

S hogy mi a narratív pszichológia *alagondolata*? Miben áll a »narratív fordulat« a pszichológiában? Talán érdemes ismét Jerome Brunerhez fordulnunk: „Remélem, hogy a »narratív fordulat« [...] végleg megszabadít minket attól az uralkodó racionalizmustól, ami a felvilágosodás öröksége. Elményeinkhez idői szervezést rendelünk, hogy megküzdjünk azzal, hogy a konvencionális emberi elvárások nem válnak be vagy felfordulnak. Érdekes kérdés, hogy hogyan rendezzük el a be nem vált emberi elvárásokat [...] – ez a narratívum lényege. [...] A narratív fordulat szerintem kitágítja az emberi megismeréssel kapcsolatos perspektívánkat. Ugyanakkor ennek köszönhetően az emberi mentális aktivitás vizsgálata közelebb kerül a kultúrához.” (Új arcok az Akadémián. *Uo.*)

Mit is tehetnénk ehhez hozzá? Talán csak annyit, akárcsak a kötet, az iménti idézet is jól mutatja, hogy a narratív pszichológia, ha megfelelően ön(-)tudatos, a lélektan egy olyan aspektusát tárhatja elénk, melynek célja (hogy ismét Rortyhoz forduljak) *megismerés helyett remény...*

KAPOSZI DÁVID

Földi András: A jóhiszeműség és tisztesség elve

INTÉZMÉNYTÖRTÉNETI VÁZLAT
A RÓMAI JOGTÓL NAPJAINKIG

(*Publicationes Instituti Iuris Romani Budapestinensis, fasc. IX.*) Budapest, 2001. 118 old., 1200 Ft

A könyv, sajnos (hogy rögtön az elején eláruljak valamit e kritika végki-csengéséből), igen kis példányszám-ban jelenhetett meg. Ellenkező esetben, más hasonló művekkel együtt, kezdete lehetett volna egy olyan maj-dani hagyománynak, amelynek keretében a jogelméleti, jogtörténeti mű-vek – a társadalomtudományi munkák jelenlegi éllóvasának számító poli-tikaelméleti, pszichológiai-szociológiai kötetekhez hasonlóan – bekerül-

nek a társadalmi közgondolkodásba, és a szélesebb, nem csupán szakmai értelmiség körében szellemi diskur-zust gerjesztenek. Írom mindezt annak ellenére, hogy világosan látom, alapvető jogi előismeretek nélkül a könyv nehezebben emészthető. Leg-jobb részeiben (véleményem szerint a II. és a IV. rész) mégis bárkinek ismeretgazdagító lehet, és élvezetes in-tellektuális kihívást jelenthet.

A fenti elgondolást több tényező indokolja. Egyrészt a szerző által választott téma (a jóhiszeműség és tisztesség elve) fontos, és természeténél fogva olyan, hogy nemcsak a „hiva-tásos” jogalkalmazó, de a jogot a mindennapok során, üzleti, vagyoni, bizalmi ügyleteiben alkalmazó átlag-ember számára is érdekes lehet. Másrészt a mű, ha figyelmesen olvassuk, igazi „felelgetős könyv”. Umberto Eco mondja valahol, hogy a könyvek az olvasón keresztül beszélgetnek egymással. A szerző számtalan helyen provokál velünk beszél-getést, és nemcsak a lábjegyzettől megszokott hitelesítő-ellenőrző for-mában, hanem többször is nyíltan továbbgondolásra biztat. Ilyen a feje-zeteket bevezető mottók egy része. Ezek közül az egyik legtalálhatóbb egy Shakespeare-idézet:

„That while Verona by that name is known

There shall no figure at such rate be set

As that of true and faithful Juliet.” (31. old.), valamint az az exkurzus, amelyet a szerző Fukuyama *A nagy szétbomlás* című könyve irányába tesz (106. old. és 110. old.). De az írottakat olvasgatva bárkinek eszébe juthat például Kleist (*Kolhaas Mihály*), Hart (*Jog, szabadság, erkölcs*), Shakespeare (*A velencei kalmár*), de akár néhány görög filozófus is. Harmad-részt ezt, az eredetét tekintve metajur-isztikus értékek érvényesítését célzó elvet nemcsak „belülről” (ti. a jogá-szok oldaláról), hanem „kívülről”, a társadalom oldaláról is meg kellene érteni és értelmezni lehetne. Így az etikai eredetű fogalmak alkalmazásával a jogalkalmazás során együtt járó nehézségeket és következtetéseket megérthetné és elfogadhatná a nagy-közönség, ezáltal indukálva a jogkö-vető magatartást és erősítve a jogbiz-

tonságot. Egyébként sajnálatos, hogy a könyv nem fejt ki, hogyan hatott az erkölcs a jog kifejlődésére, vala-mint hogy kell-e, és ha igen, hogyan kell helyesen hivatkozni a jog, illetve a jogrendszer meghatározásakor az erkölcsre. Vagy csupán a véletlen műve, hogy gyakoriak a jog és az er-kölcs közti átfedések? Illetve: bírálha-tó-e erkölcsileg a jog? És végül: ki-kényszeríthető-e jogilag az erkölcs? Mentségül szolgálhat, hogy a szerző célja teljesen más volt, és egy intéz-ménytörténeti vázlattól nem is kíván-ható meg a teljes körű áttekintés, azonban a maga hatókörében *per tangentem* foglalkozik is a fenti kérdé-sekkel.

Megkapó a mű nyelvi tisztasága, bár nem lehet véletlen, hiszen éppen a gondolati tisztaság a célja.

A fogalmi tisztaság legnagyobb csapdája azonban a stílusbeli merev-ség. A szerző legtöbbször elkerüli ezt a csapdát, és félmondataival, értékelő megjegyzéseivel személyességet, szub-jektivitást és alkalmanként fanyar hu-mort (lásd 5. old.: „Nemrég, 2001. június 9-én ünnepelhettük [volna] az 1991. évi XIV. törvény hatályba lé-pésének 10. évfordulóját...”) csem-pész a könyvbe. Jót tesz az írás stílu-sának az is, hogy szerzője láthatóan vonzódik a képi (például: 7. old.: *in integrum restitutio* [az eredeti állapot visszaállítása] helyett „inkább *resusci-tatio*” [új életre keltés]) megfogalma-zásokhoz, az irodalmi utalásokhoz. Ennek egyik legszebb példája egy Koschaker-idézet beemelése a szö-vegbe: „A jogász a jog szolgálja; a jog tekintélye a jogász tevékenységét mindig köti. A jogász azonban a jog-nak nem rabszolgája, akinek a jog pa-rancsait kritikátlanul kellene követ-nie, hanem korrigálhatja is urát. En-nek során azonban mindig tisztelet-ben kell tartania a jog tekintélyét, kü-lönös tekintettel arra, hogy ő nem törvényhozó.” (109. old.)

A dolgozat öt fő részre tagolódik. Rövid bevezetés után a szerző végig-tekinti a *bona fides* (ami nem egészen azonos a jóhiszeműség és tisztesség elvével, mert például jelenti a szub-jektív értelemben vett jóhiszeműség-et is) kialakulását és fejlődésének történetét a római korban. Leszögezi hogy a *fides* eredetileg nem erkölcsi

fogalom volt, hanem eskü alapján létrejövő, tehát vallási alapú elkötelezettséget jelentett. Ennek egyik jele, hogy a XII. táblás törvény (8,21) igen súlyos, szakrális büntetéssel sújtotta azt a *patronust*, aki becsapta *clientsét*. Pólay Elemér szerint (*Differenzierung der Gesellschaftsnormen im antiken Rom*. Bp., 1964. 72. sk. old.) az ősi római társadalom alapegységének számító családot is a *fides* tartotta össze, így a házastársi hűség ellen vétő férjet fenyegető szankciók is a *fides* megsértését torolták meg.

A későbbiekben a *fides* elvesztette e szakrális színezetét, és egyik oldalról egy személy megbízhatóságát, szavahihetőségét jelentette, a másik oldalról a vele szemben ezek alapján megnyilvánuló bizalmat. A fogalom annak ellenére inkább metajurisztikus maradt, hogy nemcsak a *ius privatum*, de a *ius publicum* területére is behatolt, mert a *magistratusok* kötelezettségei a polgárokkal szemben is a *fidesen* alapultak. Dieter Nörr megítélésére szerint (*Aspekte des römischen Völkerrechts*. München, 1989. 148. old.) helyes megközelítésben a *fides* azt a zsinórmértéket jelenti, amely alapján megállapítható, hogy az egyes konkrét szituációkban milyen konkrét norma alkalmazása indokolt.

A tipikusan római jogi fogalom a rómaiak *peregrinusokkal* (idegenekkel) való kereskedelmi kapcsolataiban és a „nemzetközi közjogban” is szerepet játszott, és arra mint a *ius gentium* egyik alapvető elvére hivatkoztak. A Kr. e. III. századtól kezdődően az ilyen ügyekben hatáskörrel bíró *praetor peregrinus* peresíthetővé tette a civiljog által el nem ismert, *peregrinusokkal* kötött szerződéseket. Később a *fides*t a civiljogban is alkalmazták. Fontos látnunk, hogy a *fides* eredetileg nem egy követelés teljesítésének mikéntjét meghatározó kritérium volt, hanem kezdetben annak kizárólagos jogi alapját képezte. A szerződéses jogviszonyokban a korrektség és tisztesség elveinek megkövetelése a *fides* alapján már fokozatos fejlődés eredménye. Erre a magasabb követelményt jelentő körülményre tekintettel került a *fides* mellé a *bona* jelző.

Ez pedig óriási jelentőségű vívmány volt, hiszen így a *praetor* a fel-

peres követeléseként a sztereotip *quidquid dare facere oportet ex fide bona* (= az alperest mindabban marasztalni kell, amit a *bona fides* alapján adni, tennie kell) formulát alkalmazhatta, ami lehetőséget teremtett arra, hogy a bíró az eset összes körülményeinek mérlegelésével hozhassa meg a legcélravezetőbb döntést (15. old.). Mindez lehetővé tette az alakszerűtlen mellékkikötések, a forgalmi és a helyi szokások figyelembevételét, valamint azt is, hogy a felek valóságos akaratának feltárásakor eltérjenek a nyilatkozat szoros értelmezésétől. A *bona fides* tette lehetővé, hogy a tényállás típusától függően differenciált felelősségi rendszert építsenek fel (az adós *dolusért*, szándékos károkozásért, az érdekelt adós *culpáért*, „gondatlanságért” való felelőssége, de másik irányban a *vis maior*, vagy a hitelezői késedelem figyelembevétele is). Az elv nem egyfajta etikai megközelítés beemelését jelentette a jogalkalmazásba, sokkal inkább jogtechnikai funkcióval rendelkezett: a bíró feladatává tette a *plenior interpretatiót*, azaz a törvényhozói akarat és a felek szándékának minél teljesebb feltárását. Ez a fajta jogalkalmazás a jogélet egy igen széles területén rugalmas, célszerű megoldásokat tett lehetővé, ami mai jogtudatunknak is megfelel, és amit a modern törvénykönyvek is átvettek (17. old.).

Világos, hogy a jóhiszeműség ebben az összefüggésben nem az alperes szubjektív jóhiszemét jelenti, hanem a tisztesség objektív követelményét. Annak, hogy a jóhiszeműséget a római jog továbbélése során (és sokan még ma is) többnyire egyoldalúan szubjektív kritériumként fogták fel (ez az úgynevezett *szubjektív monista koncepció*), az lehetett az oka, hogy a dologi jogi értelemben vett *bona fides* valóban egyéni vélekedést jelent (bár e vélekedésnek valamennyire megalapozottnak kell lennie), aminek elsősorban a birtoklás és tulajdonszerzés körében van jelentősége. A fentiekből azonban látható, hogy a monista megközelítés passzivitást sugalló értelme mellett létezik a *bona fides*nek egy aktivitást jelentő, objektív, kötelmi jogi értelme is (ez az úgynevezett *dualista koncepció*). A kétféle jóhiszeműség meg-

különböztetése a legélesebben a német, a svájci és újabban a holland jogi terminológiában jelentkezik, hiszen ezek jogi szókészletében két különböző elnevezés jelöli a *bona fides* objektív és szubjektív felfogását (sorrendben *Treu und Glauben – guter Glaube*, illetve *redelijkheid en billijkheid – goede trouw*).

Igen problematikus az *aequitas* (méltányosság) és a *bona fides* viszonya. Noha a *bona fides* a merev jogi szabályozással szemben a *ius aequum*-ot juttatta érvényre, mégsem méltányosságot, hanem az egyes jogesetek racionális elbírálását jelentette. Az *aequitas* eredetileg egyenlő elbírálást (ennek három dimenziója: a polgárok törvény előtti egyenlősége, a hasonló jogesetek azonos elbírálása és a konkrét esetekben a felek közötti egyensúly megteremtése) jelentett, ami jól láthatóan rámutat a fogalom történetének paradoxonára, hiszen eredetileg nem az egyes esetek sajátosságaira tekintettel lévő méltányosságra utalt, hanem ezzel éppen ellentétes értelemmel bírt. A két fogalom között nagy az átfedés, az *aequitas* súlypontja azonban egy magasabb rendszertani szinten helyezkedik el, hiszen nemcsak a tisztességet, hanem a felek közötti egyensúly megteremtése érdekében azt is megkívánja, „hogy az érdekeltség fokozott gondossággal egyenlítődjék ki” (20. old.). Tulajdonképpen méltányosságról az általános törvényi szabályt egyedi esetben kiigazító bírói mérlegelés alapján hozott döntés esetén beszélhetünk.

A III. részben a szerző nagy vonalakban ismerteti a *bona fides* középkori és újkori fejlődését. Megállapítja, hogy a *ius commune* jogirodalomában a fogalom monista felfogása volt az uralkodó. Ez a tény arra vezethető vissza, hogy a római forrásokban sehol sem találjuk a fogalom két eltérő jelentésének direkt szembeállítását. A sporadikus előzményektől eltekintve (például Christian Meister és különösen magyar kortársa, Huszty István a XVIII. század közepén) az egyértelmű dichotómiát a XIX. század második felében a német pandektisták ismerték fel. A *bona fides* pszichológiai (szubjektív) és etikai (objektív) aspektusa közötti kü-

lönbséget első ízben Bruns és Wachter konstata. Az 1896-os német magánjogban majd az 1907-es svájci magánjogban, a jóhiszeműség két jelentése világosan, terminológiai szinten is elkülönül. Ehhez képest Franciaországban sokáig a *bonne foi* szubjektív monista felfogása dívott, de az utóbbi évtizedekben már ellentétes trend mutatkozik. Emellett a *bona fides* helyes értelmezését és jelentőségének megnövekedését tapasztalhatjuk a fentiekén kívül az osztrák, a svájci, az olasz, a holland, az angol, az amerikai (USA), a skót és a dél-afrikai jogban, a 1980. évi bécsi vételi egyezményben, az 1994. évi UNID-ROIT alapelvekben, mint ahogy azt a szerző számos forrás- és szakirodalmi adattal alátámasztva bemutatja. Sőt ez olykor sok is, az olvasó sajnálatára a tudományos igényesség megkívánta adatbőség néhány esetben nem illeszkedik harmonikusan a mondanivaló megértését célzó fő törekvésekbe.

A IV. fejezetben az objektív *bona fides*-nek a magyar jogban és a magyar jogtudományban betöltött szerepét tekinthetjük át. Latin nyelven a XII. századtól, magyarul a XVI. századtól ismert a fogalom. Huszty István jelentős művében (*Jurisprudentia practica. Agriae 1745*, lib. II., titk. Földi András fordítása, 75. old.) – korát meghazudtolva – ismerteti a szó kettős jelentését: „Megjegyzem, hogy a jóhiszeműség a jogban kettős jelentésű szó: először is azt jelenti, ami idegen a megtévesztéstől, a csalárd-ságtól és a ravaszságtól; ilyen értelemben jóhiszeműnek nevezük azt a vevőt, aki nem tudja, hogy amit megvett, az lopott vagy egyéb okból idegen dolog. [...] Másodszor a jóhiszeműség azt jelenti, ami a jog szigorával szemben méltányos és jó. Ebben a jelentésben értendő a jóhiszeműség [...] a bonae fidei contractu-soknál, amelyeknél a bíró széles mérlegelési joggal rendelkezik: nemcsak azt ítélni meg, amit a felek a szerződésben kikötöttek, hanem azt is, amit a természetes méltányosság indokol.”

Másfél század múlva ismerik fel újra tanainak jelentőségét, az elsők között Kelemen Imre és Frank Ignác jogtudósok. A BGB nyomán a XX. század elején az objektív *bona fides*

bekerült a magyar polgári törvénykönyvek (illetve a magánjogi törvénykönyv) javaslatába, a jogalkalmazás és a jogtudomány (például Grosschmid Béni) is egyre inkább használta a fogalmat. Az 1928-as magánjogi törvényjavaslat német és svájci minta alapján a bevezető rendelkezések között mondta ki az objektív *bona fides* elvét. Jelentősége abban állt, hogy végleg meggyökerezette a „jóhiszeműség és tisztesség” *terminus technicus*. Ez a megközelítés a harmincas években is megőrződött, elsősorban Szladits Károly és Kelemen László munkásságának köszönhetően.

A múlt század ötvenes éveiben az elvet kapitalista alapelveként értelmezték és ítélték el. Helyébe a kölcsönös együttműködés és a szocialista együttélés követelményei szerinti eljárás került, amely *de lege lata* 1959-ben a Polgári törvénykönyvben is rögzítésre került (4.§ [2]). Ezt a szocialista szurrogátumot a jogalkalmazás kevéssé használta fel, bizonyos kazuisztika mégis kialakult.

1991-ben a jóhiszeműség és tisztesség elve az 1991. évi XIV. törvénnyel ismét elnyerte régi méltóságát: „A polgári jogok gyakorlása és a kötelezettségek teljesítése során a felek a jóhiszeműség és a tisztesség követelményeinek megfelelően, kölcsönösen együttműködve kötelesek eljárni.” (Ptk. 4. § [1])

Ezen paragrafus alapján a magyar jogirodalomban az a téves nézet terjedt el, hogy e szabályozás három különböző követelményt támaszt: egyrészt a jóhiszeműség szubjektív, a tisztesség objektív és a kölcsönös együttműködés előbbiektől független követelményét. (Ilyen hibás értelmezést találhatunk dr. Csiky Ottó és dr. Filó Erika *Magyar családjog* című – egyébként több tárgyi tévedést is tartalmazó – könyvében [HVG–Orac, Bp., 2001. 27. old.], amely rosszul, de legalább következetesen – a Ptk. szóhasználatát is megváltoztatva – „a jóhiszeműség és a tisztesség” elveiről beszél.) Meglehetősen ritkán tapasztalható az újabb hazai jogirodalomban, hogy a 4. §-t a német *Treu und Glauben*-nek megfelelően objektív értelemben, a szubjektív, dologi jogi értelmezéstől elkülönítve használják

(újabban Vékás Lajos munkáira utalhatunk). A jogszabály-értelmezés minden szintje (a nyelvtani, a történeti és a rendszertani értelmezés) logikai kivétel, hiszen nem logikus az, hogy a Ptk. a jóhiszeműséget két eltérő értelemben használja, de ez a fent bemutatott történeti okokra vezethető vissza, ezért a logikai értelmezés elesik (vö. 94. old.). A szerző az objektív értelmezés mellett szól, és azt jelzi, hogy a jóhiszeműség és tisztesség megbonthatatlan *hendiadyoint* képez, amelytől a kölcsönös együttműködés nemhogy nem független, hanem az előbbiből levezethető. Sőt végső soron a joggal való visszaélés tilalma is levezethető a fenti princípiumból.

A teljesség kedvéért megjegyzendő, hogy bizonyos gyanújelek – néhány elbújtatott megállapítás – alapján felvetődhet a kérdés, hogy a *bona fides* elvének objektív és szubjektív aspektusa pontosan milyen viszonyban áll egymással, hol helyezkedik el a két diametrális fogalom közötti erőterében. A kérdést élesebben megfogalmazva: valójában duplexről van-e szó, vagy a *bona fides* szubjektív monista koncepciója helyett nem is annyira a fentebb érvekkel alátámasztott dualista, sokkal inkább az objektív monista koncepciót kellene jogdogmatikailag helyesnek és a jogalkalmazás számára iránymutatónak tartanunk?

A jogalkalmazásban, minden óvatosság ellenére, számos jel mutat arra, hogy a jóhiszeműség és tisztesség régi-új elve – dualisztikus értelmezésének, a magyar magánjog legkiemelkedőbb tradícióinak, a nyugat-európai és az általános jogfejlődésnek megfelelően – újra szerepet kap. Így, mint Földi András monográfiájának végén találóan rámutat, a jogbiztonsági követelmények elismerése mellett a „bírák bátorsága és bölcsesége” (110. old.) segítségével realizálódhat a jog legalapvetőbb parancsa: *honeste vivere, alterum non laedere, sum cuique tribuere* (tisztességesen élni, másokat nem sérteni, mindenkinek megadni, ami neki jár).

A tanulmány áttekintése után az olvasóban bizonyos hiányérzet támad. Ennek egyik oka talán az lehet, hogy a gondolatmenet íve időnként

meztörök, érdekesnek ígérkező mellékszálak felfejtése marad el, vagy a felvetett kérdések nem tisztázódnak megnyugtatóan. Az első fejezetekben sikeresen megteremtett intellektuális feszültséget csak kismértékben tartja fenn például a modern jogrendszerek vizsgálatának szentelt rész. A tájékoztatás inkább megállapító és példalódzó jellegű (ennek keretében a viszonylagos teljesség igényével, hiszen például a skót és a dél-afrikai *mixed jurisdiction* is szóba kerül), kevésbé elemző, analitikus. Talán helyesebb lett volna a földrajzi értelemben vett megszorítás révén helyet és energiát nyerni egy-egy, a magyar jogfejlődés szempontjából tradicionálisan nagyobb befolyással rendelkező jogrendszer mélyebb áttekintésére. Ez a megoldás kedvezően hatott volna a tanulmány szerkezeti arányaira is, és nagyban megkönnyítette volna a szerző dolgát a felhasznált szakirodalom színvonalának egyenletesebb megválasztásában.

Osszességében elmondható, hogy a tanulmány legfőbb erényei közül leginkább aktualitása, a kezdő és befejező részek problémacentrikus megközelítése, a továbbkutatást segítő gazdag szakirodalom és jegyzetapparátus, a szokatlan nyelvi és dogmatikai tisztaság emelkedik ki. Kitűnő példa arra, hogy egy vérbeli római jogász számára sem tiltott gyümölcs általános polgári jogi problémák tárgyalása, ha szakterületének kiérlelt tisztaságát – megfelelő szellemi *baedeker* iránymutatásai mentén – a hatályos jogra is alkalmazni tudja.

DELI GERGELY

Farkas Attila Márton: Az alkímia eredete és misztériuma

Balassi Kiadó, Budapest, 2001. 197 old., 1800 Ft

Az alkímia történetéről és szimbolikájáról magyar szerző tollából Szathmáry László és Fónagy Iván munkái

óta nem jelent meg komolyan vehető összefoglalás. Ezért mindenképpen említésre méltó Farkas Attila Márton új tanulmánya.

Az alkímiáról nem könnyű jól írni. A szerző mindjárt a könyv bevezetőjében felhívja a figyelmet arra, hogy két közkeletű nézet vezet félre a gyanútlan érdeklődőt. Az első szerint egyszerűen a modern kémia félresikerült előzményével, tökéletlen természettudománnyal van dolgunk, amelyről mindazonáltal elismeréssel illő megemlékeznünk, mert az aranycsinálás eleve kudarcra ítélt vállalkozása számos, a mai tudományosság által is értékelhető melléktermékhez vezetett, az alkímisták fontos kémiai vegyületeket és elveket fedeztek fel. Valóban, az alkímia kutatásának XIX. századi kezdeteire (Berthelot, Kopp) határozottan jellemző volt az értékelésnek ez a pozitívista elve: mi hasznosat mond nekünk ez az ősi tudomány, illetve mennyiben segíti, és hogyan készítette elő a mi tudományos fejlődésünket?

A másik, hasonlóan egyoldalú megközelítés Silberer és Jung olvasatát a kizárólagos interpretáció szintjére emeli, és az alkímia szimbólumrendszerében pusztá pszichológiát keres. A racionalista tudománytörténetészekkel ellentétben ez az olvasat éppen a modern tudomány szemszögéből nem értelmezhető motívumok értelmét kutatja, és ezekre keres analógiákat az álmok, hallucinációk és távoli mítoszok szimbolizmusában. Bár mindkét megközelítésnek van némi apologetikus hozadéka, miközben bizonyos elemeket a modern elme számára hozzáférhetővé tesznek, az alkímia hagyományának jelentős hányadát figyelmen kívül hagyják.

Van azonban egy harmadik módja is annak, hogy e távoli tudomány rendkívül bonyolult szimbólumvilágában végérvényesen elvesszünk. Minthogy mai világképünknek nem része az alkímia, a komolytalanság felhője ereszkedett rá. Ez a felhő azonban szemlátomást a szakirodalmat is beborítja: kialakult az a meggyőződés, hogy erről a témáról a tudományosság eszközeit félretéve is lehet beszélni. Ez sokszor a hit nevében történik, a kortárs hermetikus életfilozófia követői szándékosan

nem élnek a filológia és a történelem-tudomány módszereivel, és a múlt szövegeit egymással szabadon összefüggésbe hozva keresik a valaha volt egységes hagyomány nyomait. E filozófia művelői azonban nem is tekintik magukat történészeknek (szövegkiadásaiuk sohasem kritikaiak), könyveiknek megvan a maga logikája, még ha ez különbözik is attól, amit szigorú értelemben szakirodalomnak hívunk. Számos (most szándékosan meg nem nevezett) szerző azonban a tudomány képviselőjének tünteti fel magát, miközben a hermetikus irodalom eszköztárából kölcsönözve zúdít ellenőrizhetetlen információkat az olvasó nyakába. Úgy tűnhet tehát, hogy nem könnyű az alkímiáról írva tisztességes hangot megütni.

Pedig az utóbbi évtizedek olasz, francia, angol (és kisebb részben német) nyelvű, egyre kiterjedtebb szakirodalma tökéletesen integrálta az alkímiát a történettudomány (vallás-, művészet-, filozófiatörténet) teljes jogú kutatási területei közé. Lényegében minden tudományos attitűd megtalálja benne a maga kérdéseit. Számos filológus katalógust szerkeszt vagy bonyolult kézirat hagyományokat feltérképezve alapszövegek kritikai kiadását készíti el, és ezzel segíti a további kutatást. Mások a híres autoritásoknak (Platón, Arisztotelész, Szt. Tamás, Roger Bacon, Arnaldus de Villanova, Raimundus Lullus) tulajdonított könyvek valódi szerzőit azonosítják, és a hamis attribúciók motívumait vizsgálják. De népszerű témája az utóbbi évek szakirodalmának az alkímia szociopolitikája is, azaz annak vizsgálata, milyen befolyásuk (vagy egyenesen hatalmuk) volt az alkímistáknak hercegi és királyi udvarokban, milyen veszélyeknek voltak kitéve (ha például nem váltották be a hozzájuk fűzött reményeket), mennyiben tekinthetjük őket az „ellenkultúra” képviselőinek, társadalmi helyzetükre alkalmazható-e a marginalitás fogalma, hogyan hozhatók összefüggésbe koruk gazdasági életével, és mit műveltek a középkor szerzetesrendjeiben. Máskor maguk a (fent említett szerkesztők által kiadott) szövegek kerülnek a figyelem középpontjába, a receptek kódjainak, a képi ábrázolások analógiáinak és az