

kött apácával áll szemben, nem biztos, hogy az özvegy (rögtön) képes lenne megértést tanúsítani Beatrijs iránt... Az is tévedés, hogy Beatrijs rábizná a gyermekeit: a harmadik éjjelen titokban továbbáll, amikor angyali szózat biztosítja arról, hogy nyugodtan visszatérhet a kolostorba, nem lesz bántódása. Sorsukra hagyja tehát a gyerekeit – ráadásul a mű szimmetrikus felépítése egyértelműen jelzi, hogy ugyanúgy szökik megint, ahogy annak idején egy éjjel megszökött a kolostorból... És mit kezdünk az ilyen kijelentésekkel: „A történetben a tekintély szexualizált formában jelenik meg: az apát testesíti meg, aki lehetővé teszi Beatrijs gyónását”...

Távol áll tőlem, hogy vitassam a gender-központi és a posztkoloniális kritikai megközelítés fontosságát. Csakhogy művelőinek fokozottan vigyázniuk kell, ha nem szeretnének hasonló erőszakot tenni a szövegen, mint amit meggyőződésük szerint az elemzett művek szerzői (és/vagy férfi-szereplői) követtek el az alávetettekkel és elnyomottakkal szemben.

BALOGH TAMÁS

**Eric MacPhail: The Sophistic Renaissance.** Librairie Droz, Genève, 2011 (Travaux d'Humanisme et Renaissance N° CDI.LXXXV), 156.

A nyugati irodalmi gondolkodás időről-időre felfedezi azt a gondolatot, amely szerint az irodalom a diskurzusnak olyan terepe, ahol nem tisztelik az ellentmondásmentesség szabályát, sőt éppenséggel az egymásnak ellentmondó interpretációk éltetik az irodalmi beszédmódot. Valószínűleg a dekonstrukciós iskola mutatott rá aprólékos elemzéseivel a legradikálisabban arra, hogyan feslik fel egy szöveg jelentéshálója, és hogyan kezdhető ki látszólagos jelentése a figyelmes olvasásban feltáruló összefüggések segítségével. Mindehhez azt is hozzátehetjük, hogy az irodalmi szöveg mindig többet tud nemcsak alkotójánál, hanem bármely konkrét interpretációjánál is. Ezt a szövegben rejlő többletet irodalomtörténeti tudatunk mintha a modernitáshoz kötné, vagy legalábbis feltételezné, hogy legkorábban a romantikus iróniával jelent meg valami hasonló jelenség. Ezt a képet árnyalja Eric MacPhail, az Indiana University tanárának új könyve, amelyben a szerző a reneszánsz kori szofisztikus hagyományt

mutatja be gazdag anyagon, nagy filológiai tudással. Értekezésében számos izgalmas példa segítségével mutat rá, mennyire tisztában voltak a kora újkor szerzői is a beszéd antagonizmusával. Tudták, hogy a retorika képes saját maga ellen fordulni, és lefegyverezni a dogmatikus meggyőződésekkel anélkül, hogy újabb dogmákról győzné meg a hallgatóságot; tudták, hogy az ékesszólás eszköztára még az ékesszólás tudománya ellen is bevethető. Ezt a szofista filozófia ismeretének és újraolvasásának köszönhetjük.

A könyv azzal a platonikus gyökerű filozófiatörténeti narratívával számol le, amely a szofistát leértékeli az igazi filozófussal szemben, mégpedig azon az alapon, hogy előbbi csupán véleményt (doxa), utóbbi pedig az igazságot fogalmazza meg. Ez az elbeszélés a szofistát egy lezárt és meghaladott múlt részeként tünteti fel, hiszen – mint állítja – győzedelmeskedett felette a bölcsesség szeretője. MacPhail azonban talál vizsgálódásai számára egy olyan területet, ahol a szofista inspiráció sohasem szűnt meg. Ez pedig a retorika története.

A könyv első részében a szofista hagyomány átörökítését tekinti át a klasszikus, illetve hellenista ókortól egészen a reneszánszig. Az első fejezet a különböző antik forrásokra és doxográfiai munkákra támaszkodva arra keresi a választ, hogyan alakult ki a filozófiatörténetben a relativista szofista képe. Megtudhatjuk, hogy mely munkákban maradtak fenn szofista töredékek, és többek között arról is értesülhetünk, hogy Sextus Empiricus *Adversus mathematicos* című műve nemcsak a szkeptikusoknak, de más preszokratikus szerzőnek (pl. Kritiásznak) is megkerülhetetlen forrása még a XVII. század gondolkodói számára is. Magától értetődően kerül itt szóba a Prótágoraszról is író Diogenes Laertius, és néhány kevésbé ismert, ám a XVI–XVII. század eriditusai által olvasott szerző szerepe is előtérbe kerül. Ilyen a II. században élt Publius Aelius Aristides, aki vitatja szofista és filozófus Platónról eredő hagyományos szembeállítását. Hasonló módon száll szembe a hagyományos értékrenddel a lemoszói Philostratus (III. sz.) A szofisták élete című munkájában, amelyben a platonizmus és a szokratizmus rovására felértékeli a szofistákat, mivel az a meglátása, hogy ahol előbbieket kétkednek, ott a szofisták magabiztosan nyilatkoztatják ki tudásukat.

Ami a későbbi szöveggyományozódást illeti, MacPhail kutatásai szerint a középkorban a szofista hagyomány kevés kivételtől eltekintve feledésbe merül, és majd csak a XV. századi humanizmus fedezi fel újra. Ennek az újraolvasásnak kitüntetett eseménye az, amikor Pietro Bempo 1493-ban latinra fordítja Gorgiász *Helené dicsérete* című beszédét, ami oda vezet, hogy 1513-ban Aldo Manuzio nyomdájában megszületik Gorgiász editio princeps-e. MacPhail más forrásokból is bőven szemezget, és a szofista tanok megismerésében nagy szerepet tulajdonít Erasmus *Apophtegmatáinak* és más florilegiumoknak.

A következő fejezetet a szerző a reneszánsz korában a szofistákkal szemben megfogalmazódott vádaknak szenteli. *A balgaság dicséretének* elemzésével mutat rá, hogy a szofista megbélyegzése kedvelt toposza volt a korszak irodalmának, hiszen Erasmus Balgasága szofistának vallja magát, és ezzel is szembe állítja magát a bölcsekkel. Ezt a toposztörténeti szálát két területen viszi végig a szerző: a szofista és a filozófus régi szembeállítását először a korszak Plátón- és Arisztotelész-kommentátorainál mutatja ki (Ficino, Joannes Serranus, Pier Vettori, Johann Sturm), kiemelve azt, hogy az arisztotelianus retorika szerint a retorika fegyverével élő szofista rosszra tör, azt akarja bebizonyítani, amit nem lehet, és az igaz üggyel szemben a hamisat akarja győzelemre vinni; ezután pedig MacPhail arra is rámutat, hogy a szofizmus vádjá az antikok után a kortársakat is elérte. A humanizmus képviselői (Petrarca, Erasmus) előszeretettel minősítették szofistáknak a skolasztikusokat, vagyis a jelentős hatalmi vagy ideológiai beágyazottságú intézmények képviselőit. Így tett Rabelais is, aki nem fukarkodik a sorbonnard-ok becsméréseiben, és Thubal Holoferne, Gargantua mérsékelt sikereket elérő első nevelőjében is a skolasztikust mint szofistát teszi neveltségessé. Azonban maguk a skolasztikusok is szívesen nevezték egymást szofistának belső vitáikban, így tettek pl. olykor a scotisták a nominalistákkal. A szofista hamarosan az üres fecsegő szinonimája lett, aki értelmetlen álproblémákról beszél. Ugyanakkor, mint MacPhail rámutat, a szofizmus bírálatát nagy mértékben szolgálja a szofista retorika: a fecsegést és az üres beszédet Rabelais a becsmérő jelzők halmozásával, vagyis a szofista ékesszólás alakzatával (copia) élve marasztalja el. Vagyis rámutat arra, hogy a szofistákról pozitív

értelemben ritkán nyilatkozó humanizmus sokat köszönhet a szofista retorika hagyományának.

Ezzel foglalkozik a könyv második része. Egy olyan ellentmondásból indul ki, amelyet a beszéd antagonizmusának (the antagonism of speech) nevez, és amelyet már az antik retorika is ismert. Így hangzik: Plátón a retorikát mint szofista tudományt csakis a retorika eszközeivel támadhatja, vagyis akár akarja, akár nem, rá van utalva erre a gyanakodással szemlélt mesterségre. A retorika saját maga által intézett támadása így paradox módon a retorika erejét bizonyítja. Az ellentmondást Quintilianus és Cicero is ismerteti, így MacPhail is az ő szövegeiket elemzi (*Institutio oratoria*, 2.16.1., ill. *De oratore*, 1.47.). Majd Giovanni Pico della Mirandola Ermolao Barbaróhoz 1485. június 3-i levelét veszi elő, amelyben a szerző Plátón *Gorgiászának* mintájára az ékesszólást támadja, miközben a barbarizmust védi – játékosan utalva ezzel címzettjének nevére, amely a barbarus szót rejt. Ezt az irodalmi tréfát természetesen nem kell komolyan venni, és MacPhail is a szöveget paradox encomiumnak minősíti rámutatva arra, hogy retorika haszna ellen való érvelés retorikai gyakorlófeladat a korban, és ennek megfelelően is olvassák. MacPhail Poliziano egyedi reakciójára is felhívja a figyelmünket, aki egy levelében azért csodálja Pico szöveget, mert az lerombolja a retorikát, hogy újra fölépítse azt. Vagyis olyan beszédet alkot meg, amelyben benne rejlik annak ellenkezője is. Mint MacPhail felhívja rá a figyelmünket, ez azt jelenti, hogy a retorika művészetével megfogalmazott beszédre nem érvényes az ellentmondásmentesség arisztotelészi elve, mivel minden valamely tétel mellett érvelő beszédben benne rejlik annak ellenkezője is. Így a reneszánsz kor a retorikusság igényével megfogalmazott beszéd igazságfeltételeiről, etikai vonatkozásairól és hasznáról vallott arisztotelianus nézetek felülvizsgálatára kényszerül.

Ez az észrevétel a szofista antilogika felé viszi az értekezés gondolatmenetét. *A Metafizika I* könyve szerint lehetetlen, hogy valamely tulajdonság egyszerre meglegyen és ne legyen meg egy tárgyban; nos ez az a kritérium, amelyet a szofista retorikai iskolában nem vesznek figyelembe, hiszen a szofisták meglátása szerint az ügyes szónok minden álláspont mellett és ellen is tud érvelni, így a szónoklattan oktatásánál el kell tekinteni a metafizikai meggyőződéseinktől. Az érvelő szofista min-

denekelőtt előadóművész, aki az egymás ellen érvelő beszédek versenyében (logon agón) teszi próbára magát. MacPhail kiemeli, hogy a szofista antilogikában potenciálisan a szkepticisták számára is hasznos módszer rejtőzik, majd a szofista és a szkeptikus azonosításának tradíciójáról értekezik, amelyet Senecától Montaigne-ig vizsgál elsősorban Prótagorasz recepciója kapcsán. Az antilogikát mint az ellentétes értelmű beszédek szembeállításának hagyományát az drámairódlomban (Euripidész) és a szónoklatokat szívesen közlő történetírói művekben (Thuküidész) elemzi, majd olyan reneszánsz közhely- és levélgyűjteményeket szed csokorba, amelyek antiteitikus párokba szervezik szövegpéldáikat. Ebben a fejezetben a legnagyobb hangsúlyt ismét csak Rabelais és mellette Montaigne műveinek értelmezése kapja. A logon agón szép és mulattató példáját mutatja fel a szerző a Tiers Livre-ben, amelyben Pantagruelék barátai a különböző jósjelek és álmok kedvező és negatív értelmezésével keresik a választ ama fontos kérdésre, hogy Panurge-t vajon felszarvazza-e leendő felesége. MacPhail Panurge-ben fáradhatatlan szofistát lát, aki mindig talál újabb nyakatekert érvet, hogy mentse a menthetelent. Montaigne esetében pedig azt láthatjuk, hogyan áll az antilogikus szövegépítkezés a pürrhonizmus szolgálatába. Minden évrre találni egy ellenkező érvet, és az esszék ezen ellentmondó érveknek és példáknak a gyűjteményét kínálják, viszont tartózkodnak attól, hogy univerzális tanulságot fogalmazzanak meg. Azt, hogy melyik döntés a helyes, csak az adott helyzet, az alkalom (kairosz, occasio) fényében lehet megmondani.

A következő fejezet ezért a kairosz fogalmát mint a szofista retorika kulcsfogalmát tárgyalja. Mint a szerző kifejti, a szofista etika szerint azt, hogy egy cselekedet jó-e vagy rossz, az dönti el, hogy megfelelő pillanatban hajtották-e végre. Ugyanígy a jó beszéd az adott helyzethez (kairosz) alkalmazkodik, és a legjobb rétorokat, mint pl. Gorgiász az improvizáció mestereinek tartják. MacPhail meggyőzően mutatja ki, hogyan teremti meg a reneszánsz a szofista retorika hagyományaitól nem függetlenül azokat a műfajokat, amelyek könnyen adaptálhatóak a helyzethez, és amelyek visszaautásítják a merev formai szabályokat, könnyen alakíthatóak és felhasználhatóak más szövegekhez: ilyen pl. a ricordi (Guicciardini),

az esszé (Montaigne) és az adagia (Erasmus). E három szerző bemutatása közül Erasmusét érdemes kiemelni, aki a közmondást a dolgokhoz és az időhöz alkalmazható mondásként értékeli, amelyek ugyanakkor mégis időtlen igazságot fogalmaznak meg. Ezzel a fejezettel talán a kötet legfontosabb műfajtörténeti következtéseit sikerült levonnia a szerzőnek, hiszen új műfajok megjelenését filozófia- és retorikatörténeti keretbe ágyazva magyarázza.

A kötet utolsó tanulmánya azoknak lehet érdekes, akik arra kíváncsiak, milyen tanulsággal szolgált a szofista retorika a protestáns-katolikus hitviták résztvevőinek, és milyen érvelési technikákat merítettek a szofistáktól, hogy meggyőzzék ellenfeleiket. A szerző egy Prótagorasznak tulajdonított, a valószínűség megfordításán alapuló érvelési technika használatát mutatja be az újításokkal szemben mindig is gyanakvó, de mégis toleráns Montaigne-nél, aki paradox módon úgy érvel, hogy a legegyszerűbb módja a katolicizmus megerősítésének a protestantizmus legalizálása (Esszék, II., 15.).

A könyv anyaga így tehát a források számbavételén át a toposztörténeten keresztül a szofizmus-hoz kötődő diskurzustípusok bemutatásáig ível. A dolgozat gazdag világirodalmi példatárból merít, az egyetemes reneszánsz műveltséget áttekinti, és aránytalansággal sem vádolhatjuk az amúgy francia irodalmat tanító szerzőt, de talán észrevehető, hogy az egyik legtöbbet citált auktora mégiscsak Montaigne, aki mellett nagy szerepet kap Rabelais is. Így a könyv a leginkább talán a Montaigne-filológiát gazdagítja, annyiban legalábbis mindenképpen, hogy felhívja a figyelmet a legtöbbször a pürrhonizmus felől olvasott szerző szofista vonatkozásaira is. A meglehetősen karcsú kötet azonban okoz némi hiányérzetet is. A magam részéről szívesen olvastam volna a szofista retorikai képzés és antilogika, valamint a skolasztikus disputációs gyakorlat lehetséges összefüggéseiről. A feladat ugyanis látszólag ugyanaz: ellentétes álláspontok versenyztetésével gyakorolni az érvelést. Ennél talán zavaróbb, hogy a Rabelais-elemzéseknel nem kezdeményez párbeszédet a dialektikus műfajának szakirodalmával vagy Bahtyin regénykoncepciójával és polifóniaelméletével, amelyet a menipposzi szatírák elemezve alkot meg az orosz tudós. Pedig a sok szempontú érvelés retorikai technikájáról beszélve ezek a régi mű-

fajok megkerülhetetlennek tűnnek. Talán megérdemelt volna egy kitérőt az is, hogy miben is áll a reneszánsz adagia újszerűsége a szintén nagyon rugalmasan használható és más szövegekben beépíthető, középkori eredetű, de a koraujkorban is továbbélő exemplumhoz képest. Ezek a hiányosságok talán abból fakadnak, hogy a szofistáktól viszonylag kevés szöveg maradt fenn, tanításaikat pedig általában más iskolákhoz tartozó filozófusok műveiből ismerjük, ennélfogva a reneszánsz kori szerzők sosem önmagukban olvasták őket, hanem mindig több egymásra épülő hagyomány összefüggésében. Márpedig ezen kontextusok mindegyikét bajos volna egyetlen kötetben áttekinteni. Mégsem volt értelmetlen a szofista tradícióra koncentrálni, hiszen megerősítést nyert, mennyit köszönhet a nyugati erudíció egy olyan örökségnek, amelyet minduntalan igyekezett megtagadni és meghaladottnak nyilvánítani, és amely végül a mai közgondolkodás számára a szellemi terméketlenség metaforája lett.

FÖRKÖLI GÁBOR

**Anne Staquet: *Descartes et le libertinage*.** Hermann Éditeurs, Paris, 2009 (Collection Hermann – Philosophie), 430.

Mint ismeretes, Descartes számára a filozófia a módszeres kétellyel kezdődik: minden készen kapott igazságot el kell vetnünk, hogy ismereteinket egy olyan bizonyosságból kiindulva építhesük újra, amelyet már nem lehet megkérdőjelezni. A XVII. században ez egyet jelentett a skolasztika elleni támadással, hiszen a készen kapott igazságokat nyilvánvalóan az akkori tudomány intézményesített eszközkészlete szállította. Mit kezdjünk azonban annak eshetőségével, hogy Descartes filozófiájára és életművére a XVII. század óta eltelt időben a skolasztika utáni gondolkodás és a filozófiatörténet intézményesülése révén több rétegnyi előítélet rakódott le, és mi is készen kapott igazságok mentén értelmezzük annak a filozófusnak a műveit, aki azt éppen ezeket igyekezett felfüggeszteni? Lehet-e karteziánus kétellyel revideálni a Descartes-ról vallott nézeteinket? Ezt a kérdést teszi fel Anne Staquet könyve. A kérdés filozófiatörténeti relevanciája mellett észre kell vennünk, hogy ez a problémafelvetés az irodalmi olvasás, és tágabb értelemben véve minden szöveg

olvasására is kiterjeszthető: lehet-e szűz elmével olvasni bármit is, főleg klasszikusokat? Staquet válasza egyértelmű nem. Éppen ezért *Descartes et le libertinage* című könyvében nem azzal vezeti be a filozófus újraértelmezéséhez, hogy tabula rasává teszi saját elméjét, hanem azzal, hogy kidolgoz egy olyan értelmezői horizontot, amely saját meglátása szerint merőben eltér a filozófiatörténet bevett narratíváitól. Staquet ugyanis libertinus szerzőként olvassa újra Descartes-ot, ami azért is lehet merész vállalkozás, mivel Descartes több művében is nyíltan az ateistának és libertinusnak tartott gondolkodók ellen fordul az istenhízet védelmezve. A szerző ezért könyvének első felében ezért a libertinusokról értekezik, és meghatározza a könyv második felében helyet kapó Descartes-olvasat számára, hogy mit kell a libertinizmus jelenségén érteni. Mivel azonban nem akar abba a csapdába esni, hogy a libertinusnak tartott szerzőket Descartes felől olvassa, ezért könyvének ez a része tulajdonképpen a szerzők bemutatásán túl a libertinusokról szóló – tehát vélhetően a Descartes-olvasatoktól független – szakirodalom összefoglalását tartalmazza némi példaanyag kíséretében. Már-már Descartes-pastiche-nak tűnik a szerző óvatossága és módszeres kételye, amikor igyekszik elhárítani még a látszatát is annak, hogy Descartes-ról való ismeretei esetleg „megfertőzhetik” a libertinusokról szóló propedeutikai fejezeteket. Ennél tovább már csak akkor mehetne, ha olyasvalakit kérne fel a módszertani fejezetek megírására, aki nála sokkal kevésbé jártas a Descartes-szakirodalomban. De vajon lehetséges ilyen értelmezői radikalizmus? E recenzió keretei között nem lehetséges ennek elméleti lehetőségét megvizsgálni. Staquet olvasatának újszerűségéről viszont árnyalt ítélet hozhatunk.

A könyv legeleje arra a kérdésre keresi a választ, hogy kit tekinthetünk libertinusnak, és milyen tematikai jellemzői vannak a libertinus diskurzusnak. A libertinizmust az arisztotelianus skolasztikára adott válaszként értelmezi: a XVII. század szabadgondolkodói vagy a kereszténységet (La Mothe Le Vayer, Gassendi), vagy az arisztotelianizmust vetik el (Gabriel Naudé), mivel összeegyeztetésüket többé nem tartják problémamentesnek. Staquet szerencsére nem tartja be maradéktalanul azt az ígéretét, hogy a libertinizmus szakirodalmának összefoglalásra fog szorít