

Lelépünk a jelekről, s így azok
ott állnak majd nélkülünk üresen:
látható, érthetetlen nyelv-romok,
beautiful paintings in an empty den.

Claude Lévi-Strauss

MONTAIGNE ÉS AZ ÚJVILÁG¹

Ádám Péter fordítása

Minden arra vall, hogy az Újvilág felfedezése nem izgatta fel különösebben az európai kedélyeket a rá következő évtizedekben. Miként más eszmetörténészek, már Lucien Febvre is rámutatott, hogy a földrajztudósok mekkora közönnyel fogadták az eseményt, és hogy „hiába adták közre franciául Vespucci útleírását, a kozmográfusok még a könyv megjelenése után négy évtizeddel sem vettek tudomást a két Amerika létezéséről, amelynek felfedezése – gondolhatnánk – soha nem tapasztalt szellemi és filozófiai fordulatot jelentett egész Európában”. Majd másutt: „Végül is nem történt semmi – még Rabelais korában sem, hiába is várnánk, ezt az érvet bizony kihasználatlanul hagyták Kolumbusz, Cortez, Cobral és Magellán kortársai –, hacsak az nem, hogy kiderült: a kereszténység nem terjeszkedik ki az egész földkerekségre, és sok az olyan nép, amely, mivel nem ismeri, kimarad jótéteményeiből, és kimarad az üdvözülésből is; bár e hatalmas embertömeg létezéséről [...] a hajósok azonnal tudósították az Óvilágot, az Újvilág, vagyis a negyedik »Világrész« felfedezése egyáltalán nem keltett valami nagy meglepetést. Ez tény. És sok mindent elárul az akkori közgondolkodásról.”²

Hát Montaigne? Jöllehet 1533-ban született, csak az évszázad utolsó negyedének küszöbén, vagyis hosszú évekkel a nagy esemény után lát hozzá az ESSZÉK megírásához, így aztán az Újvilággal, az Újvilág népeivel szemben tanúsított magatartása, miként a nagy mű nem egy részletéből is kiderül, jóval bonyolultabb, mint ahogyan néhány híresebb passzus alapján gondolnánk. Tény, hogy az Újvilág mindenütt jelen van a műben, sőt Montaigne három fejezetben behatóan is foglalkozik vele; ez a három fejezet: AZ EMBEREVŐKRŐL (I., xxx.); A KOCSIKRŐL (III., vi.), valamint a RAIMOND SEBOND APOLÓGIÁJÁ-*nak* (I., xii.) egyik – döntő jelentőségű – részlete. Ezt a három fejezetet esetleg A SZOKÁSRŐL (I., xxii.) címmel is megtoldhatjuk, bár igaz, hogy itt az Amerikára való utalás sokkal közvetettebb, mint másutt. Mindössze az a probléma, hogy Montaigne korántsem ugyanazt mondja ezekben a fejezetekben, pontosabban szólva nem ugyanazon a szinten fejt ki gondolatait.

A KOCSIKRŐL című fejezetben, amely a legkésőbb keletkezett (a III. könyvet az 1588-as kiadás tartalmazza először), kizárólag arra korlátozza vizsgálódását, amit ma amerikai magas kultúrának neveznénk: vagyis Mexikóra és Perura. Montaigne történészként elemzi a hódítás legtragikusabb epizódjait; az író természetesen elítéli őket, kiemelve, milyen sok a hasonlóság az amerikai magas kultúrák meg a miénk között,

és milyen kár, hogy a hódítók a bennszülöttekkel való gyümölcsöző együttműködés helyett, mindent lerombolva, kifosztották és lemészárolták őket: „*Mennyivel jobbak és mennyivel tökéletesebbek lehettek volna e társadalmak, ha az odaátról jött első példákkal és magatartásmintákkal az erény megbecsülésére és követésére tanították volna ezeket a népeket, és hogyan a testvériség meg a kölcsönös megértés jegyében vették volna fel velük a kapcsolatot!*”³

Ami az úgynevezett alacsony kultúrákat illeti (ezt a témát dolgozza fel AZ EMBER-ÉVŐK című fejezet), itt egészen más dolgok terhelik a nyugat-európaiak lelkiismeretét. Mindenekelőtt azért, mert – és bárcsak a történelem is igazolta volna a jóslatot! – a primitív népek nagyobb biztonságban vannak, őrjük nézve nem olyan veszedelmesek a hódítók, hiszen „*ónáluk hiába is keresnék az oly igen áhított portékákat [...] vagy gazdagságot: amint ezt az én emberevőim is bizonyítják*” (ugyanott). Persze ezek a népek is halálra vannak ítélve, ha nem mészárolják is le, ha nem pusztítják is el őket, miként „*Mexikó és Cusco kincses városait*”; mindössze az a különbség, hogy ezek a népek csak lassan, fokozatosan sorvadnak el, és közben fogalmuk sincs arról, hogy „*immár mindörökre oda nyugalomuk és boldogságuk, és hogy milyen nagy árat kell fizetniük, amiért megismerkedhettek az odaátról jött romlottsággal, amely előbb-utóbb pusztulásba dönti őket*”. Mert bár Mexikó és Peru legalább csírájában magában hordozta a civilizációt, a braziliai indiánok „*mindmostanáig a természeti törvények [...] uralma alatt élnek, és ezeket a törvényeket még nem korszosították el a mieink*”; sőt e természeti törvények olyan „*tisztaságban*” maradhattak fenn náluk, hogy Montaigne már-már sajnálja, hogy e népekkel miért is nem sokkal korábban, már a régi görögség⁴ idején vettük fel a kapcsolatot, utóvégre a régi görögök nálunk sokkal közelebb állhattak ezekhez a természeti törvényekhez, jóllehet már ők se nagyon tudtak „*elképzélni ilyen tiszta és ártatlan egyszerűséget, amellyel ma a tapasztalat szembesít bennünket; el sem tudták volna képzelni, hogy a társadalom ilyen kevés szaktudással és emberi kötőanyaggal is fennmaradhat*”.⁵ És épp mert a bennszülötteknek a természeti törvényekhez közel álló kultúrája meg a szaktudásra épülő európai kultúra összemérhetetlenek egymással, az író gazdagon dokumentált tupinamba-néprajzzal ajándékozta meg az olvasót, és közben kinosan ügyel arra, hogy ne mondjon semmiféle értékítéletet a szokásaikról és hiedelmeikről, holott ezek alighanem erősen sértették a keresztény lelkek érzékenységét; Montaigne mindössze annyit enged meg magának, hogy megjegyezze: ezek az első pillantásra felháborító szokások semmivel sem felháborítóbbak – sőt, meglehet, sokkal inkább elfogadhatók –, mint a mi szokásaink egyike-másika...

Montaigne érvelésében szinte refrénként tér vissza újra meg újra a józan értelemre való hivatkozás: „*Az igazság meg a józan értelem tükrében kell megítélni a dolgokat*” (A SZOKÁSÁRÓL); „*Csakis a józan értelem vezethet bennünket helyes ítélethez*” (AZ EMBEREVŐKRŐL). Ettől persze „*a józan értelem alapján*” még nyugodtan „*barbárnak*” nevezhetjük egyik-másik népet, feltéve, hogy nem feledkezünk meg arról, hogy végső soron „*mindenkinek az a barbár, ami ellenkezik szokásaival*”; és megfordítva: utóvégre – írja Montaigne – „*nem teremhet az emberi elmében olyan örült gondolat, amelyet előbb-utóbb igazolni ne lehetne valamilyen szokással, és amelyet ennél fogva jóvá ne hagyna, meg ne erősítene az értelem*” (A SZOKÁSÁRÓL).⁶

A józan értelemre való hivatkozás azonban kettős ravasszal ellátott fegyver – és ezt később saját kárán kell majd megtanulnia a társadalomfilozófiának. Néha még ma is összezavarja és megbénítja a gondolkodást az a kétértelműség, amely már az ESSZÉK-ben is jelen van. Eszerint tulajdonképpen nincs is olyan társadalom, amelyet a józan értelem kritériumával ne lehetne vadnak vagy barbárnak nevezni; ha viszont ugyan-

azokkal a kritériumokkal ítéljük meg a különböző társadalmakat, akkor egyetlen társadalom sem lehet vad vagy barbár, mivel nincs olyan különös szokás, amelynek, ha visszahelyezzük összefüggéseibe, jól felépített érveléssel be ne bizonyíthatnánk létjogosultságát. Az egyik perspektíva a felvilágosodás irányába mutat, annak az utópiának az irányába, amely szerint racionális alapokra kell „építeni” a társadalmat. A másik perspektíva viszont kulturális relativizmusba torkollik, vagyis abba a megállapításba, hogy nincs semmiféle abszolút kritérium, amelynek alapján valamely kultúra ítéletet mondhatna egy másik felett. Montaigne e két sziklaszirt közt hajózik, és egyetlen iránytűje a gyakorlati (illetve a spekulatív) ész: ha egyszer egyik szokás éppen olyan, mint a másik, vagyis se nem jobb, se nem rosszabb, akkor legokosabb annak a társadalomnak a szokásához igazodni, amelybe beleszülettünk, és amelyben élünk.

Jóllehet ez a morál a RAIMOND SEBOND APOLÓGIÁJÁT is teljesen áthatja, a legkevésbé sem akadályozza meg Montaigne-t abban, hogy itt sokkal radikálisabban használja fel a néprajzi adatokat, mint a mű többi fejezetében. Nem idézi a józan értelem ítélőszéke elé a legkülönbözőbb szokásokat és hiedelmeket, csak hogy legitimálhassa vagy viszonylagossá fokozhassa le őket: arra használja fel a szokásokat és hiedelmeket, hogy magát a józan észet támadja meg.

*

Az APOLÓGIA messze a leghosszabb fejezete az ESSZÉK-nek, és legalább egyharmadát teszi ki a harminchét fejezetet számláló III. könyvnek. A néprajzi ismeretek vizsgálata, igaz, néhány oldal csupán, de helye a műben stratégiai jelentőségű: Montaigne az után az ünnepélyes figyelmeztetés után tér rá erre a témára, amellyel a fejezet utolsó harmada kezdődik. Hogy teljesen lehengerelje azokat, akik észérvekre akarják alapozni a vallást, Montaigne „*kétségbeesett vállalkozásra*” szánja el magát, és – magyarázza a mű ismeretlen címzettjének – „*inkább a fegyvert is kiejtené kezéből, ha ezzel lefegyverezhetné ellenfelét*”:⁷ vagyis arra szánja el magát, hogy minden hatalmat elvitasson a józan értelemtől. De nem ám kortársai módjára, akik gondolkodás helyett egyszerűen az elismert tekintélyekre hagyatkoznak; utóvégre ha egyszer „*az ókori gondolkodók minden szellemi szabadsága és minden érzékenysége ellenére is annyi sok székta és annyiféle vélemény létezett a filozófia meg a humán tudományok terén*”, ugyan mennyi hitelt adhatunk annak a reflexiónak, amely már akkor is képtelen volt eljutni a legvégső okokig és alapelvekig, s már akkor is beérte a csupán valószínűsíthető igazságok kimondásával? Lám, még a régieknek – a miénknél jóval fejlettebb – filozófiája sem ajándékoz meg bennünket jól védhető pozícióval. A valószínűség fogalma persze az igazságét is magában foglalja, a kettő kölcsönösen feltételezi egymást: „*vagy teljes bizonyossággal tudunk ítéletet alkotni, vagy teljes bizonyossággal nem tudunk*”. Hogyan is támaszkodhatnánk természetes képességeinkre, amikor mindenkori helyzetünk szerint, vagyis egyénenként más és más módon észleljük a dolgokat? Amiből az következik, hogy nincs észlelés, nincs olyan tan vagy igazság, amelyet valamilyen más észlelés, más tan vagy más igazság egy szép napon meg ne cáfolhatna. Elvégre a fizikában, az orvostudományban, a csillagászatban, sőt még a geometria területén is ezt tapasztaljuk, „*pedig bizonyosság dolgában még az vitte legtöbbré a tudományok között*”. Ptolemaiosz azt hitte, sikerült meghatározni ennek a mi világunknak a határait: „*Csakis a mindent kétségbe vonó szkeptikusok kérdőjelezték meg idestova ezer esztendeje a kozmográfia tudományát.*” Holott „*épp a mi évszázadunkban fedeztek fel egy olyan végtelen kiterjedésű szárazföldet, amely nem sziget, nem is tartomány, hanem körülbelül a már ismert földrésznel azonos kiterjedésű földterület*”.

És hogy még a védekezés lehetőségét is elvitassa a józan értelemről, Montaigne előbb a filozófiát, majd a pszichológiát és a többi tudományt hívja segítségül. De amikor eljut a legutolsó tudományos forradalomig, vagyis az Újvilág felfedezéséig, amely szintén megkérdőjelezte a korábbi tudományos bizonyosságokat, léptéket vált, és visszajáról veszi szemügyre a témát. Neki nem is annyira maga a felfedezés fontos; ő nem kívülről szemléli aényt, hanem belülről, mégpedig azért, hogy felnagyíthassa, és levonhassa a belőle adódó sajátos tanulságokat. Végtére is mire vallanak ezek a tanulságok, ha nem arra, hogy bizony „*túlságosan is hasonlít, túlságosan is emlékeztet az Indiáknak ez az Újvilága a mi jelenünkre, és hasonlít múltunkra is [...]. Csak ámul-bámul az ember – folytatja Montaigne –, nem érti, hogyan is lehet azonos ennyi szörnyűséges elképzelés, ennyi hiedelem és magatartásforma, amikor olyan nagy távolság és idő választ el bennünket tőlük, és amikor nyilvánvaló, hogy soha semmi kapcsolatuk nem volt a mi világunkkal. Bizony, nagy csodatévő az emberi elme!*”⁸

Majd hosszú lista következik; ez a Montaigne szerint is meglehetősen szedett-vedett lista azokat a szokásait és hiedelmeit sorolja fel az Újvilágnak meg az Óvilágnak, amelyek vagy azonosak, vagy ellentétesek egymással; ebben akár legelső leltárszerű számbavételét is láthatnánk mindannak, amit az antropológusok „*kulturális univerzáliának*” neveznek, ha Montaigne nem vetne legalább olyan nagy hangsúlyt a különbségekre, mint a hasonlóságokra, úgyszólván egy kalap alá véve az azonosságot meg az ellentétességet, mintha bizony az, hogy az egzotikus népek szokásai és hiedelmei teljesen azonosak a mi hiedelmeinkkel és szokásainkkal, éppen olyan sokatmondó volna, mint az, hogy szöges ellentétben állnak velük. Utóvégre a hasonlóság is meg az ellentét is csak azt bizonyítja, hogy ezek a szokások és hiedelmek mindig és mindenütt önkényesek. És amikor hasonlítanak egymásra, az a tény, hogy az Újvilág meg az Óvilág addig mit sem tudott egymásról, kizárja az átvétel lehetőségét, holott az ésszerű magyarázat volna; és amikor ezek a szokások és hiedelmek különbözők, sőt ellentmondásban állnak egymással, mindez egyúttal annak bizonyítéka, hogy nincs természeti alapelvük.

Hol vagyunk mi már az EMBEREVŐK-től, illetve attól a társadalomtól, amelynek összeforrottságát – legalábbis Montaigne felfogása szerint – nem is annyira az emberek, hanem csaknem kizárólagosan a természeti törvények biztosítják!⁹ Mert az APOLÓGIÁ-ban Montaigne valósággal ad absurdum viszi a kulturális relativizmust, tagadva, hogy egyáltalán létezhetnek olyan „*szilárd, örök és változatlan törvények [...], amelyekre saját lényegi tulajdonságai szorítják rá az emberi nemet*”; ilyen törvény egyesek szerint három van, mások szerint négy, „*vagyis egyik szerint több, másik szerint kevesebb: ami annak jele, hogy ez a megkülönböztető jegy éppolyan kétséges, akár a többi*”, tekintettel arra, hogy „*e három vagy négy törvény között nincs egyetlenegy sem, amelyet egy vagy több nemzet ne utasítana el vagy ne vonna kétségbe*”.¹⁰ S mivel az érzékekben sem lehet megbízni, el kell ismerünk, hogy mind a természet, mind a kultúra világában „*nincs semmiféle kapcsolatunk a léttel*”.¹¹ Ez a megállapítás, amelynél erősebbet aligha olvashatunk az egész filozófiában, egy Plutarkhosztól kölcsönzött hosszú fejtegetésnek áll az élén; érdekes azonban, hogy Montaigne csak ebben a megállapításban tér el mesterétől. Plutarkhosz ugyanis – legalábbis az Amyot-féle francia fordításban, amelyet az író forgatott – így ír: „*Nincs semmi részünk abban, hogy a lét milyen*” (mivel a létnek egyedül Isten a meghatározója). Azzal, hogy Montaigne módosítja ezt a megállapítást, egyúttal a problémát is áthelyezi, emez ugyanis, ebben az új megfogalmazásban, immár nem is annyira az ontológia, mint inkább az ismeretelmélet körébe vág. Pontosabban, az emberi természetnek a léttel szemben megfogalmazott fogyatékosága úgy hangzik, mint egy – fel-

tehetően elhanyagolható – kiegészítő érv annak a tézisnek igazolására, amely szerint az ember alkalmatlan igazi megismerésre, hacsak – így a montaigne-i engedmény – nem valamiféle vallásos megvilágosodás sugallatára: „*Csak ami az égből jön, csak az győzhet meg bennünket kétségbevonhatatlan igazságával: ez az egyetlen kritériuma az igazságnak.*”¹² De csakugyan szorosan vett megismeréssel van itt dolgunk?

Egyetlen menedék nyújthat csak védelmet attól a szkepticizmustól, amelyet az APOLOGIA egészen a filozófiai nihilizmusig mélyít, ez pedig a keresztény hit és az isteni kegyelem. De Montaigne még ezt a végkövetkeztetést is paradoxonként hozza elő: két oldalon keresztül Plutarkhosznak adja a szót, majd, Senecát félresöpörve, hat sorban gyorsan összefoglalja az APOLOGIA bevezetésének szélesen hömpölygő eszmefuttatásait; úgyhogy nagyon is jogosan vetődik fel a kérdés, hogy ez a – csak úgy foghegyről megismételt – hitvallás vajon nem veszít-e meggyőző erejéből annak a kőkemény bírálóknak a végén, amely, mintegy előreszaladva a történelemben, egyformán elveti a felvilágosodás univerzalizmusát és a fenomenológia transzcendens igényeit, és közben még a lehetőségét is kétségbe vonja a racionális megismerésnek.

Sokat töprengtek azon, hogy Montaigne vallásos volt-e vagy sem. Hogy hívő katolikus volt-e, vagy csak óvatosságból, csak a társadalom védelmében mutatott vallásos érzelmeket. Ilyen egyszerű fogalmakban vetni fel a kérdést azonban annyi, mint nem venni elég komolyan azt a gondolatot, amelynek radikalizmusát sohasem méltányolta eléggé a nyugat-európai filozófia (a Távol-Keleten sokkal jobban megértették volna). Mindenesetre Montaigne követőit, mint Descartes-ot és Pascalt például, eléggé meg is rémitette ennek a gondolatnak a vakmerősége, nemhiába tűzték éppen azt – meglehet, fő feladatként – maguk elé, hogy megkeressék, milyen úton-módon lehetne megkerülni.

Hogy Montaigne izzig-vérig szkeptikus gondolkodó, ez egyértelműen kiderül, hogyha zezugos útján végigkövetjük azt az elképesztő vállalkozást, amelynek során – rendkívüli pontossággal és aprólékossággal, miként erről, az egymás utáni kiadásokban, a különféle szövegmodosítások is árulkodnak – minden tudást elutasít az ESSZÉK lapjain, és főként abban a kétszáz-egynéhány oldalas APOLOGIÁ-ban, amely holmi mikrokozmoszként foglalja magában és tükrözi az egész művet: „*Nincs semmi kapcsolatunk a léttel*”: minden ott van ebben a rendkívül fontos kijelentésben, amelyet nem lehet elégszer idézni. És ha tudomásul vesszük ezt a fogyatékoságot, már-már abban sem lehetünk bizonyosak, hogy ez az önmagát megtagadó tudás tudás-e még egyáltalán.¹³

Másrészt, ha ehhez a radikális szkepticizmushoz kellene igazítanunk minden gondolatunkat és minden cselekedetünket, jószerivel élni se lehetne. A következetes szkepticizmus ugyanis vagy öngyilkossághoz, vagy a legvadabb aszketizmushoz vezet, feltéve, hogy nem ütközik egy empirikus megállapításba: az embernek nem feltétlenül kell mindent gondolatilag igazolnia, találhat akkor is épp elég örömet az életben, élheti akkor is úgy az életét, mintha annak értelme volna, ha, becsületesen végiggondolva a dolgokat, történetesen tudva tudja, hogy egyáltalán nincs így.¹⁴

Tulajdonképpen minden filozófia elismeri, hogy vannak ellentmondások, csak épp úgy gondolja, hogy túl lehet lépni rajtuk, és el lehet jutni a bizonyosságig, amelyet melleleg mindenki más-más minta szerint képzel el. Montaigne filozófiája nem kevesebbet állít, mint hogy *a priori* minden bizonyosságnak ellentmondás a formája, és hogy a bizonyosságnak nincs semmiféle gondolati alapzata. Ennek következtében kerül mindig lehetetlen helyzetbe minden megismerés és minden cselekvés: mert mind-

kettő két – egymást kölcsönösen kizáró – hivatkozási rendszer közt vergődik, és még az sem szabadíthatja ki ennek a két hivatkozási rendszernek a szorításából, hogy az egyiknek – akár csak ideiglenesen is – megadott bizalom mindig lerombolja a másik érvényességét. És mégis meg kell szelídítenünk őket, hogy mindannyiunkban viszonylag békésen férjenek meg egymással. Az élet rövid: csak egy kis türelem dolga. Ezt a skizofréniát világos fejvel kell kezelni – a bölcs csakis ebben találhatja meg intellektuális és erkölcsi higiéniáját.

A szkepticizmus közönséges alkalmazkodássá egyszerűsíti a vallásos hitet. Ennek az alkalmazkodásnak (és sok egyéb másnak) a tiszteletben tartása pedig, visszahatásképpen, olyan látszatot kelthet a mindennapi életben, hogy a szkepticista hitvallás csupán vérmérséklet dolga.¹⁵ A kettő ugyanis semlegesíti egymást: ha tudjuk, hogy kiperülhetetlenek, bár nem lehet egymással összeegyeztetni őket, ez a tudás megóvhat bennünket attól, hogy akár egyiknek, akár másiknak szolgálja alárendeljük magunkat, ami nem is olyan nehéz dolog; ennél sokkal nehezebb viszont mindkettőt állandóan szem előtt tartani.

Ez a mélységesen felforgató relativizmus, amely visszahúzóásban fejeződik ki, csak felületesen szemlélve látszik konzervativizmusnak. Ez a kétértelműség még ma is minden vitát megmetyel; tény, hogy Montaigne csak egy menedéket ajánl az olvasónak, a vallást – pontosabban a katolikus vallást –, ha az történetesen veszedelmesnek érezné a bírálatot, amelynek az amerikai indiánok szokásain való töprengés a legfontosabb eleme: *„Így őrizhettem meg magamat Istennek kegyelméből, tisztán és becsületben, minden indulat és lelkiismereti válság nélkül, a mi vallásunk hitében”*; majd: *„Ezért olyan alázatos és bölcs a keresztény ember, mert felismerve helyzetét, teljesen rábízta magát Teremtőjére, utóvégre ő ugyanis jobban tudja és jobban látja, mi is kell neki.”* Végül – és ezek az APOLÓGIA utolsó szavai: *„Az ember [...] csakis akkor kel majd fel, amikor Isten kezét nyújtja felé; csakis akkor, ha ráésszel, hogy nem saját ereje, csakis az isteni kegyelem fogja felemelni.”*¹⁶

Ha szó szerint vesszük, Montaigne válasza nincs is olyan messze azoktól a válaszoktól, amelyeket a XVI. és XVII. században, Joseph de Acosta atyától egészen P. Gabriel Sagard atyáig, a felfedező és hittérítő kortársai adtak az Amerika felfedezésével kapcsolatos kérdésekre: mindenekelőtt arra figyelmeztet minket ez a felfedezés, hogy legyünk *„háládatosak Istennek, amiért keresztény országban és keresztény szülők gyermekeként jöhettünk világra”*.¹⁷ Gyakorlatilag, de gondolatilag is – ahogyan Montaigne mondja – csakis *„a mi régi hitünk”* ellensúlyozhatja egyrészt az ellenszenvet, amelyet az idegen szokások keltenek bennünk, másrészt a filozófiai kételyt, amelynek csíráit e szokások elültethetik bennünk.

Ne feledjük azonban, hogy Amerika felfedezése nem is annyira feltárta, mint inkább megerősítette a XVI. századi ember számára a szokások sokféleségének tényét. Ez a felfedezés ugyanis csak egy számos más, az ő szemében sokkal jelentősebb felfedezés között: hiszen az egyiptomi, a görög és római szokásokat is épp az idő tájt fedezték fel, mégpedig az ókori klasszikusok jóvoltából. Nem csoda, hogy ez a sok újdonság megszedítette egy kicsit a tudósokat és gondolkodókat. Akik főként azt várták az egzotikus kultúráktól, hogy a kortársak tanúbizonyosságával támasszák alá mindazt, amiről az ókori irodalmak világosították fel őket: és itt nemcsak az ördögnek és az ördög művének¹⁸ létezéséről van szó, hanem arról is, hogy vannak más – pliniusinak nevezett – különös emberfajok is (azért nevezik őket így, mert annak idején Plinius állította össze a listájukat), és hogy vannak különös egybeesések, amelyekben a kortársak, még ha analógiásan is, minden tétoválás nélkül ismerték fel a bibliai Édenker-

tet, a régi Aranykort, a Heszperidák kertjét, az Atlantiszt, az örök fiatalság forrását és a Szerencse-szigeteket...

Az újonnan felfedezett népek tehát csak megerősítették ezeket az ősrégi hagyományokat. Hogy vannak indiánok is, ez már csak azért is magától értetődő volt, mivel így a dolgok végre visszatérhettek a rendes kerékvágásba: megismerésük nem tárt fel semmi olyat, amit már ne ismertek volna. Csak akkor ébredtek rá, hogy azért nem is olyan egyszerű ez a dolog, amikor már egyre-másra jelentek meg azoknak az utazóknak a művei, akik éltek is a helyszínen. De még jó ideig, híven az etimológiához, vajmi kevés különbséget láttak az („*erdei embernek*”, vagyis *silvaticus*nak nevezett) vadak meg a („*parasztnak*”, vagyis *paganus*nak nevezett) pogányok között.

Es csakugyan, Las Casas is kedvtelve sorolja fel mindazokat a hasonlóságokat, amelyek az indiánok, illetve az ókori társadalmak szokásai közt figyelhetők meg. És ha valaki még ezek után is csodálkoznék az indiánok szokásain és vallási szertartásain, annak Acosta azt javasolja, vegye csak elő Cesareai Eusebius, Alexandriai Kelemen, Szirénoszi Teodor, Plinius, Halikarnasszoszi Dénes vagy Plutarkhosz műveit, hiszen azokban ugyanolyan, sőt különb dolgokról van szó.¹⁹ Az Újvilág lakóinak szokásai tehát különösebben nem döbbsentették meg az Óvilágot. Csak arra emlékeztették az európaiakat, amit ha látni még nem is láttak, tudni réges-rég tudtak. Ez az ijedős begubózás, ez az önkéntes vakság volt az első válasza annak az önmagát addig egésznek és teljesnek képzelő emberiségnek, amely úgyszólván egyik napról a másikra szembesült azzal az igazsággal, hogy végül is csak egyik fele az emberi faj egészének.

Jegyzetek

1. Az itt olvasható esszé az egyik legizgalmasabb fejezete a szerző HISTOIRE DE LYNXE címen közreadott munkájának (Párizs, Plon, 1991. 277–291. o.). Az eredeti szövegben két-féle jegyzet van: lapalji és fejezetvégi. Az egyszerűség kedvéért az előbbieket is a szövegvégi jegyzetek közé iktattam, de hogy össze ne keveredjenek velük, szögletes zárójellel különböztetem meg őket. *A ford.*

2. L. Febvre: LE PROBLÈME DE L'INCROYANCE AU 16^e SIÈCLE. LA RELIGION DE RABELAIS. Paris, Albin Michel, 1988. 386., 422–423. o.; vö. M. T. Ryan: ASSIMILATING NEW WORLDS IN THE SIXTEENTH AND SEVENTEENTH CENTURIES. *Comparative Studies in Society and History*, 23, 4, 1981. 519–538. o.

3. Montaigne: ESSAIS. Garnier-Flammarion, Párizs, 1969. III. könyv, 125. o.

4. [Montaigne A KOCSIKRÓL című fejezetben is kitér rá, mennyire fájlalja, hogy nem a görög-római időkben fedezték fel az Újvilágot:

akkor a fegyverzet fejlettsége mindkét részről azonos szintű lett volna; úgyhogy a „*rutinos győzelmek*” helyett, amelyeknek következményeként az európaiak könyörtelenül eltapsoták és kiirtották a náluknál gyöngébbeket, ez utóbbiak „*olyanok kezébe kerültek volna, akik szelíden kiművelték volna őket, kigyomlálva mindazt, ami vad bennük [...]*. (Uo. III., 910. o.)]

5. Uo. I. könyv, 255. o.

6. [Ez a mondat valahogy kiment a fejemből, amikor a SZOMORÚ TRÓPUSOK XX. fejezetén dolgoztam, de mégsem akarok visszaélni vele, csak hogy Montaigne-t a strukturalizmus előfutárává léptethessem elő... Itt Montaigne először a *raison* (észérv) kifejezést használta, később azonban áthúzta a szót, és a *discours*-ral (észérvek logikai láncolata) helyettesítette.]

7. Uo. II. könyv, 223. o.

8. Uo. II. könyv, 238. o.

9. [„*Ezek a nemzetek, ha igaz, amit mondanak rólok, mindmáig a természet legősibb törvényeinek*

édes szabadságában élék életüket” (AZ OLVASÓHOZ). De már a második könyvben (II., viii., 386. o.) ezt olvassuk: „*Ha ugyan létezik olyan törvény, amely csakugyan természettől való [...], mert ezt némelyek erősen vitatják.*”]

10. Uo. II. könyv, 245. o.

11. Uo. II. könyv, 266. o.

12. Uo. II. könyv, 229. o.

13. [Énszerintem erre a kiábrándult megállapításra vezethető vissza a pürrhónizmus állítólagos megtagadása A SÁNTÁKRÓL (III., xi., 1035. o.) című fejezet végén.]

14. [A Montaigne-nyel kapcsolatos mély fejtegetéseiben, de egész életművében is, Marcel Conche irlgalmatlanul leszámol a metafizika bálványáival. Elismerni én is elismerem ennek a vállalkozásnak a nagyságát és jótékony hatását, de nem hagyhatom szó nélkül azt a tényt, hogy odáig azért nem megy el, amikor a moráltól már minden filozófiai alapelvet is el kellene vitatnia: mintha legalább azt menteni akarná. Marcel Conche szerint Montaigne-nél az erkölcsi tudat jogai azért érintetlenek maradnak; ezeket a jogokat a józan értelemben és a józan értelemmel gyakoroljuk.

Igaz, idéztem én is olyan szövegrészeket, amelyek látszatra ezt bizonyítják, de csak azzal a céllal, hogy kiemeljem, hogy Montaigne mennyire radikálisabb az APOLÓGIÁ-ban, és hogy mennyire elvitat minden hatalmat a józan értelemtől, amazt is ideértve. Ezért próbálja Marcel Conche korlátozni az APOLÓGIA jelentőségét, amelyben – írja – „*Montaigne, csak hogy megsemmisítse ellenfelét, semmiféle eszköztől sem riad vissza, és sok olyan érveléssel előhozakodik, amellyel nem okvetlenül azonosítja magát*”. (Marcel Conche: MONTAIGNE ET LA PHILOSOPHIE. Villers-sur-Mer, Éditions de Mégare, 1987. 112. o.)

Nekem ezzel szemben inkább az a véleményem, hogy itt Montaigne egyfajta retorikai fogással él. Azt hozva fel mentségül, hogy csak a vita kényszeríti rá a túlzásra, valójában gondolata leglényegét foglalja össze ennek az ürügynek az oltalmában. Ez a csalafintaság jól megfér azzal, hogy APOLÓGIÁ-nak nevez egy olyan művet, amely nem szenvedélyes dicsőítés, hanem kíméletlen bírálat.

A társadalmi erkölcsön túl létezik egy másik morál is Montaigne-nél, meghitt használatra: amelyen bölcs dolog összhangban élni azzal a társadalommal, amelybe beleszülettünk,

ugyanolyan bölcs dolog önnönmagunkkal is összhangban élni. De Montaigne semmiféle alapelvre sem akarja visszavezetni ezt a magatartást, ha csak arra az elégedettségre nem, amelyről fentebb már volt szó. Utóvégre még a testi örömök is „*kettősek [...], intellektuálisan érzékelhetők, érzékelhetően intellektuálisak*” (A TAPASZTALÁSRÓL. III., xiii., 1107. o.). Amiből az következik, hogy a „*természetes életöröm*” érzéséhez nem szükséges józan értelem, már csak azért sem, mert – fűzi hozzá Montaigne – mindez „*az egész test minden széthúzását, minden belháborút kizáró, zökkenőmentes működésének következménye*”. (A BŰNBÁNATRÓL. III., ii., 807., 812. o.)]

15. [„*Dehogyan beszélnek én ilyen bátran, ha abban a kiváltságos helyzetben volnék, hogy minden szavamat készpénznek veszik; ezért is adtam ezt a választ egy előkelőségnek, akinek nem tetszettek azok a nyers és buzgó intelmek, amelyeket tőlem kapott [...]. Csakugyan, nemcsak sokféle irányban szeretek gondolkodni, de azonegy dologról is igen-igen sokféle a véleményem – de szívesen elvinném az ilyesmitől a fiam kedvét, ha volna fiam.*” (A SÁNTÁKRÓL. III., xi., 1033. o.)]

16. Uo. II. könyv, 268. o.

17. G. Sagard: HISTOIRE DU CANADA [1636]. 4. köt., Paris, Tross, 1865–1866. I., XLI.

18. [Rendkívül makacs meggyőződés. A XIX. század kellős közepén De Smet atya a következőket jegyzi fel, miután szemtanúja lehetett a Pawnee indiánok emberáldozatának és a szíúk körmönfont vendettáinak: „*Ennyi iszonyat láttán ki ne ismerné fel az emberiség ősellenségének láthatatlan befolyását?*” Egy másik néprajztudós, aki a Brit Columbiában élő Salish bennszülöttek szokásait kutatta, 1902-ben azt jegyezte fel, hogy a helybéli püspök szentül meg van róla győződve, hogy a sámánok magától az ördögtől kapták hatalmukat: „*A püspök alaposan ismerte a bennszülött sámánok tevékenységét, és tüzetesen tanulmányozta az általa természetföltöttek tartott hatalmukat; mindez mélyen meggyőzte arról, hogy akárcsak az endori boszorkánynak, a sámánoknak is gonosz szellemek a segítőtársaik.*”

Hogy ne legyünk egészen igazságtalanok, ne hallgassuk el, hogy – bár valamivel mértéktelesebben – azért az indiánok sem maradtak adósai a katolikus papoknak. A Shuswap indiánok szerint „*bár a katolikus papoknak nagy a mágikus hatalmuk, s bár olykor jót is cselekednek,*

azért az ártó szándék erősebb bennük. A papok valójában Coyote leszármazottai, és, minden hatalmuk ellenére, akárcsak ő, szintén mindenféle érthetetlen dolgot művelnek, és hazudnak, mint a vízfolyás. A katolikus papokkal tulajdonképpen maga Coyote tér vissza a földre, csak más alakváltozatban”. (Vö. R. P. de Smet: VOYAGE DANS LES MONTAGNES ROCHEUSES ET SÉJOUR CHEZ LES TRIBUS INDIENNES DE L’OREGON. Bruxelles, Devaux-Paris, 1873. 124. o.; Ch. Hill-Tout: *Ethnological Studies of the Mainland Halkom' elem, a Division of the Salish of British Columbia*. RBAAS, 72, 1902. 412. o.; J. A. Teit: MYTHS AND TALES OF THE SOUTHEASTERN INDIANS. BBAE, 88, Washing-

ton, D. C., 1929. 621–622. o.) A két egymással szembesülő kultúra tehát korántsem kérdőjelezte meg azt a hatalmat, amelyet egyik is, másik is magának tulajdonított: egyik fél sem vonta kétségbe a másik hatalmának természetfölöttiségét, mindössze az történt, hogy mindegyik olyan képet alakított ki a másíkról, amely lehetővé tette, hogy beépítse saját hiedelemrendszerébe.]

19. B. de Las Casas: HISTORIA GENERAL DE LAS INDIAS [1552]. Mexico City, 1951. i., 17. o.; J. P. Acosta: HISTORIA NATURAL Y MORAL DE LAS INDIAS [1590]. Mexico, Fundo de Cultura Economica, 1940. 346. o.

Horváth Elemér

PÁTRIA

régóta árnyék lakozik a küszöbön
az aki nem érkezik meg soha
s örökre otthon van utilapuiban

kívül fehér papírcsónak a pocsolyán
tele szirénekkal horgonytalan
belül egy asszony kávé forral a rezsón
s egy pillanatra csak lehajtja a fejét

freskó régen befejezett háboruból
ajax? hektor? többé nem tudni már
távoli vonat megrázza az ablak üvegét
aztán a fényes átmeneti csönd
bejön megint

az árnyék végtelen