

Labádi Gergely

## A természet könyvét olvasni

*A megértés metaforái a 18–19. század fordulóján* \*

Néhány hónappal ezelőtt a Debrecen futballcsapata váratlanul nagyarányú vereséget szenvedett egy nemzetközi kupamérkőzésen. Másnap az egyik internetes portál a résztvevők nyilatkozatait idézte az eredmény(telenség) lehetséges okait kutatva: „Nem véletlen – hangzott az edző magyarázata –, hogy a Harkiv két éve a nyolcaddöntőig jutott az Európa Ligában, a játékosai gyorsabban reagálnak, jobban olvassák a játékot, és a középpályán olyan improvizatív braziljai vannak, akik eldöntötték a meccset.»<sup>1</sup> A mai magyar nyelvhasználók számára valószínűleg nem szokatlan a nyilatkozat – és most nem arra gondolok, hogy éppen elég vereséget kellett magyarázni az elmúlt negyedszázadban –, mivel a sportsajtóban, a sporttal foglalkozó blogokban rendszeresen olvasható egy-egy labdarúgóról, hogy „kiválóan”, „jól”, „nagyon jól” vagy egyszerűen csak „olvassa a játékot”. Az „olvasás” jelenkori metaforikus használatának e talán esetlegesnek tűnő példája véleményem szerint az olvasáskutatás számára is megfontolandó tanulságokkal bír, hiszen már az előző felsorolás sem egynemű az olvasás fogalmának értelmezését tekintve: a határozós szerkezetek arra utalnak, hogy az olvasás egy szabályrendszer megtanulását és működtetését jelenti – ha ti. lehet jól, akkor lehet rosszul is olvasni, a kérdés pusztán az elsajátítás mértéke. Ellenben ha a játékos bármiféle határozó nélkül „olvassa a játékot”, ott a szóhasználat inkább azt sugallja, hogy az illető valamiféle intuitív, egyéni képesség birtokában van, amely nem tanulható, nem tanítható, tehát nem adható át másoknak. Minden olvasástörténeti tanulmány végső kérdése az olvasás hogyanjára irányul, az egykorú könyvhasználók és -birtokosok „produktív olvasásának nyomait” keresi.<sup>2</sup> E nyomok különböző jellegűek lehetnek, a margón húzott ceruzás vonalaktól a fordításokon át az olvasmányok nyomán kialakított kertekig. Úgy gondolom, hogy a metaforikus nyelvhasználat is ezek közé illeszthető. Elképzelésem szerint a 18–19. század fordulóján született, a természet könyvének olvasásáról és olvashatóságáról szóló különböző megnyilatkozások (tankönyvek, prédikációk, fizikoteológiai és természetrajzi munkák) segíthetnek megérteni a „könyvbeliség”-ről alkotott egykorú elképzeléseket, segíthetnek közelebb jutni a korszak média-mentalitásához, a tudás médiumaihoz fűződő beállítódásokhoz, a róluk alkotott elképzelésekhez.

\* A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.

<sup>1</sup> Dajka 2010.

<sup>2</sup> Granasztói 2009: 228–230.

A természet könyvének metaforája igen régi toposz, egészen az ókori közel-keleti kultúrákig lehet visszanyomozni eredetét, hatása pedig még a modern tudományban is megfigyelhető – már maga az evolúció szó is erre utal, mivel eredetileg könyvtekercesek kibontását jelentette.<sup>3</sup> E trópus hosszú története azonban korántsem jelent folytonosságot. A tanulmány szempontjából kiemelt jelentőségű (kora) újkori használatának téje, eltérően a közvetlen középkori előzményektől, legalább kettős: egyrészt megalapozza a természet világa újfajta (experimentális) megközelítésének társadalmi legitimitációját, másrészt kijelöli azt a metodológiai készletet, amely leginkább alkalmas a természet világának értelmezésére.<sup>4</sup> A természet könyve legitimáló ereje a „két könyv” elképzelésén alapult, amely szerint Isten két könyvet írt, az egyik a természet, a másik a Biblia. Ebből az elképzelésből következik, hogy a természet isteni autoritással bír, azaz kísérletekkel, megfigyelésekkel történő tanulmányozása éppen ezért nem más, mint Isten „eszes” imádása. Az „eszesség” viszont már átvezet bennünket a módszertan területére, hiszen a metafora ágostoni (és középkori) értelmezésében a természet könyve olyan könyvként jelenik meg, amely a tanulatlanok számára is nyitott, az ő számukra is jelentésteli.<sup>5</sup> A kora újkortól kezdve azonban egyre erőteljesebbek azok az elképzelések, amelyek szerint a természet könyvét a „tanulatlan szem” nem képes megérteni. Gyönyörködhet színei és formái változatosságában, de a Bibliához hasonlóan ebben is vannak nehezen érthető passzusok, amelyeket csak a tanultak foghatnak fel, mivel e helyek vagy a matematika, a kémia stb. nyelvén vannak írva, vagy csak kísérlet, boncolás és speciális eszközök használata révén érthetők meg.<sup>6</sup> Mindezek után meglepő, hogy bár a kora újkor tudományos forradalmának eredményeire és módszertanára támaszkodó fizikoteológiai irodalom a 17. és főleg a 18. században gyakran használja a természet könyve metaforáját, érvelésében egyáltalán nem játszik központi szerepet.<sup>7</sup>

A természet könyve 18. századi használatában észlelt anomália – mely gyakori felbukkanása ellenére nem meghatározó jelentőségű – jól jelzi a metafora, illetve általában a kora újkori tudományos forradalom értelmezési hagyományának problémáját, ti. a könyvnyomtatás jelentőségének fel nem ismerését.<sup>8</sup> A természet kutatásának társadalmi legitimitációja szempontjából a természet könyve metaforája a 18. században már nem játszik jelentős szerepet, ám éppen ezért feltűnő a használata: a tudás archiválásának és prezentációjának közegére, azaz a tudás mediális meghatározottságára nézve is informatív a szókép használata. A tanulmányban vizsgált magyarországi szövegek legfeltűnőbb sajátossága éppen az, hogy forrásaik több esetben egyáltalán nem használják a metaforát, de a magyarországi recepcióban mégis megjelenik. A jelen tanulmányban éppen

<sup>3</sup> Eisenstein 2005: 456; Illich 2001: 205; Blumenberg 1989: 19–21.

<sup>4</sup> Harrison 2006: 1.

<sup>5</sup> Blumenberg 1989: 49.

<sup>6</sup> Harrison 2006: 19–25.

<sup>7</sup> Vermij 2006: 84.

<sup>8</sup> Eisenstein 2005: 453–488.

ezért nem a természet szemléletének, a világ megtapasztalhatóságának, a kísérleti (természet)filozófia legitimitásának problémájával foglalkozom, hanem azzal, hogy e szókép a 18–19. század fordulóján megjelent magyarországi szövegekben milyen könyvfogalmat használ, hogyan képzeli el az olvasást, végső soron a megértésnek milyen stratégiáit feltételezi.

E célkitűzés természetesen nem előzmények nélkül való, ezek közül mindenképpen említést érdemel Klaus Weimar egy közelmúltban megjelent munkája, amely az olvasás fogalmát, metaforikus használatának lehetőségeit és határait vizsgálva éppen a természet könyve metaforáját választotta kiindulópontul. Valójában nem vesszük komolyan a metaforát – állítja –, amennyiben ugyanis így tennénk, a „könyv” minden sajátosságát át lehetne és kellene fordítani: azaz ha a világ, a természet könyv, akkor le lehet írni kinézetét, a kötés típusát, megkülönböztethetők és megkülönböztetendők az előállításán fáradozó szereplők, mint például a szerző, a fordító, a lektor, a korrektor, a nyomdász, a kiadó; továbbá ha a világ, a természet egy könyv, akkor hogyan olvassuk el, ha egyszer magunk is benne vagyunk? E felvetések Weimar szerint már nagyon régóta nem gondolhatók el a természet könyve kapcsán, a könyv fogalmából legfeljebb az írás és az író/szerző jelentésszervező marad meg a használat során, a kifejezés tehát ma halott metafora.<sup>9</sup> A gondolatmenet folytatásában a tanulmány azonban azt állítja, hogy az olvasás fogalma független attól, hogy tárgya metaforikus-e vagy sem, sőt lehetséges egy olyan, a történeti változókat kiiktató meghatározás, amelynek segítségével metaforikus kontextusban történő használatát is le lehet írni. Eszerint az olvasás legsajátabb értelmében valamilyen jelként felfogott láthatóra irányul, amely jeleket meghatározott és megtanulható szabályok szerint kell értelmezni; a metaforikus használat során pedig nem történik más, mint a jelentéskomponensek valamelyikének (legtöbbször a megtanulható szabályok szerinti értelmezésnek) figyelmen kívül hagyása.<sup>10</sup>

Weimar olvasásról adott meghatározását a tanulmányban magam is felhasználom, de a természet könyve kapcsán tett megállapításait két szempontból is problematikusnak érzem. Egyrészt példaanyaga alapvetően a 20. század második felének német szövegtörzseiből származik, megállapításai tehát elsősorban a jelenkori német nyelvhasználatra vonatkoznak – a sportnyelvben történő felbukkanására egyébként ő is hivatkozik –, a természet könyve metaforája azonban legalább az egyházatyák koráig visszanyúló történettel bír, azaz a különböző korszakok könyvfogalma és -tapasztalata, valamint olvasási gyakorlata a korszakok eltérő mediális viszonyai folytán a könyvmetafora jelentését is befolyásolja. Ebből a szempontból ugyanis feltűnő, hogy Weimar implicit könyvfogalma egyértelműen a nyomtatás differenciáltan működő médiumát feltételezi, amely az olvasás általa adott definíciójával együtt végső soron a „könyvbeliség” sajátosságain nyugszik. Ez azonban jóval későbbi, mint a vizsgálandó metafora kelet-

<sup>9</sup> Weimar 2007: 21.

<sup>10</sup> Weimar 2007: 25–26.

kezésének ideje, a könyvbeliség kezdeteként Ivan Illich a skolasztikus olvasást nevezi meg,<sup>11</sup> mások – mint például Elizabeth Eisenstein<sup>12</sup> – a nyomtatás nyugat-európai feltalálását tartják döntő jelentőségűnek. A könyvbeliség jelentőségének és sajátosságainak értelmezése kapcsán azonban nincs különbség e felfogások között: az olvasás egy olyan vizuális tevékenység, amelynek legfontosabb sajátossága az azonnali hozzáférés, amelyet a könyv hordozhatósága, az oldalak gyorsan áttekinthető elrendezése, a szöveg alfabetikus indexelése biztosít.<sup>13</sup> A nyomtatás jelentősége a „könyvbeliség” szempontjából elvitathatatlan, mivel ez teremtette meg végső soron „a társadalmi információfeldolgozás interakciómentes lehetőségét” és követelményét, azaz csak ekként válhatott a nyomtatott könyv bármilyen információ tárolásának és elosztásának elsődleges médiumává.<sup>14</sup> Weimar tanulmányának egyik „vakfoltja” tehát az, hogy nem számol azzal, hogy a könyvbeli olvasás – mint azt a 20. század végi nyugati társadalmak gyökeresen átalakuló mediális gyakorlata igazolja – korántsem egy „logikailag szükségszerű lépcsőfok” az ábécéhasználat történetében.<sup>15</sup> Másrészt a történeti anyag a metaforák státusáról vallott elképzeléseit is új megvilágításba helyezi. Úgy gondolom ugyanis, hogy a könyvhöz és az olvasáshoz fűződő *beállítódások* vizsgálatára épp egy „halott” metafora az igazán alkalmas, mivel ezek észrevétlenül, konvencionálisuk révén „uralják gondolkodásunkat”.<sup>16</sup>

A 18–19. század fordulóján született, a természet könyvével, olvasásával foglalkozó szövegek elsősorban az ún. kegyességi, vallásos munkák közül kerülnek ki, közéjük sorolva az oktatásban használt tankönyveket is. Tanulmányomban elsősorban ezeket fogom elemezni. Az első két részben a természet könyve metaforájának használatát vizsgálom egy Gombási István-prédikációból kiindulva. E szöveget tipikusnak gondolom a metafora korabeli történetében, azonban folyamatosan hivatkozom más munkákra is, amelyek esetenként bővítik, más megvilágításba helyezik a prédikációban olvashatókat. A korszak magyarországi szövegeiben e metafora könyvfogalma, ha a végletekig lecsupaszítjuk, mindössze néhány elemből áll, amelyek a szerzőre, mű és szerző viszonyára, a terjedelmre és szerkezetre, valamint a lehetséges olvasókra vonatkozó állításokat tartalmaznak. Az elemzés során a könyvmetafora kirajzolódó határai a háttérben álló látás- és megértéskonceptió további metaforáinak (a természet színház, tükör, kép) értelmezését is szükségessé teszik, erre a harmadik részben kerül sor. A záró szakaszban egy új forráscsoportot vonok be, a kor ún. természethistoriai munkáit (mivel a ma használatos természetrajz nem adja vissza a kifejezés árnyalatait, ezért döntöttem az egykorú alak használat mellett). E szövegeket ugyan sok kapcsolat fűzi az előbb említett kegyességi irodalomhoz, de keletkezésük körülményeit és

<sup>11</sup> Illich 2001: 202–203.

<sup>12</sup> Eisenstein 2005: 3–43.

<sup>13</sup> Illich 2001: 172–201.

<sup>14</sup> Giesecke 2002: 17.

<sup>15</sup> Illich 2001: 14–15.

<sup>16</sup> Kövecses 2005: 15.

használatuk elsődleges közegét, azaz a szövegek „társas életét”<sup>17</sup> figyelembe véve szükséges elkülöníteni őket. Továbbá úgy gondolom, hogy ezekre támaszkodva a látás különböző metaforáinak főbb sajátosságai és problémái összegezhetőek, és egyértelműen rámutatnak arra, miként számolja fel a metaforák háttérében álló látásmodell a közvetlen megértés ígértét.

## A „TERMÉSZETNEK ÉS JELENTÉSNEK” KÖNYVEI

Gombási István 1779-ben megjelent prédikációgyűjteményének első darabja, eredetileg Justus Christoph Krafft munkája, a 104. zsoltár 24. versére készült. *Az ISTENnek a természetben tündöklő Ditsőségéről* címet viselő szentbeszéd a természet könyve köré szerveződik, amelyet azonban Gombási minden megjegyzés nélkül, mint magától értetődő metaforát, már a kötet előszavában bevezet: „Szükségesnek ítélem a ’Természet’ Könyvét mindenekkel olvastatni, és a ’Nagy Teremtőnek egyéb Felséges Tökéletességei között, az ő Mindenhatóságát, Böltsességét és Jóságát e’ Világ’ roppant Alkotványjából megismergetni.”<sup>18</sup> Az idézett részlet a prédikáció elemzésekor két lehetséges irányt jelöl ki: a „mindenekkel olvastatni” a természet könyvéről szóló szövegek egyik leggyakrabban előforduló elemére, ti. feltételezett olvasóinak megnevezésére utal, a második tagmondat, amely a szerző és munkája közti viszonyt tárgyalja, a könyv fogalma felé fordítja a figyelmet. Mivel a prédikáció a természet könyv voltának megragadására tett kísérlettel indul, én is ezt tárgyalom először.

„A’ Könyvben szokták írni az Emberek a’ magok dolgaikat, tselekedeteiket, és végezéseiket” – Bod Péter a *Szent Irás’ értelmére vezérlő magyar leksikona* szerint ezt jelenti a 18. század hétköznapijaiban a könyv.<sup>19</sup> Elképzelése szerint ugyanis a nem tulajdon értelemben használatos kifejezések esetén az átvitel alapja mindig a tárgy (vagy jelenség) mindennapi használatában található, ennek megfelelően a ’könyv’ szócikk is a metafora alapjául szolgáló tárgy funkciójának, a kifejezés „eredeti” jelentésének meghatározásával kezdődik, a Bibliában való megjelenésének értelmezése csak ezt követi. A könyv általa adott definíciója első közelítésben a gyakorlati jellegű, gazdasági és szervezési funkciókat ellátó kéziratos írásbeliségre helyezi a hangsúlyt, amit a Szentírásból hozott példái is erősítenek.

Bod meghatározásának azonban vannak olyan aspektusai, amelyek a természet könyve metaforája kapcsán feltehető „Mi a könyv?”, „Mit jelent könyvet olvasni?” kérdéseire adott válaszok nyomán tárulnak föl. E kérdésekre elsősorban a természet könyvének szerzőségével és céljával kapcsolatos megállapítások felelnek: ezek szerint a könyv szerzője, a szerző célja, szándéka határozza meg a könyv jelentését, az olvasás során mindig ezt kell szem előtt tartani, ez adja egy értelme-

<sup>17</sup> Brown – Duguid 1997.

<sup>18</sup> Gombási 1779, a4r. (Kiemelés az eredetiben.)

<sup>19</sup> Bod 1746: 150.

zés legitimitását. Mándi Márton István ennek filozófiai megalapozását erkölcs-tudományi lexikonában – igaz, nem a metafora kapcsán – így fogalmazza meg:

„Auctor, Szerzőök, az a' ki értelemmel 's Okossággal (nem *Prudentia*, mert ez csak Eszesség, hanem *Ratio*!) bíró Oka valaminek. Illyen p. o. az Isten, 's más Okos Valóságok is. Ellenben az alma fa csak *Oka* (*Causa*) az ő gyümöltseinek, nem pedig *Szerzője*.”<sup>20</sup>

A kapcsolat azonban nem egyirányú, azaz nemcsak a szerző határozza meg művét, hanem a műből is vissza lehet következtetni a szerző tulajdonságaira és szándékaira. Bár ezt az elképzelést más metaforák segítségével is meg lehet jelelni – Jeney György 1791-ben megjelent művében például az órásmester és munkája viszonyával példálózik<sup>21</sup> –, már Pázmány Péter számára is magától értődően adódik az érvelés e pontján a könyvmetafora:

„Azért mongya a' Bölcs; hogy, a' kik a' Napot és Hóldot, szépségekért Isteneknek alították, bolondul cselekedtek: mert ezeknek szépségéből, azt kellett volna tanulni, Mentül szebb Isten a' ki ezeket alkotta: *Quanto his dominator eorum speciosior est: speciei enim generator, haec omnia constituit*. Méltán írja tehát Sz. *Basilius*; hogy e' Világ, nem egyéb szép írot Könyvnel, mely az Isten dücsösségét, és felségét hirdeti.”<sup>22</sup>

Úgy gondolom tehát, hogy Bod a definíciójában található „magok dolgaikat, tselekedeteiket, és végezéseiket” kifejezéssel a szerző és könyve közötti kölcsönös meghatározottságra is utal.

Gombási 104. zsolttára írott prédikációja azzal a kijelentéssel kezdődik, hogy a „Természetnek és Jelentésnek Könyvei” Istennek tulajdoníthatók,<sup>23</sup> majd előbb külön-külön tárgyalja a két könyv legfontosabb sajátosságait, azután ha csak röviden is, kitér a köztük lévő viszonyra. A könyvek vázlatos ismertetése során keverednek a metafora hagyománytörténetéből, valamint a 18. század vége hitvédelméből származó elképzelések, és ezek nem is feltétlen simíthatók össze. A természet könyve eleinte úgy tűnik föl, mint amelynek kiemelt jelentősége van még a Biblia értelmezése során is, mivel a prédikáció szerint a Szentírás az Isten hatalmáról, bölcsességéről és jóságáról írottakat mindaddig csak „hitelre [adja] előnkbe”, amíg „a' Természetnek munkáit figyelmetességgel” nem nézzük, ezek ugyanis csak ebből „tündöklenek ki”, azaz a természet könyvéből valóban vissza lehet következtetni Isten tulajdonságaira.<sup>24</sup> A prédikáció a „figyelmetesség”, a „figyelmetes szemlélés” feltételeit a bevezetőben nem tárgyalva amellet érvel, hogy *e* könyv olvasásához nincs szükség semmiféle előismeretre, tanulásra,

<sup>20</sup> Márton 1796: 669. (Kiemelés az eredetiben.)

<sup>21</sup> Jeney 1791: 11–12.

<sup>22</sup> Pázmány 2000: 10.

<sup>23</sup> Gombási 1779: 1. Lásd még például Derham 1793: XLIV.

<sup>24</sup> Gombási 1779: 4, 6.

a megértés közvetlenül adott. A természet könyvének betűi ugyanis olyanok, „a’ mellyek által, sőt *a’ mellyekben*, folyvást olvashatják még az írás-tudatlanok-is a’ Nagy Teremtőnek Mindenhatóságát, Böltességét, és Jóságát”.<sup>25</sup> A kiemelt rész jelzi, hogy a természet betűi különlegesek, a betűírás logikáján alapuló írásrendszerben ugyanis az „a’ mellyekben” kifejezés értelmezhetetlen. A kifejezés használatára maga Gombási ad magyarázatot: a kínai ábécét hozza példaként a természet betűinek értelmezése során, melyet formák és képek rendszerének tekint, tehát a természet betűinek különlegességét, a jelentés magától adottságát képi mivolta teremti meg. Ez – talán váratlanul – a kulturális rendszerektől való függetlenségét is jelenti, és ennyiben Gombási elképzelése nem egyedülálló a korszakban. Mándi Márton István a Derham-fordítás előtt álló versében kifejezetten azt állítja, hogy a „Természet Bibliáját [...] nem szükség semmi Nyelvre forgatni”,<sup>26</sup> Jeney dialógusában pedig azt olvashatjuk, hogy ebből a könyvből pogány, török, zsidó, keresztény egyaránt tanulhat.<sup>27</sup> Ez utóbbi kijelentés azért is jelentős, mert a Biblia olvasásának egykorú szabályai szerint a Szentlélek „meg-világosító kegyelme” nélküli olvasás teljesen fölösleges, meddő: hiába tudnak olvasni, hiába ismerik a betűket, sem egy zsidó, sem egy „naturalista”, sem egy pogány filozófus nem fogja a Bibliát *valójában* érteni.<sup>28</sup> *A’ természet’ munkáiból vétetett erköltsi elmélkedések* című népszerű Sulzer-fordítás előtt olvasható előszó írója nem is két könyvként, hanem egyazon könyv első és második részeként tekint rájuk, ahol is a második rész értelmezéséhez egyenesen elengedhetetlen az első, mivel a természet „olyan *Abéce*”, amely nélkül a Szentírás „valóságos értelmét, sok tekintetben meg-nem lehetne fogni”.<sup>29</sup>

Mind ezek ellenére a szerző és könyv közötti szoros, kölcsönösen meghatározó viszony a magyarázata annak, hogy a természet olvasójának Isten másik könyvét is folyamatosan szem előtt kell tartania, ám kettejük közül a természet könyvének imént bemutatott „elsőbbsége” egyáltalán nem magától értetődő. Bár a természethistóriai munkát is jegyző Diószegi Sámuel egyik prédikációjában pusztán annyit állít, hogy a „hitnek tudománya” csak lerövidíti a természet vizsgálásán keresztül is Istenhez vezető utat,<sup>30</sup> a vizsgált magyarországi szövegekben Isten két könyve kapcsán valójában jellemzőbb az az elképzelés, hogy a Biblia a meghatározó jelentőségű. A „Jelentésnek könyve” nélkül ugyanis – hogy Gombási kifejezésének a mából visszatekintve termékeny kétértelműségét kiaknázzam – nem lehetséges megértés, azaz a természet könyve csak annyiban jelentéssel bíró, amennyiben a Biblia áll a háttérben, különben „semmit sem használ”.<sup>31</sup> Hiába olvasunk tehát Gombási prédikációjában a természet könyve kapcsán

<sup>25</sup> Gombási 1779: 3. (Kiemelés – L. G.)

<sup>26</sup> Derham 1793: LVI.

<sup>27</sup> Jeney 1791: 10.

<sup>28</sup> Gombási 1784: 165. Előzményeire lásd Blumenberg 1989: 59.

<sup>29</sup> Sulzer 1776: 4r. (Kiemelés az eredetiben.)

<sup>30</sup> Diószegi 1808: 148.

<sup>31</sup> Gombási 1779: 2, 29.

szerzője „kitündöklő” tulajdonságairól, valójában hamar egyértelművé teszi a szöveg, hogy pusztán *ezt* a könyvet olvasni önmagában nem elég, mivel Isten tökéletességeit csak „némü-némüképen” lehet kitanulni belőle, és bár közel van Isten a természetben az emberhez, közvetlenül nem tapasztalható meg.<sup>32</sup> Emiatt a szöveg végére egyértelműen semmivé foszlik az a prédikáció elején felvillanó lehetőség, hogy a két könyv kapcsolatát az egykorú olvasáselméletben a „historicus” és „resonnirozó” könyvek közötti dialektikus viszony analógiájával értelmezzük,<sup>33</sup> azaz nem a történeti és filozófiai munkák egymást kölcsönösen magyarázó, állandó újraolvasást feltételező viszonya a meghatározó a Biblia és a természet könyve kapcsán. A két könyv közötti hierarchia egyértelműen a Bibliát nevezi meg a tudás elsődleges (és kizárólagos) forrásának.

A Biblia, illetve általában a *nyomtatott* kegyességi könyvek elsőbbségéről tanúskodik Gombásinak egy másik, a vasárnap megszenteléséről szóló prédikációja is, amelyben az olvasni nem tudókat arra kéri, gyűljenek minden héten azokhoz, akik tudnak és rendelkeznek „valami *jó Könyvel*” (ezekről egy lábjegyzetben egyébként rövid listát is ad), mivel ez mindannyiuk számára hasznos és üdvös volna. Javasolja ugyan a „*Természet Könyvét*” is elővenni, mivel „ollykor” illő azt is forgatni, ám a megfelelő könyvekből történő közös felolvasásokhoz képest, mint a fenti időhatározó jelzi, szerepe és jelentősége másodlagos.<sup>34</sup> Gombási prédikációival összhangban cáfolja egyébként Jeney dialógusában a természettudós a pásztor azon felvetését, amely szerint a természet könyvének birtokában az embernek nincs szüksége a Bibliára:

„Meg-ne tsald magad. [...] A' Józan-Okosság anynyira soha sem mehetett vólna, hanemha a' Sz. Irás szövétneke után; könnyű már nekünk a' Sz. Irás Világánál, azokat az igazságokat, a' Józan-Okosság által, a' teremtett dólgoznak szemléléséből ki hozni.”<sup>35</sup>

A természet könyvének betűi kapcsán is érvényes tehát az egykorú magyarországi diskurzusban a betű allegorikus értelmezése: „A' Betü meg-öl, az az, a' Törvény a' Kristuson kívül azt tselekeszi, hogy el-veszszünk, mert az tsak a' ben-nünk lakozó Bünt mutatja-ki, a' melly által halált szerez, *Róm.* VII.13. de az orvosságra meg-nem tanít: azt a' Kristus' Lelke vízsi végben.”<sup>36</sup> A könyvmetafora részletezése, azaz a betűknek az értelmezésbe történő bevonása arra figyelmezteti az *olvasót*, hogy a természet könyve a Bibliához képest másodlagos jelentőségű, a megváltásról ugyanis nem árul el semmit. Szőnyi Benjámín a Derham-fordítás előtt álló versében ennek nyomatékosítására egy már Károli Gáspárnál is olvasható elképzelésre utal, amely szerint az emberi természet annyira megromlott,

<sup>32</sup> Gombási 1779: 4, 24. (Kiemelés – L. G.)

<sup>33</sup> Meiners 1798: 24–28.

<sup>34</sup> Gombási 1784: 151.

<sup>35</sup> Jeney 1791: 205.

<sup>36</sup> Bod 1746: 38–39.



hogy bár közvetlenül szól hozzá Isten a természet könyvében, a Biblia nélkül nem képes helyesen értelmezni, ezt csak a hit teszi lehetővé:

„A mi már illeti a Teremtéseket  
Szem után *Ratió*-is láttya ezeket;  
De tsak ő magokban és természetekben  
Nem a Teremtőre kegyes tekintetben.  
A *Ratió* nem tud Világ eredetet,  
*Hit által értyük hogy Világ teremtett* (Sid. XI:3)  
Hogy ember e'ből-is Istent meg-esmérje,  
S őtet tellyes szívvvel lélekkel ditsérje.”<sup>37</sup>

A természet könyve könyvfogalmának legfontosabb eleme tehát a szerző, akinek tulajdonságait és intencióit a transzcendentálisan szavatolt jelentés elfogadása esetén az általa írt könyvekből lehet megismerni – és e megismerés minden olvasás végső értelme. Éppen ezért a Biblia olvasásának legfőbb szabálya is az, hogy az olvasó mindig arra a kérdésre gondoljon, „Kitsoda az abban lévő Beszédnek szerzője?”<sup>38</sup>

A természet könyvéről szóló Gombási-prédikáció további helyei alapján mindössze két további jellemzővel lehet kiegészíteni az eddig ismertetett „meghatározást”: e könyvnek mindössze három levele van, és a tanítás a célja. E „lista” terjedeleme és egyben a könyv szerkezetére vonatkozó eleme az az Alexandriai Kelemenre hivatkozó állítás, amely szerint e három levél az ég, a föld és a tenger. A terjedelemről írottak antikvitásból örökölt eleme a 18. század végén (is) épp abszurditása miatt működhet hatásosan az érvelésben. Gombási prédikációja például azzal érzékelteti e háromlevélnyi könyv végtelenségét, hogy a kínai ábécé nyolcvanezer betűjénél jóval több található rajtuk. Jeney dialógusát szintén ennek az ellentétnek a középpontba állításával indítja. A hortobágyi pásztor azon kesereg rég nem látott barátjának és egykori iskolatársának, hogy elvesztette egyetlen könyvét, amellyel eddig szórakoztatta magát, ezért szüksége volna egy másikra. A természetvizsgáló rejtelmesen válaszol: „Én tudnék néked egygy Könyvet adni, abból Pogány, Török, 'Sidó, Keresztyén egygy aránt tanulhat, három levele van; az egygyiket éjjel lehet olvasni, a' másikat nappal, a' harmadikat néked nints módod benne, hogy olvasd.” A pásztor szemfényvesztésre, tréfára gyanakodik, az alsófokú oktatásban eltöltött néhány év tapasztalata világossá teszi számára, hogy a könyv fogalmával nem egyeztethető össze a háromlapnyi terjedelem, ezért a régi iskolatárs további titkolózására türelmetlenül megismétli kérését: „Tréfa kívül Pajtás, adj egy Könyvet.”<sup>39</sup> Nem találkoztam ugyan olyan, a 18–19. század fordulóján született magyarországi szöveggel, amely a természet könyve metaforáját oly részletes-séggel bontaná ki, mint a Roger Chartier által idézett 17. században élt spanyol

<sup>37</sup> Derham 1793: LII. (Kiemelés az eredetiben.) Lásd Károli 1998: 10–11.

<sup>38</sup> Gombási 1784: 165.

<sup>39</sup> Jeney 1791: 10.

nyomdász, Alonso Víctor de Paredes, és szintén spanyol jogász kortársa, Melchor de Cabrera, akik magát a teremtést is a nyomtatás és a nyomtatott könyv analógiája alapján gondolták el, írták le.<sup>40</sup> A felvilágosodás idején az egyházatyák kora óta öröklődő elemek mindazonáltal nem határozzák meg kizárólagosan a természet könyvének „fizikai” állapotáról mondottakat, mindazt a korszak könyvtapasztalata is befolyásolja: Szőnyi idézett versében például olyan nyomtatott könyvként beszél róla, amelyet Isten maga adott ki.<sup>41</sup>

## A „TERMÉSZET’ KÖNYVE’ OLVASÁSÁRA HIVOGATLAK”

Gombási 1779-es prédikációgyűjteményének korábban idézett bevezetője a könyv fogalma mellett a természet könyvéről szóló szövegek egy gyakran előforduló elemét, feltételezett olvasóinak megnevezését is tartalmazza. A „mindenekkel olvastatni” az előszó kontextusában arra utal, hogy *ezt* a könyvet valóban mindenki képes elolvasni, és mindenkinek el is kellene olvasnia. A természet könyve nyelvi-kulturális rendszerektől való függetlenségére vonatkozó fentebb ismertett elképzelések nyilvánvalóan ezt az interpretációt támogatják, de még Szőnyi fent említett dicséző versében is az áll, hogy Isten e könyvet a „világnak” adta ki, a „világot” tanította belőle.<sup>42</sup> Ennek ellenére a természet könyve elsődlegesen feltételezett, illetve megszólított olvasóközönsége a korabeli szövegek alapján „illiterátus laikus”-okból áll,<sup>43</sup> Gombási beszédeinek második kötetében a „mindenektől megfogható”-ság például már egyértelműen a falusi hallgatóságnak szóló prédikációk alapvető követelményeként tűnik föl. Másokhoz hasonlóan ő is azt hangsúlyozza tehát, hogy ez a könyv valójában az „együgyűek”, „írást tudatlanok”, a gyermekek számára hasznos, mert ebből megérthetik Isten tanításait.<sup>44</sup> Tanulságos ebből a szempontból megvizsgálni, hogy az 1777-ben kiadott *Ratio Educationis* után született, az olvasás gyakorlására rendeltetett új magyarországi tankönyvek miként hasznosítják a metaforát. Az oktatási reform egyik fontos tétje ugyanis a szóbeliség háttérbe szorítása, amely ekkor a tudás megőrzésének és átadásának a társadalom nagyobb részében egyeduralgó médiuma volt.<sup>45</sup>

Az olvasást gyakoroltató tankönyvek ún. erkölcsi elbeszélései sok történetet vesznek át Friedrich Eberhard Rochowtól, ezek közül való a *Der Hirte* című elbeszélés is. Az eredeti kiadványban a főszereplő egy pásztor, aki mindig magánál tartja Bibliáját és énekeskönyvét. Egy gyönyörű reggelen a 104. zsoltár elolvasása után az elé táruló táj látványa arra indítja, hogy élete hátralévő részében tevékeny, a társadalom számára a korábbiaknál hasznosabb életet folytasson,

<sup>40</sup> Chartier 2005: 39–40.

<sup>41</sup> Derham 1793: XLIV.

<sup>42</sup> Derham 1793: XLIV, XLV.

<sup>43</sup> Vö. Blumenberg 1989: 58–67.

<sup>44</sup> Gombási 1779: a4r, 3; Gombási 1784: 4r; Jeney 1791: 11; Derham 1793: XLV; Hollósi 1802: 18.

<sup>45</sup> A következő gondolatmenetről más kontextusban bővebben: Labádi 2008.

mert ezzel fejezheti ki Isten iránti hűségét, engedelmességét.<sup>46</sup> A magyarországi tankönyvek, akár városi, akár falusi iskolákban voltak rendszeresítve, kihagyják mind az olvasás momentumát, mind pedig annak megemléítését, hogy a pásztor magával hordja Bibliáját és énekeskönyvét, csak az olvasási situációt, a szép reggelt, a gyönyörű tájat és a legelésző nyáját veszik át. A magyar pásztorban azonban pusztán ezek látványa is ugyanazokat a kegyes gondolatokat támasztja, mint a poroszban, és természetesen ugyanarra a következtetésre is jut. Hasonlóképpen jelzi a megértés rendjét a *Der Hirte* történetének egy másik korabeli variációja, amely a Kis János-féle *Protestánsbeli köz emberek olvasó könyvében* olvasható. Itt nem egy pásztor, hanem egy „kegyes életű ősz” a főszereplő, aki domboldalon fekvé szemléli a tájat: virágzó, kies völgy, fáktól zöldellő hegyek, „szellőkkel játszódozó szép vetések”, „köröskörnyül legelő ’s vígan ugrádozó barmoknak és juhoknak nyájai”, madárszó... Mindezek láttán és hallatán Istent dicsőítve felkiált, majd hazamegy, előveszi a 104. zsoltárt és elolvassa.<sup>47</sup> Bár a változtatások aprónak tűnnek, Isten két könyve egymáshoz való viszonya szempontjából lényeges különbség van Rochow eredetije és a magyarországi átvételek között, mivel a német verzióban a Biblia olvasása megelőzi a természet könyvének olvasását, azaz a hierarchiában fölötte áll, a magyarországi változatokban viszont mintha az utóbbi volna a jelentősebb, hiszen a Szentírás nélkül is hozzá lehet jutni jelentéséhez: a természet *önmagában* az isteni rend, Isten munkájának bizonyítéka.

A változtatások különösen szembetűnővé válnak, ha a pásztor és a „kegyes ősz” történetének más elemeire koncentrálnak. Az elbeszélés egyértelműen bővíti a metafora értelmezési lehetőségeit, mivel a szövegek az olvasás fizikai és lelki diszpozícióiról is sokat elárulnak. A kirajzolódó „szokások” egyértelműen a korszak protestáns bibliaolvasási szabályaihoz kapcsolódnak.<sup>48</sup> Ezek legfontosabb követelményéről, hogy ti. folyamatosan észben kell tartani, ki a szerzője, már a metafora könyvfogalmának elemzésekor szó volt, de elengedhetetlen emellett az állandó elmélkedés a könyv és az olvasás céljáról, valamint a könyörgés, hogy az olvasó képes legyen megérteni és saját életére alkalmazni az olvasottakat. Szükséges továbbá megteremteni az ideális körülményeket is, a teljes magányt: „Valamikor azért a’ Bibliát olvassuk, tégyük-fel magunkban: Hogy az Istenen és rajtunk kívül senki nintsen ezen a’ világon.”<sup>49</sup> A tankönyvek bemutatott történetében a főszereplő minden esetben magányosan, az emberi társadalomból kivonulva szemléli a tájat, és mindig elmélkedés, könyörgés kíséri „olvasását”. A magukat nem oktatási, hanem kegyességi és hitvédelmi kontextusban értelmező szövegek közül a természet könyve olvasásáról ilyen részletességgel egyedül a bencés szerzetes, Hollósi Egyed 1802-ben megjelent dialógusában találkoztam, a befogadás ideális situációját ez is ugyanígy mutatja be:

<sup>46</sup> Rochow 1985: 24.

<sup>47</sup> Seiler 1802: 70–71. A német eredetiben az öreg nem megy haza, a maga mellett tartott zsoltároskönyvből olvassa el a 104. zsoltárt (Seiler 1793: 156–157).

<sup>48</sup> Csirke 1751; Osterwald 1780: a1r–c4v; Gombási 1784: 158–176.

<sup>49</sup> Gombási 1784: 171.

„[Ezt a] nevezetes könyvet leghasznos[sa]bb, leg-jobb a' szabad ég alatt olvasni. És egyedül, magánosan egy olyan tágas helyen meg-állapodék, a' honnét körös körül az égnek látható térségét minden akadály nélkül szemlélhettem.”<sup>50</sup>

Hollósi a természet könyvét Gombásihoz, Szőnyihez, Jeneyhez hasonlóan tanító jellegű könyvként értelmezi, alapvető céljaként a tanítást nevezi meg: ezt olvasva az ember saját maga és Isten ismeretére juthat, valamint megtudja, hogyan élhet Istennek tetsző, erkölcsös életet.<sup>51</sup> A természet könyve elsődleges célközönségére, az illiterátusokra irányuló oktatás azonban a korszak gyakorlatában alapvetően nem a látáshoz, hanem a halláshoz kapcsolódik. Ennek megfelelően a tankönyvek elsősorban a szóbeli közlés és a gyakorlati példákon keresztül szerezhető felvilágosult tudást népszerűsítették, elbeszéléseikben a könyv legtöbbször semleges médiumként jelenik meg annak ellenére, hogy egy-egy olyan történet is található bennük, amely amellett érvel, hogy az alfabetizálódó világban egyedül az olvasás elsajátításán keresztül lehetséges az eligazodás, a boldogulás.<sup>52</sup> A természet könyve metaforája kapcsán vizsgált szövegek a tanítás-tanulás fogalmához és gyakorlatához kapcsolódó elképzelések miatt utalnak sokszor arra, hogy a természet könyvének „szavai” különlegesek: „tanítanak bennünket nem füleink, hanem szemeink által”, a Menny és a Föld „beszéd nélkül Tanító Mesterek”.<sup>53</sup> Ezzel azonban nem várt módon válik problematikussá a feltételezett olvasóközönség, az analfabéták elérése. Ezekben a szövegekben ugyanis a látással kapcsolatos kijelentések alapján egyáltalán nem lehetséges olyan olvasás, amely a szabályokat nélkülözhetné, tehát amelyben az érzékeléssel együtt közvetlenül adott volna a jelentés.

Az olvasás aktusának lényegét jelentő, a látási percepció és a látottak feldolgozásának kérdése áll a középpontban Jean-Frédéric Osterwald 104. zsolttárról szóló leírásában és értelmezésében.<sup>54</sup> A magyarul 1780-ban megjelent munka rövidke fejezetében ugyan a természet könyve olvasásának metaforája egyáltalán nem kerül elő, ám éppen ezért érdemes összefoglalni főbb állításait. A zsolttár célja – így Osterwald –, hogy Istent a teremtésben megnyilvánuló „álmélgódásra méltó munkáiért” dicsérje az ember. Először a „szemeink eleibe” terjesztett világot kell észlelni: sokféle dolgot, élőlényt, jelenséget teremtett az Úr; e teremtmények között „szép Rend” áll fenn; és végül a célszerűség jellemzi őket, azaz kiterjed rájuk a gondviselés. A második fázis a látottak „meggondolása”: Isten hatalma végtelen, hiszen mindezeket ő teremtette, és amennyiben az ember mindezt érzékelni és értelmezni képes, akkor nyilvánvalóan azért adta neki a „szemlélés” képességét, hogy használja azt, és áldja az Urat. Osterwald leírásában persze már maga az észlelés sem pusztán fizikai tevékenység, hiszen

<sup>50</sup> Hollósi 1802: 18–19.

<sup>51</sup> Hollósi 1802: 91–92.

<sup>52</sup> Lásd részletesen Labádi 2008.

<sup>53</sup> Hollósi 1802: 42–43; Derham 1793: XLV. Lásd még Gombási 1784: 221.

<sup>54</sup> Osterwald 1780: 582–583.

a leírásban értékelő mozzanatok járulnak hozzá, de az összefoglaló külön kiemeli a reflexió szükségességét, azaz egyáltalán nem feltételezi, hogy a látvány magától értetődő volna, hogy a látás segítségével közvetlenül hozzáférhető lenne a jelentés. Amikor tehát azzal találkozunk a természet könyve metaforáját működtető szövegekben, hogy „figyelmetességgel”, „figyelmesen”, „okosan-való vizsgálás”-sal, „értelemmel”, „ésszel” kell e teremtett világot szemlélni,<sup>55</sup> akkor az észlelést követő ítéletalkotás, értelmezés szükségességének követelményéről olvasunk, amit viszont tanulni kell. Hollósi érvelése szerint például a „buta paraszt” felfog valamennyit az isteni rendből, hiszen a csillagokból sajtítja az időjárás változását és az idő múlását, de saját(ságos) „értékük szerint” csak „tsufos” elnevezésekkel illeti az égitesteket.<sup>56</sup> Mindez visszavezet az Isten két könyve egymáshoz való viszonyáról korábban írottakhoz: szükség van a Bibliára, azaz a nem metaforikus könyvet is tudni kell olvasni. A vizsgált szövegek tehát maguk is alátámasztják az olvasásnak a bevezetőben Weimartól idézett fogalmát (észlelés, jelként azonosítás, szabályok alapján történő értelmezés). Ennek következtében végső soron a metaforát használó szövegek azok, amelyek bár ritkán reflektálnak rá, erőtlenné és hatástalanná teszik e szóképet. Mindezek ellenére a percepció és az azt követő ítélet elválasztása a látás esetében egyáltalán nem magától értetődő. Szőnyi Benjámin szerint ugyanis az ember eredendően képes volt a közvetlen megértésre, csak bűnei miatt veszítette el azt a képességét, hogy az észleléssel egy időben megértse és megismerje Istent a természetből:

„Isten tész magáról ebben bizonyyságot  
E Könyvből tanitá elébb a világot;  
De, hogy fel sem vették ezt a bölts tanitást:  
Botsátott az Isten szemekre vakitást.”<sup>57</sup>

## A LÁTÁS ÉS MEGÉRTÉS METAFORÁI

A könyvmetafora határaitra reflektáló ritka kivételek közé tartozik Gombási István prédikációgyűjteménye második kötetének *Egy kegyes utazóról* című darabja. A szentbeszéd egy olyan utazót kísér végig „a’ ki nagy darab Földet járván-özsve, a’ külömb-külobmféle Teremtett Dolgoknak szemlélések által, Szent Elmélkedésekre, s’ ezek által az Isten’ Ditsöitására inditatik-fel.” A felvezetés után magától értetődőnek tűnik, hogy Gombási „a’ Természet’ Könyve’ olvasására” hívja hallgatóit, illetve olvasóit. A mondathoz azonban egy jegyzet is csatlakozik, amelyben Gombási ezt a szöveget az első kötetben található, a természet könyvének metaforájára épülő, korábban már elemzett prédikációjával veti össze:

<sup>55</sup> Gombási 1779: 4; Gombási 1784: 197; Jeney 1791: 11; Derham 1793: XLV; Hollósi 1802: 18.

<sup>56</sup> Hollósi 1802: 20.

<sup>57</sup> Derham 1793: XLV.

„Tselekedtem vala ezt másszor, az 1779-ben ki-jött *Prédikáziók* közül az *Elsőben*. Nem árt egybe vetni a' köttöt. Ebben amattól különböző *Mód* tartatik. Ez az együgyüek' kedvékért iratott egészen.”<sup>58</sup>

Az idézet utolsó mondata fölöslegesnek tűnik, hiszen a természet könyve egyik mindig is hangoztatott lényeges eleme, hogy az „együgyüek” ezt képesek elolvasni és megérteni. A mondat azonban rögtön értelmet nyer, ha tovább haladunk, a természet könyve metaforáját ugyanis a prédikáció a következő mondatban elhagyja, hogy egy másikat, a szöveg szerveződését aztán végig meghatározó színház metaforáját vezesse be:

„Ingyen sem lehet gondolni, hogy az okos Lélekkel fel-ruházott Ember el-mulathatná a' *Kontempláziót*, Szemléldést [ti. ha bárhol a világban megfordul]. Sőt inkább azért álitatott ő ki e' Világnak Szemléló-Piatzára (*Théátrumára*), hogy a' mindenfelől szemébe ötlő Teremtett-Dolgok' figyelmetes el-szemlélése által, mint valamely Lajtorja és Gráditus által, fel- és el-juthatna a Nagy Teremtőhöz; jobban jobban ki-tanulná az ő tsudállatos Tökéletességeit; a' Teremtésben fel-tett Bölts Végeit; és ezekért Hállá-adással magasztalná nagy Nevét.”<sup>59</sup>

Azt persze nem gondolom, hogy Gombási a fent idézett jegyzetben tudatosan reflektált volna a könyvmetafora hatáira, mivel a „figyelmetes el-szemlélés” az észlelés és ítélet közötti megszakítottságról írottakat a színházmetafora esetében is megtartja. A jegyzet alapvetően a prédikációk szerveződésének különbségére reflektál: az elsőben absztrakt tulajdonságok (Isten mindenhatósága, bölcsessége, jósága) igazolására hozza elő némileg esetleges példáit, ráadásul olyan tapasztalatokra hivatkozva (teleszkóp, mikroszkóp), amelyekkel írni-olvasni nem tudó közönsége, amint arra a prédikációban maga is utal, vagy találkozott, vagy nem. A másodikban viszont a színházban az utazó szerepét magára öltő *akárki* szeme elé táruló világ (nappal, éjszaka, szél, hó, hegyek, völgyek, folyók, állatok, emberek, városok) adja az elmélkedés tárgyát, és nem is hivatkozik sem a mikro-, sem a teleszkóp révén szereshető ismeretekre. Mivel a két szöveg eltérő szerveződése a választott alapmetaforából következik, Gombási végső soron azt állítja az 1784-ben megjelent prédikációja idézett jegyzetében, hogy a természet könyve metaforája az írni-olvasni nem tudóknak nem, csak a tanultaknak jelentésteli, ellenben a színházéból következő struktúrát és példákat ők is felfogják.

A teremtett világról szóló elmélkedések között a „természet könyvét olvasni” tehát bármily régi előtörténettel bírjon is, egyáltalán nem magától értetődő metafora. Az előző bekezdés példája, vagy Osterwaldnak a 104. zsoltárról írt értelmezése mellett tanulságos ebből a szempontból Pázmány Péter *Kalauza*, illetve utóéletének két momentuma: mind az 1760-ban megjelent átirat, mind pedig

<sup>58</sup> Gombási 1784: 196; 197. (Kiemelés az eredetiben.)

<sup>59</sup> Gombási 1784: 197. (Kiemelés az eredetiben.)

az 1788-ban kiadott kivonat kihagyja azokat a részeket, amelyekben Pázmány „Sz. Basilius”-ra hivatkozva a természet könyve metaforáját vezeti elő („e’ Világ, nem egyéb szép írot Könyvnél, mely az Isten dücsösségét, és felségét hirdeti”),<sup>60</sup> ellenben mindkét szöveg átveszi Szent Pál *Rómaiaknak írt levele* egyik passzusa kapcsán a *Kalauz*ban olvasható tükörmetaforát („Nincs oly vad goromba ember, ki Istent nem látná a’ teremtet-állatok tükörében, mivel, a’ Mennyei és földi állatok nem egyebek, szép rendel egybe-szerkeztetet garádicsoknál, mellyek a’ nagy Isten ismételre juthat az értelmes emberek okossága”).<sup>61</sup> Szintén a tükör a központi kép Bod Péter más összefüggésben már idézett bibliai lexikonában annak fejtegetésekor, miként lehet a világban meglátni Istent:

„Ábrázolásoknak hívjuk a’ Természeti dolgokat, a’ mellyeket midön szemlélnük, és azoknak egy-máshoz való Reláziójokat, kötelességeket, hasznokat, ártalmokat, tselekedeteiket, éles Szemekkel meg-visgáljuk, azok minékünk előnkbe adják a’ Lelki dolgokat; mert azokon, mint valami Gráditsokon, gondolatinkal fel-mégyünk a’ Mennyei dolgokra, hogy azokban az ISTENnek tsúdátalos munkáit, mint valami világos Tükörben, szemléljük.”<sup>62</sup>

A könyvmetafora korábbiakban ismertetett (olvasás- és látásértelmezése Pázmány és Bod idézeteiben is megismétlődik – mint Osterwald magyarázataiban és Gombási kegyes utazóról szóló prédikációjában is történik rá utalás –, tehát „az értelmes emberek” és az „éles Szemek” a percepció és ítéletalkotás elválására figyelmeztetnek.

A könyvmetafora elhagyásával azonban a látás és megértés kettéosztottsága a fenti példák ellenére meglepő módon egyáltalán nem tűnik nyilvánvalónak. Ahogyan a históriák, azaz a Biblia történeti könyveinek olvasása a kegyességi irodalom kontextusában az egykorú elképzelések szerint nem kíván semmiféle felkészültséget, ennél fogva még a gyermekek is megérthetik,<sup>63</sup> úgy magának a látásnak is létezik olyan értelmezési hagyománya, amely szerint általa közvetlenül juthatunk tudáshoz. Ha csak a Pázmány-recepció említett darabjait vizsgáljuk, már Szaitz Leó egymondatnyi, az eredeti kontextust teljesen elhagyó kivonata is árulkodó („Mind ezek világos tüköri az Isten’ bölts hatalmának”), ám Ambrosovszky Mihály átírata még egyértelműbb, mivel teljesen kimarad a forrásában megtalálható, a reflexió szükségességére utaló kitétel: „Mintha mondaná [Szent Pál]: a’ mík láthatatlanok Istenben, láthatókká löttek azok által, mellyek teremtettek; mellyekben, mint valamely tükörben kiki láthatya, és meg ismérheti Istennek öröktül fogva való erejét, és Istenségét.”<sup>64</sup> A látásnak ez az értelmezése nem kizárólag katolikus kontextusban jelenik meg, a református Szőnyi

<sup>60</sup> Pázmány 2000: 10; Ambrosovszky 1760: 25–50; Máriafi 1788: 2–4.

<sup>61</sup> Pázmány 2000: 2; Ambrosovszky 1760: 27; Máriafi 1788: 3.

<sup>62</sup> Bod 1746: o. n. (*Elöl-Járö [!] Beszéd.*)

<sup>63</sup> Osterwald 1780: a4r.

<sup>64</sup> Máriafi 1788: 3; Ambrosovszky 1760: 27.

például egy fordítása, a Rollin-féle *Gyermekek físikája* előszavában „álmélkodásra méltó szépségü, sok féle hasznú és gyönyörűségü [...] kies” szemlélő helynek, „*Theatrum*”-nak nevezi a teremtett világot, a főszöveg pedig a következőképpen magyarázza a címet: „Így nevezetem azt a Tudományt, mellyre embert a szemmel látás tanítván, azt akár ki, még a gyermek-is meg-foghatja.” Az elképzelést hangsúlyozandó, néhány sorral lejjebb újfent megismétli a kijelentést: „Azt mondom tehát, hogy a gyermekek-is, illy formában meg-foghatják ezt a természeti dolgokról való tudományt, mert nekik-is szemeik vagynak.”<sup>65</sup> Szintén református kontextusba ágyazódik peritextusai alapján Derham majd hétszáz oldalnyi fizikoteológiai értekezése, amely azzal indítja a vaskos kötet konklúzióját, hogy a természetben „az egész Világnak Szemei előtt [...] nyilván vagynak az Istennek tselekedetei, és a végetlen Teremtő valóságos Lételemének és Tulajdonságainak [...] nyilvánvalóságos jelei tündökölnék-ki azokból”. Míg Gombási prédikációjában Istennek munkáiból „ki-tündöklő” tulajdonságai, amint arról korábban szó volt, csak a Biblia fényében ragyognak fel, addig a természet könyve metaforáját elhagyva Derhamnál a látottak közvetlenül, önkéntelenül eljuttatnak Isten igaz ismeretéhez. Önkéntelenül, mivel a helytelen értelmezést akarni kell, a „gonosz és istentelen Atheus” ugyanis „szantszándékkal vakoskodik”, mert „éppen azt nem akarja meg-látni, *mellyet az emberek jól látnak*, [...] t. i. a Teremtőnek Lételemét és Tulajdonságait az Ő Munkáiban”.<sup>66</sup>

A percepcióval egy időben létrejövő, közvetlenül adott jelentés elképzelése mögött a szem szerkezetével és működésével kapcsolatos elképzelések élnek. A szem a többi érzékszervhez képest már az antikvitásban is kitüntetett jelentőségű, mint arra William Derham is utal,<sup>67</sup> és a 18. században a természet szemléléséről szóló szövegekben is kiemelt szerephez jut. A különböző szerzők eltérő kontextusban megjelenő érvelései nem különböznek abban, hogy a teremtett világ minden elemét tökéletesnek látják – az ember által létrehozott bármely dologgal ellentétben –, ám a szem összetettsége folytán közülük is kitűnik. A Sulzert fordító Sófalvi József ezért tartja szükségesnek, hogy az eredeti szöveget kibővítse egy tizenöt oldalnyi, a szem felépítésének részletes leírását tartalmazó lábjegyzettel, Derham pedig szintén egy lábjegyzetben kifejezetten azt állítja, hogy pusztán e szervünk vizsgálata már önmagában is alkalmas az ateisták vélekedésének megcáfolására.<sup>68</sup> A bonyolult felépítés explicit érvként működik a szövegekben Isten létezése mellett, a működéséről vallott elképzelések viszont, bár nem reflektálnak rá, a közvetlen hozzáférhetőség mellett érvelnek. Derham például a korszak alapvető modelljének megfelelően a látást Descartes nyomán a camera obscura működési mechanizmusának megfelelően írja le.<sup>69</sup> Amint arra Jonathan Crary is felhívja a figyelmet, e modell egyik legfontosabb eleme, hogy

<sup>65</sup> Rollin 1774: 2v; 1, 2.

<sup>66</sup> Derham 1793: 687–689. (Kiemelés az eredetiben.)

<sup>67</sup> Derham 1793: 136.

<sup>68</sup> Sulzer 1778: 68–83; Derham 1793: 176.

<sup>69</sup> Derham 1793: 178–179.



a megismeréssel kapcsolatban egyáltalán nem jelentkezik semmiféle ismeretelméleti kétely, a másik pedig a látás szubjektív meghatározottságának teljes elvetése, azaz e modell szerint a camera obscuraként felfogott szem a világról igaz ismereteket nyújt, mivel az optika törvényeinek segítségével az „Isten szemének megfeleltethető kiváltságos nézőpontot” jelenti.<sup>70</sup>

Legalább két olyan kérdés merülhet föl, amely e modellnek a látásra történő alkalmazását megkérdőjelezi. A camera obscura fordított állású képének problémáját megemlíti Derham, de a rá adott válasz magát a kérdést teszi semmissé, hiszen William Molyneux-re támaszkodva úgy érvel, hogy az pusztán az eszköz pozíciójára vonatkozik, a fordított állásra vonatkozó kijelentések „tsak olyan szollás formáji, a mellyekkel azt mondjuk-ki, hogy a láttzó dolgoknak bizonyos részei, fel-felé vagy alá-felé, távolabb vagy közelebb állanak a Föld közép-pontyához”. A szem viszont „tsak a Látás Eszköze, a Lélek pedig az, a mi azonn ki-néz”, a lélek állapotát azonban – *értelemszerűen* – nem a testnek a Föld középpontjához viszonyított helyzete szabja meg.<sup>71</sup> (Derham érvelése szerint<sup>72</sup> az emberi lélek egyértelműen isteni eredetű és jellegű, tehát semmiféleképpen nem lehet megmagyarázni az anyag és a mozgás segítségével, önmagában is, csakúgy, mint a szem, Isten létének bizonyítéka.) A camera obscura reprezentációjának kérdése mellett a szemet segítő technikai eszközök monokularitásának modernítésben megjelenő alapproblémája szintén nem probléma e modellben,<sup>73</sup> Derham például annyival intézi el, hogy Isten előrelátásának egyik legnyilvánvalóbb jele, hogy akárhány szemű lényről legyen is szó, nem annyi tárgyat lát, amennyi szeme van, hanem csak egyet. A nyugati civilizáció újkori látásmodellje, ahogyan az Crary idézett fejezetéből is kiderül, annál persze már a korszakban is jóval összetettebb, mint azt az előző bekezdések sejtteni engedik, a vizsgált szövegek azonban a problémákat nem jelenítik meg.

A látás metaforáihoz kapcsolódó megértéseméletek összefoglaló példája Johann Georg Sulzer 1778-ban magyarul *A természet szépségéről való beszéllgetések* címen megjelent munkája. A fordító Sófalvi József által írt, Teleki Lászlónak szóló ajánlásban felbukkan az eddig vizsgált szövegekben előkerülő látás- és megértésmetaforák mindegyike. Sófalvi számára a tükör és a színház metaforái Ambrosovszky, Gombási, Szaitz és Szőnyi főntebb tárgyalt szövegeihez hasonlóan a közvetlenül adott jelentés bizonyosságát hívják elő: az emberért, az „okossággal fel-ruházott nemes Teremtésekért” létrejött egész „Teremtés az ISTEN véghetetlen Ditsőségének fényes tüköre, és az Ő Imádandó tökéletességeinek tágos *theatruma*, melyben a láthatatlan nyilván láttatik, a meg-foghatatlan kézzel tapogattatik”.<sup>74</sup> Hogy a metaforák valóban befolyásolják a természet szemlélésével kapcsolatban leírhatókat, azt az ajánlásban alig egy oldallal később meg-

<sup>70</sup> Crary 1999: 44, 64.

<sup>71</sup> Derham 1793: 178–179. Vö. Crary 1999: 74–76.

<sup>72</sup> Derham 1793: 419–451.

<sup>73</sup> Derham 1793: 149–152. Lásd még Alpers 2000: 95–142.

<sup>74</sup> Sulzer 1778: 5r–v.

jelenő könyvmetafora igazolja. Ennek fő eleme ugyanis éppen az olvashatóság nem magától értetődő volta:

„azokért [az emberekért] könyveket [könnyeket] lehetne hullatni, a' kik előtt a' Természetnek minden böltsességgel teli könyve bézároltatott, vagy leg-alább olvashatatlan. Mert a' ki a' Szépségnek remek példáit e'ben a' Könyvben nem olvasta igen vékony értelme vagyon a'nak a' Szépségről; a' ki pedig olvasta, még sem érzi, az épen nem tudja mi légyen az igaz Szépség.”<sup>75</sup>

Sófalvinak nyilvánvalóan határozott elképzelése volt a természet szemlélésének kérdéséről, hiszen a „valóságos bölts Keresztény” *tudja*, mi az a „leg-főbb Jó”, amelyet a pogány bölcsek a természet „meg-homályosított világánál” hasztalan kerestek,<sup>76</sup> a befogadás szerkezetére vonatkozó leírása azonban a használt metaforáktól függ. Ezek viszont annyiban egyáltalán nem tekinthetők esetlegesnek, hogy Sulzer szövegében nem az ajánlásban olvasható metaforák játszanak meghatározó szerepet – bár egyszer-egyszer mindegyik feltűnik –, hanem egy negyedik, a „szép festett Kép”. A német professzor már az előszóban leszögezi, hogy az „Ember' szeme 's elméje” néz rá a világra, s ennek megfelelően a természet szemlélésének is több szintjét különíti el: a „külső érzékenységek [érezkelő szervek]” „futólag” szerzett benyomásai legfeljebb a színek észlelését teszik lehetővé, ennél rejtettebb szépségeket jelentenek a következő szinten a teremtmények formái és testi arányai. Már ezeken is szükséges elmélkedni, ám a természetben megfigyelhető „gépek”-et, valamint az egész teremtés rendjét és tervét, azaz a harmadik és negyedik szintet csak „az értelem szemlélheti”, a „külső érzékenységek” nem.<sup>77</sup>

Sulzer munkája egy művelt városi ifjú, Charites, valamint a családjával vidéken élő barátja, Eukrates dialógusait tartalmazza. Charites meglátogatja barátját, és már az első reggel egy domb tetejéről az eléjük táruló völgy látványáról beszélgetnek. A tájból kiemelkedő, de részét nem képező pont a természet szemléléséről szóló szövegekben – például a *Der Hirte* variációiban és Hollósinál – a camera obscura látásmodelljének implicit működtetését jelzi, amely mindig egy tökéletes, rögzített, külső nézőpontot feltételez, azonban maga a szituáció a 18. század tájszemléletének festészeti paradigmájára történő utalásként is felfogható. Ennek kulcseleme a megfelelő nézőpont meghatározása, ahonnan leginkább átlátható és befogadható a „természet”, ez a pozíció pedig tipikusan egy magas, kiemelkedő helyet jelent, általában egy dombot.<sup>78</sup> Sulzer azonban nem pusztán felidézi, hanem explicitté teszi a festészetből vehető érveket:

„Te [Charites] bizonyára nem sokat mivelhetz még ottan [a természet szemlélésében]. Mert a' melly szépségeket látunk most, igen kitsiny részei a' jobban el-rejtett

<sup>75</sup> Sulzer 1778: 6r–v.

<sup>76</sup> Sulzer 1778: 4v.

<sup>77</sup> Sulzer 1778: 13r, 14r–v.

<sup>78</sup> Nemes 2006.

szépségeknél. A' külső Érzékenységekkel tapasztalhattad ezeket; de a' titkosabb helylyen lévők a' Te Elmédnek nyitattak-fel. Hasonlatos a' Természet egy szép festett Képhez, a' mellyben egy értetlen szemlélő-is láthat valami szépséget; tettezenek néki a'ban a' színek, de egy kevés ideig gyönyörködve szemlélvén, elébb mégyen, 's leg-ottan el-felejtkezik a'ról. A' ki pedig tud hozzá, a'kor kezdi magát a'ban leg-jóbban gyönyörködtetni, mikor már oda hagyta azt az első. Sokkal többet lát ő a'ban; Nem tsak a' színek, hanem e' mellett, minden részeknek illendöképen lett meg-választatások, egy mással való helyes egybe-köttetések, azok közzül a' leg-kisbiknek-is az egészsz Kép' nagyságához képest való *proportioja*, egy szóval, a' Kép Irónak egész Festése és *Gustussa* egy formán megilletik ötet.”<sup>79</sup>

Eukrates véleménye Charites képességeiről azért is meglepő, mert az ifjúról a szövegből az derül ki, hogy valójában nemcsak az antikvitásra alapozott írásos kultúrában járatos, de a festészetben, szobrászatban és építészetben is, mindazonáltal maga is elfogadja, hogy eddig csak „tudatlan szemekkel” nézte a természetet.<sup>80</sup> Sulzer festészetből vett hasonlata a könyvmetaforával alapvetően egybecsengő módon követeli meg az előzetes ismereteket, azaz a látás tanult voltát rögzíti. Ennek ellenére ez a szóképmégis eltérő módon strukturálja a látás révén szerezhető tudást, mivel elismeri, hogy a megismerés legelső szintje, a tanulás nélküli „tsupa szemlélés” által is biztos ismeretekhez lehet jutni – ennyiben tehát a tükör- és színházmetaforával mutat rokonságot –, még ha ez nem is adja vissza teljes egészében a lényegét:

„Minden oktatás nélkül-is sok szépségeit lehet észre venni a' Természetnek; de az elrejtett ékességeket, taníttatás nélkül tsak elmellőzi az Ember. A' ki a' Természetet a' maga valóságos ékességében kívánja látni; annak jobb móddal taníttatottnak kell lenni, mint sem a' tsupa szemlélésből lehet várni.”<sup>81</sup>

## A TERMÉSZET HISTÓRIÁJÁNAK KÖNYVEI

A kor ún. természethistóriai munkáit, mint a bevezetőben utaltam rá, szoros kapcsolat fűzi a kegyességi irodalomhoz, illetve a természet megfigyelésének a kegyességi irodalomban megfogalmazódó koncepcióihoz, a tudás megszerzésének és megszervezésének kérdéséhez. A tudománynak a latin *historia naturalis* nyomán megformált egykorú magyar önelnevezése („természeti história”, „természet históriája”) és önmeghatározása többszörösen is a természet könyvének metaforáját hívja elő. A természet jelenségeit történetként értelmezni ugyanis egy jól definiálható olvasóközönség és olvasási stratégia feltételezését jelenti. Ennek

<sup>79</sup> Sulzer 1778: 19.

<sup>80</sup> Sulzer 1778: 21–23, 39, 73–76.

<sup>81</sup> Sulzer 1778: 39–40.

megfelelően a történelmi irodalomban – mint arra a tankönyvek elbeszéléseinek elemzésekor Jean-Frédéric Osterwaldra hivatkozva már utaltam – a 18. század végéig olyan szöveggént fogták fel, amelyeket minden előképzettség nélkül bárki képes megérteni, éppen úgy, mint a természet könyvét az „együgyűek”. Az olvasás során leginkább csak az intenzív olvasás általános szabályaira (megszaggatva, elmélkedve) kellett ügyelni.

A természethistoria könyvmetaforikához fűződő kapcsolatát legerőteljesebben Sulzernak *A természet szépségéről való beszélgetésekben* a tudomány elnevezéséről adott meghatározása fejezheti ki, mivel ez feltűnően egybecseng Bod Péter korábban idézett könyvdefiníciójával:

„Valamit látunk a Természetben, mind az ő [Isten] munkája az; és a Természet Historiája tulajdonképpen szólván semmi nem egyéb hanem a leg-főbb valóságnak Historiája, valamiképpen már, ha egy Embernek tselekedeteit jól tudja valaki; azokból az ő egész karakterét vagy Természetét, tselekedeteinek Reguláit, gondolkodásának módját és indulatait meg-esmérheti; hasonlatosképpen a Természetből-is, a másképpen meg-foghatatlan Léleknek karakterét meg-lehet esmérni.”<sup>82</sup>

A történelmi olvasóira és olvasására vonatkozó elképzelések ugyan alátámasztják a természethistoriának a könyvmetaforikához fűződő kapcsolatát, azonban Tsernátoni Vajda Sámuel *Az emberi értelemnek természeti története* című kiadvány fordítójaként éppen az elnevezés félrevezető voltára hívja fel a figyelmet. Elhatárolja a természethistoriát a történelmi olvasás egykorú elképzeléseitől, már előszava legelején arra inti a „figyelmetes magyar olvasót”, hogy ne a megszokott módon kezelje e munkát: „[a könyv] ámbár *Historia* nevet visel, mindazonáltal szoross egyben kötetés vagyon benne úgy annyira; hogy a fel-tett fundamentumokból ki-folyó következtetéseknek valóságát nem egy darabjának, hanem az egésznek el-olvasása, s az egyben-kötött rendnek egy nézéssel mint egy el-szemlélése által lehet meg-itélni”.<sup>83</sup> A Vajda Sámuel-idézet történelmiértelmezése találkozik azon egykorú törekvéssel, amely olyan kiadványok megjelentetését szorgalmazza, amelyek mellett „gondolkozni kell” az olvasónak, vagy ahogy Jenei dialógusa megfogalmazza: „mint hogy nem Mese, nem História; azért meg-kívánnya, hogy figyelmetességgel olvassassék”.<sup>84</sup> A természethistoria önértelmezése szerint tehát a természet könyve kapcsán felmerülő közvetlen megértés ígérete nem teljesülhet. A könyvmetaforika markáns jelenléte ellenére ugyanakkor a természethistoriái munkákban egyáltalán nem az olvasás a tudás megszerzésének módja. Gáti István például – érvelésében éppen a 104. zsoltárra hivatkozva – a könyvbéli tudást kifejezetten az emberre nem tartozó „Régiségnek”, valamint

<sup>82</sup> Sulzer 1778: 182–183.

<sup>83</sup> Flögel 1795: 3r.

<sup>84</sup> Flögel 1795: 3v; Jenei 1791: a2r.

„a képzelődéseken fundált haszontalan feltéteknek szemét dombjára”-nak nevezi, amely alapvető ellentétben áll a természet (és Isten) vizsgálatával.<sup>85</sup>

A természethistóriai munkák végső soron elvetik azt az elképzelést, hogy olvasni lehetne a természetet, de megtartják annak lényegét, tehát azt az elképzelést, hogy az észlelés alapja a látás. Michel Foucault ismert meghatározása ezt az aspektust emeli ki: a természethistória „nem egyéb, mint a látható megnevezése. Ebből adódik látszólagos egyszerűsége és távolról szemlélve naiv megjelenésformája, mivel olyan egyszerű, és annyira a dolgok nyilvánvalóságát fejezi ki”.<sup>86</sup> A meghatározást és a hozzáfűzött leírást tekinthetjük provokatívnak, ám a korábbi részek példái igazolják, hogy a klasszikus episztémében a látás „a tudás közvetlen formája”,<sup>87</sup> vagy legalábbis annak ígérete. Diószegi Sámuel és Fazekas Mihály természethistóriai munkája, a *Magyar fűvész könyv* ennek az ígéretnek megfelelően definiálja a természet tudományos vizsgálatát: a növénytől „mint-egy magától kérjük meg a nevét”, amire a „plánta” meg is mondja „a maga igaz és illendő nevét”.<sup>88</sup> Ebben az elképzelésben a természet könyve funkciójáról, ti. tanító jellegéről adott leírás köszön vissza, egyúttal problematizálva a tanítás korabeli mediális meghatározottságát. A szavak és a dolgok egymáshoz való viszonyában ugyanis a természethistóriában azt kell tudni valódi nevének megnevezni, amit maga előtt lát az ember, a megismerés – így Diószegi és Fazekas – a név és a (látott) dolog egyidejű ismeretén múlik, a dolgok „neveken szolli”-ása viszont maga az isteni tudás.<sup>89</sup> A természethistória ennél fogva az isteni tudás elérésének lehetőségét jelenti, vagy ahogy Francis Bacon fogalmaz, újra birtokosai lehetünk az első ember tudásának, aki az elé vezetett állatokat tulajdonságaik alapján ismerte meg és nevezte el. Ha így fogjuk fel, akkor persze az a kérdés merül fel – legalábbis Gerard van Swietenben a németre fordított és 1783-ban Pesten megjelent Bacon-mű egyik lábjegyzetének tanúsága szerint –, hogy Ádám miért kívánta meg a tudás fájának gyümölcsét.<sup>90</sup> Van Swieten kérdése azért zavarba ejtő, mert a természethistória, amint arra Foucault rámutat, a dolgok és a szavak közötti távolság lehető legkisebbre csökkentésére törekedett, azaz igyekezett kiküszöbölni a metaforikusság problémáját. E törekvés nyomán a dolgok képi reprezentációja maga is gyanúba kerül, mert bár „a szem némű-néműképpen” megismeri a növényeket a könyvek illusztrációiból, de a „lefestett kép” valójában nem alkalmas azok valódi „termetét és ábrázatját” megmutatni, a camera obscura által nyújtott látvány pedig nem több, mint pusztai illúzió.<sup>91</sup>

A „dolgok nyilvánvalósága” a természet históriájának bevezetéseiben semmitmondó redundanciákat, furcsa metaforákat szül:

<sup>85</sup> Gáti 1795: VII.

<sup>86</sup> Foucault 2000: 156.

<sup>87</sup> Crary 1999: 86–87.

<sup>88</sup> Diószegi – Fazekas 1807: VII.

<sup>89</sup> Diószegi – Fazekas 1807: 1.

<sup>90</sup> Bacon 1783: 41.

<sup>91</sup> Diószegi – Fazekas 1807: 2; Földi 1801: V.

„Valamint pedig minden látható dolognak, úgy a' plántának megismerése is tsupánn tsak a' látás által eshetik meg. Mikor azt szemesenn megnézzük.”<sup>92</sup>

Diószegi és Fazekas bevezetője egyetlen oldalán, harmincnégy sorban kilencszer fordul elő a látás/nézés és hatszor a szem, ami a van Swieten kérdése nyomán támadt zavart tovább növeli. Evidensnek tűnnek munkájuk bevezetőjében olvasható kijelentéseik arról, hogy a láthatókat csak a látás útján lehet meg tanulni, hogy a láthatókat „látatlanban semmi tanítás és előadás egészenn meg nem esmértetheti”. Evidensnek tűnnek, de a természethistória azt állítja, hiába nézünk „szemesenn”, valójában nem látjuk a dolgokat, nem, mert a fiziológiai képesség és a fizikai lehetőség nem elegendő a tudás megszerzéséhez. Ha így volna, a növények mindennapokban használt nevei nem volnának alkalmatlan, illetlen, babonás, gyermeki és bizonytalan nevek.<sup>93</sup> A látás tehát a természethistóriában egyáltalán nem egyenlő a megértéssel, a tanulatlan szem nem képes a dolgok valódi nevének felismerésére. „Látni való tehát – kezdődik kissé komikusan Diószegi és Fazekas konklúziója –, hogy Fűvészséget tsak úgy lehet tanulni, hogy kezébe lenyúl az embernek a' könyv [ti. munkájuk, a *Magyar fűvész könyv*], szeme előtt pedig a' plánta, melyet megismerni akar.”<sup>94</sup>

A természethistória kutatásának egyik legújabb programjában a szerző, Bettina Dietz a kutatástörténet áttekintése után felhívja *olvasója* figyelmét arra, hogy a természethistória 18. századi gyakorlata egyáltalán nem egyenlő a különböző osztályozási rendszerek elméletét és gyakorlatát megjelenítő könyvek publikálásával. A természethistória *művelése* ugyanis ennél sokkal többet, egy térben és időben meglehetősen kiterjedt, széles társadalmi bázissal rendelkező közösségi erőfeszítést jelent. Ennélfogva az ismeret- és véleménycseré privát és nyilvános médiumainak vizsgálata mellett a gyűjtés gyakorlata, a gyűjtemények megjelenítése, a tudományos és laikus közönség számára történő közvetítése, azaz a nyilvános kísérletek és bemutatók világa is fontos a kutatás számára.<sup>95</sup> A vizsgált magyarországi *szövegek* azonban mégis a könyv jelentőségére figyelmeztetnek: egyértelművé teszik, nem lehetséges a természetet nyomtatott könyvek nélkül megismerni. Diószegi és Fazekas imént idézett mondata ugyanis arról tanúskodik, hogy a kutató „szeme előtt” valójában nem a megismerni vágyott növény látható, hanem a kezében tartott könyv, amely a belézárt információk alapján jelöli ki az észlelhetőség, ellenőrizhetőség, értelmezhetőség kereteit.<sup>96</sup> A természet isteni autoritással bíró metaforikus könyve helyett „valódi”, nyomtatott könyvet kell immár tanulmányozni. Egy másik könyvet, mint mindig – de most már nincs az a szerző, aki szavatolná a jelentést.

<sup>92</sup> Diószegi – Fazekas 1807: 2.

<sup>93</sup> Földi 1793: 4; Diószegi – Fazekas 1807: VI–IX.

<sup>94</sup> Diószegi – Fazekas 1807: 2.

<sup>95</sup> Dietz 2008: 595–596; Dietz 2010: 25–29.

<sup>96</sup> Eisenstein 2005: 476.

## FORRÁSOK

- Ambrosovszky Mihály 1760: *KaLaVz. Liber PatrI PazManI CarDInaLI. Az az Pázmány Péter Kalauz nevű könyvének rövid sommája*. Eger.
- Bacon, Francis 1783: *Über die Würde und Fortgang der Wissenschaften*. (Ford. Johann Hermann Pffingsten.) Pest.
- Bod Péter 1746: *Szent Irás' értelmére vezérlő magyar leksikon*. Győr.
- Csirke Ferenc 1751: *A' Szent Irásnak épületes és idvességes olvasására oktató tanáts-adás*. Debrecen.
- Derham, William 1793: *Physico-theologia, azaz az Isten' lételének és tulajdonságának a' teremtés munkáiból való meg-muttatása*. (Ford. Segesvári István.) Bécs.
- Diószegi Sámuel 1808: *Erköltsi tanítások prédikációkbann. II. darab*. Debrecen.
- Diószegi Sámuel – Fazekas Mihály 1807: *Magyar fűvész könyv, melly a' két magyar hazá-bann találtatható növényeknek megesmerésére vezet, a' Linné alkotmánya szerént*. Debrecen.
- Flögel, Karl Friedrich 1795: *Az emberi értelemnek természeti históriája*. (Ford. Tsernátoni Vajda Sámuel.) Kolozsvár.
- Földi János 1793: *Rövid kritika és rajzolat a' magyar fűvészstudományról*. Bécs.
- Földi János 1801: *Természeti história a' Linne systémája szerént*. Pozsony.
- Gáti István 1795: *A' természet históriája*. Pozsony.
- Gombási István 1779: *Egy néhány válogatott, és szükségesebb matériákra való prédikációk*. Kolozsvár.
- Gombási István 1784: *Harmintz-négy prédikációk*. Kolozsvár.
- Hollósi Egyed 1802: *Egymással-való barátságos beszélgetés*. Komárom.
- Jeney György 1791: *Természet-könyve. A' hortobágyi pásztor és a' természet-visgáló*. Pest.
- Károli Gáspár 1998: *Szent Biblia. Azaz Istennec O ÉS Uy Testamentomanac prophetac és apostoloc által megíratott szent könyvei*. (Ford. Károli Gáspár. Átdolg. Szenci Molnár Albert.) Debrecen.
- Máriafi István 1788: *Kis magyar frázeológia*. Pozsony.
- Márton István 1796: *Keresztvén theologusi morál, vagy-is erköltstudomány*. H. n.
- Meiners, Christoph 1798: *Meiners Kristófnak Nagybrit. Kir. Tanátszonac és Göttingai Prof. Oktatása, miképpen kelléssék az Ifjaknak haszonnal dolgozni, kivált magokat az olvasásban kijegyezgetésben és írásban gyakorolni*. (Ford. Kis János.) Győr.
- Osterwald, Jean-Frédéric 1780: *Biblia' tárháza, mellyben az Ó és Uj Testamentom' könyveinek és részeinek summái, és azokból való épületes rövid tanúságok foglaltatnak, a' Szent Irásnak olvasásáról tanító előjáró-beszéddel együtt*. (Ford. Némethi Sámuel.) Győr.
- Pázmány Péter 2000: *Hodoegus. Igazsagra vezérlő kalauz*. Budapest.
- Rollin, Charles 1774: *Gyermekek' fisikája*. (Ford. Szőnyi Benjámín.) Pozsony.
- Seiler, Georg Friedrich 1793: *Allgemeines Lesebuch für den Bürger und Landmann vornehmlich zum Gebrauch in Stadt- und Landschulen. Sechste verbesserte Auflage*. Erlangen.
- Seiler, Georg Friedrich 1802: *Protestánsbeli köz emberek olvasó könyve. A' városi és falusi Magyar Protestáns Köznépnek 's különösen az alsóbb Oskolákban tanuló Ifjúságnak hasznára*. (Ford. Kis János.) Pozsony.

Sulzer, Johann Georg 1776: *A' természet' munkáiból vétetett erköltsi elmékedések.* (Ford. Sófalvi József.) Kolozsvár.

Sulzer, Johann Georg 1778: *A' természet szépségéről valo beszéllgetések.* (Ford. Sófalvi József.) Kolozsvár.

## HIVATKOZOTT IRODALOM

Alpers, Svetlana 2000: *Hü képet alkotni: holland művészet a XVII. században.* (Ford. Várady Szabolcs.) Budapest.

Blumenberg, Hans 1989: *Die Lesbarkeit der Welt.* Frankfurt am Main.

Brown, John Seely – Duguid, Paul 1997: A dokumentumok társas élete. (Ford. Drótos László.) *Replika* (8.) 25. 177–194.

Chartier, Roger 2005: *Crossing borders in Early Modern Europe. Sociology of Texts and Literature.* (Transl. by Maurice Elton.) *Book History* 8. 37–50.

Crary, Jonathan 1999: *A megfigyelő módszerei: látás és modernitás a 19. században.* (Ford. Lukács Ágnes.) Budapest.

Dajka Balázs 2010: „Ezt a nagy lépést nem tudjuk megtenni” – debreceni reakciók a 0-5-re. Origo 2010. szeptember 17. (<http://www.origo.hu/sport/magyarfo-ci/20100917-herczeg-andras-kabat-peter-czvitkovics-peter-es-nagy-zoltan-veleme-nye.html> – Utolsó letöltés: 2010. december 27.)

Dietz, Bettina 2008: Naturgeschichte. Epistemologie und Material Culture. Einführung. In: Schneider, Ulrich Johannes (Hrsg.): *Kulturen des Wissens im 18. Jahrhundert.* Berlin, (Hrsg.) 595–597.

Dietz, Bettina 2010: Making Natural History. Doing the Enlightenment. *Central European History* (43.) 1. 25–46.

Eisenstein, Elizabeth L. 2005: *The Printing Press as an Agent of Change. Communications and Cultural Transformations in Early-Modern Europe.* Cambridge.

Foucault, Michel 2000: *A szavak és a dolgok: a társadalomtudományok archeológiája.* (Ford. Romhányi Török Gábor.) Budapest.

Giesecke, Michael 2002: *Von den Mythen der Buchkultur zu den Visionen der Informationsgesellschaft. Trendforschungen zur kulturellen Medienökologie.* Frankfurt am Main.

Granasztói Olga 2009: *Francia könyvek magyar olvasói. 1770–1810.* Budapest.

Harrison, Peter 2006: „The Book of Nature” and Early Modern Science. In: Berkel, Klas van – Vanderagt, Arjao (eds.): *The Book of Nature in Early Modern and Modern History.* Leuven, 1–26.

Illich, Ivan 2001: *A szöveg szőlőkertjében. Kommentár Hugo de Sancto Victore didascalionához.* (Ford. Tóth Gábor.) Budapest.

Kövecses Zoltán 2005: *A metafora. Gyakorlati bevezetés a kognitív metaforaelméletbe.* Budapest.

Labádi Gergely 2008: Az olvasással és írással kapcsolatos beállítódások a felvilágosodás kori oktatási-nevelési irodalomban. *Iskolakultúra* (18.) 7–8. 74–90.



- Nemes Péter 2006: A táj esztétikája. A picturesque mint esztétikai elmélet és gyakorlat. In: Jeney Éva – Szegedy-Maszák Mihály (szerk.): *A kultúra átváltozásai. Kép, zene, szöveg*. Budapest, 32–49.
- Rochow, Friedrich Eberhardt von 1985: *Der Kinderfreund: Ein Lesebuch zum Gebrauch in Landschulen*. Berlin.
- Vermij, Rienk 2006: Phisico-Theology and Experimental Philosophy in the Work of Bernard Nieuwnetijt. In: Berkel, Klas van – Vanderagt, Arjao (ed.): *The Book of Nature in Early Modern and Modern History*. Leuven, 83–96.
- Weimar, Klaus 2007: Das Wort Lesen, seine Bedeutungen und sein Gebrauch als Metapher. In: Stoellger, Philipp (Hrsg.): *Genese und Grenzen der Lesbarkeit*. Würzburg, 21–34.