁNYOS MEGKÜLÖNBÖZTETÉS
TILALMA ÉS A TÁMOGATÓ
INTÉZKEDÉSEK**

*L'Harmattan, Bp., 2012., 229 old.,
2300 Ft*

1. VALLOMÁS

Személyes vallomással kell kezdenem: a francia forradalom szentháromságából mindig a szabadság állt közel hozzám, az egyenlőség és a testvériség jó ideig távolibb és – akár a Settembrini úrral vitában álló Naphta esztétikájában a zene – egy csipetnyit „politikailag gyanús” eszmék voltak. Persze érthető a választás, az ifjú ember nagyon szereti a szabadságot, kiváltképpen rend nélkül, és különösen ha olyan környezetben nőtt fel, ahol a szabadság kis körei valóban nem voltak méreletesen nagyok. Milyen jó is a szabad élet, milyen jó szabadon, a civilizált vadonban élni, akár Vaczor az iskoláskor előtt. De eljött az iskoláskor, és ahogy kezdett benőni a fejem lágya, megbarátkoztam az egyenlőséggel és a testvériséggel. Kovács Kriszta munkássága pedig már egy ideje ismert számomra, így nagy érdeklődéssel merültem el könyvében, amelyben az egyenlőség nagy eszményének napi gyakorlatunkra vonatkoztatott operacionalizálását is el kellett végeznie. Ifjúkori vonzódásom és választásom mai manifesztációja lehetett volna, hogy legutóbbi nyaralásomra Jonathan Franzen már elolvasott *Freedom* című regényét kívántam levenni a polcra és a táskámba helyezni. Szokásom, hogy párhuzamosan olvasok több könyvet. Szakirodalom, történelem, filozófia mellett fikciót. Am a Medve-tó partján kiderült, hogy tévedtem: a Berglundok modern kori sagája helyett a Lambert család életé-

ról szóló *Corrections* könyvet találtam a táskámban. Mellényúltam otthon a könyvespolcon. Kiigazításra – úgy tűnik tehát – mindig szükségünk lehet. A szabadság mellett illő az egyenlőséggel is foglalkoznunk.

2. REFLEXIÓK – TEÓRIÁK

És legfőképpen ideje a könyvvel foglalkozni. Kovács Kriszta göröngyös, bár semmiképpen sem járatlan utat választott, hogy elvezesse az olvasót – miként könyvének címe is jelzi – „az egyenlőség felé”. Az igazságossággal kezd és nem a szabadsággal vagy annak farvizén élősködő eszmékkel. Az igazságosságra irányuló filozófiai felfogásokra alapozza könyvét, ezt követően veszi szemügyre az alkotmányos rend mozgását, benne az egyenlőség felbukkanását és fejlődését, és miután e két komponenssel megismertette az olvasót, tér át korunk kihívásaira. Választása azért merész, mert természetesen több út is visz az egyenlőség platójára, de nem mindegyik sima. Neki lehet vágni egyrészt a politikai morálfilozófia felőli oldalon, másrészt az alkotmányok kinyilatkoztatásai felőli oldalon. Mindkét oldalon több ösvény fut, egyike meredek és nehezen járható, másika lápon, mocsarokon keresztül vezet. Thomas Jeffersonnak még szerencséje volt: sem fiatalos magabiztossága, sem a kor, amelyben élt, nem érezte szükségét, hogy különösebb módon magyarázni, netán „igazolni” kéne a *Függetlenségi nyilatkozat* kiinduló tételét, miszerint „minden ember egyenlőnek teremtett”. Kovács Kriszta, jó társaságban Jeffersonnal, maga is megállapítja, hogy a „minden ember egyenlő” alaptétel majd mindenki által elfogadott, de jó kétszáz év távlatából arra hívja fel a figyelmünket, hogy a tétel magyarázó indokai, következményei és parancsai mögött sokszínű elvek munkálnak. Jefferson világában a magyarázatot, illetve az igazolást a Teremtő szelleme szolgálta. Esetleg az a gondolat, hogy léteznek olyan kiindulópontok, amelyek nem is szorulnak magyarázatra. A későbbi gondolkodók nem voltak ennyire elégedettek a magától értetődőség megejtő bájával, és következetes teóriákat dolgoztak ki az igazságosság és az egyenlőség természetéről. Kovács

Kriszta lényegében négy felfogást tár elénk: a „libertárius” gazdasági liberalizmus, az utilitarianizmus, a rawlsi igazságosságelmélet és a dworkini forrásegyenlőség szempontjait foglalja össze. Ha csupán ebből állna a szellemi háttér felvázolása, akkor némileg egyoldalú lenne, de felbukkanak Jefferson modern követői, akik továbbra is a Teremtő elrendelésének tartják azt az imperatívuszt, hogy az emberekkel egyenlőként kell bánni (George P. Fletcher: In God's Image: The Religious Imperative of Equality Under Law. *Columbia Law Review*, 99 [1999], 6. szám, 1608–1629. old.). És olykor, elvétele, felbukkannak a materiális egyenlőséget hirdető tanok, amelyek a szükségből kívántak ugyan erényt kovácsolni, de határozottan kiálltak a materiális egyenlőség mint cél mellett. Mindent összevetve tehát csupán csipetnyi az egyoldalúság.

A gazdasági liberalizmus mezején Friedrich (von) Hayek és Robert Nozick felfogását tárja elénk a szerző, az utilitarizmus eszme körében a nagy öregek (Bentham és Mill) mellett a moderneket talán Gerald A. Cohen képviseli. Esetleg besegít itt Amartya Sen, de a kategorizálás nem mindig egyértelmű. A rawlsi igazságosságelméletet Kovács Kriszta Kis János magyarázó felfogásával kiegészítve mutatja be, és a sort Ronald Dworkin forrásegyenlőség-elmélete (*equality of resources*) zárja. Nagy falat ez az olvasónak és a bírálónak is. Mert egyrészt nagyon jó, hogy az egyenlőség felé haladó úton találkozunk ezekkel a szerzőkkel, másrészt – részben Amartya Sen és Gerald Cohen felfogását megismerve, akik a hasznosság és a jólét kritériumait kísérlik meg összhangba hozni az egyenlőséggel – hamar kirajzolódik a problémák nehézsége, összetettsége. A könyv kereteit bizonyára meghaladná mindezen problémák boncolgatása és kifejtése. Nem kétem, hogy a szerző egy másik alkalommal e kemény dióknak tekinthető dolgokba is belevág, hiszen ismeri a nehézségek természetét. A problémákon innen, de még a liberális narratíva oldalán emliteném meg, hogy voltak azért olyan modern gondolkodók, akik nem minden – a Charles folyó partjairól származó – teóriát kívántak bírálat nélkül elfogadni, és ha van

hiányérzetem, akkor a philadelphiai Schuylkill folyó mellett alkotó Ed Baker felfogásának a kihagyása miatt. E felfogás az eredmény egyenlősége (*outcome equality*) helyett az egyenlő mércével mérő bánásmódot (*equality of respect*) úgy állítja a középpontba, hogy az emberek alapvető jogos igényeinek (*just wants*) teljesítését a társadalom köteles biztosítani.

3. TEÓRIÁK – REFLEXIÓK

Mindezeket túl három további megjegyzést teszek.

A rawlsi eredeti állapot elgondolásával, a hajótörést szenvedők döntési helyzetéről és a hipotetikus biztosítási piacról szóló dworkini „példabeszédekkel” nem az a baj, hogy nagyon hipotetikusak – hiszen mi más is lehetne az egyenlőségre vonatkozó teória –, hanem az, hogy nagyon amerikaiak abban az értelemben, hogy Amerika többnyire valóban az új lappal induló emberek világa, akik ilyen vagy olyan okok miatt hátat fordítottak egy másik világnak. Amerikában egy kicsit még ma is mindenki tiszta lappal indul. Nem kizárt, hogy ez nem elég az üdvösséghez, de egy tiszta lap mindenki zsebében ott hever. A hipotetikus hajótöröttek Dworkin világában nem Robinson Crusoe és Péntek dilemmájával szembesülnek, hanem mint nagyjából egyenlő természetes adottságokkal rendelkező hajótöröttek egy aukció keretében licitálnak, csereberélnak mindaddig, amíg be nem következnek a relatív tökéletesség állapota, ahol mindenki elégedett a jussával, és nem irigylí mások javait. Amikor a szomszéd kertje már nem zöldebb. Megjegyzem, hogy ez a mentalitás is csak Amerikában, a kirívó egyenlőtlenlégek kontinensén képzelhető el. Természetesen Dworkin is tisztában van azzal, hogy az ideális egyensúlyi helyzet instabil, és ezt tetézi az a nem lebecsülendő tény, hogy az egyének nem felelősek eltérő természet adta képességeikért. Vannak viszont egyéb, alakítható tényezők, amelyekért talán felelősséggel is tartozunk, és ha e két keverékből egyenlőtlen eredmény áll elő, azt a közösség a javak és lehetőségek átrendezésével korrigálhatja. A korrekció dworkini modellje a hipotetikus biztosítási piac, ahol

mindenki biztosíthatja magát olyan következmények esetére (betegség, baleset, természeti csapás), amelyeket nem képes befolyásolni. Van aztán ezen a biztosítási piacon bonus és malus, a jobb képességű szerencsések magasabb díjat fizetnek. Dworkin felfogását többen bírálták, és ő készséggel elismerte, hogy modellje nem az ideális teoretikus magyarázat, csupán a „második legjobb”. Van egy olyan érzésünk, hogy mivel valójában nincs is legjobb, nem igazán van értelme azt firtatni, hogy a dworkini modell a „hányadik” legjobb. A dworkini teória bírálói fontos szempontokat vetnek fel. Nem kétséges, hogy az egyik „első legjobb” az a rendszer lehetne, amelyik mindent lát, mindent tud és mindent eltervez, szóval tökéletes, de a vita résztvevői jól látják, hogy ezért a szabadság (és egyéb nagyra becsült értékek) oltárán túlzottan sokat kellene feláldoznunk. Végül Kovács Kriszta az egyenlőségi szabadságát megtagadó „mértéktartó egalitárius” felfogás mellett teszi le a voksát. Nem volna tragédia, ha a vén kontinensen, és közelebről hazánkban, ez lenne a második legjobb teória.

Másodjára felidézném, hogy a múlt század hetvenes éveiben előtérbe került, majdhogynem divatba jött a gazdasági igazságosság témája, ahol a haszonelvűség, az igazságosság és az egyenlőség összhangja, illetve ellenmondása volt a vezérmotívum. Az *economic justice* témája erősen teoretikus, de olvasható műfajt teremtett; ha felnézek polcomra, látom, hogy egyik reprezentatív darabja, az Edmund Phelps által szerkesztett kötet (Edmund S. Phelps: *Economic justice: selected readings*. Penguin Education, 1973.), ott sárgul és porosodik a sor szélén. A kötetben Rawls és Tobin, Kant és Samuelson, John Harsanyi és Kenneth Arrow markáns teóriái jelentek meg, amelyeknek divatja a *boom and doom* korszakaiban mintha hanyatlana. Pedig újra fellapozva, sok megszívlelendő van ezekben az írásokban. Tobinról ma már csak a sárgacsekk-adó jut eszükbe azoknak, akik nemcsak az *On Limiting the Domain of Inequality* című cikkét (*Journal of Law and Economics*, 13 [1970], 2. szám, 263–277. old.), de a spekulatív nemzetközi pénzmozgások lassítására

szolgáló adóról szóló fejtegetéseit sem olvasták.

Harmadsorban ismét megpendítem, hogy a materiális egyenlőséget követelő felfogások bővebb, árnyaltabb kifejtése és értékelése mintha halványabbnak mutatkozna. A bevezető oldalakon még feltűnnek azok a materiális egyenlőséget követelők, akik a javak mennyiségüket és minőségüket tekintve is egyenlő elosztást tartják igazságosnak, és ennek biztosítását vélik az állam kötelességének, de aztán mintha köddé válnának. Úgy általában talán felüdülés, hogy olyan kötet van kezünkben, amelyben öncélúan vagy a megszokás okán nem tűnnek fel Karl Marxnak, Leninnek vagy a kommunisztikus utópia egyéb teoretikusainak a művei, de azért *ide* mégiscsak idekiváncsoltak volna.

4. MEGÍRT ÉS MŰKÖDŐ ALKOTMÁNYOK

Egy másik út az egyenlőség fensíkja felé az alkotmányok szövegétől és a megvalósult, alkalmazott alkotmányosságtól indul el. Természetesen egy Amerikában (is) tanult jogász számára ez ismerős terep. Azt kell mondanom, hogy a szerző elismerésre méltóan jó szemmel szelektált a terep felvázolásakor, mert könnyű ezen az olykor mocsaras vidéken elveszni a részletekben.

Jó, hogy nemcsak a szövegekből indulunk ki, de nagyvonalúan át sem ugorhatunk felettük, mert például a 89-es magyar Alkotmányban az egyenlőségről szóló 70/A. paragrafus szövege kivételesen rosszul sikerült. Természetesen a szöveg sohasem jó. Kivételesen jól példázza ezt az amerikai alkotmány 14. módosítása, amelynek az egyenlőségre vonatkozó szövegrésze tömören csak úgy szól: „no state shall [...] deny to any person within its jurisdiction the equal protection of the laws.” Ez az 1868-ban elfogadott szöveg, különösen a maga némileg archaikus szöveggörnyezetében, hosszú ideig kellően nehéznek bizonyult, és azután, hogy a Legfelsőbb Bíróság segédletével nagyjából-egészében az operacionális értelmezés vágányára került, a további útvonalak annyifelé ágaztak el, hogy mire a múlt század hetvenes éveinek végén felmerült a női egyenjogúságot

alkotmánymódosítással lecövekelni kívánó Equal Rights Amendment alkotmánymódosítási tervezete, az alkotmánymódosító szöveggel már nem mertek komolyan foglalkozni.

A 89-es Alkotmány 70/A. § (1) bekezdése az állam szervei által alkalmazott diszkriminációt az alábbi szöveggel tiltotta: „A Magyar Köztársaság biztosítja a területén tartózkodó minden *személy* számára az emberi, illetve állampolgári jogokat, bármely megkülönböztetés, nevezetesen faj, szín, nem, nyelv, vallás, politikai vagy más vélemény, nemzeti vagy társadalmi származás, vagyoni, születési vagy egyéb helyzet szerinti különbségtétel nélkül.” Ehhez képest rejtély volt a rákövetkező (2) bekezdés, hogy „az *embereknek* az (1) bekezdés szerinti bármilyen hátrányos megkülönböztetését a törvény szigorúan bünteti”. Mintha egy BKV szabályzat, nem pedig *egy* alkotmányról szólt volna meg. Ráadásul sejtényi lehetett, hogy nem lesz elég BKV-ellenőr a villamoson. A szöveg tehát messze volt a tökélytől, így alaposan megküzdött vele az Alkotmánybíróság. Mégis, ha esetenként mellényült, az nem a szöveg hibájából következett. Végső soron elismerés jár az Alkotmánybíróságnak, hogy megbirkózott az értelmezés feladatával, bár két dolog talán ma is vitatható a fokozatosan kanonizált felfogásban: egyrészt az egyenlő méltóság és annak koherens jelentése, másrészt a diszkrimináció szintjeinek kezdeti összemossa.

Az Alkotmánybíróság kánonja szerint az egyes alapjogok mentén történő, illetve a fenti 70/A. § „érzékeny” ismérvei szerinti megkülönböztetés csak akkor alkotmányos, ha az legitim cél elérése, így mások alkotmányos alapjogainak védelme érdekében feltétlenül szükséges és arányos. Ha nem alapjogok vagy az „érzékeny” ismérvek szerint történik megkülönböztetés, hanem az „egyéb helyzetre” tekintettel, az egyenlő elbánás követelménye akkor sérül, ha az összefüggésben áll valamely alapjoggal, végső soron az emberi méltóság általános személyiségi jogával, és a megkülönböztetésnek nincs ésszerű indoka, vagyis önkényes. Lényegében egy kétsávos utat taposott ki az Alkotmánybíróság: ha az egyik sávban alapjogot vagy ér-

zékeny ismérvet érint a megkülönböztetés, az csak akkor alkotmányos, ha az szükséges és arányos a legitim cél elérése érdekében, ha pedig a másik sávban, az egyéb helyzetre tekintettel alkalmaz a jogalkotó megkülönböztetést, akkor a tárgyilagos mérlegelés szerinti ésszerűség (az önkényesség hiánya) biztosítja a szabályozás alkotmányosságát.

Kovács Kriszta finomítja ezt a fel fogást, az alapjogi diszkriminációt követően az elfogultságon alapuló diszkrimináció fontosabb eseteit tárgyalja: így a faji és etnikai alapú diszkriminációt, a nőkel szembeni, a vallási alapú, az életkor és a fogyatékosság okán történő diszkriminációt, a szexuális orientáció és a nemi identitás alapján történő diszkrimináció eseteit. Kitér a különbségtétel céljaira is, itt egy keveset ismét elkalandozunk az Újvilágba, ahol ezek a kérdések először merültek fel „élesen”. Mindezt az önkényes diszkrimináció, a meg nem engedett klasszifikáció esetei követik, majd a közvetett diszkrimináció tana kerül Kovács Kriszta mikroszkópja alá. A szerző biztos kézzel összegez. A talán nem érdektelen elágazások bemutatása után, az olvasó érdekében is, itt az ideje szűkíteni az elemzést.

Kevesen vitatják, hogy a romákkal szembeni megkülönböztetések egy jelentős része faji, etnikai alapú. A szerző érdeme, hogy több szempontból „helyre teszi” a dolgokat ezen a téren. Kovács Kriszta bemutatja, hogy az Alkotmánybíróság szinte sohasem vizsgált jogszabályt abból a szempontból, hogy az faji, etnikai alapon diszkriminál-e. Talán a kárpótlási törvények egyikének vizsgálatakor merült fel a faji megkülönböztetés fennállásának kérdése, amely az „önkéntes állami intézkedés” megnevezésben nyerte el végső minősítését. Ez a helyzet annyiban érthető, hogy a diszkrimináció elsősorban nem a *jogszabályokban*, hanem az állami *aktusokban*, az állam által működtetett szervezetek döntéseiben érhető tetten, és ezekkel szemben a 89-es alkotmány alapján nem volt érdemi alkotmányos jogorvoslat. Kétségtelen, hogy az Alaptörvény „igazi panasz” szabálya nyitotta meg ebben a tekintetben az érdemi alkotmányos felülvizsgálat lehetőségét. Majd a jövő dönti el, hogy a panaszok

útján milyen diszkriminációt megvalósító tett, egyedi döntés kerül az Alkotmánybíróság elé, és mi találta alkotmányosértőnek. Túlzottan nagy optimizmusra már csak azért sincs okunk, mert a faji diszkrimináció, a faji „indíttatás” eseteivel a múltban a rendes bíróságok sem tudtak (akartak) megbirkózni. Alig tudunk olyan iskolai szegregációs ügyről, amelyben a bíróság megállapította volna a jogellenességet, és egyben bölcs és működőképes jogorvoslatot tudott volna meghatározni. Túrelmetlenek ugyan ne legyünk, de az idő mégiscsak sürgyet.

Nemigen láttunk igazán markáns döntéseket a női egyenjogúság terén sem, viszont meglepően sok olyan alkotmánybírói határozat született, amely a férfiak egyenjogúságát számon kéri javára döntött. Aligha erre szolgál a jogegyenlőség tétele. És végül a nemi identitáshoz, az azonos neműek jogállásához kapcsolódó joggyakorlatról derül ki, hogy finoman szólva is „felemás”. Ehhez képest igen sok kisebb-nagyobb csip-csup ügyet bíráltak az egyenlőség mérlegén az önkényesség harmadik kategóriájában. Ráadásul ebben a körben nem volt mindennapos vendég a következetesség. Így például a fertőzés miatt kényszervágásra ítélt állatállomány volumenétől függő állami kártalanítás egyenlőtlenségét kifogásoló ügyben Kukorelli István alkotmányellenességet állapított meg, míg Paczolay Péter különvéleményében arra mutatott rá, hogy a jogszabály nem *személyek*, hanem *állatok* közötti egyenlőtlen bánásmódot valósított meg. Egy esztendő elteltével Paczolay Péter jegyezte azt a határozatot, amely az egyenlő elbánás sérelmének tekintette azt a szabályozást, amely egy kedvezményt csak a generikus *gyógyszerekre* és nem a szabadalom alatt álló készítményekre állapított meg. Most Kukorelli alkotmánybíró kanyarított különvéleményt arról, hogy ilyen esetekben *személyek* hátrányos megkülönböztetése még közvetett módon sem állapítható meg.

Erre vagy hasonló jelenségekre mondja igen találóan Tóth Gábor Attila, hogy amit más alkotmányos demokráciában alapvető jognak tartanak, arról magyar honban hallani sem akarnak, amit pedig újabban az alkot-

mányból következő jogként ismernek el, arról máshol nem is hallottak. Személy szerint ezen a ponton kezd telítődni a bíráló az egyenlőtlenségeket esetenként kezelő döntésekkel, és könnyen lehet, hogy kevés energiája marad az esélykiegyenlítő eszközöket, a támogató intézkedéseket bemutatató utolsó fejezetre. Pedig fontos része életünknek, miként tudjuk a kevésbé szerencsés adottságokkal rendelkező embertársainkat abban támogatni, hogy esélyük legyen felérni az egyenlőség platójára.

5. ÖSSZEHASONLÍTÓ MÓDSZERTAN – KULTURÁLIS HÁTTÉR

Ezen a ponton érdemes megszakitánunk a könyv tematikus taglalását, és megemlítenünk az alkotmányjogi elemzésbe bevont, összehasonlító módszerrel vizsgált jogi-intézményi hátteret. Azt gondolom, hogy jól eltalált itt a mérték: az összehasonlító módszer nem enciklopédikus, a számunka fontos trendeket tekinti át a szerző. A magyar helyzetet jól egészíti ki az igen alapos „amerikai” alkotmányosság, olykor az újjászületett német joggyakorlat és a strasbourgi precedensek bemutatása. Az arányérzék többnyire jól működik, bár az amerikai háttér felvázolása esetenként több, mint amennyit a magyar olvasó hajlandó követni. A „színvak alkotmány” és az alapul szolgáló *Plessey v. Ferguson* döntés bemutatása, a „suspect classification” története fontos elemei a narratívának, abban azonban már kevésbé vagyok biztos, hogy a *Carolene Products* eset elhíresült 4. számú lábjegyzete olyan sokat tenne hozzá az „elszigetelt és elkülönült kisebbségekkel” szembeni előítéletek természetrajzához és a kisebbségvédelem pozitívista megalapozásához. Nem tűnik méreteresre szabottnak az *overinclusive* („túl tág”) és az *underinclusive* („túl szűk”) klasszifikáció önkényességének kifejtése sem, bár ezek magyar megfelelőit jómagam is előszeretettel használom publicisztikai írásokban. Vagy túl sok, vagy túl kevés ez ahhoz, hogy jól illeszkedjen az elemzés folyamába. És némileg hiányzik innen vagy ezzel kapcsolatban a magyar Alkotmánybíróság korai teóriája, amely szerint a diszkriminációt

az valósítja meg, ha az adott szabályozási koncepción belül a homogén csoportok érintettjeinek eltérő kezeléséről, illetve a nem homogén csoportba tartozó érintettek azonos kezeléséről van szó. Igaz ugyan, hogy mostanában az Alkotmánybíróság kevesebbet használja ezt a megközelítést, de ez aligha tekinthető lezárt ügynek.

Végül megemlítem, hogy a magyar világ bemutatása során mintha egy szempont egyelőre háttérbe szorult volna: ez a magyar társadalom kulturális pályája, a magyar valóság azon vonásai, amelyekre a magyar társadalom a kissé elkopotott, útfüggőség (*path dependence*) névre hallgató ösvényen tett szert. Csak utalok olyan jelenségekre, mint a XX. században is élő úr–szolga viszony (és ennek számtalan manifesztációja), a meghaladására törekvő szocialista korszak kudarcai és vívmányai, a „ki a magyar és ki nem az?” kérdése és válaszai, a cigány lakosság sorsa a múltban és a jelenben. A valóság és a jogrend közti diszkrepancia látszik, erre nemegyszer mutat rá a szerző. Azzal is nyilván tisztában van, hogy a széles értelemben vett kultúra, a tradíciók összessége erősen árnyalja a képet. Ha Kovács Kriszta tovább halad e témában az egyenlőség felé, és számomra úgy tűnik, készen áll erre, akkor az általam talán kissé homályosan vagy elnagyoltan kezelt kulturális háttérrel érdemes behatóbban foglalkoznia.

Mintegy párhuzamként és a felületesség kockázatát vállalva, az útfüggőségre figyelve az Egyesült Államokban több olyan tendencia is feltűnik, amely magyarázatot ad az amerikai alkotmányosság alakulására, és jól jelzi erényeit és korlátozottságát. Az egyenlőség terén kétségtelenül a faji megkülönböztetés, a *race* volt a történelmi méretű probléma és nehéz örökség. Az 1787-es alkotmány és az 1791-es *Bill of Rights* a fehérek alkotmánya volt; hogy abban a feketéknek mennyire nem volt helyük, azt jól tükrözte a lehetőségek keretei között is igen szerencsétlen *Dred Scott* döntés. Ennek legfájdalmasabb része az a konklúzió volt, hogy a feketék nem is polgárai (*citizens*) az Újvilágban létrehozott republiának. De persze a gazdasági érdekek és az erősen rögzült életmód között vergődő probléma ily módon a

republika keretei között megoldhatatlan volt. Egy polgárháború kellett ahhoz, hogy a 13. és a 14. alkotmánymódosítás és az azok alapján hozott polgárjogi (*civil rights*) törvények megteremtsek a gyökeres változás alapjait. Az alkotmánymódosításban rögzített tömör kifejezés, az *equal protection of the laws* terjedelme hosszú évtizedekig bizonytalan volt. Több állomás vezetett el a mai, valóban sokszínű (és nem színvak) amerikai világhoz, amelyben a *race* által motivált faji előítélet, erőszak időnként még mindig felbukkan. És aligha van még egy olyan ország, amelynek polgárai között ennyire kirívó egyenlőtlenégek élnek tovább, de majdhogynem hasonló intenzitással munkálnának az egyenlőségre törekvés erői, harcai és eredményei is. Nem kívánnám idealizálni a helyzetet, de ilyesfajta keretben volna érdemes elhelyezni a magyar világot, a magyar tradíciókat is.

6. A PRIVÁTSZFÉRA DISZKRIMINÁCIÓJA

Kovács Kriszta nem hagyja ki a magánszférában érvényesülő diszkrimináció témáját sem, amely – meglátásom szerint – nagyobb teoretikus elánal jelent meg Magyarországon és Németországban, mint a teóriára kevésbé rezonáló országokban. A tradicionális alkotmányjogi felfogás szerint ugyanis az alkotmány az állami aktusokkal szemben nyújt védelmet, tehát az állami szervek döntései ütközhetnek a diszkrimináció tilalmába. Mi a helyzet a „magánszférában” megvalósuló megkülönböztetéssel? Magánszemélyek egymás közti viszonyában meddig megengedett a diszkrimináló bánásmód? Amikor én jártam egyetemre, az Egyesült Államokban még ki-ki maga dönthette el, kit enged be a házába, kivel alapít egyesületet, bár alkotmányjogilag egyre gyanúsabbá váltak az olyan nyilvános felhívások házvárlásra vagy egyesületalapításra, amelyekben az is szerepelt, hogy bizonyos nációk „kíméljenek”. A nyolcvanas években már szinte minden nyilvánosan hozzáférhető létesítményre, közösségi szolgáltatóra vonatkoztak a polgárjogi törvények, lassan az egyenlő munkahelyi bánásmód elve is előrenyomult. A szerző által is említett *Shelley v.*

Kraemer ügyben a Legfelsőbb Bíróság már 1948-ban rögzítette: házra, telekre nem lehet kikötni, hogy azt „néger vagy mongol származású” egyének nem szerezhetik meg. A tilalom annyiban érintett állami aktust, hogy a szerződéseket végső soron az állam bíróságai kényszerítik ki. Szóval még mindig létezett a magánautonómia alapján megengedett megkülönböztető bánásmód retorikája, de a diszkriminációs tilalom hatálya a társasházi közösségektől az exkluzív klubokig ért. Ehhez képest némileg meglepődtem, amikor Magyarországra visszatérve a német alkotmányjogban kidolgozott horizontális hatás elméletét ismertem meg (úgy-ahogy, közvetítőkön keresztül). Az elmélet központi része a harmadik személyekkel szembeni hatály (*Drittwirkung*) felfogása, amelyet azóta is nehezen emészttek meg. Még zavaróbb, hogy többek szerint a Lüth-ügyben a *Drittwirkung* alapján azt a felhívást marasztalta el a német Alkotmánybíróság, amely Veit Harlan, a *Jud Süss* rendezője új, a háború után készített filmjének bojkottjára buzdított. Még ezoterikusabbnak tűnt számomra a magánjog terjedelméről és a szerződési szabadságról szóló magyar vita az ezredfordulón, mivel ekkorra már egyértelműen eldőlni látszott, hogy az elméleti viták még csak nem is „akadémikusak”, hiszen az európai mainstream törvényalkotók többsége igen széles körű diszkriminációtilalmat fogadott el az élet legtöbb területén, és hasonló elvek jelentek meg a nemzetközi emberi jogi egyezményekben is. E joganyag érvényesítése érdekében sorra létesültek az egyenlő elbánás hatóságai. Végső soron tehát hasonló vágányon halad az amerikai és a német/európai gyakorlat. Az eltérések inkább az eltérő tradíciókból erednek; az iskolai szegregáció és a kisebbségek egyetemi, munkahelyi „kvótái” másképpen érvényesülnek a tengeren túl és másként Európában.

7. WOMEN IS THE NIGGER OF THE WORLD – HOVÁ TÚNTEK NŐK?

Az olvasó megértését kérem a harsány felütésért. John Lennon provokatív dalszövege (rossz nyelvek szerint Yoko Onótól származik a cím,

de ezt a Beatles-filológiai kutatások nem támasztják alá) hamar feledésbe merült. A zenei megszólalás ebben a dalban kevésbé vált Lennon dicsőségére. De mégis, ahogy halad előre az ember a könyvben, úgy merül fel a kérdés: hová tűntek a nők? Hol vannak? Nem tűntek el, de Kovács Kriszta bölcsőbb szerző, mint bírálója, aki rögvest Lennon – mára már politikailag kulturálatlan – szövegével indítana. Az alkotmányjogász nem feminista kékharisnya, és jól látható, hogy nem is a *gender* gondoljaival reménytelenül küszködő szerző írta a könyvet, amelyben mégsem vasaz észrevétlenségben jelennek meg a nők, hiszen a név- és tárgymutatóban messze a „nők” tárgyszó után áll a legtöbb oldalszám. Kovács Kriszta tehát nem azt kívánja elhíttetni velünk, amit a mindig harsány John Lennon énekelt meg. Ennél körültekintőbben és szívósan mutat rá olyan helyzetekre, mint a társadalomban huzamos időn át alárendelt pozíció, a közvetett diszkrimináció, amelynél egy látszólag semleges állami vagy állami segédlettel érvényesített „magán-” döntés lényegesen hátrányosabban érinti az egyik, mint a „másik” nemhez tartozókat. Hivatkozik az Európai Bíróság döntéseire is, bár úgy látom, hogy a könyv kéziratának lezárása körül meghozott – igen vitatott – „luxemburgi” döntés a mindkét nem számára azonos életbiztosítási díj kötelezővé tételéről már nem került utólag a látókörébe. Holott ebben az esetben nehezen vitatható, hogy a legtöbb materiális szempont alapján a nők jártak rosszabbul, és „csupán” az egyenlőségi elv teoretikus szintjén érezhetik úgy, hogy jobban jártak a rosszabbal. Alapos kitekintést kapunk a strukturális diszkriminációról és az esélyki-egyenlítő intézkedések hatásáról a nők helyzetére. A női kvótáról egyelőre kevesebb szó esik, de ha visszatérhetek a *path dependence* ösvényére, nyilván a kulturális tradíciók magyarázzák, hogy a skandináv országokban a politikai vezetés és a vállalati vezetés érdemi döntéshozó pozícióiban ma már közel annyi nő tevékenykedik, mint férfi. De ne gondoljuk azt, hogy ez mindig így volt, és hogy ezek a társadalmak ne tartották volna természetesnek a tradicionális megkülönbözte-

tés megannyi manifesztációját. Az út, az ösvény tehát nem fátum, változik, változtatható.

8. KEMÉNY KÖTÉS

Nem tudom, hogy konklúzió helyett ildomos-e olvasói szempontként lát-szólagos apróságokat megemlíteni. A fedőlap tipográfiaja a szerzőt – akárcsak Molnár Ferenc nemecek ernőjét – és a címet csupa kisbetűvel tünteti fel. Ezt nyilván elfogadta Kovács Kriszta, de az egyenlőség felé vezető úton bizonyára nem kell feladnunk a nevünket. Jó ez a név, ahogy van, a nagy kezdőbetűvel. Van már híre és rangja. Bár a foci Európa-bajnokságon a nagy olasz csatár, (Mario) Balotelli neve is csupa kisbetűvel került fel a mezére. Akkor most kórunkban ez lenne a megújított design, miként a könyv borítólappja. Apróság az is, hogy George Fletcher neve jól szerepel a szövegben és az ide tartozó lábjegyzetében, de Fletscherként a név- és tárgymutatóban. És végül, határozottan vallom, hogy a kemény kötés jobb lenne, a mű megérdemelné. Ha másért nem, akkor azért, mert Kovács Kriszta bebizonyította könyvével, hogy maga is kemény kötésű szerző, aki ebben a kissé macho alkotmányjogász világban kellő tájékozottsággal, határozott felfogással és megszívlelendő ötletekkel érvel egy olyan jószág, az egyenlőség mellett, amelyből ami van, sohasem elég.

HANÁK ANDRÁS

Zsolt Komáromy: Figures of Memory

FROM THE MUSES TO EIGHTEENTH-CENTURY BRITISH AESTHETICS

Bucknell University Press, Lewisburg, 2011. 225 old., \$80 (Transits. Literature, Thought & Culture 1650–1850)

Andrew Bowie azzal a megjegyzéssel kezdi az esztétika és a modern szubjektum-fogalom összefüggéseit tárgyaló könyvét, hogy jobban megérthetjük az esztétika iránti mai érdeklődést,

ha felidézük, mi volt a helye Kant három kritikájának sorában. Bowie szerint máig élő problémacsomag forrása, hogy az újkor egyik meghatározó gondolkodójának rendszerében az esztétika közvetítő funkciót tölt be az abszolút természeti determináltság és a morális autonómia között (Andrew Bowie: *Aesthetics and Subjectivity: from Kant to Nietzsche*. Manchester University Press, Manchester – New York, 2003. 18. old.). Komáromy Zsolt monográfiája azokat az ismeretelméleti-lélektani előfeltevéseket veszi szemügyre, amelyek lehetővé tették, hogy az esztétika az autonóm szubjektum eszméjét megalapozó tudományává váljék.

A bevezető fejezetben Komáromy felidézi azt a jól ismert esztétikatörténeti konstrukciót, amely a XVIII–XIX. századot tárgyalva élesen szembeállítja az emlékezetet a képzelőerővel, az előbbit pusztán a külvilágból érkező benyomásokat változatlanul megőrző „tárházként”, reprodukív erőként, az utóbbit viszont produktív, sőt teremtő erőként írja le, amelyet kimondva-kimondatlanul értékesebbnek is tart. Ez a modell könnyen megfeleltethető annak a jól ismert irodalom- és művészettörténeti narratívának, amelyben az alapvetően mimetikus elveket követő (vagyis inkább az emlékezetre támaszkodó) klasszicizmust felváltja a kreatív, autonóm képzelőerőt előfeltételező romantika, és a művészet ennek az emberben élő isteni erőnek köszönheti kitüntetett helyzetét. A képzelőerő előtérbe helyezésének ráadásul világos ideológiai jelentése van: ha az újítás lehetőségét a képzelőerő alapozza meg, akkor ez a képesség a hagyományoktól való függetlenség biztosítékává s végső soron a politikai progresszió előfeltételévé válik.

Mintha megfedekezünk volna arról – mondja Komáromy –, hogy kultúránk egyik alapmítosza szerint a múzsák történetesen Mnémoszüné, vagyis az emlékezet lányai. Komáromy elemzései – amelyek kivételes magabiztossággal mozognak korok, kultúrák és tudományterületek között – visszanyúlnak a mítikus múltat leíró legkorábbi költői művekig (Homérosz, Hésziodosz), és párbeszédet kezdeményeznek az esztétika és a diszciplínák széles körében jelenleg

előtérbe kerülő emlékezetkutatással. A legfőbb belátás, amelyet az esztétikátörténetnek Komáromy szerint hasznosítania kell, az, hogy az emlékezet maga konstituálja a tárgyát. Azért olyan fontos ez az itt legbehatóbban vizsgált korszak szempontjából, mert a bevett értelmezés szerint a XVIII. század közepétől fogva a kritikai diskurzus egyre többet foglalkozik a képzelőerő fontosságával, s közben az emlékezetet inkább passzív, de éppen emiatt megbízható – hiszen az emlékeket híven, változatlanul megőrző – „tárháznak” tünteti fel. E két képesség ilyen élesen azonban nem állítható szembe, és az emlékezet konstitutív szerepének tudata egészen sosem vesztett el.

Az ókori görög irodalomból vett példákat, valamint az eposzok poétikájának Milman Parry és A. B. Lord óta föltárt mnemotechnikai összefüggéseit elemezve Komáromy nem a klasszika-filológia belügyeihez kíván hozzászólni, hanem azt az általánosítható felismerést fejti ki, hogy az ókori kultúrában az emlékezet egyszerre működik a reprezentáció logikája szerint – hiszen az előadó állítólag pusztán visszaemlékszik valamire, ami ténylegesen megtörtént – és a konstitutív logika szerint, hiszen mind az előadó, mind a közönség bonyolult retorikai és mnemotechnikai eljárások segítségével tartja észben a szövegeket, amelyek megőrzésére az írás előtti korszakban nincs más mód. Az emlékezésen alapuló beszéd formai jegyei (a folyékonyosság és az élénk képek használata) igazolják a közönség előtt, hogy az előadó valóban emlékezik – tehát igazat beszél –, ám egyúttal mesterségbeli fogások is, amelyeket egy rhapszodosz köteles alaposan elsajátítani, s amelyekkel bármilyen szöveg, történet, tehát a pusztán fikció is megjeleníthető az emlékezetből felidézett szövegeként. Vagyis az emlékezetkultúrában a legkorábbi időktől szorosan összetartozik a felidézett és a megkonstruált, a megtanult és a kitalált, a hagyományozott és az egyéni invenció eredménye. Komáromy esztétikai és irodalmi kultúránk műzsa örökségére hívja föl a figyelmet, amikor új esztétikátörténet megírására szólít fel, amely feladja az elme produktív és reprodukív erőinek sema-

tikus dualizmusát, belátva, hogy az nem nyújthat megoldást az emlékezet mindig megoldatlan és nyugtalanító problémájára.

Ha azonban valaki – az ókorban vagy azóta – egy múzsától (vagy egy istentől) eredezteti a beszédét, akkor egyben azt is állítja, hogy amit mond, azt nem ő mondja, az emlékek nem az ő emlékei, tehát szavainak tekintélyét nemcsak az adja meg, hogy állítólag az emlékezetéből merít, hanem az is, hogy sokkal tekintélyesebb forrásból származnak, olyasvalakitől, aki – nem úgy, mint az emberek – valóban ismeri az igazságot. Fontos tisztázni tehát, hogy kinek az emlékeiről beszélünk, s hogy individuál- vagy pedig szociálpszichológiai modelleket helyesebb-e választanunk. A Komáromy által sürgetett emlékezetesztétikának arra is ügyelnie kell majd, hogy a tudományos modell ne valamiféle igazságkritériumként működjön: ne azt mérje, hogy a különböző történeti kontextusokban megfogalmazódó emlékezet-konceptiók közelebb vagy távolabb esnek-e az emlékezet modern tudományá által „rögzített” igazságtól. Ne kelljen a romantikát újra pusztá illúzióknak, az emberi kreativitás mítoszának látnunk!

Az elméleti alapok lefektetése után Komáromy az emlékezet teóriájának történetét veszi szemügyre. Először Platón dialógusaiban elemzi, milyen koncepcionális problémák fakadtak abból, hogy bár Platónnál minden tudás előfeltétele az emlékezés, az ideákra emlékezés nem illeszthető bele az emlékezet reprezentációelvű modelljébe: amire emlékszünk, az szükség-szerűen már nincs jelen, így az emlék és eredetije sohasem hasonlítható össze megnyugtató módon, márpedig a klasszikus elgondolás szerint éppen a megfelelés tesz valamit igazzá. Az emlék ennél fogva egyszerre igazságforrás és egy másolat, amely eltávolít az igazságtól. Fel lehetne vetni, hogy Heidegger és számos követője szerint itt a korrespondanciaelméletnél ősbibb, másfajta igazságfogalomról van szó, ám Komáromy értelmezésében nagyon hasonló problémákkal találkozunk már itt is, mint amilyeneket az újkori filozófia vet fel.

Ezt a szövegekben használt irodalmi alakzatok gondos vizsgálatával tá-

masztja alá (erre utal a kötet főcíme is: *Figures of Memory* – Az emlékezet alakzatai). Platón *Theaitétosz*ából származik az emlékezet ősmetaforája, a viasztábla (191c–d), amely majd Arisztotelésznel is szerepet játszik. Az emlékezet ezek szerint képszerű benyomásokat őriz, és a képzelőerő (*phantasztia*) is távol lévő dolgok képzeiteit állítja az elme elé: emlékezet és képzelőerő nemcsak hogy nem egymás ellentéte, hanem az emlékezet lényegében a képzelet egyik alelete. A képzelet az erőteljes képek felidézésének képességeként írható le – vagyis az emlékezettől nem elhatárolható módon – abban a retorikai-mnemotechnikai hagyományban, amelyet Francis Yates mutatott be immár klasszikus monográfiájában (*The Art of Memory*. University of Chicago Press, Chicago, 1966.). Platón filozófiája köztes helyet foglal el Komáromynál: egyrészt őrizi az emlékezetnek az írás előtti társadalomban magától értetődő fontosságát, másrészt előrevetíti azokat a problémákat, amelyek az esztétika megszületésekor a brit hagyományban domináns empirikus ismeretelméletből adódnak. Több alakzat vizsgálata alapján Komáromy abban látja az emlékezet paradoxonját, hogy az emlékeink (és általában a tudásunk) végső hitelesítéséül a lélek testen kívüli tapasztalatainak emlékezete szolgál, ám amint az érzéki tapasztalatból származó emlékek hitelesítésére Platón kapcsolatot létesít testi és testen kívüli emlékezet között, az utóbbit azonnal kiteszi az előbbi bizonytalanságainak: a másolatok soraiban való eltévedés veszélyének. Vagyis az emlékezet filozófiai tematizálásának e kezdeti pillanatában is ugyanazzal az ellentmondással szembesülünk, mint az ókori retorikai-poétikai hagyományok gyökereinél: minél inkább valaminek a hitelesítésére használjuk az emlékezetet, az annál inkább önmagára marad, annál inkább arra kényszerül, hogy önmagát bármiféle biztos eredet nélkül igazolja. A költői hagyományban azonban az emlékezet mégis hitelesíti a kijelentést – „emlékszem rá, tehát nem én találtam ki” –, és Komáromy szerint a platóni filozófia, a maga számtalan költői eszközével, mitikus elbeszélésével éppen erre a tekintélyre tart számot. A filozófia is

részben a múzsák hatáskörébe sorolódik. Platón öröksége nem egyértelmű: mitikus, költői narratíváiban az emlékezés önmagát hitelesíti, diskurzív modelljeiben viszont egy eredetinek való megfelelés teszi igazgá az emléképet.

Komáromy szerint ez is azt jelzi, hogy sem az epikus költészet, sem a retorika, sem a filozófia ókori hagyományai nem adnak biztos alapot ahhoz, hogy világosan elkülöníthessük az emlékezetet mint megbízható másolatokat tároló szellemi képességet a képzelőerőtől, az új képzetek előállításának képességétől. Az esztétikatörténeti szempontból fontos probléma, hogy az emlékezet ennek ellenére igazságigénnyel lép fel. Komáromy első látásra paradoxnak tűnő megfogalmazása szerint: ha azt állítom, hogy emlékszem valamire, azzal azt állítom, hogy pontosan emlékszem rá. Nem mintha nem lennének homályos vagy töredékes emlékeink, de amire emlékszem, azt definíció szerint nem én találtam ki. Nem képzeltem, hanem emlékezetben megőrzött, tehát igaz. Az emlékezet tárgya valóban *volt*; annak ellenére, hogy amire emlékszem, az értelemszerűen már nincsen jelen, s így az emlékeknek önmagukért kell jót állniuk. Ez ad jelentőséget a múzsák megidézésének: a szépirodalom az ő irányításuk alatt az emlékezet hatáskörébe tartozik, vagyis a fenti gondolatmenetnek megfelelően igazságigénnyel lép fel. A képzelőerő és az emlékezet elkülönítésének nehézsége pedig egyúttal lehetőséget is kínál: a képzelőerő szüleményei az emlékezet hitelességével ruházhatók fel.

Az írást nem ismerő kultúrákban az emlékezet és a képzelőerő szembeállítását nem is értelmezhető. A külső (írásstudó) megfigyelő azt tapasztalja, hogy az énekmondó soha nem adja elő kétszer ugyanúgy a művet, maga az előadó ezt észre sem veszi. A változtatás feloldódik az emlékezet folytonosságában, s amíg kellőképpen hasonlít egymásra a két előadás, addig az „újítás” érdektelen. A művet újra és újra megkonstruáló emlékezet megelőzi a megőrző emlékezet és az újat létrehozó képzelőerő közötti szembeállítást. Ez a konstruktív emlékezet mindig tartalmaz egy értelmező mozzanatot: az emlékezet-hagyomány

folytonossága magában foglalja a mindig változó jelenbeli helyzethez igazítást. A konstruktív emlékezet szempontjából nem csupán a hagyomány és az eredetiség, de a közösség és az egyén közötti ellentét is értelmezhetetlen: az egyéni alkotás előfeltétele a közösségi tradíció. Míg a filozófia gyakran szembe kívánja állítani a reprezentatív és a konstruktív emlékezetet, Komáromy szerint az irodalom továbbra is őrzi annak a kulturális gyakorlatnak a nyomait, amelyben a kettő egy.

A konstruktív emlékezetéről szóló fejezet összegzi és általánosítja az elemzések megállapításait. Kimutatható, hogy az írott kultúra kezdeteitől a középkoron és a reneszánszon át a gondolkodók tudatában voltak, hogy az emlékezet nem pusztán megőrzi, de aktívan alakítja is tárgyait, és a különféle kulturális gyakorlatok (köztük a költészet) építettek is erre a tudásra. Komáromy két fontos XX. századi tanulmányra hivatkozik ennek tárgyalásakor. Sir Frederick Bartlett szerint a konstruktív emlékezet egyrészt stabilizálva megőrzi az adott társadalmi csoport számára szükséges tudást, másrészt az új információk és változó helyzetek hatására folyton át is alakítja (*Az emlékezés. Kísérleti és szociálpszichológiai tanulmány*. Ford. és előszó Pléh Csaba. Gondolat, Bp., 1985.). Komáromy ebből azt a következtetést vonja le, hogy a konstruktív emlékezet különbözik a modern képzelőerőtől: nem egy autonóm individuum önálló teljesítménye, hanem társadalmi-kulturális produktum, amely a külvilággal érintkezve nyeri el mindenkori formáját, és mentes a progresszióknak a képzelőerőhöz tapadó ideológiájától. Bár ezen a ponton megkérdőzhetnénk, vajon az embernek a közösségben és a hagyomány folytonosságában elfoglalt helyét előtérbe helyező konstrukció ideológiamentes-e. A másik hivatkozott szerző Edward Casey, aki szerint önmagunkra mint emlékeink összességére kell gondolnunk, s ezen emlékek nem a privát elme magányába visznek minket, hanem a világgal való érintkezés gazdagságába (*Remembering. A Phenomenological Study*. Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis, 1987.). Éppen ez a gazdagság jelenti az emlékezés

szabadságát, amely egyaránt különbözik attól, amit a kanti szabadságfogalom megnevez, és a romantikus képzelőerő szabadságától.

A kötet második fele a XVIII. századi brit esztétika ismeretelméleti előfeltevéseivel és előtörténetével foglalkozik. A közismert narratíva szerint ekkor különül el egymástól és kerül élesen szembe az emlékezet és a képzelőerő, miközben fontossá válik a génusz, az eredetiség és a kreativitás fogalma. Komáromy szerint viszont az esztétikatörténet hagyományos narratívája módosításra szorul, mivel a korszak elméleti szövegeiben mindegyre kudarcot vallanak az elme ezen két erejének elkülönítésére tett kísérletek.

Komáromy két alapvető metaforát emel ki az emlékezettel kapcsolatos felvilágosodás kori diskurzusból; mindkettőnek ókori előzménye van, s így a monográfia gondolatmenetében hidként kötik össze a múzsák által meghatározott irodalmi kultúrát az újkori elméletekkel. Az egyik a „folyékonyosság” képzete: az a rhapszodosz vagy szónok, aki folyékonyan beszél, emlékezetből beszél, vagyis hitelesen. A másik az élénk képek produkálásának a képessége: aki élénk retorikai képeket alkalmaz, bizonyára maga is látta, amiről beszél, tehát valóságos, megbízható emlékeket idéz fel. Az elsővel kapcsolatban Komáromy az ilyesfajta spekulációk Angliában is kiemelten fontos forrásához, Descartes-hoz fordul, s megállapítja, hogy az életszemlékre és emléknymokra építő karteziánus filozófia emlékezetkonceptiója a szó problematikus értelmében is „fluid”, vagyis felfogása szerint az emlékek nem disztinkt módon tárolódnak az elmében, hanem mindegyre egymásba „folynak”, öszszemosódnak: az új benyomásainkat befolyásolják az emlékeink, az emlékeket átrendezik az új hatások, vagyis konstruktív emlékezetkonceptióval van dolgunk. Ami mindenekelőtt azt jelenti, hogy az emlékezet félrevezethet minket. Ez egyenesen Descartes módszerét fenyegeti, hiszen a híres javaslat minden emlék és előítélet kitorlására s a tudásnak pusztán a rációra építő újraszervezésére olyan emlékezetkonceptióba ütközik, amelyben új és régi mindegyre áthatja egymást, s

korántsem biztos, hogy az értelem képes uralni a folyamatot. Ez számomra azt jelzi, hogy érdemes megkülönböztetést tenni: míg a konstruktív memória gyökereinél különféle tanulható, begyakorolható mnemotechnikai módszerek állnak, itt éppen a tudatosan nem uralható memória tűnik konstruktívnak.

A másik megvizsgált „emlékezet-alakzat” – a felidézett képek élnéksége – a brit kritikai gondolkodásra óriási hatást gyakorló asszociációs pszichológiához kötődik, amely az emlékezet leírásának egyik modelljeként már Arisztotelész lélefilozófiai írásaiban megjelent. Ahogy a szónokok a tér különböző pontjaihoz kapcsolva memorizálják beszédük részeit, úgy vizsgálja Arisztotelész (és az őt követő hagyomány) is, miképpen lehet elérni, hogy a mentális képek megadott sorrendben kövessék egymást. Komáromy kimutatja, hogy Thomas Hobbesnál – aki az elme működésének ezt a modelljét közvetíti – az invenció fogalma is voltaképpen a szabályozott asszociációt, tehát a konstruktív emlékezet működésmódját jelöli. Vagyis amikor az asszociáció a XVIII. század folyamán nem az emlékezet, hanem a képzelőerő leírásának modelljévé válik, akkor már a koncepció története is valószerűtlenné teszi, hogy az elme két képességének fogalmi elkülönítése sikeres lehessen. Márpedig az élnékség kritériuma éppen ezt a funkciót hivatott betölteni: élnéksebb képet örököz arról, amit valóban láttam, annál, amit csak kitaláltam. Komáromy precíz szoros olvasatokkal bizonyítja, hogy a szembeállítás – amely az emlékezettel kapcsolatos diskurzusból származó értelmezési keretre és kritériumra támaszkodik – egyetlen esetben sem sikeres. Így végső soron elmondható, hogy a XVIII. századi brit esztétika főbb műveiben a képzelőerőt mindvégig a konstruktív emlékezet mintájára gondolják el, azaz a műzsai örökség nem vész el, csak elrejtőzik. Az egyéni kreativitást hangsúlyozó diskurzusok megőrzik új és régi, kollektív és egyéni, emlékezet és képzelőerő elválaszthatatlanságának tudását. Miközben új igazságokat hozunk létre – áll a könyv zárszavában –, nem feledhetjük azokat az igazságokat, amelyek minket hoznak létre.

Sajnos a kötet talán legizgalmasabb szövegelemzéseit tartalmazó fejezetekről nagyon nehéz magyarul írni. A tárgyalt szerzők – Alexander Gerard, Lord Kames, Mark Akenside, David Hartley – műveinek jó része még válogatásokban sem férhető hozzá magyarul, munkásságukról még leírások sem olvashatók. Ez egyrészt arra emlékeztet, hogy a XVIII. századi brit kritikai hagyományok közvetítése terén komoly elmaradások vannak, másrészt felveti azt a kérdést, hogy miért is ír valaki magyarul recenziót egy angolul megjelent, filológiai magját tekintve mégiscsak anglistsztikai monográfiáról. Azért kell magyarul beszélni e munkáról – túl azon, hogy örömteli esemény, ha egy magyar kutatónak komoly amerikai egyetemi kiadó specialista sorozatában jelenik meg kötete –, mert Komáromy gondolatmenete számtalan ponton párbeszédképes olyan témakörökkel, amelyeknek magyarul is jelentős és színvonalas irodalma van – s talán egy kicsit fájlalhatjuk is, hogy a szerző erre nem reflektál remek könyvében. A továbbiakban (a teljesség igénye nélkül) erre adok néhány példát.

Fülep Lajos 1911-es tanulmánya, *Az emlékezés a művészi alkotásban* Crocéval vitatkozva és Bergsonra építve fejti ki, hogy a kifejezés s egyúttal a művészi alkotás eredete nem az intuíció, hanem az emlékezet. Fülep konstruktívnak írja le az emlékezetet: „Minden emlékezés bizonyos fokig már formálás, átalakítás.” Nem csupán elismeri, hogy a képzelőerőt (ő fantáziának hívja) nem könnyű elkülöníteni az emlékezéstől, de egyenesen azonosítja a kettőt, s érdekes módon az emlékezés természetével magyarázza a művészi szubjektivitás természetét. (Az emlékezés a művészi alkotásban. In: uő: *A művészet forradalmától a nagy forradalomig. Cikkék, tanulmányok*. II. köt. Magvető, Bp., 1974. 605–651., 620–629. old.).

Erdemes lenne továbbá megvizsgálni az emlékezetfelejtés itt leírt XVIII. századi folyamatának viszonyát (az esztétika megszületésével párhuzamos) Heidegger és Hans-Georg Gadamer az esztétikai tudat történetiellenessége ellen indított támadásához. Jól ismert Martin Heidegger panasza a „gyűjteményekben és a

kiállításokon” sorjázó, „saját világuktól” megfosztott művekkel kapcsolatban (*A műalkotás eredete*. Ford. Bacsó Béla, Európa, Bp., 1988. 66–67. old.). Ezt aztán Gadamer az „esztétikai megkülönböztetés” általános kritikaként bontotta ki, amely „mindent, amit elismer, a szimultaneitásba emel önmagában”, ami által „a mű elveszíti a helyét és a világot, amelyhez tartozik” (*Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Második, javított kiadás. Ford. Bonyhai Gábor. Osiris, Bp., 2003. 118–119. old.). Gadamer is a XVIII. századhoz köti e károsnak látott fordulatot, amely kiszakítja a műveket történeti, múltbeli helyükből. E kérdéseknek magyarul is jelentős fordítás- és szakirodalma van.

Folytatva ezt a gondolatot, ha az esztétika megszületésekor a képzelet elválik saját történetiségétől, mintegy elveszíti saját emlékezetét, nem lehet-e, hogy az irodalomtörténet-írás ugyanekkori megszületésével olyan, a múltba irányuló tudat jön létre, amely viszont az általa vizsgált múlt elképzelt, megalkotott jellegéről feledkezik meg? S ha valóban így volt, akkor mit mondhatunk az elkülönülő diszciplínák egymással ellentétes ideológiai narratívájáról? Szembeállítható-e a jövőre irányuló képzelet liberális mítosza a múltba révedő emlékezet konzervatív mítoszával, s ütköztethetjük-e ennek megfelelően az esztétikát az irodalomtörténet-írással? Vagy Komáromy produktív emlékezetfogalmában ténylegesen sikerülhet-e megtalálni diszciplínák és ideológiák ilyen durva elkülönítésének és szembeállításának ellenszerét? A hazai szakirodalomban Dávidházi Péter nagyszabású irodalomtörténetírás-történeti munkája lehet itt irányadó, aki többek között azt a tételt állítja fel, hogy „az irodalomtörténeti nagybeszélés leginkább az eposztól vette át az nemzeti eredetmondai funkcióját” (*Egy nemzeti irodalomtudomány születése. Toldy Ferenc és a magyar irodalomtörténet*. Akadémiai–Universitas, Bp., 2004. 48. és 357–538. old.).

Hogyan viszonyulnak Komáromy XVIII. század-elemzése a korszak kutatásának más, jobban meggyökeresedett irányzataihoz? Az elmúlt években például nagy érdeklődés mutatkozott a korszak ízlési irodalma iránt, sokan

beszélnek „az ízlés századáról”. Az ízlés egyértelműen társas jelenség (szemben a Komáromy által kritizált, naivan individualista képzelőerő-konceptióval), nyilvánvalóan kultúra eredménye, több benne a tanult, vagyis az emlékezetre építő elem, s ennyiben talán jól kapcsolható össze Komáromy könyvének programjával. Amit ma ízléskérdésnek nyilvánítunk, azt valami reménytelenül privát, személyes dolognak látjuk, szemben a XVIII. századi teoretikusokkal, akik szerint az ízlés alapvetően társas jelenség, amelyet elszakíthatatlan szálak fűznek a *sensus communis*hoz. Ennek a témának is komoly magyar nyelvű szakirodalmi van. Radnóti Sándor írt például *Jöjj és láss! A modern művészetfogalom keletkezése: Winckelmann és a következmények* című kötetében – David Hume ízléskonceptióját értelmezve – arról, hogy a „szépség nem adott [...], hanem szubjektív érzés tárgya, de olyan érzés, amely egyben a közösséget összehangoló ítélet is” (Atlantisz, Bp., 2010. 385. old.). Szécsényi Endre e téma legalaposabb magyar nyelvű tárgyalásában az ízlés közösségteremtő, közösségfenntartó szerepét hangsúlyozza, ráadásul kiemeli retorikai összefüggéseit (*Társiasság és tekintély: Esztétikai politika a XVIII. századi Angliában*. Osiris, Bp., 2002. 61–131. old.). Fontos megemlíteni Kisbali László egy 1987-es tanulmányát, amelyben Komáromy munkájával jól összeegyeztethető módon definiálja a képzeletet: „a távollévő – azaz az észlelési térből hiányzó – dolgok érzéki megjelenítésének, avagy a nem érzéki természetű entitások – így például az olyan absztrakt fogalmak, mint az igazság – megérzékítésének a képessége.” (Ízlés és képzelet: az esztétikai beszédmód kialakulása a XVIII. században. In: uő: *Esztétikai és művelődéstörténeti írások*. Szerk. Szécsényi Endre. L'Harmattan, Bp., 2009. 61–71., 69. old.).

Így ha a kötet vagy egyes részei magyarul is megjelenének, számos érintkezési pontot lehetne találni a magyar nyelvű szakirodalommal, ösztönözve a hazai esztétikai dialógust.

Horváth Sándor: Két emelet boldogság

MINDENNAPI SZOCIÁLPOLITIKA
BUDAPESTEN A KÁDÁR-KORBAN

Napvilág, Bp., 2012. 266 old., 3200 Ft

Gyakran méltatnak egy frissen megjelent munkát azzal, hogy hiánypótló vagy úttörő a maga területén. Igaz ez Horváth Sándor könyvére is, hiszen fővárosi léptékben még senki sem dolgozott föl a Kádár-kor szociálpolitikáját. A bevezető rész – alapos szakirodalmi áttekintésre támaszkodva – a lehetséges elemzési szempontok egész sorát vonultatja fel. Az egymás után sorjázó, nem is csupán történelmi, hanem gyakran szociológiai, máskor szociálpolitikai kérdések részben makrosztintú összefüggésekre vonatkoznak, részben inkább mikroléptékűek. Az előbbiekre tartozik, hogy miként járult hozzá a szociálpolitika a rendszer hiányzó legitimitásának pótlásához; milyen funkciókat szántak a szociálpolitikának a rendszer alakító; csökkentette-e, vagy éppen növelte – mint gyakran megfigyelték – az egyenlőtlenségeket a juttatások növekedése; integrálón hatott-e a társadalomra a családpolitika vagy a nyugdíj jogosultak körének kiterjesztése, vagy épp ellenkezőleg; mennyiben sikerült a szociálpolitikával ellensúlyozni a Nyugattól való gazdasági és életszínvonalbeli lemaradást. Ráadásul e kérdések egy része nem is csupán „reáltörténeti” problémaként fogalmazódik meg, hanem a beszédmódok szintjén is, azaz egyszerre az is kérdés a szerző számára, hogy mennyiben tudta a rendszer a szociálpolitikát úgy megjeleníteni, hogy meggyőzőnek, hatékonynak tűnjék, miért ábrázolhatta sikeresnek magát a rendszer, s ennek következtében mennyire volt társadalmi támogatottsága. Mikroszinten szintén lényegbevágó kérdéseket fogalmaz meg Horváth. Miként viselkedtek az egyének a Kádár-kor szociálpolitikai paternalizmusával szemben a hétköznapiakban, hogyan befolyásolták a szociálpolitikai gyakorlatok a társadalmi identitásokat,

„a hatalommal kötött tömeges napi kompromisszumok terhe alatt miként mállottak szét a civil társadalmi szövetek” (11. old.)? Egyszóval „a szociálpolitikának a mindennapos társadalmi gyakorlatokra kifejtett hatása” érdeklí, az, hogy a kérvényezőknek milyen lehetőségeik voltak a hivatalokkal szemben. Végső soron a hatalom és az individuumok viszonyának mikrosztintú elemzését is igéri a bevezető annak a kérdésnek a megvilágításával, hogyan befolyásolta a szociálpolitikai gyakorlat a társadalmi identitásokat.

Az elemzési szempontok e gazdagságával kapcsolatban a munka végigolvasása során az a benyomás keletkezik, hogy talán túl sok is a szóba hozott kérdés. A sokféle elemzési lehetőség elősorolásával a szerző szakirodalmi olvasottságáról és kreativitásáról egyaránt meggyőzi az olvasót, ám a felvetett lehetséges elemzések sokaságát nem tudja – egy kötetben nem is tudhatja – végigvinni. Így aztán a munka némiképp kaleidoszkopszerű lesz: az olvasó néhány oldalanként a Kádár-kori jóléti rendszer, illetve szociálpolitika más-más oldalait, szeleteit pillantja meg, hol makro-, hol mikrolátószögöből. A kötet forrásanyagának zömét a Fővárosi Tanács szociálpolitikai működésében keletkezett dokumentumok teszik ki, s e tekintetben a szerző önmagában is nagyon széles forrásbázist tárt fel. A főváros alkotja a kötet címében és bevezetőjében is kijelölt vizsgálati keretet, amelyben a szerző a fenti kérdéseket megvizsgálja. E kérdések egy része azonban – a társadalombiztosítási rendszerrel, újraelosztással kapcsolatosak – szükségképpen országos léptékben, nem pedig budapesti keretben értelmezhető. Az ebből adódó feszültséget a kötet nehezen tudja kezelni, hiszen a feltett kérdések némelyikére választ keresve a szöveg időről időre túllép a budapesti szinten, anélkül azonban, hogy egy igazi országos léptékű elemzést fejtené ki. A társadalombiztosításról szóló részek így kicsit kilógnak a fővárosközpontú elemzésekből, s ugyanakkor nem is lehetnek olyan megalapozottak, mint emezek. Egyébként a társadalombiztosítással kapcsolatban van egy érthetetlen megállapítás (33. old.). A szo-

ciálpolitika 1957-es újrafelfedezése, konkrétan egy ilyen tárgyú hosszabb tanácsi előterjesztés kapcsán Horváth úgy véli, hogy itt válik el egymástól a városi szociálpolitika és a társadalombiztosítás, előbbire hagyva a voltaképpeni szegényügyet. Valójában a városi szegénygondozás és a biztosítási elvű munkaviszonyhoz kötött jóléti szolgáltatások kezdettől – azaz a XIX. század végétől – elváltak egymástól, s ez így volt a Rákosi-korszakban is.

A fővárosi szintű szociálpolitika bemutatása kapcsán, az előzmények tárgyalásakor éri az olvasót az első meglepetés. 1951-ben ugyanis a rendőrség feladatult kapta a Budapest utcáin fellelhető összes koldus előállítását. Közülük elkülönítették a valóban „rászoruló” koldusokat, akiket a főváros ettől kezdve segélyezett – elsősorban természetben –, és az „érdemteleneket”, akiket pedig elzárással vagy vidékre toloncolással büntettek. Aki ismerős a dualizmus kori szegényügy viszonyaival, ámulva veheti tudomásul az egykori gyakorlat visszatérését. Az „érdemes” és „érdemtelen” koldusok megkülönböztetésén és az utóbbiak kitoloncolásán, illetve elzárásán alapuló szegényügy meghaladásának igénye már ötven évvel a Rákosi-korszak előtt is megfogalmazódott egyes szociálpolitikus körökben, ami felveti a kontinuitásnak–diszkontinuitásnak a szerző által nem tematizált kérdését. Mennyiben hozott újat az államszocialista rendszer szociálpolitikája, ha – minden intézményi átszervezés és a külön szociálpolitika feleslegességéről szövegek ellenére – maradt a rászoruló közötti hatósági szelekció, és maradt az érdemesnek minősülő segélyezése is? A szociálpolitika globális áttekintését nyújtó fejezet alapján úgy tűnik, az önálló, a korábról részben különböző szocialista szociálpolitika fejlődési útja csak az 1950-es évek végétől kezdődik. Horváth igyekszik e fejlődés egészét bemutatni, kitérve lényegében minden olyan területre, amelyet a korban a szociálpolitikával kapcsolatosan emlegettek. Így az olvasó előtt a nevelési tanácsadók lettek az idősgondozáson és a családpolitikai intézkedéseken keresztül a szociális munkás szakma lassú és rejtett

professzionizálódásáig, a csökkent munkaképességűek foglalkoztatásáig vagy a közveszélyes munkakerülés jogintézményének történetéig, esetleg a hadigondozottak problémáig igen sok terület fölvilágít.

Legnagyobb teret a budapesti lakáspolitikát történetének szenteli a szerző, az ötvenes évek eleji élmunkáslakások kiosztásától – ahonnan az érintettek a magas lakberek elől a jól ismert szoba-konyhás munkáslakásokba szerettek volna visszamenekülni – a hatvanas évektől fogva kibontakozó, nagymérvű állami lakásépítési programon át a szövetkezeti formában, OTP-társasházként, majd egyre inkább magánéros építkezésként zajló lakásépítések áttekintésével. A szocialista korszakbeli fővárosi lakásügy elemzése a kötet legsikerültebb, önmagában is megálló fejezete. A fővárosi keretbe illeszkedik a nyugdíjsházak, időotthonok intézményének bemutatása, a „kisnyugdíjasokkal” kapcsolatos városi szociális tevékenység elemzése, amely a nyugdíjasoknak mint társadalmi kategóriának a létszámgyarapodásával párhuzamosan épült ki. A gyes társadalmi hatásainak elemzése viszont ismét olyan téma, amely részben túlnyúlik a fővárosi kereteken. A kötet utolsó fejezete az időotthonok, munkásszállások, átmeneti szállók világával foglalkozik, s konkrétan is bemutat egy-egy konfliktusos esetet az egyik időotthonból és a főváros egyik legnyomorúságosabb átmeneti szállójából, az ún. Lordok házából. Itt érkezik el tehát a kötet a mikroszintű elemzéshez, ahol bemutatja az otthonok lakóinak magatartásmintáit, a rendelkezésükre álló erőforrásokat s velük szemben a városi bürokrácia működésmódjait, amelyeket sokszor inkább az egyéni érdekek és hivatali konfliktusok határoznak meg, nem pedig az általuk kezelendő problémák tárgyi természete.

A Kádár-kori szociálpolitikáról Horváth kaleidoszkópjában egyértelműen igen negatív kép rajzolódik ki. Bármely szeletét vagy oldalát tárja is elének a hatvanas–nyolcvanas évek szociálpolitikájának, a mérleg mindig negatív. A társadalombiztosítási szolgáltatások kiterjesztésétől a lakáshoz jutás mechanizmusaiig mindegyikkel kapcsolatban azt állapítja meg, hogy

a rendszer bázisának szélesítésére s ily módon a politikai legitimitáció pótlására alkalmasak voltak ugyan a szociálpolitika technikai, ám valójában gyengítették a társadalmi integrációt, ellehetlenítették a kollektív cselekvésmódokat, s csak egyéni stratégiákat engedtek érvényesülni. Az egyéni stratégiáknak pedig két jellemzőjük volt. Az egyik, hogy a szociálpolitika az állampolgárok politikai beleszólásának lehetősége nélkül alakult, s nem léteztek (Horváth szerint) – ellentétben a nyugati jóléti rendszerekkel, amelyek mint összehasonlítási alap a háttérben rendre felbukkannak – rögzített szociális jogok, amelyekre az egyének támaszkodhattak volna. A másik pedig az, hogy e stratégiákkal éppen azok tudtak élni, akik a szociális juttatásokra kevésbé szorultak volna rá, azaz a képzetesebb, magasabb társadalmi helyzetű egyének. Nem új megállapítás ez, de Horváth ismét, részleteiben is igazolja, hogy a lakáselosztás rendszerétől a jóléti újraelosztás folyamatain át a gyermekjóléti szolgáltatásokig a rendszer szociálpolitikája rendre az egyenlőtlenségeket növelte. Paradox módon éppen ebben rejtett egyúttal az elfogadottságát is növelő hatása is a kádári szociálpolitikának, mert a juttatások kedvezményezettjei, akik amúgy is a középrétegek nagyobb mozgástérrel rendelkező tagjai voltak, a maguk lokális világában beilleszkedtek az adott keretek közé. Ráadásul a rendszer ezt a szociálpolitikát lényegében saját gazdasági lehetőségein túl is vitte, ami eladósodáshoz, s a nyolcvanas évek elején államcsődközeli helyzethez vezetett. Ekkor, az IMF-nek a magyar folyamatokba való első belépésével egyidejűleg vált dominánssá a szociálpolitikában a rászorultság elve, legalábbis szavakban. Mert a valóságban, miközben reálértékben csökkent a szociálpolitikai újraosztás mértéke a középrétegek körében – ami alá is ásta a nyolcvanas években a rendszer szociálpolitikai legitimitációját –, a rászorultaknak hozzáférhető juttatások nem nőttek. A szociálpolitikai gyakorlatok egyik ismert értelmezési kerete hajlamos mindig is az uralomgyakorlás egyik formájának tekinteni a szociális gondoskodást, amelynek lényegi eleme a rászorulókat fegyelme-

zése, a hatalomnak megfelelő kezelése. Horváth elemzése megmutatja, hogy a Kádár-kor szociális tevékenysége, kellően rögzített szociális és állampolgári jogok nélkül, lényege szerint valóban nem volt más, mint a hatalomgyakorlás egyik technikája.

A későbbi kutatások a Kádár-kori újraelosztásról vagy a tágan értett szociálpolitika szinte bármely területéről találhatnak Horváth Sándor kötetében folytatásra érdemes kezdeményezéseket, elemzési szempontokat. A munka tehát valóban úttörő, az általa megnyitott csapásokon résztanulmányok sokasága születhet meg, s a korszak iránt egyre növekvő történeti érdeklődést látva föltehető, hogy valóban születik is majd.

BÓDY ZSOMBOR

Szalai Erzsébet: Globális válság, magyar válság, alternatívák

L'Harmattan, Bp., 2012. 251 old., 2600 Ft

Szalai Erzsébet legutóbbi kötetében azokat az elemzéseket, újságcikkeket és interjúkat gyűjtötte össze, amelyekben 2003 és 2012 között a politikai folyamatokat elemzi, és amelyek felvilágosító, válságról válságra tévelygő világunkat megértető programját szolgálják. Nyilvánvalóan nem csupán számadás ez a könyv arról, miként formálta meg a szerző azt a fogalmi rendszert, amelyben tagoltan és a politikai jelenségeket megvilágítóan tudja láttatni hatalmi rendünket és függését az újkapitalizmus világtól, hanem annak dokumentálása is, hogy elemzéseiben előre láttatta azt a válságot, amely 2008 óta nyitottá vált. Szuggesztív és öntudatos baloldali kritikát tár elénk.

Szalai Erzsébet világnézete világosan körvonalazott. Korunk alapvető ellentéte a tőke és a munka szembenállása. Igaz, ez a szembenállás – legalábbis egyelőre – nem szüntethető meg úgy, hogy az állam a polgárok

aktív közreműködésével kézbe vegye a tőke működtetését, a használatát és transzformációit pedig közösségi egyezkedések tárgyává téve a közjó szolgálatába állítsa. Az is csupán távoli cél, hogy a mohó és a saját erőforrásait felélő tőkepiacoknak alárendelt társadalmi rend ellen tiltakozó „antiglobalista”, ám „globálisan” szervezkedő civil mozgalmak felépítésük az alternatív, ökológikus életforma-közösségeket s ezen közösségek együttműködésében szerveződjön a gazdaság.

Ám az államnak ma is kötelessége lenne, hogy méltányosságra kényszerítse a tőkét. Olyan önmérsékletre, hogy a javak elosztásában csak annyi jusson neki, amennyi a termelési javak újatermeléséhez szükséges. Az alkalmazottak méltányos, minimálisan a „munkaerő újatermelését” a kor színvonalán biztosító részesedésén túl a minden polgárt szolgáló közszolgálatok fenntartását kell biztosítania a gazdaságnak. (S a *jól-lét* biztosítása fontosabb a növekedésnél.)

Korunk globális válsága épp azért alakult ki, mert a hetvenes években a csökkenő profitráta okozta pánik a tőkét arra készítette, hogy a háború utáni, a méltányosságot elfogadó politikákat felváltassa az újkonzervatívizmus szülte neoliberális állam-bölcsélettel. Létrehozta azt a pénzügyi szuperstruktúrát – csúcán a nagy hatalmúvá váló Világbankkal –, amely állandó nyomás alatt tartja az államokat, hogy a tőke érdekeinek megfelelően alakítsák politikájukat. Az ilyen viszonyok között kialakuló „újkapitalizmusban” nincs, ami útját állja annak, hogy a profithajsza felélje saját erőforrásait. S nem csupán a környezetet rombolja, feléli azokat a kulturális erőforrásokat is, amelyeket a korábbi korszak a munkások részleges emancipációjával, az oktatás kiterjesztésével, az általános társadalombiztosítással stb. segített létrejönni.

Az újkapitalizmusban oldódnak a kizsákmányolást fékező gátlások, s így két vonatkozásban is erősödik. Egyrészt – s ez a fő mozgóerője a globalizációnak, amely egyre több országot von a nemzetközi vállalatok érdekszférájába – fokozódik az alkalmazottak kizsákmányolása. Hiszen az, hogy a képzett munkásokat alacsonyabb bérű

országokban alkalmazzák (a „tőkekitvitel”), közvetlenül is növeli a profitot; és azáltal is, hogy enyhítvén a hazai munkásokra való ráutaltságot, lehetővé teszi a fejlett országok munkásainak bérvisszafogását. Ezt az értelmezést támogatja az az adat, amely szerint a hetvenes évek óta az amerikai társaságok által létrehozott hozzáadott értékben belül 5 százalékponttal csökkent az alkalmazottak részesedése. (Igaz, az osztozkodási arányokra vonatkozó adatok idézésekor Szalai nem vesz figyelembe néhány tény. Így azt, hogy a hetvenes évek ebből a szempontból szélsőséges bázist jelent, hiszen maga mondja, hogy abban az évtizedben a korábbiakhoz képest csökkent a profitráta. Továbbá azt, hogy a termelékenység növekedése miatt jelentősen csökkent a társasági szférában az alkalmazottak aránya – ezért nőtt meg a mikrovállalkozások jelentősége a foglalkoztatásban; és végül azt, hogy a társaságok részesedésének növekedése csak részben jelentette az osztalékok növekedését. Elsősorban a vállalati tartalékok nőttek. Míg például az USA-ban a hetvenes-nyolcvanas években elsősorban a háztartási megtakarítások voltak a felhalmozás forrásai, addig a kétezres évtizedre az amerikai lakosság nettó megtakarítása a fogyasztás fellendülése miatt szinte elfogyott, és a jelentős tőkeimport mellett a vállalati tartalékok váltak meghatározóvá.)

Másrészt egyre erősödik a kizsákmányolás egy másik arca. Azokat, akiket még csak nem is akarnak közvetlenül „kizsákmányolni”, a tartósan munkanélkülivé válókat, az *underclass* létbe kényszerítetteket azzal zsákmányolják ki, hogy a tőke elvonja előlük a tisztességes léthez szükséges erőforrásokat.

Az egyre erősebben kettészakadó társadalom és a profit egyoldalú hajszolása olyan folyamat része, amelyben fokozatosan kibontakozik egy rendszerválság (már csak azért is, mert csak véges ideig lehet egyre újabb, megfelelő kulturális tőkével rendelkező, olcsó bérű országba vinni a tőkét), és már középtávon is újra megjelenik a klasszikus túltermelési válság. S az ez utóbbira vonatkozó jóslat bevalását láthatjuk is. Ahogy azt is, hogy a válság miatt megzavarodott

politikai szereplők a gondokra adott primitív válaszaikkal siettetik a rendszerváltság kibontakozását. S erősödnek a sovén mozgalmak.

A magyar válság – és általában a volt szocialista zóna válsága – ebbe a folyamatba, a perifériális helyzetű magyar államnak az újkapitalizmus rendszerébe illeszkedéséből következik. S mivel ez az illeszkedés döntően passzív alkalmazkodás a „globális tőke” elvárásaihoz, nagyobb pusztítással jár, mint amennyi eredményt hoz.

Ez a folyamat már 1978-ban elkezdődött a reformerek ellentámadásával. Hiszen az előző időszak életszínvonal-növekedését akkor szakította meg először az állami kiadások restrikciója. És Szalai Erzsébet szemében minden restrikciós periódus a neoliberais eszméknek való behódolás, az újkapitalizmus rendjének való szolgálai alárendelődés újabb jele. Például azért, mert a hatalomtól, a munkakörülményeik formálásától egyébként is elidegenített munkások ilyenkor még kiszolgáltatottabbakká válnak a tőke érdekei szerint kialakított renddel szemben.

A politikai rendszerváltást a megújult (üzleties) szellemű gazdasági elit, a reformerek és a demokratikus ellenzék alkalmi koalíciója vezényelte. Jobb ötlet híján (avagy mert nem fogta föl egy távlatos építőmunka jelentőségét és szükségét), ez a koalíció kiszolgáltatta az országot a neoliberais eszmékkel igazolt újkapitalista világrendnek, s ezzel alárendelte a centrumországok tőkés csoportjai érdekeinek. (S mivel Szalai feltételezése szerint a centrumországok arra törekedtek, hogy megosszák a periféria országait, még az elképzelt Visegrádi Együttműködés sem vezetett arra, hogy közös építkezéssel erősítse magát ez országcsoport a centrumországok imperializmusával szemben.)

Maga a késő Kádár-kori gazdasági elit szerepet váltott: gazdasági hatalma egy részéről lemondva, „szociális tőkévé alakította” anyagi forrásai egy részét (azaz kapcsolatokat épített ki a centrumországok tőkés csoportjaival és az érdekeiket védő globális gazdasági szuperstruktúrával), és „kinyitotta a teret” az újkapitalizmus logikáját követve olcsóbb munkaerőt kereső globális tőkének. (Szalai talán okkal

büszke rá, hogy alkotó alkalmazója Bourdieu társadalmi tér tagoltságát leíró kategóriáinak. S mivel Bourdieu maga is szerette a kategóriáival jellemezhető társadalmi tér játékos és didaktikus dramatizálását, még azt sem állíthatjuk, hogy sokat torzít Bourdieu szellemén. Ámbár benne több volt az ironia és önironia.) Az eredmény katasztrofális lett: a nemzeti termék zuhanása, „másfél millió” megszűnő munkahely, az *underclass* megállíthatatlan növekedése, az alkalmazottak fokozódó kiszolgáltatottsága munkaadóiknak, a munkaadói túlhatalommal való visszaélés szaporodó példái.

Ráadásul a gazdasági növekedés időszakában gyorsan növekvő jövedelmi egyenlőtlenségek a nyers kizsákmányolás nyilvánvaló jelei. Hiszen ilyenkor a gazdagodás – egy „nulla összegű játék” részeként – csak mások rovására történhet. A lehetőségek markáns szétválásának képe Szalainál a rablás képzetével csúszik össze. (Pedig a hazai termék nem azért csökkent, mert valaki elvette, hanem azért, mert kevesebbet hoztunk létre. Igaz, a felhalmozott termelő vagyon egy része önkényesen, avagy véletlen folyamatokban privatizálódott. Ám a GDP csökkenése nem ezen, hanem azon múlt, hogy az igényesebb és tágasabb versenyviszonyok között az új tulajdonosok egy részének éppúgy nem sikerült jövedelmezően működtetnie a vagyont, mint az állami vállalatok zömének. Hiszen az egyes emberek és csoportok kulturális és kapcsolati tőkéje nemcsak arra szolgál, hogy segítsen fenntartani a társadalmi különbségeket, hanem elsősorban arra – legalábbis egy magamfajta közgazda szemében –, hogy biztosítsa azt a tudást, tájékozódási, kapcsolatépítési és együttműködési készséget, amelyre egy sikeres gazdaságnak szüksége van. Nem bántottak bennünket, hanem *saját illúzióinkhoz képest bizonyultunk kevésnek.*)

Az összeomlás után egy olyan rövid – szinte alaptalanul a Bokros-programnak tulajdonított – helyreállítási periódus következett, amelynek eredményeképpen nálunk is kialakult az újkapitalizmus hatalmi rendje. Ebben a hatalmi rendben nemcsak a magukat polgárinak mondó pártok, hanem a

szocialista párt is alárendelődött a tőkés érdekeknek. Blair ideológiája csak máz annak elfedésére, hogy a szocialista párton belül kialakuló *mainstream* is polgári, nem pedig munkásérdeket követ. A szocialista–szabad demokrata koalíció és a Fidesz között csak az a különbség, hogy az egyik a középosztály jövedelmének korlátozásával, a másik a szegények megtapasztalásával szolgálja a profitérdekeket. A foglalkoztatási költségek leszorításával – tehát a bérek és a közszolgáltatások kárára – igyekeznek csábítani a tőkét ahelyett, hogy előrelátó oktatással és szervezéssel segítenék helyreállítani az ország gazdasági erejét.

A politikai elitet saját ötlettelensége is alávett helyzetbe hozta a gazdasági elittel szemben, a kulturális elit pedig, részben a gyenge civil szféra miatt, kiszolgáltatott e függő helyzetben lévő politikai elitnek. (Igy még az elitek egymásnak feszülése sem tágtítja a társadalmi cselekvések terét.) Kormányzásának első évében Medgyessy Péter ugyan törekedett arra, hogy a nép, a rendszerváltás kárvallottjai kárpótláshoz jussanak az elszenvedett életszínvonal-romlásért, de a tőke képviselői – nevesítve: Demján Sándor és Csányi Sándor, valamint a globális gazdasági szuperstruktúra tisztviselőjévé váló Bokros Lajos – a romló versenyképességre hivatkozva már a második évben visszafogásra készítették a miniszterelnököt. A hatalomváltás, azaz Gyurcsány miniszterelnökké válása már nyitotta a kormányzat függését a tőkéktől. Bajnai is nyilvánvalóan a tőke érdekképviselőjének tekinthető. Orbánnal még rosszabb a helyzet. Ő az előbbiekhöz képest provinciális figura: a tőkehasznosulás absztrakt érdekei helyett magyar oligarchák konkrét érdekeit szolgálja. (Szalai a „nem tetszik a rendszer” mozgalom tagjainak mondja, hogy az orbáni kiherélt jogállam nem új rendszer, csak a korábbi primitív változata. Kicsit hasonlóan ahhoz, ahogy Dimitrov a hitleri rendet a kapitalista rend termékének tartotta.)

Szalai Erzsébet tőke és munka ellentétére épített világképéhez is hozzátartozik a társadalom osztálytagozódásáról alkotott kép. A tőke érdekeit szolgáló uralkodó osztályhoz természetesen nem csupán a döntően

vagyonuk járadékából élők sorolja, hanem mindazokat, akik a tőke működtetésében és transzformációjában befolyásos szerepet visznek, és közvetlen érdekük a profitábilis működtetés. (Ez a társadalmi kör a tőkésen és vezető menedzsereken túl nagyjából azokat öleli föl, akiket Galbraith a technostruktúra tagjai közé sorol.) Minden további alkalmazott pedig munkás.

Élettapasztalata és szociológiai ismeretei jóvoltából tisztában van azzal, hogy ez, a tőke értékesülésében kulcsszerepet játszó és a tőke hatalmának kiszolgáltatott sokaság nem tekinthető osztálynak (legalábbis „magáértvalóan” nem). Az érdek-közösség tudatát ugyanis elfedik az egyes csoportok eltérő boldogulási lehetőségeiből következően eltérően megjelenő érdekek. Ezért lehet egyes csoportokat kijátszani mások ellen – például az „olcsóbb állam” jegyében a termelő szférában szerveződő szakszervezeteket a közszolgálatokkal szemben –, és lenyomni a társadalom torkán a megszorításokat. Az állása megtartása vagy a tisztas jövedelem elérése érdekében túlmunkára kényszerített alkalmazott és a cserbenhagyott egykori munkás nem ismeri föl a sorsközösséget.

Természetesen minden aggódó ember érezhet elégedetlenséget gazdasági és társadalmi rendünkkel, és feltárhatja azokat az okokat, amelyek megkeserítik az egyes embercsoportok életét. Ezek okkal készítenek a szerzőt felháborodásra. Az empátiára szükségünk van. Mégis, Szalai jól tagolt és erősen dramatizált világképe egy magamfajta közgazdának és szociológusnak nem elfogadható.

Nemcsak azért nem, mert egy erősen dramatizált világkép szinte elkerülhetetlenül felületességre csábít: e világkép híve a jelenségeket nem környezetükben, hanem csak az (elképzelt) drámában vitt, gyakran szimbolikus szerepük szerint fogja föl. Ebbe a hibába időnként mindnyájan belecsúszunk. Nagyobb veszély, hogy egy polarizált világképben a megjelenő „gonosz” tudata nemcsak a „nem tudják, de teszik” típusú, röntgentekintetű (lesajnáló) ítéleteket vonja magával, de a közjóra támadó összeesküvők képzetét is ál-

landóan fölkelte. (A döntési pozíciókban „hamis realisták” és önérdékűek ülnek.) Összeesküvők, azaz önös célra szövetkezők persze vannak – de nem egy dramatikus világképből levezetve – előítéleteinktől és ellenszenveinktől hajtva – lehet megtalálni őket. (Szalai a peremállamokat tervszerűen megosztó centrumállamok víziója mellett egyéb összeesküvéseket is sugalmaz. Például az amerikai érdekek miatt a világot félrevezetni akaró tőzsdei minősítő cégek összeesküvését. És még továbbiakat is sejtet.)

Az eredményből visszakövetkeztetett eltitkolt szándék képzete – 45 év gazdaságpszociológusi tapasztalat alapján is mondom – majdnem mindig önkényes projekció. Erasmus után szabadon vallom, hogy a balgaság – az, hogy mindnyájan világképünk, előítéleteink és öncsalásunk foglyai vagyunk – fontosabb meghatározója gyengécske politikai teljesítményünknek, mint bármilyen rossz szándék. (S szerintem ezt tanítja a történelem és a szociológia is. Néha azt mondom az órán, hogy *a butaság történelemformáló erő*. Például a magyar agrártörténetet nem is tudnám másként tanítani.)

Kétlem azt is, hogy jogos volna a Szalai társadalomképét meghatározó tőke–munka kategóriakettőt a társadalmi tagoltságra alkalmazni. Mert igaz ugyan, hogy (a termelési függvények szerint is) mindig meglévő konfliktust jelent a tőke és a munka osztozkodása a létrehozott új értéken, ám az érték csak együttműködve születik meg, és a társadalmi tér egyáltalán nem osztható fel azokra, akik az egyik, és akik a másik részesedéséből húznak hasznot. S nem csupán az állami újraelosztás és közcélú felhasználás miatt nem.

Nem tőketulajdonosokra és munkaerő-értékesítőkre bomlik a világ. A tőkepiacra kerülő pénz zöme dolgozó családoktól ered. Ki kit zsákmányol ki például, amikor Demján Sándor cége kanadai nyugdíjalapok pénzével Nyugati Bevásárlóközpontot épít? A kanadai nyugdíjas munkások a magyar soppingoló középosztály tagjait, mert kötvényeik fél százalékkal magasabb hozamot adnak, mintha otthon adták volna kölcsön a pénzt? Vagy Demján zsákmányolja ki mindjüket? Nincs-e arról is szó, hogy Demján

hidat tudott építeni két közösség között? S terjeszteni azt a kereskedelmi kultúrát, amely a régi vásárok hangulatát igyekszik újateremtteni mai igényű nagyvárosi közösségekben? (Persze megkérdendő, hogy miért épp Demján? Szerencsés társadalmi pozíciója vagy képességei miatt? S ha tehetségét és ügyességét elismerjük is, tudjuk, hogy egy meglehetősen szűk körön belül kellett lennie ahhoz, hogy tehetségét kifejlessze, és hozzájusson a lehetőséghez. Ilyen típusú esélyegyenlőtlenségek azonban nemcsak a tőketranszformáció lehetőségéhez hozzáférők és a többiek között vannak, hanem például az elit szakmunkások és azok között is, akiknek csak a vezényelt betanított munka jut. Balgaság azt várni a politikától, hogy megszüntesse az esélykülönbségeket – azzal a szabadságot is megszüntetné, amire végső soron képtelen. A politika dolga, hogy ne törődjön bele az esélykülönbségek végzetté válásába.) Ha 15 éves életbiztosítást kötök, hogy majd hozományt adjak a lányomnak, vagy befizessek a tandíját, azzal belépek a kizsákmányolók közé?

Persze közgazdaként nemcsak az a bajom a tőkés társadalmi szerepét túlértékelő világképpel, hogy nem számol azzal: a tervező háztartások, a majdan boldogulni vágyók és a társadalmi rendbe beépített sokféle, gyakran kényszerű megtakarítási forma miatt ma a tőkekinálat egyáltalán nem tekinthető szűkösnek. Nem tőkéből, nem a jövő építéséhez felhasználható pénzügyi forrásokból van keves, hanem – a konzervatív köziróval, Fukuyamával együtt vallom – a bizalomból. Pontosabban szólva az élet, ezen belül a gazdasági élet olyan jól szervezett szegmenseiből, amelyeknek intézményi rendje, kultúrája, szereplőszelekción mechanizmusa biztonságot nyújt a családjuk vagy szervezetük jövője érdekében megtakarítóknak. S éppen azzal adnak e szegmensek biztonságot, hogy a „tőkét” a jövőt építve, azaz produktívan használják föl. Aki eltekint a profitigénytől, attól nemcsak a megtakarítók fordulnak el, hanem nagy valószínűséggel zsákutcába tereli a rábizottakat is. A „költségvetési korlátnak” a neoliberálisok által tudatosított szerepe a távlatokra figyelő gazdasági morál szava.

Szerintem arra a bizonyos „gazdasági szuperstruktúrára” épp azért van szükség, hogy a tájékoztatás és figyelmeztetés, egyes esetekben – a konzervatív segélyszervezetek mintájára – a feltételekhez kötött segélyezés eszközrendszerével erősítse a gazdálkodói morált. (Mert minden család, szervezet, egyház, mozgalom deklarál céljának szolgálatán kívül még gazdálkodik is. Ha nem tenné, fennmaradását kockáztatná.) Persze, mint minden papság, e szuperstruktúra is tökéletlen. Hiszen emberek alkotják, Isten meglehetősen tökéletlen, ám öntudattúltengéses képmásai. Szükség van az őket folyamatosan elemző bírálatokra, a rendszer javítására. Nélkülük azonban elmerülne civilizációnk a végveszélyt hozó anarchiában.

A kifejlett piacgazdaságú társadalmakra és államokra iróniával tekintő Bródy Andrással és Jánossy Ferencel folytatott beszélgetéseken szocializálódott közgazdáként sokat gondolkodtam azon, mi is történt a hetvenes években a világgazdaságban. Szalai a csökkenő profitrátának a tőkések pánikját kiváltó koraként jellemzi ezt az évtizedet, a gazdaságtörténet pedig a „stagfláció” koraként. Az államok a restrikciónal járó konfliktusokat elkerülendő, pénzteremtéssel igyekeztek túljutni a nehézségeken. A híg pénzből finanszírozott nagyvonalú programok (az oktatás kiterjesztése, aktív foglalkoztatáspolitikai, egészségügyi fejlesztés, autópálya-építés stb.) ellenére nem indult be a gazdasági növekedés, maradt a megnövekedett munkanélküliség, viszont meglódult az infláció. (Mondhatjuk persze, hogy a későbbi növekedést e programok alapozták meg.) A neoliberais kritika a „kölségvetési korlát” szerepének tudatosításával (ahogy Kornai e szemlélet esszenciáját megfogalmazta) arra készítette a fejlett államokat,

hogy szakítsanak az „új ipari állam” (Galbraith) meglehetősen zárt intézményrendszerű modelljével, amelyről addig úgy tűnt, hogy kielégítően hangolja össze a tervezés rendjét a piaccal és az elosztási viszonyok méltányosabbá tételével. (Igaz, a nagyvállalatok közvetlen bekapcsolásával a hatalomba.)

Az új politika hagyta felborulni a gazdasági szereplők addig kialakult rendjét, s ezzel utat nyitott a tudomány kínálta új technikai lehetőségek gyors alkalmazásának és új, a nagyvállalati modellekre kevésbé támaszkodó gazdálkodási módszereknek. Közben elvesztettük a biztonságérzetét, hogy meg tudjuk alkotni az intézményeknek és szervezeteknek azt a hálózatát, amelyre rábízhatjuk magunkat. (Le kellett számolnunk az „értelem önhitségével”.)

Mivel a hetvenes években én is annak elemzésével foglalkoztam, hogy a magyarországi szocializmusban kialakult intézményrendszer hogyan formálja a gazdasági szereplők észleléseinek rendjét, és hogyan gerjeszt zsákutcás, azaz fenntarthatatlan folyamatokat, meg tudtam érteni, mi bajuk van a neoliberálisoknak a nyugati államok gazdaságpolitikájával.

A neoliberális kritika nagy hatása ellenére sehol sem alakult ki neoliberális gazdaságpolitika. (Talán nem is lehetséges és nem is lenne célszerű értelmiségi műhelyekre bízni az intézményrendszer megtervezését.) Csúpan arról van szó, hogy amikor a tőkepiacokon át szerveződő piacgazdaság folyamatai összezavarodnak, akkor az államok neoliberális megfontolásokat is tartalmazó lépésekre kényszerülnek. Igaz ugyan, hogy az 1990-es „washingtoni konszenzus” neoliberális ihletésű dogmatikát alakított ki (és ez a kilencvenes években botfúlóvé tette a Világbankot, amelynek önkri-

tikája csak ezután alakult ki), ám az USA maga kevésbé tartotta magát ehhez a dogmatikához. Mai válságunk is azért lett ennyire mély, mert 2001-től a nagymértékű tőkeimporttal bátorított amerikai politika megfeledezett a költségvetési korlátról. (Vajon kik akarták és akarják éppen Amerikát kiszákmányolni? Nem arról van-e szó, hogy a világ megtakarító családjai és vállalatai ott látják biztonságban a megtakarításukat – gyakran még azon az áron is, hogy a befektetésnek nincs reálhozama?)

Természetesen a gazdálkodási normák meghatározása még a gazdaságpolitikának is csak kereteket szab. Ám a gazdálkodás csupán egy – s szerintem nem is a legfontosabb – metszete a társadalmi életnek. (Így az államéletnek is csupán egyik témája. Gyakran épp az a baj, hogy a normák érvényesítésén az állam túlterjed, s így maga zilálja szét, ahelyett hogy javítaná a közszolgáltatásokat.) Hosszú távú érdekünk, hogy e normákat tiszteletben tartsuk, ahogy a természeti környezettel is ki kéne alakítanunk és be kéne tartanunk együttélésünk normáit. Ezen túl: a piacgazdaság rendjének ösztönző ereje mellett van egy nagy hátulütője is. A piac nem ideális közösségeket szolgál ki, hanem létező, meglehetősen tökéletlen embereket. Szerintem is nagyon nagy a civil mozgalmak politikai szerepe: az épp hatalomban lévők bírálata mellett a közönséget kell formálniuk, azaz önmagukat. Megértéssel, együttműködési formák teremtésével (a „társadalmi tőke” építésével), a szolidaritás számonkérésével és csúfolódással egyaránt. Hiszen a politika a közvélemény foglya.