DOI: 10.36240/etf-239

ERDÉLYI TUDOMÁNYOS FÜZETEK
239

TUDOMÁNY – EGYETEM – DISZCIPLÍNA

A Babeş–Bolyai Tudományegyetem
Magyar Irodalomtudományi Tanszékének
2001. október 26–27-én megrendezett „házikonferenciáján” elhangzott előadások

AZ ERDÉLYI MÚZEUM-EGYESÜLET KIADÁSA
KOLOZSVÁR, 2003

Megjelent

a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma
támogatásával

ISBN 973-8231-21-3

Készült a Református Egyház Misztótfalusi Kis Miklós
Sajtóközpontjának nyomdájában
Felelős vezető: Tonk István
Műszaki szerkesztő: Bálint Lajos

TARTALOM

Prológus

ELŐFELTEVÉSEK EGY FELTÉTEL NÉLKÜLI EGYETEMRŐL PRESUPPOSITIONS

Orbán Gyöngyi: **A hermeneutikai beszédmód szerepe az irodalmi képzésben**

Páll Zita: **Egyetem a kihívások rengetegében**

Bodrogi Enikő – Varga P. Ildikó: **Finn nyelvész? Finn irodalomkutató? Finnugrista? Avagy a kutató beskatulyázásának fölösleges voltáról...**

Szilágyi Júlia: **Lehet-e esszét tanítani?**

AZ IRODALOMTÖRTÉNET POÉTIKÁI ÉS POLITIKÁJA

Gábor Csilla: **Elmélkedés, nyelviség, retorika. Meditációelméletek Európában a késő középkorban és a kora újkorban**

Luffy Katalin: **Puritán elvárások 1660–68 közötti alkalmi beszédekben**

Tóth Zsombor: **Privát vs. közösségi – forrásérték, közösségi-kulturális emlékek, történeti tudat Bethlen Miklós Emlékiratában**

Egyed Emese: **Versek az ünnepről**

T. Szabó Levente: **Szövegkritika és kulturális konstrukciók a XIX. század közepén**

ÖSSZEHASONLÍTÓ KRITIKÁK

Balassa Péter: **CONTRITIO A töredelem hagyománya két huszadik századi regényben (Thomas Mann: Doktor Faustus, Nádas Péter: Emlékiratok könyve)**

Dánél Mónika: **A közöttiség alakzatai. Magyar neoavantgárd szövegek poétikájáról**

Selyem Zsuzsa: **Benne. Prímszám, halogatás, (nevetséges) szabadság az Esterházy-szövegekben a Bevezetés...-től a Harmoniá...-ig**

Berszán István: **A komparatisztika egy új keletű sztereotípiája – a textualitás**

Prológus

Ennek a kísérleti jellegű konferenciának a munkálatai sajátos kapcsolódási felületeket képeznek olyan szellemi, illetve pragmatikus tevékenységek között, amelyek többnyire csak intézményi-adminisztrációs struktúrákba foglaltan, a szakma szempontjából úgyszólván „hallgatólagosan" tartoznak össze.

Mindenekelőtt az oktatási gyakorlat és a tudományos kutatás kapcsolatáról van szó. Például arról, hogy mennyiben alkalmazhatók az elméleti kutatásban feltárt kommunikációs viszonyok és stratégiák saját mindennapi oktatási gyakorlatunk közegében. Vagy arról, hogy milyen dilemmákat vet fel az irodalom taníthatóságának, az irodalmi képzés esélyeinek kérdése. Miféle átfedésekre világítanak rá az olyan megfordíthatóságok, mint elméleti kutatás és oktatási gyakorlat versus elméletoktatás és kutatási gyakorlat? Mely választások, arányok, illetve a kialakítandó készségek milyen prioritása határozza meg a tanárképzés és tudományművelésre (pl. irodalomtörténet, kritika) felkészítés viszonyát? Hogyan illeszkedhet diszciplinárisan a megszabott intézményi keretbe egy valójában önálló szakterülettel rendelkező tanszékcsoport, melynek tagjait olykor még a korábban vagy aktuálisan keretül szolgáló diszciplináris mezőhöz (is) köti az egyéni kutatás tematikája vagy metodológiája?

A házi konferencia ötlete abból az igényből fakadt, hogy a szakkonferenciákon való részvétel mellett a kollégák egymás kutatói munkájáról, valamint az oktatói tevékenység során felmerülő problémáikról is tudomást és tapasztalatot szerezzenek, miközben a diákság is érdemben tájékozódhat a tanszéken folyó szakkutatásokról. Kiderült, hogy a legnagyobb hatású irodalomtudományi iskolákhoz és elméletekhez kapcsolódás, valamint a köztük folyó, esetleg a velük folytatott vitában történő helyezkedés a „házi jellegű" gondolatcserét egyúttal „nemzetközi szakkonferenciává" is avatja. A szűkebb egyéni szakterületek elkülönülő parcellái dacára a szövegek, illetve diszciplínák közötti intermediálás hasonló és heterogén előfeltevések termékeny dialógusát és az előadásokban kifejtett problematika egymásnál fellelt allegóriáit eredményezte. Ezáltal a tágabban értett szakterület olyan bemutatkozása történhetett meg, amely döntő érvként szólt a házikonferencia anyagának egy szélesebb közönség számára is hozzáférhetővé tétele mellett. A tanévkezdő „jámbor szándék" ilyenformán elmélet, irodalomtörténet, komparatisztika, illetve kritika sajátos regionális fórumává vált, ahol az egész magyar irodalomhoz és az európai irodalomtudomány kortárs fejleményeihez nyerhet érdekfeszítő közelítéseket az olvasó.

Berszán István

ELŐFELTEVÉSEK
EGY FELTÉTEL NÉLKÜLI EGYETEMRŐL

PRESUPPOSITIONS
FOR THE SAKE OF AN UNCONDITIONAL UNIVERSITY

Orbán Gyöngyi

The Role of Hermeneutic Discourse in Literary *Bildung*

The paper makes an attempt at a kind of account on the role of hermeneutic discourse in literary *Bildung* in the framework of the current cultural paradigm-shifts.

Based on the Gadamerian interpretation of the concept of *Bildung* – that sheds light on the ethical content of the concept, deriving from the tradition of the antiquity and continued by the Kantian principle of the *sensus communis* – I first examine the possibilities of re-introducing this concept into the practice of education. Next, I clarify the relationship of hermeneutics to tradition, presenting the dialogical nature and the specifically linguistic determination of this relationship. The relevance of these results is particularly well-represented in the situations of the literary *Bildung* since in this context literary *Bildung* is nothing else than the mastery of literary tradition in the manner of the hermeneutic discourse according to the Aristotelian concept of *epagoge*.

A hermeneutikai beszédmód szerepe az irodalmi képzésben

1. Előrebocsátom, hogy az előadásom címében megjelölt mindkét problémakör – mind a *hermeneutikai beszédmód*, mind pedig az *irodalmi képzés* – kimondatlanul is utalni szeretne egy harmadik kérdésre, mégpedig olyanra, amelynek a kedvéért az előző kettőt is érdemesnek tartottam szóba hozni: ez nem más, mint a *kultúra* és a *kulturális paradigmaváltás* közismerten időszerű kérdésköre.

Sok szó esik mostanság a kultúrában éppen bekövetkező nagy fordulatról, amelynek mind az előnyeit, mind pedig a hátrányait mindannyian naponta tapasztaljuk. Gondoljunk csak egyetlen példára: miközben egyre természetesebben *élünk* a számítógép vagy a világháló nyújtotta lehetőségekkel (sőt, lassan már úgy érezzük, *jogunk van* hozzá, hogy megköveteljük ezektől az új eszközöktől is a *kézhezállóság* erényét: bosszankodunk, ha meghibásodott a szerver, ha – mint világunkban sok más, alighogy megismert és bevált eszköz – ilyen gyorsan elveszítette megbízhatóságát), azonközben nyugtalankodva tekintünk az ifjabb nemzedékre, akik már ebbe a tüneményes gyorsasággal „hanyatló" kultúrába „nőttek bele" („fejlődésük" tehát eleve a „hanyatlás" irányait követi). Számunkra, akiknek az életében az írás-olvasás merőben más szerepet játszik, mint az övékben, talán az a legnyugtalanítóbb, hogy a könyv, az írás, az olvasás általuk látszik kiszorulni onnan, ahol korábban oly megnyugtatóan stabil helyet foglalt el: a kultúra centrumából. Ez a tény minden bizonnyal máris elmozdulás(oka)t idéz elő a mi munkánk feltételrendszerében is: hiszen mi még olyan (egyetemi) képzésben részesültünk, amely egy könyvközpontú kultúra közvetítése érdekében nevelt szakembereket.

A kulturális paradigmaváltás tünetei a legszembetűnőbben a kultúraközvetítés hagyományosan felelős intézményeiben – köztük az egyetemi és a közoktatásban – mutatkoznak meg; nem véletlen tehát, hogy éppen ezen a ponton érintkezik a kulturális paradigmaváltás kérdésköre egyfelől a képzés, másfelől a hermeneutikai beszédmód problémájával.

2. „A »képzés« immár a legszorosabban összetartozik a kultúra fogalmával – írja Gadamer –, s elsősorban azt a sajátos módot jelenti, ahogyan az ember a maga természetes adottságait és képességeit kiképzi."[1]

[1] Hans-Georg GADAMER: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Gondolat, Budapest, 1984. 31.

E gondolat belátást enged számunkra a szó valódi, korszerű értelmében vett egyetemi *képzés* mibenlétére; arra figyelmeztet, hogy ha – ennek eredményeképpen – olyan értelmiségi fellépésére számítunk, aki meg tud felelni az említett kulturális paradigmaváltásból adódó követelményeknek, akkor nem valamiféle „kiképzésre" kell törekednünk. Más szavakkal: az (egyetemi) képzés – ha a kultúra neki szánt feladatának érdemben eleget akar tenni – ma már nem jelentheti (ahogyan hosszú időn át jelentette) egy magas szinten rendszerezett ismeretanyaggal és jól kipróbált módszerességgel történő „felvértezését" a leendő szakembereknek; a képzés (e gadameri értelmében) nem csak és nem elsősorban technikai értelemben vett felkészítés: igencsak felerősödik annak *etikai tartalma*.

Ez az etikai jelleg magában a „képzés" szóban is megmutatkozik, akárcsak ennek német megfelelőjében a Bildung-ban, mutat rá Gadamer. Szerinte nem véletlen, hogy a németben nem a latin eredetű „formálás" szó honosodott meg e fogalom jelölésére (egyébként a magyarban sem, tehetjük hozzá, a román nyelvvel szemben, amelyben a „formare" a használatos), hanem a *Bildung*, vagyis a *képzés*. A „képzés" azért sokatmondó magyarul is, mert benne rejlik a „kép" szóelem, amely „egyszerre jelent képmást és mintaképet". A gadameri képzés-koncepciónak ez a mozzanata jól rávilágít arra, hogy itt nem valamiféle külső ráhatás, annak elviselése a lényeges, hanem az a belső késztetettség, amellyel „az ember a maga természetes adottságait és képességeit kiképzi". A képzés tehát ebben az értelmében egyben *önképzést* is jelent: az ember lelkében hordozza a „mintaképet" (a régi, misztikus tradíció szerint: Isten képét), amelyet fel kell építenie magában. Más szavakkal: el kell tudnia tekinteni önmagától, miközben valami önmagán, közvetlen érdekein túlira – a mintaképre, másokra – van tekintettel.

„Tehát a képzés – írja Gadamer –, mint az általánoshoz való felemelkedés, emberi feladat."[2]

Az „általánoshoz való felemelkedés" etikai kötelezettsége hangsúlyosan megköveteli az embertársak iránti fogékonyság nyitva tartását.

Az embertársak – más szóval: a „lehetséges mások" – szempontjai iránti nyitottság erkölcsi követelménye a „sensus communis" kanti elvéhez vezet vissza bennünket. E „közös érzék" ebben az értelemben már nem egy feltételezett „közös nézőpontot" jelent, hanem – a racionális módszer egyoldalúságával szemben – egyfajta „érzékenységet", „tapintatot", a *másik* kölcsönös elfogadása révén történő *közösséggé válást*.

Milyen köze is lehet e felismerésnek az egyetemi képzéshez, valamint az irodalmi képzés új gyakorlatához? – kérdezzük, miközben elérkeztünk címünk eddig érdemben még nem tárgyalt első részéhez, a *hermeneutikai beszédmód*hoz.

3. A *hermeneutikai beszédmód* jelenléte az irodalmi képzésben első pillantásra magától értetődőnek tűnik, legalábbis akkor, ha a hermeneutikát – annak régi értelmében – a szövegértelmezés, a szövegmagyarázat tanának tekintjük. Hosszú évszázadokra visszamenően a képzés egyik legfontosabb feladatának számított a szövegértelmezés technikáinak az oktatása. Abban a kultúrában, amelynek egyik „főszereplője" a könyv volt, ez nem is lehetett másként: az írástudó szakemberek legfontosabb feladata a könyvek által tovább örökített írásos hagyomány tudományos vizsgálata volt.

Bennünket azonban most inkább az érdekel, hogy miképpen maradhatott az irodalmi képzésben továbbra is magától értetődő a hermeneutikai beszédmód jelenléte, ám a hagyományostól eltérő értelemben.

[2] Uo. 33.

Azt hiszem, túlságosan is magától értetődőnek tűnik, hogy a gondolatmenetnek ezen a pontján úgy fogalmaztam, hogy „a hagyományostól eltérő értelemben" fogom használni a „hermeneutikai beszédmód" fogalmát: hisz olyankor, amikor „kulturális paradigmaváltásról" van szó, „illik is" a „hagyományostól eltérően" beszélni, gondolkodni, írni. Megszoktuk, hogy a kultúra forradalmait a hagyományt cáfoló beszédmódról lehet felismerni: akik az új szellemet képviselik, „szembefordulnak a hagyománnyal", s amit mondanak, annak újdonsága éppen a hagyományhoz való ellentétes viszonyukban ragadható meg. Azt is megtanultuk, miképpen lehet „beazonosítani", kik tartoznak az „újítók", s kik a „hagyománytisztelők" táborába: természetesen a „hagyományhoz" fűződő – elfogadó vagy szembeforduló – viszonyuk, s az e viszonyt képviselő nyelv azonosítása alapján.

Nos, ez az előadás az elé a furcsa feladat elé állít, hogy nem annyira azt kell megmutatnom, hogy a mai hermeneutikai beszédmód milyen szempontból állítható oppozíciós viszonyba a hagyományos értelemben vett hermeneutikai beszédmóddal, hanem inkább azt kell megpróbálnom megvilágítani, hogy *miben más* a mai hermeneutika viszonya önnön hagyományához, a „hagyományos" hagyományszemlélethez képest. Más szavakkal: azt kell megmutatnom, hogy a mai hermeneutika szóhasználatában éppen a „hagyományostól eltérő értelemben" fordulatot kell a hagyományostól eltérő értelemben érteni.

Lássuk, miről is van szó!

Forduljunk ismét Gadamerhez, aki az *Igazság és módszer* című könyvében a „hagyomány" fogalmát és jelentőségét a „tapasztalat" fogalmával hozza kapcsolatba: „A hermeneutikai tapasztalatnak a hagyománnyal van dolga."[3]

Mit is kell értenünk itt a „hermeneutikai tapasztalat" fogalmán?

Különösen figyelemreméltó, amit Gadamer e helyen „a tapasztalat negativitásának sajátosan produktív értelméről" mond: arról, hogy „a voltaképpeni tapasztalat mindig negatív". A tapasztalatszerzés folyamán ugyanis (egy) bizonyos dolgot illetően jobb belátást nyerünk, mint amellyel korábban rendelkeztünk; ez pedig csak azáltal lehetséges, ha az új tapasztalat cáfolja, s ezáltal átrendezi a már előzetesen meglévő ismereteinket. (Mindannyian tapasztaltuk, milyen nehezünkre esik néha engedni az olyan tapasztalatnak, amely nem felel meg előzetes elvárásainknak, ugyanakkor meggyőződhettünk a negatív tapasztalatok szemléletfordító erejéről is: valójában az ilyen tapasztalatok révén tehetünk szert új és számottevő belátásokra, általuk válhatunk igazán „tapasztaltakká".)

A negatív tapasztalatnak e hermeneutikai elismerése rávilágít a *tudás* természetére is, amely *lezárhatatlanként* mutatkozik meg a hermeneutikai tapasztalás helyzeteiben; az elmondottak értelmében ugyanis tapasztalás csak akkor lehetséges, ha előzetes tudásunk rendszere nem marad zárva az új tapasztalat megrendítő megnyilatkozása előtt.

Milyen összefüggésben van a *tapasztalat* itt felvázolt koncepciója a *hagyomány* hermeneutikai fogalmával?

Gadamer szerint a tapasztaló ember voltaképpen önnön történetiségéről szerez mindig tapasztalatot: „...aki a történelemben áll, és a történelemben cselekszik, az állandóan azt a tapsztalatot szerzi, hogy semmi sem tér vissza"[4] – írja. Más szavakkal így is fogalmazhatnánk: az ember önnön hagyományai („történetisége") folytonosságának részeseként létező, miközben állandóan azt a tapasztalatot szerzi, hogy semmi sem tér vissza, tehát a hagyomány, amelyben él, állandóan megtörik. E negatív tapasztalat emberi létesülésünk szempontjából

[3] Hans-Georg GADAMER: *i. m.* 251.

[4] Hans-Georg GADAMER: *i. m.* 250.

termékeny mivolta az önértés lehetőségében mutatkozik meg, hiszen csak e „megtörettetés” tapasztalatában lehetséges tudomást szereznünk a hagyományban állásunkról, saját történetiségünkről.

Problémafelvetésünkre visszatekintve mindezt úgy kell-e értenünk, hogy a „hagyomány” kérdésének hermeneutikai koncepciója egyszerre elfogadó és elutasító („hagyománytisztelő” és „hagyományellenes”)? Nincs ebben valami feloldhatatlan ellentmondás? Hiszen úgy tűnik, mintha – az eddig elmondottakból következően – valami olyasmit akarnánk állítani, hogy a hermeneutikai szemlélet egyszerre *tradicionalista* és *ahistorikus*!

4. Hogy helyesebben érthessük a *hagyomány* hermeneutikai koncepcióját, próbáljuk meg összekapcsolni a rá vonatkozó eddigi belátásainkat azzal, amit a *képzés* hermeneutikai jelentőségéről korábban mondottunk.

A képzésben a „sensus communis” hermeneutikai értelm(ezés)ét emeltük ki korábban, amely, mint emlékszünk, a „lehetséges mások” szempontjai iránti nyitottság erkölcsi követelményére mutatott rá. Innen nézve beláthatóvá válik számunkra, hogy a tapasztalatnak a hagyományhoz kapcsolódásában is valami hasonló történik: az új tapasztalatra jutás elsődleges feltétele ugyanis a nyitottság a „lehetséges más” szempontok iránt, amelyek cáfolják és/vagy kiigazítják előzetes értésünk megszokott összefüggéseit.

Ezek után azt kell kérdeznünk: van-e valamilyen köze a hagyománynak a „lehetséges mások” szempontjaihoz, amelyek vonatkozásában tapasztalatot nyerhetünk önmagunkról is, amely tapasztalatok nyomán akár meg is változhatunk?

Gondolatmenetünknek ezen a pontján erre a kérdésre már nyugodtan *igen*nel válaszolhatunk. Ez az igenlő válasz különösen akkor magától értetődő, ha az *irodalmi hagyomány*ra (mint az írott szövegek ránk maradt hagyományára) gondolunk. „Az írás, és aminek része van benne, az irodalom, a szellem legidegenebben külsővé vált érthetősége – írja Gadamer. – Semmi sem annyira tisztán a szellem lenyomata, de nincs is semmi annyira ráutalva a megértő szellemre, mint az írás.”[5]

Az irodalom e meghatározásában mind a hagyománynak, mind pedig a mi hagyományhoz való viszonyunknak egy egészen más vonatkozása tűnik fel, mint amit mindenkori tanulmányaink során megtanultunk, és amit sokáig magától értetődőnek tekintettünk: a Gadamer-szöveg arra világít rá, hogy a hagyománynak, a tudományos vizsgálódás és tapasztalat *tárgyá*nak *„személy-jellege van”*; a hagyomány „valódi kommunikációs partner, mellyel ugyanúgy összetartozunk, mint az Én a Te-vel”.[6]

Az irodalmi szövegek befogadására gondolva megérthetjük, miről is van itt szó. Az olvasás tapasztalata sokszor megmutatta már nekünk, amit korábban Gadamer nyomán emlegettünk, hogy az írott szöveg igénybe veszi azt a képességünket, amellyel eltekintünk önmagunktól, s tekintettel vagyunk másokra. Az olvasás nemcsak kibetűzés, valamely technikai feladat végrehajtása értelmében, mondja több helyütt Gadamer, hanem egyben a lehetséges mások iránti fogékonyságunk nyitva tartása. Olvasás közben mintegy „kitesszük magunkat” a szöveg értelemigényének; enélkül nem is részesülhetnénk abban a *valódi* tapasztalatban, amely által az olvasás révén új belátásokra, „új horizontra” tehetünk szert.

Mindaz, amit az írott szövegek hagyományához fűződő viszonyunkban (az olvasás tapasztalatában) tapasztaltunk, *általában* érvényes mindenfajta hagyományra: a hagyomány ugyanis éppen a mi *értelmező* viszonyunk, *elfogadó* vagy *elutasító* magatartásunk által konstituálódik.

[5] Hans-Georg GADAMER: *i. m.* 125.

[6] Uo. 251.

(Hangsúlyoznunk kell itt, hogy mind az elfogadás, mind az elutasítás *értelmező*, azaz *hermeneutikai* viszonyt jelent a hagyományhoz.) A tapasztalat természetéről elmondottak értelmében egymás által valósul meg az értelem *konstrukciója* és *dekonstrukciója* abban a *hermeneutikai* viszonyban, amely a hagyományhoz kapcsol bennünket. A hagyományhoz való hermeneutikai viszony ennélfogva se nem tradicionalista, se nem ahistorikus, hanem – *hermeneutikai*. Azaz: *dialogikus* viszony.

Mit is jelent ez? Fontos, hogy jól értsük: amikor hermeneutikai értelemben vett dialogikus viszonyról beszélünk, akkor nem valamiféle metaforáról vagy hasonlatról van szó. A hagyomány nem *olyan, mint* valami kommunikációs partner, amely *mintha* megszólítaná az embereket, hanem valódi dialóguspartner, „aki" megszólít bennünket. (Más szavakkal: nem valamiféle holt tárgy, amely mintegy kiszolgáltatott a tudományos megismerésnek-értelmezésnek, hanem a „lehetséges másik" szempontjaival szembesít bennünket: értelmezést igényel, a megértő odafordulás módján.) A hagyománnyal való találkozás eseménye sohasem hagy közömbösen bennünket, ugyanis éppen e találkozásban ébredünk rá annak létezésére, sőt, arra is, hogy mi magunk is meghatározottak vagyunk általa.

5. Miután felismertük a hagyományhoz fűződő viszonyunk dialogikus természetét, figyelnünk kell e viszony *nyelvi jellegére* is (arra, hogy a hagyomány általi meghatározottságunk nyelvi természetű). A megértés ugyanis – mint Gadamer írja – „emberi világtapasztalatunk módja",[7] és ez a nyelv közegében történik. Ennek kapcsán Gadamer az *epagoge* arisztotelészi fogalmát emlegeti, ami 'nyelvi képzést' jelent. A megértés folyamatában valami – a másikra való tekintettel – nyelvileg megformálódik-artikulálódik, s ezzel „az appercepció özönlő ingertengeréből kiemelkedik valami, amit felismerésnek nevezünk".[8]

Különösen az akadályoztatott megértés helyzeteiben válik nyilvánvalóvá, hogy a nyelvi artikuláció nem pusztán rögzítése a megértés eredményének, hanem valami addig belát-(hat)atlannak a hirtelen megvilágítódása, felismerése is megtörténik: valahányszor keressük a helyes szót (pl. az élet „határhelyzeteiben", idegen nyelvű szövegek fordításakor, művek értelmezésekor stb.), s valósággal megvilágosodásszerű az élmény, amikor megtalálni véljük a találó kifejezést. (A nyelvi képzés folyamatában történő felismerés-esemény epagogikus mozzanatát Gadamer ahhoz hasonlítja, mint amikor a kisgyermek felismeri az anyját: „Mikor ismeri fel a gyermek először anyját? Amikor meglátja? Nem.")[9]

Az ily módon felismert „megtartottá válik" a világartikuláció nyelvi eseményében: így függ össze a megértés nyelvi jellege a hagyományképződés folyamatával. Mindazonáltal a nyelvi artikulációnak e megtartó jellege mégsem a rögzítés módján történik. (Nem úgy működik, mint a fényképezőgép, amely mintegy „megörökíti" a villanófényben felismerhetővé váló pillanatot.) Hiszen a nyelvi képzés mint létrejövés, megvalósulás nem akadálytalan folyamat, ellenkezőleg, éppen akadályoztatottságából nyeri produktivitását: akkor van szükség a nyelvre, amikor valami meg-nem-értett-félreértett-idegen szükségessé teszi a keresést, amikor valóságosan is megmutatkozik a *félreértés* „veszélye", és szükségessé válik, hogy a szavak segítségével „a másikat elérjük".

Mit jelenthet mindez az irodalmi képzésre nézve?

A *dialogikus beszéd mint világartikuláció*, valamint a *képzés* hermeneutikai értelme – mint láttuk – a hagyományra mint a lehetséges Másikra (idegenre, megértésre váróra) tekintettel-lét

[7] Hans-Georg GADAMER: *A hermeneutikus probléma univerzalitása.* = Helikon. Világirodalmi Figyelő 1981/2–3., 278.

[8] Uo. 277.

[9] Uo.

erényében találkozik egymással. Az irodalmi képzésben ez minden más (hermeneutikai) helyzethez képest jobban megmutatkozhat. Az irodalmi szövegek hagyományára ugyanis talán minden más hagyománynál jobban érvényes, hogy a hermeneutikai tapasztalat módján sajátítható el. A művek ugyanis az újraolvasás helyzeteiben mindig másként nyilvánítják ki idegenségüket, mindig új megértő-(értelem)artikuláló beállítódást igényelnek és váltanak ki olvasóikban. Az *irodalmi képzés* hermeneutikai értelmének ezért nemcsak a módszerhez, hanem – ennél sokkal inkább – a *képzelet*hez is köze van. („...a módszer mint olyan nem garantálja az alkalmazás produktivitását" – írja Gadamer.)[10] A nyelvi képzés eredményeként megvalósuló „felismerés" ugyanis nem annyira a szó fizikai értelmében vett „látás" képességét igényli tőlünk (hiszen nem valami már addig is tudott „világítódik meg"), hanem a képzeletét. („Legfőképpen a fantázia a döntő minden kutató számára.")[11] Ahol az irodalomolvasás gyakorlatából hiányzik ez a mozzanat, s pusztán a – mindig ugyanúgy – megismételhető „elemzési módszerek" sablonjai irányítják az olvasatok nyelvi artikulációját, ott nem „képzés" történik, hanem csak „formálás".

Ennek értelmében az irodalmi szöveghagyománynak nem a „módszeres sterilitás" érvényesítésével elért „tárgyszerű leírásra" és az ezzel járó rögzítő, lezáró beszédmódra van szüksége, hanem az érzékenységet, az idegenszerű iránti tapintatot is érvényesíteni tudó, valódi „nyelvi képzésre", az „epagoge" értelmében. Az irodalmi képzés így lehet az olvasásnak mint a Másik általi önmegértésnek a folyamatos gyakorlása: „sajátosan emberi feladat" teljesítése.

[10] Uo. 276.

[11] Hans-Georg GADAMER: *i. m.* 277.

Páll Zita

University among Challenges

The paper is structured into three loosely tied parts. The first part – "Derrida and the University of the Future" – deals with the contemporary status of the universities and meditates on what they should become in the future. According to Derrida the modern university should be unconditioned, being the (mental) place of critical questions, the questioning of everything, starting with its own de-construction.

The second part of the paper, entitled "The Challenge of Literary Canonization", tackles the way universities should imply themselves into the teaching of literature, being fully aware that the act of teaching is at the same time a powerful act of canonization. The last chapter tries to analyse the causes of the lack of reliable canons in the contemporary Hungarian literature of Transylvania.

Egyetem a kihívások rengetegében

1. Derrida és a jövő egyeteme

„A modern egyetemnek feltétel nélkülinek *kellene* lennie" – mondotta Derrida 2000 őszén Pécsett megtartott előadásában (melynek címe *A szakma jövője, avagy A feltétel nélküli egyetem* volt). Első olvasásra többszörösen is sokkoló hatású kijelentés ez: 1. mert egy olyan diszkurzív kontextusban hangzik el, amely immár meggyőződésesen hiszi-vallja, hogy korunk posztmodern kor (anélkül, hogy kielégítően definiálni tudná a fogalom jelentését), intézményei is *poszt*ulnak; 2. magának a posztmodern legendának (tehát jómagam még hinnék a nagy történetekben?) az a teoretikusa mondja ezt, aki maga a dekonstrukció atyjaként említődik, és többek között a modern egyik meghatározó terminusának, a struktúrának a problematikusságára mutat rá, illetve hajtja végre annak dekonstrukcióját. Az idézet tanúsága szerint azonban az egyetem fogalma még mindig a modern horizontjából tűnik értelmezhetőnek, és ez jó ideig így is fog maradni, amennyiben az a nagy történet tartja fent és élteti, amely *a logoszba vetett hit* címet viseli, és amely az egyetemet a tudás fellegváraként szokta definiálni. Vagy mégsem?

Derrida tételmondatában a *kellene* tipográfiailag kiemelt. Óvatoskodik a francia filozófus, meglepő módon most nem óhajt normatív lenni? Ezen a ponton mindenképp gyanússá is válik, a kiemelés szelekciós műveletének háttere okán. A feloldás talán az előadás felvezetésében rejlik, ahol Derrida bevallja: egy professzori hitvallást fog kifejteni, melynek lényege: „hit az egyetemben és a holnap humántudományaiban". A kiemelés-rejtély másik lehetséges feloldása az előadás teljes szövege lehetne, amely mégiscsak a dekonstrukció doktrínájának, ideológiájának szempontjából értelmezi a feltétel nélküli egyetem fogalmát („Minden megnyilatkozás egyben ideológiai állásfoglalás is."[12] – az enyém is, igyekszem közben saját vakságomat is leleplezni, holott hiszem, hogy ez nem sikerülhet), létrehozva ezáltal a posztmodern egyetem utópiáját. Az utopikusságnak maga a beszélő is mindvégig tudatában tűnik lenni, felfogásában az egyetem másnemű a hatalom elvéhez képest, és nem azonos azokkal a kutatói intézményekkel, amelyek különféle gazdasági célokat és érdekeket szolgálnak ki. „Nagyon jól tudjuk, hogy ez a feltétel nélküli egyetem nem létezik. De elvileg és nem titkolt szakmájának, hirdetett lényegének megfelelően azon kritikai – és több mint kritikai – ellenállás végső helyének kellene lennie, amely

[12] KOVÁCS Sándor s. k.: *Irodalom-rendszer és ideológia* = ~~*DEkonFERENCIA*~~ [I.], JATE Irodalomelméleti Csoport, Szeged, é. n. 70.

minden dogmatikus és jogtalan módon megszerzett hatalommal szemben működik." A „több mint kritikai" itt dekonstruktívat jelent Derrida magyarázata szerint: felfogásában a feltétel nélküli egyetem az, amelynek joga van a kritikus kérdések feltevésére, sőt, ezt kell tennie, amennyiben feltétel nélkülivé akar válni (íme, hogyan izmosodik a kellene). *Ez* a feltétlen ellenállás elve, olyan jog, „amelyen magának az egyetemnek kellene gondolkodnia, neki kellene kitalálnia és megalkotnia". Az egyetemnek tehát önmagát kell feltétel nélkülivé tennie, a folyamatos rákérdezés, ill. a dekonstrukció munkájának elvégzése által, és ezt a munkát saját magával illik/illene kezdenie, saját történetével és axiómáival. Titáni munkára biztat Derrida, amikor az egyetem teljes újraértelmezését kéri, úgy, hogy ez az újraértelmezés belülről történjen. Kérdés, hogy mennyiben elvégezhető ez a munka, képes-e, mer-e az egyetem rákérdezni elsősorban önmagára, lehet-e az a (szellemi) hely, ahol semmi nem mentesül a rákérdezés, sőt megkérdőjelezés alól, még önmaga sem. Kérdés, hogy szükséges-e az egyetem újragondolása, másként gondolása. Részben utilitarista kérdéseimre Derrida szövegében ott a ravasz visszakérdezős válasz, mely mintha vakságomon (is) szórakozva a kor szellemi tendenciáira hivatkozik, de nehezen leplezi saját performativitásába vetett hitét: „...történt valami ezzel a klasszikus-modern egyetemmel és humántudományaival? Valami történni fog vele, vagy ígéret van a történésre, ami felforgatja meghatározásait, akár úgy, hogy ez a mutáció átalakítja az egyetem lényegét és benne a humántudományok jövőjét, akár úgy, hogy kimutatja már történő szeizmikus mozgások által, hogy ez a lényeg soha nem felelt meg egyébként annyira nyilvánvaló és kevéssé vitatható meghatározásainak?" Egyik lehetséges kiindulópontja az átértékelésnek, az egyetem dekonstrukciójának Derrida víziójában éppen a tanítás aktusára való rákérdezés lehetne, annak megvizsgálása, hogy mi történik akkor, amikor elfogadjuk, hogy a tanítás aktusa „sajátos performatív cselekvés", és ilyen értelemben a professzor nemcsak ismereteket és előismereteket hoz létre, hanem egyenesen „műveket". Azon egyetemi hagyomány kontextusában, mely előírja, hogy a tudományos tételek átadásától idegennek kell lennie a performativitásnak, új mű létrehozásának, meglehetős felforgató erővel bír egy ilyenfajta kérdésfelvetés. Az egyetem, a tanítás szerepének és helyének újragondolása a mindezzel kapcsolatos eddigi – immár kánonba merevedett – elgondolások felülvizsgálatát követelné, és nem világos, hogy készen áll-e ez az intézmény erre a (végső soron öndekonstrukciós) műveletre. Úgy tűnik tehát, hogy a derridai tételmondat egyik lehetséges átírása ez lehetne: „a modern egyetemnek posztmodernné *kellene* dekonstruálnia önmagát", ahol a *kellene* ugyanúgy olvasható e művelet elvégzésére alkalmas szakember-potenciál létének megkérdőjelezéseként, mint az egyetem erre való megérettségében való kételkedésként, sőt a meg-nem-érettség állításaként is. Vagy a megérettség állításaként és biztatásként. Vagy másként.

Elképzelhető, hogy e konferencia és a záró kerekasztal-beszélgetés egy pillanatra kibillenti az egyetemet, vagy legalábbis tanszékünket mint szellemi helyet „modernségéből", amennyiben teret ad az önmagunkra való rákérdezésre, és amennyiben ez a rákérdezés adekvát (?) módon fog megtörténni.

2. Egyetem és kánon-olvasás/alakítás mint mindenkori kihívás

A modern egyetem, mint a tudomány átadódásának hagyomány által szentesített/kanonizált helye, maga is kanonizált tudást közvetít, ő maga is egy olyan interpretációs közösségként (amennyiben van ilyen) működvén, amely szelektíven emlékezik és felejt, amely kiválasztja azokat a szövegeket és interpretációs eljárásokat, melyeket átadásra, továbbtanításra méltónak/szükségesnek ítél. Tágabb értelemben az egyetem, ill. a bölcsészkar maga is az irodalom nevű intézmény része (amennyiben az irodalmat irodalom-rendszerként, ill. kvázi intézményként fogjuk fel), eszköze lévén egy/több (?) irodalmi és szövegértelmezési hagyomány fenntartásának, működtetvén a kánonalakításhoz nélkülözhetetlen, többnyire a szelekcióban megnyilvánuló cenzúrát is. Itt tanulják meg a jövendő irodalomtanárai, hogy mit, hogyan és mivé kell olvasniuk,

itt hallanak nagyon sokat a „klasszikusokról", itt nem hallanak (ill. csak nagyon keveset) a populáris irodalomról vagy a kortárs primer művekről. A problémát abban látom, hogy a bölcsészkar, és ezen belül tanszékünk többnyire rajta kívül álló okokból kifolyólag képtelen alternatívát nyújtani, olyan értelemben, hogy anyagi, tantervbeli és időbeli korlátozások miatt nagyon kevés lehetőséget nyújt diákjainak, a jövendő magyartanárainak alternatív kánonok/gondolkodásmódok megismerésére, vagy pl. a nyelvterületünkön létrejövő friss primer irodalmi művekről való beszédre/beszélgetésre, történjen ez törzsanyagon belül vagy speciális/opcionális tárgyak terében. Ezt nem tartom egészséges állapotnak, hisz a helyzet, amelyben vagyunk, a katedra felelősséget is implikál, olyan hely, ahol esetenként nem elég reproduktívnak lenni, és ahonnan semmi esetre sem szabadna a ma szakmai-irodalmi történéseit figyelmen kívül hagyva, mintegy az „élettől elszakadva" beszélni.

Ha a középiskola az *olvasás* közege, mivel itt többnyire barthesi értelemben vett olvasható, nem megírható, tehát klasszikus szövegeket ismer meg a diák, legyen/lehessen a bölcsészkar az *újraolvasás* helye, ahol az – akár klasszikus – szöveg újraolvasódik, netán írhatóvá válik, és az olvasó immár nem annak passzív fogyasztója, hanem létrehozója[13] lesz. Amint azt Barthes az *S/Z*-ben kifejti, az irodalom mint intézmény (és ennek része a bölcsészkar is) fenntartja azt az állapotot, amely eltávolítja a szöveg íróját annak olvasójától, nem engedi a hagyományos értelemben vett olvasót a szöveg írójává válni. A kanonikus értelmezések dömpingje az olvasót egyfajta dologtalanságra, komolyságra kárhoztatja, mivel nem teszi lehetővé számára a játékot. A szöveget az ismétlődéstől az újraolvasás mentheti meg, amennyiben „Az újraolvasás nem fogyasztás, hanem játék (a különbözőség visszatérésének játéka)." – mondja Barthes[14] említett munkájában. A Barthest kommentáló Barbara Johnsont idézve „amikor egyszer olvasunk el egy szöveget, csak azt látjuk benne, amit már korábban megtanultunk látni"[15], újraolvasáskor viszont „elszabadul a szöveg jelölő energiája az ismétlésen keresztül, és ezáltal nem az azonosság tér vissza, hanem a különbözőség".[16] Kissé utopikusan fogalmazva: valójában esetenként talán nekünk magunknak, egyetemen tanítóknak kellene írható szöveggé válnunk olvasás közben, produktív és nem reprezentatív modell alapján működve, érvénytelenítve, ha egyáltalán lehetséges ez, minden kritikát, amely mint késztermék vegyül az olvasható szöveggel. Hisz a tanítás egyik implicit célja: gondolkodásmódot, reflexivitást és önreflexivitást, a rákérdezés művészetét tanítani – és ez nem kis kihívása szakmának és – miért ne – a (minden)kornak.

3. Hol vannak Erdélyben az irodalmi kánonok és miért nincsenek? Avagy Tanárképző Főiskola és Tudományegyetem között

Az irodalom, ill. az irodalmi kánonalkotás egyik nagyon fontos tényezője a kritika, az egyetemen kívüli – és nem csak – olvasóközönség/közösség számára a kritika mérvadó lehet arra nézve, hogy mit olvassanak és hogyan. A „profi" kritika (ha van ilyen) mindig tükrözi írójának elméleti premisszáit (melyek esetenként a hivatásos kánon által elfogadott-előírt szövegértelmezői szabályrendszerekre vezethetők vissza, ebben az értelemben a kritikát preskriptív szempontok is meghatározzák, nemcsak deskriptívek), kiolvashatók belőle a szövegértelmezés hogyanjára vonatkozó hiedelmek, a kritikus ugyanakkor szelektál és cenzúráz azáltal, (a)hogy beszél – vagy nem beszél – irodalmi művekről. Az egészséges kritikai élet talán elengedhetetlen feltétele az egészséges irodalmi életnek, feltétele a kortárs művek kanonizálódásának, hisz az egyes irodalmi folyóiratok (a kanonizáció másik fontos intézményéről van szó!) olvasóközönsége/közössége

[13] Roland BARTHES: *S/Z*. Osiris, Budapest, 1997. 14–15.

[14] Roland BARTHES: *i. m.* 29.

[15] Barbara JOHNSON: *A kritikai különbözőség: BartheS/BalZac* = Helikon, 1994/1–2., 140.

[16] Uo. 141.

ezekből az írásokból tudhatja meg, hogy pl. éppen mely szövegek azok, amelyek az aktuálisnak és autentikusnak tekintett kortárs irodalmat (jobb esetben: irodalmakat) alkotják. Innen értesül arról is, hogy mely tegnap megjelent regényt vagy verskötetet érdemes elolvasni és kb. hogyan, így hát az irodalmi, irodalommal foglalkozó folyóirat bizonyos értelemben reklámfüzetként is működik. Belátható, hogy optimális/normális esetben egyetemet *nem* végzett személynek szinte lehetetlen mérvadó kritikusi pozícióba kerülnie, és az is belátható, hogy kritikusok nélkül kortárs műveket kanonizálni, kánont, történő irodalmi életet fenntartani lehetetlen. A kánon az olvasó tömegek fele az iskolán kívül leginkább az irodalomkritikán, recenzión stb. keresztül közvetítődik. Az is nyilvánvaló, hogy Erdélyben közvetlenül 1989 decembere után hirtelen űr keletkezett a magyar irodalomkritika terén, és ez az űr hihetetlenül lassan látszik feltöltődni. Úgy tűnik, ma az *erdélyi magyar irodalom,* ill. a *mai*, kortárs erdélyi magyar irodalom nem szerveződik kánon, kánonok mentén, kisszámú kritikusai jobbára magányos lovagok, egyfecskék, az irodalom mintha anarchikusan történne tájainkon, és ez az állapot sajnálatos módon nem a kánonok megszűnését hirdető elméletekből vezethető le. Remélhetőleg csupán átmeneti ez az immár túl sok éve tartó állapot, mely olyan – szakmailag és nem csak – karizmatikus egyéniségek hiányával jellemezhető, aki(k) köré szerveződhetne egy v. több irodalomkritikai iskola, ill. irodalmi kánon. Mindeközben Magyarországon *legalább két* uralkodó irodalmi kánonról beszélhetünk: az ún. „modernista-esztétistáról" és az ún. „későmodern-recepcióesztéta" kánonról (l. Odorics Ferenc: *Kanonikus mozgások az ezredvég magyar irodalmában*. Helikon, 1998/3.).

A fiatal erdélyi irodalom – akárcsak a redszerváltás előtti – itthon csak nagyon redukált mértékben olvasódik és olvasódik újra. Úgy tűnik, a bölcsészkar – valószínűleg a 2. Fejezetben említett okok miatt is – mostani formájában képtelen a kritikus-utánpótlás kinevelésére-biztosítására. Ez és hasonló hiányjelenségek tették szükségessé egy olyan, az egyetem mellett, de azzal szorosan együttdolgozó intézmény létrehozását, mint amilyen a Láthatatlan Kollégium, mely teret ad a diák által választott szakterületen az elmélyülésre, szakirányítást biztosít az egyéni és csoportos kutatóprogramokhoz stb. Az teszi különösen vonzóvá az LK-t a diákság számára, hogy itt azzal foglalkozhat, a legmagasabb szakmai szinten, ami érdekli, és lehetősége nyílik egy sokkal elmélyültebb szaktudás birtokába jutni, mint amilyennek a megszerzését az egyetemi oktatás hagyományos keretei szavatolni tudják. Ennek visszaigazolása az a tény is, hogy az erdélyi kritika az elmúlt évtizedben legnagyobbrészt azok írásai által kezdett újra létezni, akik kijárták az egyetemmel párhuzamosan az LK iskoláját is.

Az infrastrukturális korlátozásokon, a pénzhiányon, a kezelhetetlenül és irányíthatatlanul nagy évfolyamokon és a túlzsúfolt, a valós/egyéni igényekhez helyenként nehezen alkalmazkodó tanrenden túl a bölcsészkar fentebb emlegetett tehetetlenségének és improduktivitásának, annak, hogy egyetemünk, ill. bölcsészkarunk, tanszékünk *önmagában* nem tud olyan elmélyült tudást adni, amely elegendő lenne a szakember-utánpótláshoz, van még egy olyan oka, melyről nem lehet nem beszélni. Úgy gondolom, nem egy akármilyen okról, hanem majdnem minden általam említett gond és probléma főokáról van szó, amelyből sok kétes kompromisszum következik. Arra a lehetetlen helyzetre gondolok, hogy itt náluk a tanárképző főiskola és a szó hagyományos értelmében vett egyetem nem vált még szét. Egyetemünk, bölcsészkarunk talán csak akkor válhatna valóban azzá, aminek nevezi magát, hogyha nem a *magyartanár*-képzés lenne kényszerű elsődleges célja. A tanárképzés és az irodalmi profiképzés szétválasztása mentesítené az egyetemet a tanárképzéssel együtt járó enciklopédikus tudás-átadás kényszerétől, ezáltal egyetemünk azzá az – egyelőre modern – kutatóközponttá alakulhatna, az a profiképző intézmény lehetne a főiskolához képest, ami ma valójában az LK és a hozzá hasonló szakkollégiumok a bölcsészkarhoz képest.

Bodrogi Enikő – Varga P. Ildikó

Finnish Linguist?
Researcher of Finnish Literature? Finno-ugrist?

The aim of this paper is to treat some of the special problems related to the teaching of Finnish language and literature at the Faculty of Letters in Cluj. In the first part of the paper we reflect on the situation that all of the Finnish teachers of our department teach language as well as literature and some of them also Finnish and/or Uralic culture(s) and civilization(s). In the second part of the paper we try to justify our point of view according to which the preparations for courses should be considered as scientific research work of the staff members. Finally, in the third part of the paper we underline some crucial aspects of teaching Finnish as a second language. First we analyze the relationship between students and teachers, which is in many ways special due to the fact that we work in small groups (7–15 students/group). Then we focus on the consequences of the fact that Finnish can be studied only at university level, so that students who choose Finnish as their second subject have to start it from the very beginnings. In the process of teaching Finnish a very important part is played by the Finnish native lecturer. Her presence is also essential for us, non-native Finnish teachers, as she continuously informs us about the current methodological research in Finland, for instance in the field of teaching Finnish as mother tongue, as a second language and as a foreign language.

Finn nyelvész? Finn irodalomkutató? Finnugrista?
Avagy a kutató beskatulyázásának fölösleges voltáról...

1. Mondd meg, mit tanítasz, és megmondom, ki vagy...

Köztudott, hogy a polihisztorok ideje régen lejárt. A különböző tudományok egymástól való határozott elkülönülése, az egyes tudományokon belüli differenciálódás, az információk szinte követhetetlenül gyors bővülése miatt a mai tudós már nem tehet egyebet, minthogy egy – meglehetősen szűk – területen minél alaposabb vizsgálatokat végezzen. A szakmai közvélemény jórészt rá is bólint, hogy ez így van rendjén, mert aki sokat akar markolni, az minden bizonnyal felszínes, sőt kontár, amatőr. A helyzet azonban nem ennyire egyszerű. Van olyan eset, amikor a kutató rákényszerül a sokoldalúságra, és ekkor a legtöbb, amit tehet, hogy megpróbál a kényszerből előnyt kovácsolni magának.

Itt vagyunk például mi, finn szakos tanárok: a mindenkori finnországi vendégtanár és négy helybeli tanerő. 1992 óta működik tanszékünkön finn mellékszak, és bár kis csoportokkal dolgozunk, tanrendünk ugyanolyan széles skálájú tantárgyakat ölel föl, mint bármely más mellékszaké. Emiatt, bármennyire szeretnénk is, egyikünknek sem adatik meg, hogy csak egyféle tantárgyat tanítson, sőt, még az sem, hogy például a finn irodalom- vagy művelődéstörténetnek egyetlen periódusára vagy a finn nyelvészetnek egyetlen diszciplínájára szakosodjék. Mindannyian tanítunk nyelvet, irodalmat, néhányan emellett művelődéstörténetet és finnugrisztikát is.

Mindezt azért soroltam föl, hogy érthetőbbé váljék, miért kellemetlen számunkra, amikor megkérdik valamelyikünktől, hogy mi is tulajdonképpen? A kérdést leegyszerűsítve: nyelvész vagy irodalmár? S kérdik ezt nemcsak távoli ismerősök, hanem gyakran tanszéki kollegák is. Mivel nekünk természetes, hogy többféle tantárgyat tanítunk, és így különböző tudományterületeken kell többé-kevésbé jártasnak lennünk, furcsának tűnik, hogy az emberekben ilyen ellenállhatatlan osztályozási, beskatulyázási kényszer működik. Ha pedig magyarázkodni

kezdünk, hogy miért nem tartjuk magunkat sem nyelvésznek, sem irodalmárnak, vagy talán mindkettőnek, bizonytalannak vagy fennhéjázónak gondolhatnak bennünket.

A nyelvész vagy irodalmár kategóriába való besorolásunkkor néhány szempont kulcsszerepet játszik. Lássuk ezek közül a leggyakoribbakat. Először is az tűnik a legkézenfekvőbbnek, hogy aki finn nyelvet tanít, az nyelvész. Ez a fajta gondolkodásmód mintha megerősödött volna karunkon azután, hogy 1996-ban különvált egymástól a Magyar Nyelv és Kultúra, valamint a Magyar Irodalomtudományi Tanszék. Emellett azzal is gyakran szembesülünk, hogy valamelyik nyelvész kollega, aki értesül arról, hogy finn nyelvet tanítunk, azonnal a finnugristák körébe sorol. Nehéz ezt a gondolkodásmódot elfogadnunk, mert bár közismert tény, hogy a finn finnugor nyelv, az iránta való érdeklődésből nem következik, hogy a többi finnugor nyelv és az összehasonlító finnugor nyelvészet is hasonló mértékben érdekelné a finn nyelvtanárt. Saját helyzetünkre konkretizálva ezt: a véletlen műve, hogy épp finn szakosok tanítják az uralisztikát tanszékünkön. A 2000/2001. tanévig ugyanis két külön tantárgyként tanítottuk a magyar szakos hallgatóknak az uralisztikát és a finn nyelv alapjait. Csak az utóbbit látta el finn szakos. A két tantárgy kényszerű és nem éppen szerencsés összevonásával olyan helyzet alakult ki, hogy mivel nem minden finnugrista beszél finn nyelven, a finn szakosnak viszont valamelyes uralisztikai képzettsége is van, nekünk kellett elvállalnunk az „új" tantárgyat. De ettől még nem lettünk finnugristák, mert nem köteleztük el magunkat az uralisztika elmélyültebb vizsgálata mellett.

Nem mondhatnánk, hogy nyomasztó kényszert jelent oktatói munkánkban az a tény, hogy különböző diszciplínákat tanítunk, és ezt a kényszert nagy erőfeszítéssel próbáljuk előnnyé kovácsolni. Szerencsések vagyunk, hogy alkalmunk nyílik különböző tudományterületekkel foglalkozni, és bár kétségkívül jobban el lehet mélyülni egyetlen szűk szakterületen, vagy éppen egyetlen témában, mint egyszerre több különfélében, ennek is megvan a maga előnye. Lehetőséget nyújt például arra, hogy szélesebb horizonton vizsgáljunk meg egy-egy fölvetődő kérdést, és ezt az oktatásban is nagyszerűen lehet kamatoztatni. Hogy miként, arról majd a későbbiekben lesz szó.

Az eddigi gondolatmenetet lezárandó, nem vagyunk sem nyelvészek, sem irodalmárok. Vagy, ha jobban tetszik, nyelvészek is meg irodalmárok is. Ha pedig feltétlenül valamilyen címkét kívánnak aggatni ránk, tanárok vagyunk és kutatók, szakmai érdeklődési körünk pedig a finn nyelv, irodalom és művelődéstörténet.

2. Oktatás és/vagy tudományos kutatás

Sokunk számára gondot okoz, hogy miként tudjuk – elsősorban időben és fizikai erőben – összeegyeztetni a pedagógusi és a kutatói munkát. Az egyetemi oktatók életében évről évre nő az a külső kényszer, hogy tudományos kutatásaik eredményeit publikációk formájában közzétegyék. Külső kényszeren itt az értendő, hogy minden kalendáriumi év végén be kell nyújtanunk az egyetem vezetősége számára legfrissebb tanulmányaink listáját, és egyre gyakrabban hangzik el az a fenyegetés, hogy a közölt anyag mennyiségének függvényében fogjuk kapni a fizetésünket.

Méltánytalan és megalázó ez a helyzet, legalább két okból. Először is egy pszichológiai tényezőt említhetünk (amely különben köztudott): ahány ember, szinte annyiféle a munkamódszere. Nézzük a két végletet. Van, aki egy érdekes, lehetőleg kevéssé ismert témáról rövid idő alatt többször és többféleképpen közöl, mivel az írás nem jelent különösebb nehézséget számára. Van azonban, aki hónapokig, évekig kutat egy témát, mielőtt úgy érzi, hogy érdemes a szakmai közvélemény elé lépnie munkájával, és ha ráadásul olyan személy az illető, akinek túlzottan igényes önmagával kell megküzdenie minden leírt sorért, akkor bizony lassan fog gyarapodni publikációs listája. Sokan hajlamosak figyelmen kívül hagyni ezt a

nagyon is emberi tényezőt, és csak azt tekinteni elismerésre méltó kutatónak, akinek a nevével gyakran találkozik a szaklapok hasábjain. A publikálás senki számára nem lenne szabad, hogy kényszer legyen. Mert aki tudományos kutatással foglalkozik, abban előbb-utóbb, saját személyisége függvényében megérik az az elhatározás, hogy más érdeklődők számára is hozzáférhetővé tegye vizsgálatai eredményeit. Vagy ha nem, akkor majd az utókor fogja fölfedezni az asztalfiókba zárt értéket.

A második ok, amely miatt igazságtalan a tudományos kutatómunkát közlemények formájában számon kérni, ugyancsak szubjektív. Szó volt korábban az emberben működő osztályozási, beskatulyázási kényszerről – igaz, más összefüggésben. Sokan hajlamosak mereven elkülöníteni egymástól a tanári és a tudományos kutatói munkát. Emiatt az előadásra való fölkészülést nem szokás tudományos kutatómunkának tekinteni, bár valójában az, ha igényesen történik. Miről is van szó? A tanár évek, évtizedek alatt olvassa el a szükséges szakirodalmat ahhoz, hogy összeállítsa féléves/éves előadásának kiérlelt, összefüggéseiben átgondolt anyagát. Ezt azonban nem tekinti egyszer és mindenkorra megalkotott ópusznak, hanem azt időről időre kiegészíti, javítja az újabban megjelent szakmunkák, kutatási eredmények függvényében. Mi ez hát, ha nem tudományos kutatómunka? És teszi ezt nem öncélúan, hanem hogy továbbadja tanítványainak, lehetőleg nemcsak a kész tényeket, adatokat, hanem a megszerzésükhöz szükséges munkamódszert is. Igazuk van azoknak, akik szerint néhány tanítvány (a szó legnemesebb értelmében) többet ér, mint a publikációk, könyvek tömkelege.

Finnországban járva (a Helsinki, Tamperei, Jyväskyläi, Turkui, Oului Egyetemen) azt tapasztaltuk, hogy a finnek megtalálták a választ arra a kérdésre, hogy miként lehet összeegyeztetni a kutatómunkát az oktatással anélkül, hogy a tanárokat a végsőkig túlterheljék. A finn egyetemeken ugyanis külön státusuk van az oktatóknak és külön státusuk a kutatóknak. Az előbbiek munkaköri kötelezettsége a tanítás, és ha akarnak, publikálnak is emellett. Az utóbbiaknak minimális óratartási kötelezettségük van, így bőven jut idejük tudományos kutatásra és közlésre. Lehet, hogy ennél jobb módszer is létezik a probléma megoldására, de ez a legméltányosabb, amivel eddig találkoztunk.

3. A finn szakos diákokkal való munka tanulságai

Ezek után a finn szakos tanári munkánk során felhalmozódott tapasztalatok egy részét foglaljuk össze, amelyekről úgy véljük, mások számára is hasznosak lehetnek.

1. Finn mellékszakon kis létszámú csoportokkal dolgozunk, általában 7–15 diák van egy-egy évfolyamon. Eddigi legnagyobb csoportunk 28 diákkal indult 1995/96-ban, és ebből 16-an végeztek. A kis csoportokkal való munka sokkal hálásabb és több sikerélményt szerez mind a hallgatóknak, mind a tanároknak, mint a nagy lélekszámú évfolyamok. Alkalmat nyújt a tanárnak arra, hogy külön-külön megismerje mindegyik diákját, nyomon tudja követni nyelvelsajátításának folyamatát, és azonnal beavatkozzék, ahol segítségre, például bővebb magyarázatra van szüksége. A finn szakos diákok (és általában a kis csoportok) körében nagyon jó a hangulat. Valamennyien, akik finnt tanítunk, arra törekedünk, hogy ne a katedráról nézzünk le a diákra és nézzük le a diákot. Társat lássunk benne (és remélhetőleg ő is azt lát bennünk), aki irányításunkkal sajátítja el az ismereteket.

Olyan légkört szeretnénk teremteni, mint amilyen a finnországi egyetemeken tapasztaltunk, ahol tanár és diák a bizalom és barátság jegyében viszonyul egymáshoz. Számunkra, helybeli oktatók számára olykor még túlzottnak is tűnik az a közelség, amelyet finn kollegáink megengednek a hallgatóknak. Ennek elsősorban az az oka, hogy a mi egyetemi hagyományainkban a tanár a hatalom, a tekintély megtestesítője, akinek jelenlétében a diáknak csak hallgatnia lehet.

Sok tanulsággal szolgáló konferencián vettünk részt 2001. október 4–6. között Budapesten, az északi nyelveket (svéd, norvég, dán, izlandi és finn) tanító lektorok tanácskozásán. Egy kerekasztal-beszélgetés során, amelyen valamennyi nyelvnek egy-egy anyanyelvi beszélője vett részt (a finneket Sanna Lähde képviselte, aki nálunk is tanított 1993–1998 között, és jelenleg debreceni vendégtanár), a moderátor föltette azt a kérdést, hogy miként látják a közép- és kelet-európai egyetemi tanárokat, illetve a tanárok és diákok közötti viszonyt. A válasz egybehangzó volt valamennyiük részéről: az a legszembetűnőbb különbség az északi országokbeli viszonyokhoz képest, hogy míg ott már a kisgyermekeket arra nevelik, hogy szabadon véleményt nyilvánítsanak, később akár vitába is szálljanak a felnőttekkel, így a tanárokkal is igazuk védelmében, addig mifelénk a fiatalok csendben ülnek a padban, jegyzetelnek, miközben a tanár beszél, és nagyon nehéz párbeszédre provokálni őket. Ugyancsak sokkoló hatással van északi kollegáinkra az a nagyfokú (szerintük túlzott) tekintélytisztelet, amelynek egyik megnyilvánulása például a tanár „professzor úr" megszólítása, korától és rangjától függetlenül. Náluk általános a tegeződés, és ezt tartják természetesnek.

Bár vonzónak tűnik, az északi modellt nálunk nem tartjuk teljes mértékben átültethetőnek, főként a már említett másfajta kulturális hagyományok miatt, amelyek mind a mai napig rányomják bélyegüket a tanár–diák viszonyra. Arra azonban törekszünk, hogy egészségesen közeli kapcsolatot alakítsunk ki tanítványainkkal, amely ösztönzőleg hat valamennyiünk munkájára. Hangsúlyozni kell az *egészségesen* szót, mivel a túlzott közelséggel némelyik diák visszaélhet. Úgy értelmezheti, hogy egyenrangúak vagyunk olyan tekintetben, hogy a barátság jegyében a tanár elnézőbb a tudás számonkérésekor, és alább engedi a követelményeket. Szinte mindannyian beszámolhatnánk olyan esetekről, amikor valamelyik diákunk hosszú időn át (olykor évekig) tüntetően nem köszönt egy igazságtalannak vélt jegy miatt vagy minősíthetetlen hangnemre vetemedett, amikor színvonalon aluli szakdolgozatát nem fogadtuk el.

A kevés kellemetlen esettől eltekintve azt mondhatjuk, hogy a Finnországban tapasztaltakat és a mindenkori finn vendégtanártól tanultakat érdemes alkalmazni a saját kultúránk megengedte keretek között.

2. A finn nyelv oktatása sok speciális problémát vet föl. Mindezt sajnos figyelmen kívül hagyja a valamennyi mellékszak számára egységesen összeállított egyetemi tanrend. A mellékszakok évfolyamokra és tantárgyakra osztásakor egyformán kezelik azokat az idegen nyelveket, amelyeket az iskolában is tanítanak és azokat, amelyeket csak egyetemi szinten lehet tanulni (pl. finn, norvég, japán stb.). Ennek következtében például azzal szembesülünk, hogy olyan tárgyakat, mint a „kommunikációs technikák" vagy a „társalgási gyakorlat" az I. év első félévében vagyunk kénytelenek tanítani, akkor, amikor diákjaink még nem tudnak finnül. Az angol, német, francia stb. szakosoknak nincs ilyen gondjuk, mert a diákok már beszélik a kérdéses nyelveket.

Abból, hogy hallgatóink 0 szintről kezdik a nyelvtanulást, a finn nyelv és irodalom oktatásának egy másik sajátossága is adódik. Konkrétan az, hogy nem tartjuk ésszerűnek az előadások és a szemináriumok merev elkülönítését. Sőt, olykor a nyelv és irodalom előadások sem különülnek el teljesen egymástól, legalábbis az első két évfolyamon nem, mivel például egy-egy irodalmi mű elemzése olyan nyelvtani kérdéseket is fölvethet, amelyek, bár a nyelvórák anyagát képezik, nem hanyagolhatók el. A gyakorlat azt bizonyítja, hogy minél többször és minél változatosabb körülmények között kerítünk sort egy-egy nyelvtani probléma elmagyarázására, annál jobban rögzül a diákok emlékezetében.

Ennek a fajta interdiszciplinaritásnak hagyománya van a finnországi oktatási rendszerben. Már a középiskolában sem határolják el egymástól a nyelv, irodalom, művészetek, kommu-

nikációelmélet stb. oktatását. Ezt a felfogásmódot követik az iskolai tankönyvek, amelyeket didaktikai eszközként mi is nagyszerűen fel tudunk használni a finn nyelvkönyvek mellett.

Finnországban több évtizede kidolgozott módszertana van a finn mint idegen nyelv tanításának. E probléma kutatása és korszerűsítése napjainkban is tartó folyamat, s az újabb és újabb eredményeket a nagy számban megjelenő, más-más koncepciójú nyelvkönyvek tükrözik. Ezek a Finn Oktatásügyi Minisztérium jóvoltából rendszeresen eljutnak hozzánk, így mi magunk is kísérletezhetünk, hogy melyik könyv felel meg leginkább az egyes évfolyamok nyelvtudási szintjének és érdeklődésének.

Az sem elhanyagolható szempont, hogy tanszékünkön működő, egymást 2–4 évente váltó finn vendégtanárok a finn mint idegen nyelv szak végzettjei, és tőlük mi, helybeli tanárok is sokat tanulhatunk. Megtudtuk például azt, hogy Finnországban külön módszertana van a finn mint anyanyelv, mint második és mint idegen nyelv oktatásának (második nyelv a finnországi svédek számára a finn). Ezek olyan módszertani kérdéseket vetnek föl, amelyeket a mi körülményeink között nem csak a finn nyelv oktatásában lehetne gyümölcsöztetni. Meg lehetne például könnyíteni ezek figyelembevételével a magyar gyermekek román nyelvtanulását, amennyiben nem anyanyelvként, hanem második nyelvként tanítanák azt az iskolákban.

Bár tanítványaink jó része nagyon jól megtanul finnül, mégsem lehet még a IV. évfolyamon sem olyan előadásokat tartanunk, mint más szakokon, ahol egy, anyanyelvként beszélt vagy az iskolában elsajátított nyelvet tanulnak tovább az egyetemen. Elsődleges szempontnak tekintjük az adott évfolyam/csoport nyelvtudási szintjéhez alakítani előadásaink nyelvi nehézségi fokát. Az előbbi szempontot figyelembe véve szükségesnek bizonyul szinte évről évre átírni az előadások szövegét, mivel a gyakorlat azt bizonyítja, hogy ezáltal hozzásegíthetjük hallgatóinkat az ismeretek könnyebb elsajátításához.

A *finn nyelv oktatása* kezdettől fogva finnül történik, segédnyelv helyett változatos didaktikai segédeszközöket (képek, videofilmek, hangkazetták) használunk. Igen fontos szerepet tulajdonítunk a különféle szituációs játékoknak, amelyek látványosan hozzájárulnak a hallgatók szókincsének bővítéséhez, és ugyanakkor oldják a nyelvóra teremtette feszültséget. Az egyéni munka mellett nagy hangsúlyt fektetünk a csoportos munkára is, amikor például közösen megtekintünk egy videofilmet vagy meghallgatunk egy hangkazettát, és a látottak/hallottak kapcsán fölmerülő lexikai és grammatikai problémákat úgy beszéljük meg, hogy mindenki szóhoz juthasson.

Alapvetőnek tekintjük azt, hogy diákjaink ne kudarckerülők, hanem sikerre orientáltak legyenek. Ezt egyrészt úgy próbáljuk elérni, hogy csak a legdurvább és leggyakoribb nyelvi hibákat javítjuk beszélgetés közben, elsőrendűnek tartva azt, hogy a hallgató merjen megszólalni finnül, ne gátolja az, hogy nem beszél tökéletesen. Sokan el sem tudják képzelni, milyen nehéz egy olyan nyelven megfogalmazni gondolatainkat, amelyet az ember soha nem hall közvetlen környezetében, sőt, a rádióban vagy televízióban sem. Másrészt úgy próbáljuk finn beszédre bátorítani diákjainkat, hogy ugyanazt a kérdést többféleképpen megfogalmazzuk, ha nem értik meg, és csak legvégső esetben folyamodunk a fordításhoz. Bizonyos tantárgyakat, például művelődéstörténetet és a népköltészetet azonban az első éveseknek még anyanyelvükön (magyarul és románul) tanítunk, másodévtől azonban már finnül.

Az *irodalomtörténet tanítását* az első év második félévében kezdjük, a finn nemzeti eposz, a Kalevala és a finn népi líra első jelentős gyűjteményének, a Kanteletárnak a bemutatásával, illetve a finn népköltészet kutatásának nagy vonalakban való ismertetésével. A másodév első félévében a finn népköltészet fontosabb műfajait tekintjük át, bőven illusztrálva azokat konkrét példákkal (mesék, mondák, találós kérdések stb.). A második félévben a finn irodalom két legjelentősebb irányzatának, a romantikának és a realizmusnak fontosabb téma-

köreit és stilisztikai jellegzetességeit ismerik meg a hallgatók, és könnyebb szövegeket olvasunk és beszélünk meg a két említett időszakból. Harmadéven kezdjük az irodalomtörténet kronologikus áttekintését. Az első félévben a reformáció és a felvilágosodás kiemelkedőbb alkotóival és műveivel foglalkozunk, részletesebben visszatérünk a finn nemzeti romantika időszakára (a XIX. század első fele), és az első finn nyelven írott regénnyel, Aleksis Kivi *A hét testvér* (1870) című munkájával zárjuk a félévet. A tavaszi félév anyagát a realizmus és a neoromantika (XIX–XX. század fordulója) képezi. A IV. év első félévében a XX. század irodalmát tekintjük át nagy vonalakban, a második félévben pedig a jelenkori finn írók legsikeresebb munkáit emeljük ki.

A finn nyelv oktatása ma még kuriózumnak számít nálunk, bár a magyar szakos hallgatók tanrendjének mindig is részét alkotta. Tanszékünkön 1975 óta megszakítás nélkül tanítanak finnországi vendégtanárok, akiknek nagy szerepük volt abban, hogy megnőtt a (nem csak magyar szakos) diákok körében a finn nyelv iránti érdeklődés, fakultatív csoportok jöttek létre kezdő és haladó szinten, majd 1992-től mellékszakként is fölvehető a finn nyelv és irodalom. Tíz év telt el azóta, és diákjaink közül többen Finnországban tanultak/tanulnak tovább, ott szerezték/szerzik meg a magiszteri vagy doktori fokozatot. Volt tanítványaink némelyike szépirodalmat fordít finn nyelvről magyarra, és reméljük, hogy egyre többnek lesz a jövőben alkalma hasznosítani finn nyelvtudását.

Szilágyi Júlia

Is it Possible to Teach Literary Essay?

The history of the literary essay starts with the question: „*que sais-je?”* – told and asked by the founder of this literary genre: Montaigne. But is the essay a genre at all? I think it isn't – because genre means systematicizing – exactly what was meant to be avoided from the outset by the essay „born” on the 1st of March 1582 that has been flourishing ever since. It is lyrics – says Babits reflecting on the tone of Montaigne's essays. It is discursive lyrics – this is what we can generally say about it. The elder Schlegel calls it intellectual poetry. The essay is inadequate for the paternalistic mode of speaking, as well as for any ideological type of discourse. The opinion–forming modes of authoritarian systems are entirely alien to it. The essay lives in symbiosis or in a parodistical relationship with all the other literary genres, it can tell about anything, it had already had a past before it acquired its history. But can it be taught? One can attempt, one can make an experiment. A few books are needed only, lot of time for reading, openness, and – no self-conceit.

Lehet-e esszét tanítani?

Lehet-e kérdés a mondanivalóm tárgya? Másként fogalmazva: kérdést akarok, akarhatok mondani? Az esszé története – ha meggondolom – egy kérdéssel kezdődik: que sais-je? – mondja, vagyis kérdezi időről időre maga az alapító, Montaigne.

De tartsunk sort! Kérdés a tétova mozdulat, amellyel elkezdem lebontani azt, amit voltaképpen felépíteni szeretnék: műfaj-e az esszé? Szerintem nem az, és ezt a véleményt az évek során – amióta harmadéves diákoknak minden ősszel felteszem, és ahogy tudom, megválaszolom, sokféleképpen persze – a mások meg a magam érveivel szoktam megindokolni. A mások érvei mindig jobbak. Nem is takarékoskodom velük. És nem riadok vissza a tekintélyelvű érveléstől sem. Máraira hivatkozom például, a Napló egy 71-es tűnődésére Thoreau-ról, aki „Ha New Yorkban él, talán mást is ír, regényt vagy drámát. De Waldenben, a tó partján, az eszelős magányban nem írhatott mást, csak naplót. A műfaji alkotáshoz – mint a regény, a dráma – környezet kell, díszlet, keret. Az erdei, tóparti magányban nincs »műfaj«.” – Tehát Márai Sándor, a kassai polgár, klasszikus értékek rezignált örököse, konzervatív, önkéntes emigráns nem tekinti műfajnak a naplót! Csak éppen kiteljesíti, betetőzi vele az életművét. Tudván persze – hiszen mit nem tud Márai?! –, hogy Montaigne esszéi eredetileg olvasónaplóként bélelnek ki egy máshol, máskor, másként eszelős magányt. Egy másik nagy olvasó, Babits írja Montaigne-ről abban *Az európai irodalom történeté*ben (amelyet bizony mint esszét olvasunk, vagyis élvezettel) „...csak könyvember maradt, s élete nagy részét kastélyába zárkózva, olvasmányai között töltötte. (...) Műve voltaképp intellektuális élményeinek naplója: csupa idézet, emlék, anekdota. De a sok idézeten keresztül is mindig az ő hangját halljuk. Akármiről szól: magáról beszél (ahogy előszavában meg is vallja).” Ide kell beiktatnom, mintha Montaigne közbeszólna, miközben Babits beszél: „Beszélgetéseim így lesznek különbek és élvezhetőbbek a leírt dolgaimnál.” Erre Babits rábólint vagy sem, és tovább mondja a magáét: „A nagy könyv tanulmányainak leszűrődése, de mégsem tudomány, hanem irodalom, sőt líra. Ezt a műfajt nevezi ő essaynek, ami kísérletet jelent. A név tőle való, s modern formájában a műfaj is.”

Csakhogy a műfaj rendszerezést jelent. Azt a rendszerezést jelenti, amelynek ellenében, vagy – enyhébben szólva – amelyet megkerülve pontosan 421 esztendeje, vagyis ezerötszáznyolcvankettő március havának elsején, megszületett és azóta is él és virul az esszé.

Babarczy Eszter *A ház, a kert, az utcá*ban visszanyúl a századfordulóhoz, előveszi a fiatal – huszonöt éves! – premarxista Lukács György 1910-es, maradandónak tűnő munkáját: *A lélek és a formá*kat, amelyben a szerző *Levél a kísérletről* címmel ugyancsak „költői műfaj"-ról beszél s közli Popper Leóval: a kísérlet-forma eredete a dialógus: vita önmagunkkal, kérdések önmagunkhoz, Szókratész sorsa pedig a kísérlet-forma tipikus sorsa, műve a magatartás. Péterffy már megírta a maga Szókratészét a századvég fülledt hangulatában, higgadt hangon, halála előtt.

Líra – mondja Babits Montaigne esszéhangjáról. Értekező líra – mondhatjuk talán, az esszéről általában. Az idősebb Schlegel „intellektuális költemény"-nek nevezi. Élvezetes csevegés, egyszersmind irodalom? Modern formája egy műfajnak? De melyiknek? És hol volt a nem modern, a mondjuk, premodern forma? Mikor volt? És ki által volt? Marcus Aurelius előzmény? Szent Ágoston előzmény? Véletlen-e, hogy Babits nem mond többet erről? Hogy ebből a gondolatból tovább léphessünk a sejthető irányba, ismét Márai jelentkezik tanúnak. Az olvasó, amint éppen egy másik olvasót olvas. Egy 1974-es naplóbejegyzést idézek:

„Virginia Woolf: *The second reader.* A könyv olvasása olyan élmény, mintha a század eleji Londonban egy művelt, középkorú hölgy meghívna valakit egy csésze teára és aztán, teázás közben, szó esne irodalomról, írókról, mindig az »understatement« hangsúlyával, félig tréfásan, félig komolyan... A szoba rosszul fűtött, mert a kandallóban füstölnek a fahasábok, de a tea erős és ízes, mint a társalgás. A háziasszony tapintatosan szórakoztatja a vendéget, régi írókról pletykál. Úgy beszél irodalomról, mintha kalandokról adna hírt, diszkréten, de mégis pikánsan [...]. Így pletykál évszázadok között és felett, teáscsészével kezében, Virginia, a csíraírónő, Londonban, 1920-ban – és amit mond, mindig okos, szerény, ugyanakkor hermafrodita hangsúllyal egyszerre nőnemű és hímnemű. Ez a hang, ez az atmoszféra, ez a beavatottság: ez »is« 'irodalom' volt még fél évszázad előtt – ez »is« kellett hozzá, nem csak a könyvek. Az olvasó behajtja a könyvet, kezet csókol a háziasszonynak és kilép a londoni estébe, ami már olyan ködös és szutykos, mint általában a század második felében az irodalom."

Ki tudná műfajilag ide- vagy odasorolni, osztályozni, rendszerezni ezt az irodalmi beszédet, a Máraiét? Ezt a beszédhelyzetet! A beszédhelyzeteknek ezt a halmazát! Elemezni lehet. És annyi bizonyos, hogy akár esszé, akár napló, akár társalgás – az olvasásról szól. És olvasni nem csak könyveket lehet. Úgy beszél irodalomról, mintha kalandokról beszélne az esszéíró? De hiszen a könyvek kalandok is – és ezt az esszé ki meri mondani, diszkréten, szerényen, okosan és pikánsan. Meg – figyelmeztet már megint Babits, aki irodalomtörténetet mond esszében – „az olvasás is egy neme az utazásnak". Vagyis próteuszi a jelenség maga, változó alakban ugyanaz, ugyanolyan hangon mindig más.

Aki például gender studies szemüveggel olvassa, amit Márai 1974-ben az esszéhangon – Virginia Woolf esszéhangján! – belüli hermafrodita hangsúlyról ír, amitől az irodalomhoz, amely – mint tudjuk – valóban „egyszerre nőnemű és hímnemű", valamilyen hormonális rendellenesség képzete társulhat, igyekszik figyelmét arra terelni, vagy visszaterelni arra, ami ebből az esszéforma számára azonnal hasznosítható. És ez a képzettársítás maga, az asszociáció, ami nélkül elképzelhetetlen az esszé játékossága és szabadsága, a csapongás és a szerephalmozás: az író mint olvasó behajtja a könyvet, mint vendég kezet csókol a háziasszonynak, s mint 50 évet könnyedén átlépő időutazó már kint is van a londoni estében, hogy véleményt mondjon az irodalomnak arról az ő szemében ködös és szutykos részéről, amely egybeesik a huszadik század végével és Márai Sándor életének a végével.

Nádas Péter egyik *Talált cetli*jén olvasható:

„A paternalista előadásmódnak megvannak a maga korábbi, nemes hagyományai, mégis félő, hogy visszaszivárog vele az önkényuralmak vélemény formálási módszere." Hadd

kockáztassam meg: az esszé alkalmatlan a paternalista előadásmódra, bármilyen ideologikus beszédre, az önkényuralmak véleményformálási módszerei egytől egyig idegenek tőle. Elképesztő mindazonáltal, hogy Michel Eyquem de Montaigne a Szent Bertalan-éj kortársa volt. Ha van az *Esszé*ben állásfoglalás, az a kegyetlenség elutasítása, Montaigne egyetlen engedménye a pátosznak, valamint az a hangulat irányította stílus, amelyet Szerb Antal ironikus bámulattal nevez „mesteri összevisszaság"-nak. „Az ellentétekben nem érzett ellentmondást, s egyszerre volt hívő és sztoikus, keresztény és pogány" – mondja róla megint csak Babits. Szellemi gyermeke, az esszé, örökölte tőle eklekticizmusát, ezt a dilettáns nyitottságot minden iránt, ami van, ami volt, ami lehet. S hogy ez az esszémodell a mérce, hittem sokáig, egészen addig, amíg megismerkedtem Camus-vel, az elkötelezett esszével, az egzisztencialista esszével. A *Szüsziphosz* mítoszával. A reveláció annál megrázóbb volt, minthogy egybeesett ifjú korom szellemi ébredésével. Újabb évtizedeknek kellett elkövetkezniük, hogy megértsem, hogyan élik túl a remekművek a szellemi divatokat, amelyeknek formát adnak és olykor tekintélyt. A forma az esszé volt, a tekintély forrása meg a tekintély – minden tekintély – tagadása. Vonzó keveréknek tűnt.

Amikor az a váratlan és ijesztő lehetőség, hogy sok-sok kételyemet és egy-két bizonyosságomat az esszéről megoszthatom fiatalokkal, és egyáltalán nem biztos, hogy ugyanazokban a kételyekben és bizonyosságokban osztozunk, beláttam, őszintén színt kell vallanom. Olvasni szeretek, nem írni, és tanulni, nem tanítani. Nem hiszem, hogy bármit is tudnék mondani személytelen objektivitással erről a legszemélyesebb formájáról az irodalmi beszédmódnak.

Mit tehetek? Figyelmébe ajánlhatom a diákoknak néhány olvasásélményemet. Elbújhatok Montaigne mögé, Virginia Woolf és Babits, Márai és Szerb Antal mögé, és figyelhetjük együtt, amint Jorge Luis Borges a krimitől, Székely János a költészettől búcsúzik esszében, és azt is, ahogyan ez a forma be tud számolni egy zsögödi temetésről 1968-ban, épp úgy, mint a bukaresti szemétről a 90-es években, aszerint, hogy Bretter György, illetve Gabriel Liiceanu hogyan gazdálkodik az esszényelv lehetőségeivel; megpróbáljuk kideríteni: Thomas Mann hogyan számol el életének azzal a tizenhat évével, amely alatt a József-tetralógiát írta, Cs. Szabó László pedig miért álcázza házasságtörési históriának paródiáját a preraffaeliták tündöklésérőI és bukásáról, hogyan bukkan fel a regényformában az esszé, ha Németh László, és hogyan, ha Marcel Proust írja.

Az esszé elháríthatatlanul jelen van tehát, a legkülönbözőbb műfajokkal szimbiózisban vagy parodisztikus viszonyban, szólhat bármiről, múltja van, mielőtt története lenne, előéletére is emlékeztethet azzal, hogy villódzó színeiben az előadó szava észrevétlen szerzői írásmóddá alakul, a hallgatóság olvasóvá.

De hogy lehet-e ezt tanítani? Van-e az élménynek módszertana? És lehet, hogy van önmagát még fel sem ismert pedagógiája? Nem tudom. Meg lehet próbálni. Meg lehet kísérelni. Nem is kell hozzá túl sok minden: néhány könyv, sok-sok idő az olvasásra, meg hely, persze, és vitakedv. Érdeklődés. És semmi nagyképűség.

AZ IRODALOMTÖRTÉNET POÉTIKÁI ÉS POLITIKÁJA

POETICS AND POLITICS OF THE HISTORY OF LITERATURE

Gábor Csilla

Meditation, Language, Rhetoric. The Theory of Meditation in the Europe of the Later Middle Ages and in the Early New Age

The study examines the tradition of Christian meditation starting with the Benedictine steps: *lectio–meditatio–ruminatio*. A stronger stress is put on the 15th-century English work of an unknown author bearing the title *The Cloud of Unknowing*, on the theoretical texts of the *devotio moderna* and on the commentaries upon the Jesuit meditation. While examining the treatise of Antoine Gaudier we tried to find the links between the practice of meditation and the rhetorical tradition.

Elmélkedés, nyelviség, retorika. Meditációelméletek Európában a késő középkorban és a kora újkorban[17]

1. A lelki megújulás belső útja: meditáció és meditációelmélet

Az újabb irodalomtörténeti szakirodalom egyik iránya az objektív hittétel individualizációját érti meditáción, különösen nagy jelentőséget tulajdonítva a „személyi autonómia" e megnyilvánulási formájának,[18] összefüggésbe hozva az elmélkedő attitűd divatjainak kialakulását a különféle hitbeli, társadalmi és vallási krízisekkel.[19] A szónak és a hozzá kapcsolódó vallásos cselekvésnek, valamint idővel a használati irodalom műfajává váló írásos formájának azonban ennél jóval szerteágazóbb és változóbb a jelentésköre. Minthogy az egyszer s mindenkorra érvényes definíció kialakításának lehetetlen voltával tisztában vagyunk, hasznosabbnak látszik, ha a fogalomjelentés alakulástörténetének bizonyos kristályosodási pontjait vázlatosan nyomon követjük, hogy világosabban kirajzolódhassanak előttünk azok a hagyományvonalak, amelyek mentén a kora újkori, jelesül a jezsuita meditáció elmélete és gyakorlata kialakult.

---

[17] A tanulmány megírásához szükséges források jelentős részének tanulmányozását a Deutscher Akademischer Ausländer-Dienst ösztöndíja tette lehetővé, amelyet a wolfenbütteli Herzog August Bibliothek kutatójaként vettem igénybe.

[18] Klára ERDEI: *Auf dem Wege zu sich selbst: Die Meditation im 16. Jahrhundert. Eine funktionsanalytische Gattungsbeschreibung*. Wiesbaden, 1990. 3.

[19] Például: „Wo die Tat fehlt, überwiegt die Reflexion… Dieses Vakuum verursachte eine Explosion der Meditationsliteratur" (ERDEI: *i. m.* 48.). Ezzel ellentétes véleményt fogalmaz meg Udo Sträter: „Mit dieser These… gehe ich auf Distanz zu Interpretationsansätzen, die sich in den gängigen Krisentheorien verpflichten und der Meditation – wie teilweise der Erbauungsliteratur generell – ausschließlich eine consolatorische Funktion zuweisen wollen." (Udo STRÄTER: *„Wie bringen wir den Kopff in das Herzt?" Meditation in der Lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts. = Meditation und Erinnerung in der frühen Neuzeit*. Ed. Gerhard KURZ, Göttingen, 2000. 19–20.) A későbbiekben – Antonio Gaudier meditációs kommentárjának értékelése során – magunk is megmutatjuk majd, mennyire nem tekintendő kötelező módon válságjelenségnek az elmélkedés, hanem az apostoli élethez szükséges erőgyűjtésnek, „edzésnek".

A *meditatio*, *meditari* terminusokat a *Vulgata* általában a héber *'haga'* (brummog, mormol), illetőleg a görög *'meletan'* (gyakorol, kigondol, értelmében forgat) fordításakor alkalmazta,[20] és ezt a jelentést vitte tovább a korai szerzetesi gyakorlat, amikor a meditációt mint bibliai szövegrészek munka közben, úton vagy bárhol másutt ismételt hangos recitálását értelmezte. Az effajta recitálás természetesen a szövegnek az emlékezetben tartását feltételezte – a retorikai munkafázisok közül a *memoria* lépésének legáltalánosabb ókori megközelítéséhez kapcsolódóan, amely az emlékezetet az egyéni és közösségi identitásképzés *sine qua non*-jának tekintette.[21] Ez a rögzítés így nyilván lényegesen több, mint az ismeretanyag egyszerű elraktározása és reprodukáló képesség: a tudás produktív feldolgozása és birtoklása.[22]

Erre a hagyományra szervesen tud ráépülni – egyre táguló tartalommal – a monasztikus megközelítés, biblikusan is megalapozva a bevett gyakorlatot.[23] Ekkor a meditáció a *lectio divina* részeként a szentírási textusnak a személyes helyzetre szabott imádságos elmélyítését, megemésztését (is) jelentette, a kérődző állat metaforájával téve szemléletessé a művelet lényegét.[24] A *ruminatio* természete nem a módszeres, diszkurzív gondolatvezetés, hanem a gondolatok és érzelmek bensőséges, spontán keveredése, ismétlődő szívbéli elgondolkodás a hallottakon, nyugalomban örvendezés azok jó íze fölött.

Ez a személyesség azonban – sem ekkor, sem később – nem jelentett individualizmust, a közösségből való kizár(ód)ást, hiszen a monasztikus tradíció szerint az individuum a közösség keretei között találhatta meg valódi létét és identitását.[25] E keretek között az egyén törekvése a tökéletes élet elérésére a közösségben kereste támaszát, a személy e téren tanúsított előmenetele pedig a kommunitást is erősítette.

A „nyugalomban örvendezés," az isteni ige kérődzése ugyanakkor a monasztikus élet mindenkori céljához, a kontemplációhoz vezet,[26] és itt már csak egy lépés választ el a középkorban elterjedt klasszifikáció (az aktív és szemlélődő élet, a *vita activa,* illetve *vita contemplativa* szembeállításának és hierarchizálásának) kialakulásától. Nem feladatunk itt e problematika részletekbe menő taglalása, a felosztás bibliai alapjairól (Mária és Márta kétféle magatartásáról, amelyet Jézus iránt tanúsítottak, vö. Lk 10,38–42), valamint meditáció és kontempláció mint életforma középkori összefüggéseiről azonban említést kell tennünk, mert

[20] *Meditation = Historisches Wörterbuch der Rhetorik. V*. (Szerk. Gert UEDING), Tübingen, 2001. 1016.

[21] Gondoljunk csak annak szimbolikus jelentőségére, hogy Mnemosyne, az emlékezés istennője a kilenc múzsa anyja.

[22] Vö. Günter BUTZER: *Rhetorik der Meditation: Martin Mollers 'Soliloquia de Passione Iesu Christi' und die Tradition der eloquentia sacra* = KURZ (szerk.): *i. m.* 58.

[23] A leggyakrabban idézett vonatkozó zsoltárvers: „Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum (…), sed in lege Domini voluntas eius, et in lege eius meditabitur die ac nocte." (Ps 1,1–2.)

[24] A *ruminatio* meditációs lépésének is van bibliai összefüggése: a Lev 11,3 és Deut 14,6 ószövetségi előírásai szerint ehetőek a hasadt körmű és kérődző állatok: azaz a nem tisztátalanok. Az allegorikus írásértelmezés innen indulva hasonlítja a kérődzőkhöz azokat, akik állandóan Isten igéjével foglalkoznak (Fidelis RUPPERT: *Meditáció–rumináció. = Szerzetesség, monasztikum, bencésség*. [Szerk. SOMORJAI Ádám], Pannonhalma, 1999. 170.). Vö. Augustinus: *Enarr. in Ps XXXVI*. Sermo III. 5, in: CChr. SL, Bd. 38, 371.

[25] Vö. Mary CARRUTHERS: *The Craft of Thought: Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400–1200*. Cambridge, 2000. 2.

[26] A bencés imamód három klasszikus lépése, a *lectio, meditatio, contemplatio*, mint tudjuk, végső soron az imádságos olvasáson és értelmi megfontoláson át az istenközelséghez vezető, az embert átalakító folyamatot kíséreli meg artikulálni.

tanulságaik fontosak lehetnek további vizsgálódásaink szempontjából. Ha a témára vonatkozó kutatási eredményeket összegezni próbáljuk, arra a megállapításra juthatunk, hogy a patrisztika (platonikus gyökerekre visszavezethető) értelmezése szerint a Máriával azonosított szemlélődő életforma magasabb rendű a tevékeny Mártáénál;[27] a középkor ezt a szakadékot megkíséreli áthidalni: részben a *vita mixta* kategóriájának bevezetésével (eszerint az aktív élet az istenlátást előkészítő, jelentőséggel bíró szakasz), részben a két létforma integratív szemléletével és értékelésével.[28]

A kontemplatív létforma, az elmélkedésből kinövő szemlélődő imádság továbbá nyelvszemléleti problémákat is felvet: azt, hogy alkalmas-e a gondolkodás, valamint annak hordozója, a nyelv, és ha igen, milyen mértékben arra, hogy Istenről adekvát kijelentéseket tegyen? Illetőleg ugyanez a kérdés a szemlélődő szemszögéből megfogalmazva: lehetséges-e a kontemplatív tapasztalatok átadása, netán megtanítása?

A dilemma egyáltalán nem új, a dogmatika történetében Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész negatív teológiájával kezdődik a reá történő reflektálás. Mivel a téma szakirodalma igen jelentős, és nem is tartozik vizsgálatunk fő irányához, feladatunk szempontjából hasznosabbnak látszik egy olyan – dionüszioszi ihletettségű, ha nem egyenesen dionüsziánus – könyvecske szemrevételezése a XIV. századból,[29] amely ugyan bőséggel merít a középkori teológiai és lelkiségi irodalom hagyományaiból és konvencióiból,[30] ugyanakkor azonban forma és koncepció tekintetében merészen eltér legfontosabb forrásaitól: nem módszeres traktátus, hanem gyakorlati útmutatás.[31]

A *Cloud of Unknowing* formáját/műfaját tekintve a tanítómester levele a kontemplatív életben még kezdő tanítványához (akit személyében nem nevez meg, tehát bárki lehet, aki a követelményeknek megfelel és a feltételeket vállalja),[32] buzdító és bátorító célzattal, annak a

[27] A Jézus lábainál ülő Mária, akit nem kötnek le az evilág gondjai, szemlélődésében az igazi, bűnbeesés előtti gyönyört éli át, megízleli a mennyei boldogságot. Márta ezzel szemben, aki a tevékeny életet élők mintája, nem részesül Mária tapasztalataiban, ezért értékben húga alatt marad.

[28] A *vita mixta* és ezzel párhuzamosan az aktív élet megbecsülésének gondolata a prédikálással foglalkozó Domonkos-rend gondolkodásával is összefügg: Aquinói Tamás az apostoli tevékenységet a keresztény küldetés legmagasabb formájának tekinti. Eckhart Mester ennél is tovább megy: a bibliai Mártában azt az érett, megfontolt és bölcs személyt mutatja be, aki a külső munkát képes volt helyes, a legmagasabbra: a szeretetre irányított lelkülettel végezni. (A kétféle életforma értékelésének folyamatáról l. Alois M. HAAS: *Die Beurteilung der Vita contemplativa und activa in der Dominikanermystik des 14. Jahrhunderts. = Arbeit, Musse, Meditation: Betrachtungen zur Vita activa und Vita contemplativa*. [Szerk. Brian VICKERS] Zürich, 1985. 109–131.)

[29] A munka a középangol irodalom becses, népnyelven készült alkotása: *The Cloud of Unknowing*, szerzője ismeretlen, legkorábbi fennmaradt kézirata a XV. század elejéről való. Hatását jelzi többek között latin fordításainak nagy száma (*Nubes ignorandi*), közöttük a legkorábbi a XV. század közepéről származik (*The Latin Versions of the Cloud of Unknowing: The English Text of The Cloud of Unknowing in MS. British Library Harley 959*. Ed. John CLARK, Salzburg, 1989. 1, 6.).

[30] A kutatás a patrisztikáé mellett a viktorinus és bernardinus, valamint karthauzi hatásokat is fontosnak tartja (Rosemary Ann LEES: *The Negative Language of the Dionysian School of Mystical Theology: An Approach to The Cloud of Unknowing*. Salzburg, 1983. 380–381, 480–532.).

[31] LEES: *i. m.* 312.

[32] A követelményeket a prológus ismerteti: „I besech the with as much powere & vertu as þe bond of charyte may suffre, what-so-euer thou be þat this boke schall haue yn possessyon, edyr yn properte or be kepyng, or be beryng of message, or be boroyng, þat yn as much as yn þe is, be wyll & avysment, neþer thou ne suffre ony odyr wryte it or rede it or speke it, but it be of sychon, or to such

lelkivezetőnek a vezetett iránt megnyilvánuló és belőle bizalmat előhívó tekintélyére alapozva, akinek módszeréről bebizonyosodott a tanítvány szemében, hogy tapasztalatai helytállóak, módszere működőképes. A könyvecske változatos, több forrásból származó és eredeti elemeket is bőven tartalmazó szimbólumrendszerének értelmezésétől, szeretetteljes realizmusának, olykor humorának megfigyelésétől itt eltekintünk, lényeges azonban kiemelnünk a mű kiegyensúlyozott viszonyulását a gondolkodáshoz, tevékenységhez, teremtett világhoz. Alapállása ugyanis a következő: a világot, sőt Isten tetteit is felfoghatjuk és megérthetjük gondolataink segítségével, Istent azonban nem, tehát jobb inkább elhagynunk mindazt, amit tudunk, hogy szeressük őt, akit megismerni nem vagyunk képesek. Megismerni ugyan nem tudjuk őt, de szeretni igen.[33] Az a felismerés azonban, amely az emberi gondolkodás határait meglátja és néven nevezi, nem vezet racionalitás-ellenességhez. A 8. fejezet az imádság közben felmerülő gondolatokat értékeli, nemcsak segédeszközöknek, hanem önmagukban mindig jóknak nevezve azokat, hiszen bennük az isteni értelem tükröződik.[34] Csupán a gondolatok felhasználásának módja az, ami helyessé vagy helytelenné teheti magukat a gondolatokat, a gondolkodást – folytatódik az érvelés. És csak azért kell beborítani őket a feledés felhőjével, mert a szemlélődésben már nincs szükség rájuk.[35]

Amennyire körültekintő a könyvecske a gondolkodás helyének kijelölésében, épp annyira kiegyensúlyozott az a mód is, ahogyan az aktív és kontemplatív élet között különbséget tesz, hangsúlyozva egymást kiegészítő jellegüket. Az egyszerű disztinkción túl ugyanis a mindkettőben meglevő alacsonyabb és magasabb fokozatokról is említést tesz, sőt a két életforma közötti átmenetet, átjárást is bemutatja. Eszerint az aktív élet magasabb foka „annyira hozzákapcsolódik a kontemplatív élet alsó fokához, hogy bármilyen aktív legyen is valaki, ugyanakkor részben szemlélődő is. S ha a lehető legtökéletesebb szemlélődő életet folytatja is valaki, az élete bizonyos mértékben akkor is aktív marad."[36]

Ebben az összefüggésben aztán lehetővé válik a kontempláció és felebaráti szeretet közötti kapcsolat megfogalmazása, hiszen a szemlélődés révén annyira megerősödik az emberben a

on, þat be thy supposyng is yn a trev will & a hole intent purposyth hym to bene a perfyßth folowere of Cryst, not only yn actyf lyfe but yn þe most souereyne poynte of contemplatyfe lyfe þe whych is posyble throw grace to come to yn þis lyfe of a perfyßth soule abydyng yn þis dedly body, & þerto he doyth þat yn hym is, & by thy supposyng hath done long tyme before, to able hym to contemplatyf lyvyng by vertuys menys as fallyn perfore. For ellys it acordyth no-thyng to hym." (Ed. CLARK: *i. m.* 16.) Mivel az angol szöveg nehezen hozzáférhető és archaikussága miatt nehezen érthető, minden alkalommal jelezzük a magyar fordítás bibliográfiai adatait is: *Megnemismert felhője*. Ford. LUKÁCS László, Budapest, 1987. 13.)

[33] „And þerfore I leve all tho thyngys þat I can thynk, & chese to my love þat thyng þat I can not thynk. For why, he may weele be louyd, but not thoußd." (Ed. CLARK: *i. m.* 50.; vö. LUKÁCS ford., *i. m.* 24.)

[34] „… it is a sharp & a clere beholdyng of thy kyndly wytt, pretynd yn thy reson with-yn thy soule. & where thou askyth me whedyr it be good or euyll, I sey that it behouyth algate be good yn his kynd; for why, it is a beeme of the lyknes of God." (Ed. CLARK: *i. m.* 54–56.; LUKÁCS ford., *i. m.* 27.)

[35] „I bydde t' put downe sych a sharpe sotyll thoußtys, & keuer it with that ylke clowde of foryetyng, be he neuer so holy, ne hete … neuer so wele to help the yn thy purpos." (Ed. CLARK: *i. m.* 60.; LUKÁCS ford., *i. m.* 29–30.)

[36] „Also thyse ij lyues are so covpled to-gedyr, þo they bene dyuerse yn summe partey, yet nedyr of them may be had fully with-outyn sum parte of that odyr; for why, that parte that is þe hyer parte of actyf life, that same parte is the loer parte of contemplatyf lyf. So that a man may not be fully actyf but yf he be contemplatyf in parte, ne yet fully contemplatyf as it may be had here, but he be yn parte actyf." (CLARK kiad., *i. m.* 56.; LUKÁCS ford., *i. m.* 28.)

jóság és szeretet, hogy annak melege kiárad minden emberre. Az ismeretlen szerző elő is írja a kontempláció időleges felfüggesztését azért, hogy annak gyümölcseiből részesülhessenek az embertársak.[37]

Láthatjuk tehát: a *Megnemismert felhője* a kontemplatív imádság legtisztább formájához, a szavakon túli csöndhöz akarja elvezetni a próbálkozó tanítványt – akiről kimondatlanul is feltételezi, hogy már jelentősen előrehaladt a *via illuminativá*n és meg fogja kapni a *via unitiva* kegyelmeit. Kiinduló- és egyben végpontja, hogy itt az emberi szavak szegényesek, a gondolatok korlátozottak (bár megvan a maguk igen fontos szerepe az istenképű ember életében), csak a tapasztalatnak van igazi ereje[38] – talán ezzel magyarázható, hogy nem ad lépésről lépésre vezető módszertant, és hogy tanácsai, amelyeket általánosságban megfogalmaz, számtalan egyéni variációt tesznek lehetővé.

A XIV. századi ismeretlen angol szerző eljárásmódjától eltérően a késő középkor új jámborsági irányzata, a *devotio moderna* gyakorlatias meditációs traktátusai pontosan körülhatárolják az elmélkedés választható témáit és előírják gondolati útvonalát. Gerhard Groote (1340–1383) elméleti művében a meditáció négy lehetséges tárgyát különíti el: a szentírásit, a szentek példájáról szólót, a skolasztikus tanítás tételeiből kiindulót, valamint a saját témán alapulót. Florentinus Radewijns (†1400) a négy végső dologgal bővíti a témák körét.[39] A köztudatban egykönyves, a *Krisztus követése* szerzőjeként élő Kempis Tamás (1379–1471) pedig Jézus életéről és szenvedéstörténetéről írott prédikáció- és elmélkedéssorozatának[40] egyik darabjában[41] a dialektika eszköztárát kölcsönvéve hét pontból álló módszertani és rendszerezési útmutatást ad,[42] majd meg is indokolja ennek hasznát: a megadott rend szerint végzett elmélkedés segít elmélyültebben feldolgozni a meditációs anyagot.[43] E prédikációban egyúttal mintaszerűen be is mutatja az eljárásmód használhatóságát, amikor pontról pontra haladva kibontja, egyes szám második személyt használva – vagyis a megszólított/olvasó személyére alkalmazva – az *amplificatio* egy lehetséges útját, személyes élményként kínálva fel a bibliai szenvedéstörténet és a teológiai reflexió általános érvényű kijelentéseit. A negyedik pontban például, amely a *kikért szenved*

[37] „… he schall be made sull vertuous & so full of charyte be vertu of this werk, that hese wyll schall be aftyrward, whan he descendyd to comoune or to prey for his euyn-Crysten – not for all this werk, for þat may not ben with-out gret syn, but for the hyeth of this werk, þat is both spedefull & medefull to do sumtyme, as charyte askyth – as specyally than directe to hys fo as to hys frend, his fremd as his syb; & sumtyme more to his foos þan to his frendys." (Ed. CLARK: *i. m.* 94. LUKÁCS ford., *i. m.* 52.)

[38] A 34. fejezetben olvasható: „So that thou myßt conseyve be thes wordys sumwhat – but moch more clerely be the prove – þat yn this werk men schuld vse no more menes, … yet men may… come þerto with menys." (Ed. CLARK: *i. m.* 110.; LUKÁCS ford., *i. m.* 62.)

[39] ERDEI: *i. m.* 56–57.; UEDING (szerk.): *i. m.* 1019.

[40] Thomas KEMPIS: *Conciones et meditationes triginta-sex utilissimae.* = Uő., *Vener. viri Thomae A Kempis' cvm docti tvm religiosissimi viri, ordinis Canonicorum Regularium D. Augustini Opera Omnia ad autographa ejusdem emendata, atque Etiam tertia fere ex Parte nunc aucta & correcta*. Coloniae agrippinae, 1660. I. 157–294.

[41] *De septem notabilibus punctis cogitandi, de passione Christi*. KEMPIS: *i. m.* I. 250–266.

[42] „Pensa igitur primo, quis est, qui haec patitur: secundo, à quibus patitur: tertio quanta patitur: quarto, pro quibus patitur; quinto, quam longo tempore patitur: sexto, in quibus locis patitur: septimo, in quibus membris patitur." (KEMPIS: *i. m.* I. 250.).

[43] „Multum enim juvant ad intimam compassionem, si haec septem notabilia per ordinem considerentur." (KEMPIS: *i. m.* I. 250.)

Jézus témakörét ajánlja elmélkedési témául, azt a kijelentést teszi, hogy „teérted szenved", majd arra szólítja az elmélkedőt, hogy ezt mintegy jelenvalóként érezze át, megfontolva a krisztológia alapparadoxonait: a megtestesülést és az azzal járó önkiüresítést annak minden következményével, egészen a kereszthalálig.[44] Mintaszövege szemléletességében és érzelmességében is rendkívül tömör, ugyanakkor további egyéni variációkra ad ösztönzést.

Az elmélkedés módjának racionalizációjára való szemmel látható törekvés azután, amint azt a továbbiakban látni fogjuk, egyre hangsúlyosabban a retorika szabályai alapján történő rendszerezés felé mozdítja el a meditációs cselekvést éppúgy, mint az írott művet. A nominalizmus, a pápai infallibilitás és a búcsúk kérdésköréhez kapcsolódó vitákban nyílvánított véleménye miatt egyes értékelések szerint a reformáció előfutárának tekinthető németalföldi teológus, Johannes Wessel Gansfort (1419–1489) *Scala meditationis*a,[45] miután elvileg is tisztázta, hogy a retorikai helyek összefogják és mederben tartják a lélek kusza mozgásait,[46] az elmélkedést a *dipositio* szabályai szerint szervezi meg: a téma kiválasztását, bemutatását jelentő előkészítő szakasz (*Gradus praeparatorij*) az *exordium*nak felel meg, az emlékező rész (*Commemoratio*) a *narratió*nak, az elemző-intellektuális részben (*Gradus mentis*) az *argumentatio* és *refutatio* technikái kerülnek használatba (*Explanatio, Tractatio, Dijudicatio, Causatio*); végül a *peroratio* funkcióját tölti be a *ruminatio*, amely összefoglalja és elmélyíti a megelőző részek tanulságait, majd elvezet az isteni édesség ízleléséhez (*gustatio*), a saját tehetetlenség, gyöngeség felismeréséhez (*confessio*) és a segítségkéréshez (*oratio*), legvégül pedig a bizalom (*fiducia*) kinyilvánításához.[47]

1.1. A jezsuita meditációelmélet XVII. századi konkretizációja: Antonio Gaudier kommentárja

A szentignáci spiritualitás újdonságával, a hitélet Trento utáni fellendítésében Európa-szerte játszott meghatározó szerepével sokat foglalkozott a kutatás, kiemelve többek között a jezsuita meditáció holisztikus jellegét, az értelmet-érzelmeket, valamint az akaratot és képzeletet mozgósító jellegét, méltatva azt a dinamizmust, amely az Istennel való egységet az Isten országáért végzett munka által látja elérhetőnek, a teremtés dolgait pedig Istenben tartja

[44] „Nunc ergo attende, & quasi praesentem intuere Christum, qui pro teista patitur. Primo cogita dignitatem personae, & contristare vehementer, quia Deus in carne tam contumeliose tractatur. Ecce altissimus super omnes, infra omnes deprimitur: nobilissimus, dehonestatur; speciosissimus sputis iniquinatur; sapientissimus, deridetur; potentissimus ligatur; innocentissimus, flagellatur; sanctissimus, spinis coronatur; mitissimus, colaphizatur; ditissimus depauperatur; largissimus spoliatur; castissimus, denudatur; dignissimus, blasphematur; optimus, vituperatur; doctissimus, fatuus reputatur; amantissimus, oditur, veracissimus, abnegatur; dulcissimus, felle potatur: benedictus maledicitur, pacificus, molestatur; justus, accusatur; innoxius, condemnatur; medicus, vulneratur; Dei filius, crucifigitur; immortalis, occiditur; Dominus pro servo suspenditur." (KEMPIS: *i. m.* I. 251.)

[45] VESSELI GRONINGENSIS: *Tractatus de cohibendis cogitationibus, & de modo constituendarum meditationum, Qvi Scala Meditationis vocatur; cum subjecto exemplari, Fratribus in Monte D. Agnetis prope Swollam dedicatus. Nunc primum ex Manuscripto erutus, et ante hac nunquam impressus. = M. VVESSELI GANSFORTII GRONINGENSIS, rarae & reconditae doctrine virii, Qui olim LVX MVNDI vulgo dictus fuit, OPERA*. Groningen, 1614. 225–326.

[46] A második rész első fejezetének címe: *Quod conferunt loci Rhetoricales ad fluxum mentis refranandum, et quam utilia sunt copia seminaria sapienter utentibus*. GANSFORT: *i. m.* 325.

[47] Táblázatos összefoglalás: GANSFORT: *i. m.* 287–289.

értékesnek.[48] Persze ez az „új" nem a semmiből keletkezett, hanem a patrisztikus és középkori hagyományt, valamint a humanizmus örökségét is kreatív módon hasznosította,[49] megtalálta az összhangot az aktivitás, valamint a hatékony feladatvállaláshoz szükséges kontemplatív lelkület között. Ugyanakkor mindehhez azt is hozzáteszik az értékelések, hogy a jezsuiták későbbi nemzedékei már nem képesek megőrizni ezt a nagyon is kényes egyensúlyt.[50]

A szentignáci elmélkedés alapokmánya, az *Exercitia spiritualia* már műfajánál fogva – segédkönyv lelkigyakorlat-irányítók számára – és a személyi különbségeket tekintetbe vevő jellege okán sem adhat aprólékos, receptszerű eligazítást az elmélkedés végzésének módjáról. Ezt a „hiányt" próbálják meg pótolni a lelkigyakorlatos könyvhöz vagy annak egy részletéhez fűzött kommentárok,[51] amelyek között a francia származású Antoine le Gaudier (1572–1622) több kiadást megért munkája az elmélkedés anyagát és módját érintő kérdésekben a retorikai gondolkodás ismert vonalát követő felépítése, valamint valószínűsíthető hazai recepciója okán – ezt engedi sejteni kolozsvári előfordulása az Akadémiai Könyvtár állományában – egyaránt megérdemli a figyelmünket. [52]

A 26 fejezetből álló *Praxis meditandi*[53] nyilván ugyancsak a már ismert tapasztalatokat összegzi, rendezi újra bizonyos hangsúlymódosításokkal. Újdonsága éppen az, hogy – például a *Felhő* szerzőjétől eltérően – az írást azoknak szánja kalauzul, akik az aktív életben mások üdvösségének előmozdításán fáradoznak (*saluti proximorum vacant*[54]), összhangban a jezsuita rend fő apostoli célkitűzésével. Ennek megfelelően a középkorban szokásoshoz képest megfordítja a sorrendet: nem elegendő az a tökéletesség, amelyet Isten szemlélése és

[48] Hugo Rahner klasszikussá vált monográfiája nagy erudícióval és empátiával mutatja be ezt az összetettséget, különösen abban a fejezetben, amely Ignác szellemi portréját a *Konstitúciók* szellemében vizsgálja (Hugo RAHNER: *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*. Freiburg im Breisgau, 1964. 142–167.). Vö. még ugyanehhez: Stefan KIECHLE: *Ignatius von Loyola*. Freiburg–Basel–Wien, 2001. 61–69.

[49] Ignácnak és a jezsuitizmusnak a patrisztikához való viszonyáról l. RAHNER: *i. m.* 235–250., a skolasztikához és humanizmushoz való kapcsolódásról pedig l. Barbara BAUER: *Jesuitische 'ars rhetorica' im Zeitalter der Glaubenskämpfe*. Frankfurt am Main–Bern–New York, 1986. 21–81., ill. Gottfried MARON: *Ignatius von Loyola: Mystik–Theologie–Kirche*. Göttingen, 2001. 98–118.

[50] ERDEI: *i. m.* 158–159.; TÜSKÉS Gábor: *A XVII. századi elbeszélő egyházi irodalom európai kapcsolatai*. Budapest, 1997. 34–43.

[51] Részletes bemutatás nélkül, íme egy viszonylag korai példa: Robert Persons 1582-ből való, angol nyelvű munkája a *Lelkigyakorlatok* első hétre szóló elmélkedéseinek *amplificatio* általi gyakorlatba ültetése, gördülékeny stílusban, olykor a szövegből kiszólva: „Imagine now (brother myne) that thow seest this greate kynge sittinge in his chaire of majestie (…) Imagine further (which is most trew) that thow seest all the creatures in the world stand in his presence, and tremblinge at his majestie, and most carefullie attendinge to doe that for which he created them: as the heavens to move aboute: the Sonne, moone, and starres to geeve light: the earth to bringe foorth sustenance: and the like." (Robert PERSONS S. J.: *The Christian Directory (1582) The First Booke of the Christian Exercise, Appertayning to Rsolution*. Ed. Victor HOULISTON, Leiden–Boston–Köln, 1998. 66–67.)

[52] Első kiadása 1627-ben látott napvilágot, ezt 1629-ben és 1679-ben követte a második, ill. harmadik (Carlos SOMMERVOGEL: *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. Bruxelles–Paris, 1892. III. 1266–1267.).

[53] Antonio GAUDIER: *Praxis Meditandi a S. P. Ignatio Societatis Iesv Fundatore traditae Explicatio.* Dilingae, 1627.

[54] GAUDIER: *i. m.* 139.

élvezése[55] nyújt, hanem a kontempláció kegyelmi bőségét a felebarát hasznára váló cselekedetekkel kell kiteljesíteni, azaz hozzásegíteni őt az istenismereten túl az istenszeretethez és felébreszteni benne az Isten dicsőítése utáni vágyat.[56] Eszerint tehát nem az összességükben aktív, illetőleg kontemplatív életmódok között van a különbség, hanem az aktív életnek kell hogy legyen egy, az istenes cselekedeteket elékészítő, azokat megalapozó szemlélődő állapota, dimenziója.

Ezzel a nézőponttal tökéletesen harmonizál továbbá az a mód, ahogyan a meditáció fogalmát meghatározza: az „eszes lélek" vallásos művelete, amely a hittételeken alapul, ismeretre és szeretetre vezet, amely tehát értelmi és szellemi tevékenység. Finalitás tekintetében azonban jelentősen különbözik a teológiai stúdiumtól, amelyet a megértés iránti igény, gyakorta pedig csupán a kíváncsiság vagy a tudásvágy vezérel.[57] A XII. fejezetben mondottakra nyomatékosító funkcióval még egyszer visszatér a XVI. *caput*ban, amikor az emberi lényeggel összhangban levőnek nevezi az értelmi tevékenységet az elmélkedés során, hiszen az akarat csakis az értelmi megfontolás, mérlegelés révén változtatható meg.[58]

Ebben az összefüggésben egyáltalán nem kell csodálkoznunk azon, ahogyan a misztikus *viá*k és az elmélkedés kapcsolatát, ezen belül különösen az egyesülés útját értelmezi. A megtisztulás útjáról mondottak – hogy tudniillik ebben a fázisban az elmélkedés lemossa a bűn szennyét[59] – megfelelnek a klasszikus értelmezésnek, akárcsak az, amit a megvilágosodás útjával kapcsolatban leír – ez egyébként a vonatkozó gondolatsor legterjedelmesebb része, és ezáltal olyan olvasói körben határolja körül kimondatlanul is a potenciális befogadókat, akik már túljutottak a lelki élet kezdeti fázisain. A *via illuminativa* lényege, hogy ekkor a lélek megszabadul a teremtett javakhoz való ragaszkodástól, a földies gondolkodástól, és elindul a krisztuskövetés útján, szívesen vállalva az azzal járó szenvedést is.[60] Voltaképpen az egyesülés útjáról írottak sem mondanak ellent a középkori megközelítésnek, mindössze az aktív és apostoli életet élők létformájának koordinátái között helyezik el azt, amikor a lélek

[55] Itt a *fruitio* megfelelőjeként használtuk a latin jelentését testi-anyagi konnotációi miatt félreérthetően visszaadó szót. Sajnos nyelvünkből hiányzik a szellemi, lelki gyönyörűséget kifejező adekvát fogalom.

[56] A XVII. fejezet címe: *Qualis debeat esse meditatio eorum qui saluti proximorum vacant*. A válasz: „… non sufficit ea perfectio quae contemplatiui hominis orationi satis est, vt nimirum in sola Dei contemplatione & fruitione conquiescat, sed praeterea diuinae contemplationis abundantiam in actiones proximo vtiles deriuare debet: Neq vt solum Dei cognitione & amore impleatur, & suum hominem pascat sterili quodammodo diuinae gloriae aestimatione ac desiserio." (GAUDIER: *i. m.* 140–141.)

[57] „*Meditatio est studiosa mentis oratio, occultae veritatis notitiam ductu propriae rationis inuestigans.* Quae descriptio videtur conuenire omni meditationi, & studio, quo vel naturales veritates lumine rationis inuestigamus, quod saepe multum curiositatis habet; & ideo verae meditationi plurimum obest, vel quo veritates supernaturales expendimus, vt noui aliquid circa eas intelligamus, & hoc est studium Theologicum, non autem oratio. Haec ergo meditatio… oratio est, proinde religiosa actio mentis, quae idcirco procedere debet ex affectu colendi Deum." (GAUDIER: *i. m.* 71.)

[58] „… maxime consentanea est, hominis naturae, qui cum intellectualis sit, ratione vti in omnibus & discursu debet, & rationum pondere voluntatem permouere." (GAUDIER: *i. m.* 130–131.)

[59] „… in via purgatiua, meditatio sordes peccatorum abluit, & ab omnibus garuioribus purgat." (GAUDIER: *i. m.* 161.)

[60] „… in illuminatiua a venialibus deliberatis, vel ex adhaesione ad bona creata prouenientibus liberat… separat animam ab affectibus terrenis… potius inclinat ad perfectam Christi imitationem & crucem." (GAUDIER: *i. m.* 161–162.)

Istennel való eggyé válását mint tevékeny szeretetet, e szeretetből forrásozó folytonos Istenre irányuló vágyakozást határozzák meg, megnyilvánulási formáját abban mutatva, hogy ilyenkor az ember nem képes igazán másról beszélni és gondolkodni, csakis Istenről.[61] Jellegzetesnek tarthatjuk, hogy a gondolatmenet folytatásában az elmélkedés gyümölcsének – az *unio animae cum Deo* következményének – a felebarát szenvedélyes szeretetét, lelki javának kívánását mondja,[62] ugyanúgy szintézisbe hozva az *actió*t a *contemplatió*val, a misztikus tapasztalatot pedig a találkozás és a dialógus helyévé avatva, ahogyan azt a rendalapítónál láthatta.[63] Ez a tömör és visszafogott egyesülés-felfogás továbbá, akárcsak a három út taglalása közötti terjedelmi arányok, végső soron összefüggésbe hozható Szent Ignác dialektikus paradoxonával,[64] amelynek lenyomata Gaudier-nál is megjelenik az V. fejezetben, amelyben az elmélkedés „rendes" és „rendkívüli" útjairól, Isten és ember részvételének mértékéről és arányairól beszél.

Az elmélkedést alapvetően Isten és ember közös „művének" fogja fel, ahol azonban a felek saját létrendjüknek megfelelően cselekszenek. Mind a „rendes", mind a „rendkívüli" úton természetesen Isten irányítja kegyelmi működésével a lélekben zajló eseményeket, csakhogy amíg az első esetben ezt a lélek képességeinek, működési törvényszerűségeinek tekintetbe vételével, az emberi oldal aktív részvételével teszi, addig a másodikban, jóllehet az ember teljesen jelen van, mégis csupán mintegy „elviseli" Isten működését.[65]

Ha mármost a könyvecskében felépített metodológiát vesszük szemügyre, akkor azt tapasztaljuk, hogy az előírások szerint az elmélkedésnek olyannak kell lennie, mint egy gondosan megtervezett műalkotásnak. Talán ennek az irányultságnak köszönhető, hogy a meditáció során Gaudier által ajánlott – nyilván az ignáci koncepciót követő – lépések több ponton is megfeleltethetők a retorika jól ismert munkafázisainak (*partes rhetoricae*), az *inventió*nak, *dispositió*nak, *elocutió*nak, *memoriá*nak, valamint *actió*nak, sőt a részleteket illetően is szembetűnnek a párhuzamok. Az egyezések azonban, mint látni fogjuk, nem alkalmazhatók mechanikusan.

A *Praxis Meditandi* első kilenc fejezete, miután az elmélkedés hasznáról és szükségességéről értekezett két fejezetben,[66] a harmadiktól kezdve annak anyagával, illetőleg az elmélkedéshez való távolabbi és közelebbi előkészülettel foglalkozik, azok akadályait ismerteti és az

[61] „… perfecta unio animae cum Deum per amorem actualem, & frequentes in Deum aspirationes, quae ex fonte illo amoris manant, & toto die eructare faciunt animam verbum bonum, adeo vt nonnunquam nihil aliud loqui, nihil cogitare praeter Deum possit." (GAUDIER: *i. m.* 181–182.)

[62] „Dvodecimus Fructus est amor proximi flagrantissimus, siue zelus animarum" (GAUDIER: *i. m.* 183.)

[63] Vö. KIECHLE: *i. m.* 68.

[64] „Sic Deo fide, quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet; ita tamen iis operam omnem admove, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit facturus. Magyarul: „Úgy bízzál Istenben, mintha a cselekvés sikere teljesen tőled függne, és egyáltalán nem Istentől; mégis úgy vesd latba minden erőfeszítésedet, mintha te semmit nem tennél, hanem mindent egyedül Isten." (Idézi SZABÓ Ferenc: *Kegyelem és szabadság az ignáci lelkiségben. = Loyolai Szent Ignác írásaiból.* Összeáll. SZABÓ Ferenc, Róma, 1990. 20.)

[65] „In primis enim ordinaria, quanquam principaliter Deus operetur, cum ea sit opus gratiae, non naturae iuri debitum; homo tamen ipse etiam simul agit non mediocriter. At in extraordinaria, etsi homo verissime operetur, id tamen adeo parum est, vt diuinam potius operationem pati quam agere dicendus sit; quo modo sanctus Dionysius de suo Magistro Hierotheo loquens, *Erat*, inquit, *patiens diuina*." (GAUDIER: *i. m.* 23.)

[66] GAUDIER: *i. m.* 1–11.

eltávolításuk módjára vonatkozó utasításokat ad, valamint az Isten jelenléte tudatosításának fontosságára hívja fel a figyelmet.[67] A VII–VIII. fejezetekben pontosan követi a *Lelkigyakorlatos könyv*et, ezért itt nem tartjuk szükségesnek a benne foglaltak ismertetését.

A meditáció anyagát (*materia*) illetően különösen fontosnak jelenti ki a „szentek tudományát", valamint az örök élet tanítását és szabályát általában, hozzátéve, hogy az elmélkedőnek ezek természetét és elveit azért kell megvizsgálnia, hogy tárgyát pontosan, határozottan kijelölhesse, majd saját helyzetére alkalmazhassa.[68] A továbbiakban a meditáció lehetséges sajátos témáit sorolja fel, három nagy csoportra osztva azokat: az elsőbe a hit titkai tartoznak – a teológiai istentan nagy fejezeteit említi ebben az összefüggésben –, a másodikba a krisztológia fő témái, a harmadikba pedig az ember bűnös és nyomorúságos helyzete.[69] Kézenfekvő a párhuzam: az *inventio*, a tárgy „feltalálásának" funkcióját az elmélkedés általános témái töltik be, a kifejtéshez használható és tetszőlegesen kiválasztható „helyek" (*loci*) szerepében pedig a sajátos témák találhatóak. Ugyanakkor azonban egy alapvető különbség is megmutatkozik itt: a meditációban a tárgyat voltaképpen nem kell kigondolni, az készen adott – amint a szöveg maga is utal arra, hogy a témák nem függnek kinek-kinek a megítélésétől, hanem az elmélkedőt a kinyilatkoztatás és a Szentírás eszközeinek használatára ösztönzik.[70] Itt mindössze ki kell választani azokat a „helyeket", amelyek diszkurzív végiggondolása és emotív asszimilációja – *dilatatio, amplificatio* révén – az elmélkedőnek leginkább lelki hasznára válik.

Munkája folytatásában Gaudier magukat a meditációs lépéseket taglalja a *Lelkigyakorlatos könyv*ből már ismert rend szerint: *Oratio praeparatoria*,[71] *Praeludia*,[72] *Meditationis natura*,[73] *Meditandi praxis*,[74] *Colloquium*[75] az egymást követő fejezetek címe. Hajlamosak lehetnénk arra, hogy ezt az egységet a *dispositio* lépésével azonosítsuk, a dolog azonban nem ennyire egyszerű. Mert igaz ugyan, hogy a felsorolt lépésekben felismerhető a *principium, narratio, argumentatio, peroratio* – a szónoki beszéd *praeceptum*okban ismertetett részeinek – analógiája, az is igaz, hogy az egyes részek közötti kapcsolatban is felfedezhetünk a szónoklattanokból ismert megfeleléseket. Ugyanakkor azonban fontos eltérésekre is föl kell figyelnünk.

---

[67] GAUDIER: *i. m.* 11–19.; 35–55.; 55–66.

[68] „… ita necesse est artem omnium praecipuam & maxime necessariam, scientiam Sanctorum, & disciplinam vitae aeternae, certum ac definitum habere obiectum, cuius naturam & principia rimetur, & ad suam praxim accommodet." (GAUDIER: *i. m.* 13.)

[69] „Quod vero ad materiam meditationis in particulari spectat, duplex eius ordo esse potest, dignitatis alter, alter naturae. Nam inter fidei mysteria primum haud dubie locum tenent quae ad Deum & diuinas eius perfectiones pertinent… secundum vero locum sibi vendicant ea mysteria quae Christi Domini incarnationem, vitam, passionem, mortem, totamque salutis humanae per eum restitutae oeconomiam spectant: tertium deniq; quae nostra sunt, peccata scilicet & peccato adiuncta mala, vitae miseria, mortis poena, iudicij, inferni, & consequentium tormentorum metus." (GAUDIER, *i. m.*, 14.)

[70] „… non ad arbitrium cuiuslibet effingi, sed ex diuina reuelatione & sacrae Scripturae instrumento desumi debet." (GAUDIER: *i. m.* 13–14.)

[71] Uo. 66–68.

[72] Uo. 68–71.

[73] Uo. 71–76.

[74] Uo. 76–98.

[75] Uo. 98–109.

Nézzük először a nyilvánvaló párhuzamokat. A bevezető imádság – mint minden bevezetés – a témára való ráhangol(ód)ást szolgálja, az összeszedettség külső, főként azonban belső akadályait távolítja el: ebben az elmélkedő kifejezi méltatlanságát és bocsánatért esdekel, jószándéka tökéletlenségeit korrigálja, segítséget kér gyengesége és tudatlansága legyőzéséhez, és kéri a jó elmélkedéshez, valamint a lelki haladáshoz szükséges kegyelmeket.[76] Az elmélkedést lezáró *colloquium*ban pedig összegez és imában hálát ad a kapott kegyelmekért – és így a *principium/oratio praeparatoriá*nak tartalmi-gondolati és formai tükörképe lesz a *peroratio/colloquium*.

A meditáció természetével és gyakorlatával foglalkozó fejezetek, jóllehet általános út-mutatásokat adnak csupán, a kérdéskör velejét érintik. A teológiai stúdium és elmélkedés viszonyának megkülönböztetésére korábban már utaltunk – ebben a vonatkozásban újra nyomatékosítanunk kell, hogy itt a tanítás-tanulás (*docere*) mint feladat (a három *officia oratoris* egyike), vagyis az intellektuális tevékenység előkészíti a lélek gyönyörűségét (*delectare*),[77] hogy a kettő együtt azután elvezessen a tulajdonképpeni célhoz: az akarat jóra mozdításához.[78] Ahhoz, hogy a kitűzött cél (a *movere*) megvalósulhasson, nem elegendő a hit igazságait csupán elméletileg vizsgálni, hanem gyakorlati kérdésekkel is foglalkozni kell; nem pusztán arra kell figyelni, mi az igaz, hanem arra is, mi a jó és kívánatos, mi az, ami a szívet lángra lobbantja.[79] Ez akkor valósítható meg – így a szöveg a következő fejezetben –, ha a meditáció átfogja a három lelki képességet (az emlékezetet, értelmet és akaratot), Szent Ignác tanítása szerint.[80] Mindez a retorika nyelvére átültetve az *argumentatió*nak felel meg: azon intellektuális, valamint affektív eljárásmódok összessége, amelyek a szónoklatot – jelen esetben az elmélkedést – eredményessé, hatékonnyá és hasznossá teszik.

A meditáció egyes lépéseinek taglalásakor szándékosan hagytuk ki a *Praeludiá*t, amelyet a *narratió*nak, a tényállás rövid felvázolásának feleltettünk meg. A párhuzam csupán formai szempontból állja meg a helyét, valójában azonban az előkészítő ima – itt is, akárcsak a *Lelkigyakorlatos könyv*ben – a retorikai *narratió*énál sokkal meghatározóbb és komplexebb szerephez jut. Ebben a fejezetben ugyanis Gaudier egyfelől az elmélkedési anyag kezdeti kezelésére, másrészt a helyszín kialakítására vonatkozóan tesz továbbgondolandó megjegyzéseket. Az elmélkedési anyagról azt olvassuk, hogy azt részenként, aszerint, ahogyan előbb felosztásra került, röviden emlékezetbe kell idézni, hogy az elmében megmaradjon.[81] A helyszín kialakításáról pedig azt, hogy a képzelet segítségével kell

[76] „Haec oratio praecedit immediate meditationem; sed fit ad arcenda impedimenta orationis tria." (GAUDIER: *i. m.* 66.)

[77] „… maiorem Dei aestimationem, deuotionem feruentiorem." (GAUDIER: *i. m.* 72.)

[78] „… ardentiora desideria ei seruiendi." (uo.)

[79] „… inquirendo non tantum veritates speculatiuas, sed & practicas, non tantum quid verum, sed quid etiam bonum & appetendum, vt affectum excitet." (GAUDIER: *i. m.* 73.)

[80] „Sanctus igitur Pater noster Ignatius totam meditationis praxim comprehendit exercitio trium animae potentiarum: memoriae, intellectus & voluntatis." (GAUDIER: *i. m.* 76.)

[81] „… totius historiae aut materiae contemplandae per singulas partes, prout antea diuisa est, breuis commemoratio, quae eam totam intellectui sistat, & repraesentet." (GAUDIER: *i. m.* 69–70.)

megalkotni a helyet, a személyeket és a meditációs anyagban megjelenő összes körülményt, mert a képzelet csodálatos módon támogatja az értelem munkáját, elősegíti a devóciót.[82]

Milyen kapcsolatban van tehát a szentignáci *commemoratio* a retorikai *memoriá*val? Továbbá hogyan segítheti a helyszín kialakítása a *commemoratió*t? Az emlékezet az antikvitás óta hagyományosan a lelki képességek egyike,[83] gondolataink és tapasztalataink őre. Segítségével „teszünk és tartunk rendet" tudatunkban. Mary Carruthers emlékezet-metaforája a középkorból származik és arra vonatkozik, ám a gondolat és a mechanizmus kora újkori továbbélése legalábbis a meditációelméletben nyilvánvaló. Eszerint tehát az emlékezés mint egyetemes gondolkodási gépezet, *machina memorialis*, a tapasztalatok gabonáját (ide értve az olvasással szerzett tapasztalatokat is) „mentális lisztté" őrli, ebből pedig egészséges lelki kenyér süthető a későbbiekben.[84] A múlt tehát nem válik el élesen a jelentől, az emlékezésnek megjelenítő, az eseményeket újrajátszató ereje van: s ennek az elmélkedés során lelket tápláló hatása lehet. Ezt a hatást hivatott erősíteni a *compositio loci*: a meditációs anyagnak a képzeletben – nem pusztán az emlékezetben – való felépítése. A történetet a képzelet segítségével, valamint ennek eszközeként az ézékek alkalmazásával (*applicatio sensuum*) lehet nemcsak jelenvalóvá tenni, hanem értelemmel és érzelmekkel újra átélni[85] oly módon, hogy abból személyre szabott lelki haszon származzék. Fontos megjegyeznünk itt, hogy a *compositio loci* nem historikus rekonstrukció, itt a hangsúly a történetből a személyt leginkább szíven találó mozzanatokra esik, s ebben rokona a monasztikus *ruminatió*nak.

A *Praxis meditandi*ban nincs olyan rész, amely egyértelműen párhuzamba állítható lenne az *elocutió*val: itt-ott olvashatunk néhány megjegyzést az elmélkedőtől elvárható lelki beállítódás milyenségéről, anélkül azonban, hogy részletekbe bocsátkoznék például a meditáció alakiságáról, nyelviségében megragadható *ornatus*áról. Erre nyilván nincs is igazán szükség, a meditáció természete fölöslegessé teszi a formai kérdésekre való túlzott odafigyelést.[86] Ugyanakkor az a benső tiszteletteljes tartás, amelyet kimondatlanul is természetesnek tekint a traktátus szerzője az elmélkedő részéről, bennefoglaltan a stílus kérdéseiről is szól.

1.2. Tipológia és konfesszionalitás?

Ha visszagondolunk arra, amit Gaudier-nál a meditáció *materiá*járól olvastunk, nagyjából kirajzolódik előttünk egy tematikai alapon megalkotott lehetséges műfaji tipológia. Eszerint tehát az elmélkedés merítheti anyagát a szentek tudományából, az örök életre vezető tanításból; szólhat Istenről a maga isteni tökéletessége szerint, vagy elmélkedhet róla a teremtményekben megnyilvánuló jelenléte alapján; figyelemmel kísérheti Jézus megtestesülésének, életének, szenvedésének, halálának és feltámadásának misztériumait a megváltás horizontjából, vagy reflektálhat saját nyomorult emberi állapotára, hogy onnan tekinthessen

[82] „… loci constitutio; seu visio imaginaria, quia scilicet phantasia, imaginatiuaque pars animi quendam etiam loci in quo res peracta fuerit, aliarumque circumstantiarum vt personarum & coeterarum imaginem sibi ac speciem effingit; haec enim imaginatio intellectus discursum mirum in modum iuuat, & affectibus voluntatis inferuit, cum per eam affectus sensitiui appetitus excitentur, unde nascitur sensibilis deuotio." (GAUDIER: *i. m.* 70.)

[83] Vö. UEDING: *i. m.* 1042–1044.

[84] CARRUTHERS: *i. m.* 4.

[85] Vö. BUTZER: *i. m.* 67.

[86] Vö. BUTZER: *i. m.* 57.

fel bízva az isteni irgalomra.[87] De vajon meghatározó, releváns mértékben alakítja a téma a beszédmódot? Illetőleg: van-e különbség a meditáció mint vallásos cselekedet és a XI. század óta e megnevezéssel illetett, irodalmiasított vallásos szövegek között jellegben, szervezettségben? Továbbá milyen célokat szolgálnak az *elmélkedés* gyűjtőnéven közreadott, téma, megformáltság, beszédmód tekintetében igen nagy eltéréseket mutató szövegek, egyáltalán: milyen alapon sorolhatjuk őket egyazon műfaji kategóriába? Milyen lehet a viszony a meditáció és a többi használati irodalmi forma között a források jelzései alapján?

A szakirodalomban elfogadott tétel szerint a meditáció az imádsággal rokon műfaj, csakhogy míg az előbbi megszólítottja Isten, addig az utóbbiban az önmegszólítás (Selbstgespräch) jellemző, az ókori *soliloquium*-irodalom alaki folytatásaként, ahol a dialektikus argumentációt érzelmes hangnem váltja fel.[88] Esettanulmányaink azonban, amelyekre itt nem reflektálhatunk, azt mutatják, hogy az önmegszólítás nem *sine qua non*ja az elmélkedő magatartásnak: a meditációs tónus összefér a szövegből való „ki"-beszéléssel, az olvasó megszólításával, sőt a logikus felépítéssel, diszkurzivitással is.

Magukat a meditációszövegeket olvasva felfigyelhetünk majd arra is, hogy a műfaji határok nem csupán az imádság felé átjárhatóak, hanem a prédikációs irodalom, sőt a hitvita irányában is.[89] Kempis Tamás korábban említett prédikáció- és elmélkedéssorozata önmagában is, önmeghatározása szerint is ennek a határátlépésnek iskolapéldája: olyan prédikációk gyűjteménye, amelyek akár meditációnak is tekinthetőek, illetőleg olyan elmélkedések, amelyekből prédikációt lehet tartani.[90] Általános vélemény a XVII. században, hogy a prédikációban elhangzó tanítás az otthon folytatódó elmélkedés által nyeri el igazi értelmét,[91] népszerű hasonlattal: a prédikáció olyan, mint az orvosi előírás: puszta meghallgatása nem tesz senkit egészségessé, az ajánlott gyógyszert be is kell venni.[92] Az eljárás pedig, amint azt láthattuk Vásárhelyi Gergelynél, a magyar elmélkedő irodalomban is otthonra talált.[93]

Továbbmenve: (a német nyelvterületre vonatkozó) szakirodalmi ismereteink és saját tapasztalatunk alapján egyaránt megállapíthatjuk, hogy miként a műfaji, úgy a konfesszionális határok is átjárhatók és át is jártak az elmélkedés esetében. A *lectio–meditatio–ruminatio* monasztikus hármassága, miként a patrisztika öröksége, sőt a középkor misztikájának számos

[87] GAUDIER: *i. m.* 13–15.

[88] UEDING (szerk.): *i. m.* 1016.

[89] Vörösmarti Mihály *Tanáchkozás*ával e tanulmányban nem foglalkozunk, csupán megemlítjük, hogy ez a latinból fordított polemikus irat elmélkedésgyűjteményként definiálja magát. Teljes címe: *Tanáchkozás, mellyet kellyen a' külömbözö vallások-közzül választani: Melly, Leonardus Lessius, &c. irasából Magyarrá, Veresmarti Mihály, Baronya-vármegyéből; Posoni Canonoc, &c. által fordíttatott*. Pozsony, 1640. *Régi Magyarországi Nyomtatványok* (RMNy). 1850.

[90] „In hac parte secunda Tomi primi, continentur tum conciones, tum meditationes admodum utiles et piae. Conciones sun eiusmodi, ut meditationes esse videantur. Similiter meditationes, ita scriptae sunt, ut ex iis conciones haberi possint." (KEMPIS: *i. m.* I. 157.)

[91] BUTZER: *i. m.* 72.

[92] „[…] the medicine must be applyed, such a Dosis, &c. So in Preaching, the same word heard in publike, the same word applyed; every one must spread the Plaster on his own heart" (az 1651-es londoni megjelenésű *Method for Meditation*t idézi STRÄTER: *i. m.* 19.).

[93] A jelenség értelmezésére vö. GÁBOR Csilla: *A katolikus áhítati irodalom Erdélyben a 17. században.* = Uő., *Religió és retorika*. Kolozsvár, 2002. 248–249.

eleme olyannyira jelen van a XVII. század lutheránus meditációs irodalmában,[94] hogy a kutatás megállapítása szerint nem is beszélhetünk specifikus lutheránus meditációs metódusról.[95] Kempis Tamás *De imitatione Christi*jének interkonfesszionális kedveltsége közismert, e helyütt nem elemezhető esettanulmányainkban pedig utalni fogunk azokra a magyarországi példákra, amelyek ugyancsak a közös ó- és középkori forrásokból való eredésük miatt a felekezetek közötti teológiai disputációk ellenére kölcsönösen elfogadhatóvá teszik a kegyességi irodalom alkotásait.

[94] STRÄTER: *i. m.* 25., Johann Anselm STEIGER: *Meditatio sacra: Zur theologie-, frömmigkeits- und rezeptionsgeschichtlichen Relevanz der 'Meditationes Sacrae' (1606) Johann Gerhards*. = KURZ (szerk.): *i. m.* 40.

[95] STRÄTER: *i. m.* 29.

Luffy Katalin

Puritanist Demands in the Occasional Speech during the Sixth Decade of the Seventeenth Century

My paper deals with the texts of the authors of the 1660s, namely with sermons of preachers who worked under essentially changed situations compared to the previous period. In these texts, by discussing the problems of survival and choices, they grounded a system of expectations in which one can trace the signs of a paradigm shift in the history of ideas and mentality. The basis of this new discourse, of this new way of approaching the audience can be the internal adaptation of Puritanism spreading from England, the current that created a new system of answers for wide-ranging national questions by its sensibility towards social problems and personal piety. In the attempt to understand the essence of Puritanism I tried to grasp its contemporary definitions, then – through text-based analysis – to show its concrete articulations. The expectations of the preachers were examined in their social stratification, thus the expectations towards the people and the nation, as well as towards high officials and princes were outlined. Speaking about sermons for different occasions, I first examined speeches preached on the funerals of members of the high nobility, but I also focused on other kinds of sermons that treated different matters of the state.

Puritán elvárások 1660–68 közötti alkalmi beszédekben

A puritanizmus irodalma számos megközelítési lehetőséget kínál, s ez sok csapdát is rejt magában, hiszen a szükségszerű olvasatbehatárolás a teljes rálátás csonkaságát eredményezi. Mivel túlságosan sok szakterület – csak a legfontosabbakat említve: egyháztörténet, történelem, irodalomtörténet – érdekelt ennek az irodalomnak a kutatásában, egy előtanulmány igényével fellépő dolgozat jellegéből adódóan számol a hiányosságaival, a téma megközelítésének vázlatos voltával.

A puritanizmus kutatásával nálunk elsősorban az egyháztörténészek foglalkoztak. Közülük Balázs László, Barcza József, Bodonhelyi József, Bucsay Mihály, Czegle Imre, Kormos László, Zoványi Jenő nevét feltétlenül ki kell emelni, hiszen a téma egyháztörténeti szempontú feldolgozása az ő nevükhöz fűződik és a magyarországi puritanizmus megközelítéséhez írásaik mindmáig nélkülözhetetlenek. Társadalomtörténeti, irodalmi szempontú feldolgozást Bán Imre, Makkai László, Molnár Attila és Berg Pál kísérelt meg, igen eredményesen. Viszont ha a téma külföldi feldolgozását nézzük, nyomban szembetűnik, hogy még sok mindent nem mondtak el róla. Különösen a német, angol és holland kutatások könyvtárnyi eredményeit tekintve tűnik szembe a terület mostoha magyarországi sorsa, kiaknázatlansága. Mindenekelőtt – hogy csak a legfrissebben megjelent feldolgozást említsük – nemrégiben jelent meg három holland kutatónak a magyarországi puritanizmust is érintő monográfiája.[96] Sajnos, még mindig igen tájékozatlanok vagyunk a külföldi kutatási tendenciákban, melyek figyelembevétele nem csak hasznos, de szükségszerű is lenne.[97]

[96] W. SPIJKER, van't – R. BISSPOP – W. J. HOF, op't: *Het puritanisme. Geschiedenis, theologie en invloed.* Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer, 2001.

[97] A puritanizmus kutatásának új tendenciáit, bőséges nemzetközi szakirodalom alapján bemutatja CSORBA Dávid: *A 17. századi protestáns kegyesség megítélése az újabb nemzetközi szakirodalomban*. ProtSzeml. 2001. 1., 16–26.

Kutatásainkat kétirányú érdeklődés határozza meg. Egyrészt, ha az 1660–68 közötti időszak[98] nyomtatott alkalmi prédikációit vizsgáljuk, elsőként tűnik szembe, hogy ezek a szövegek, szinte kivétel nélkül, a meghirdetett alkalmon túllépve mindig valami másról szólnak, a jelenlevő alkalmat valami más elmondására használják fel, oly módon, hogy valamely „kisesemény" a „nagy történések" keretébe ágyazottan jelenjen meg. Vagyis akár temetési, akár országgyűlés előtt elmondott beszédről van szó, az minden helyzetben túlmutat az egyszeri esemény határain, az Isten által szabályozott világban az egyén, a nemzet szerepét és feladatait taglalja. Másrészt, ha ezen szövegek szerzőit tekintjük, számbavéve az egyháztörténeti besorolásukat, a puritánus szerzők túlsúlyát tapasztalhatjuk. Miért a puritánusok foglalkoztak ezekkel a kérdésekkel, miért kötődik hozzájuk annak a nemzetkoncepciónak a gerjesztése, amelynek elemei egészen a XIX. századig meghatározzák a nemzeti öntudatot? A következőkben eme témakörök körüljárására teszünk kísérletet a puritanizmus vázlatos megközelítésével és a szövegek kínálta egyetlen tartalmi szempont kiemelésével.

1. Mit jelent az, hogy „puritán"?

A fogalom meghatározása nem egyszerű. A lehetséges kutatási területek függvényében más és más arcát mutató irányzat teljes lefedésére lehetetlen egy tömör és frappáns definíciót adni: „Ook *terminus ad quem* is niet exact te bepalen. (...) Zij hangen samen met de vraag waar men het politike, ideële, theologische en sociologische centrum van de beweging wil leggen."[99] Nem akarunk a különböző értelmezési lehetőségek szövevényébe belebonyolódni, a prédikációk közvélemény-formáló, alakító erejének bemutatását tűztük ki célul, ezért a különféle meghatározásoktól eltekintve, lássuk, hogyan nyilatkoznak a korabeli szerzők.

Medgyesi Pál kérdés formájában fogalmazza meg a korban kanonizált meghatározást: „(...) mi szidattya *Puritanus*oknak, az az (mint magok-is néha magyarázzák) minden Pápás s-egyéb emberi találmányoknak seprejétöl-való ki-tisztulásra, és tsak az eggy szent Irás szerént-való Hit és élet tisztaságára igyekezöknek öket? (...)".[100] Eszerint puritánusok, kik a katolikus „maradványoktól" való megtisztulást sürgetik, akik az életvezetés szabályait csakis a Szentírásban találják meg, és akik a hitben a tiszta élet megnyilvánulását látják. Medgyesi így a puritanizmus néhány olyan fogódzóját nyújtja, amelyek segítségével körvonalazható irodalmának, eszmeiségének lényege: a hagyomány átértelmezése, erőteljes biblicitás, a tiszta élet kívánalma, illetve szabályainak meghatározása. A puritanizmust így olyan mozgalomnak tekintjük, amely társadalmi-kulturális és nyelvi szinten egyszerre fejti ki hatását.

---

[98] Ez az időszak, bár önkényesnek tűnhet kiválasztása, jól körülhatárolhatónak tűnik: Várad elestétől indítunk, és nagyjából Apafi uralomra jutásával zárjuk vizsgálandó periódusunkat. Erdély kora újkori történetének ez az egyik legválságosabb időszaka igen alkalmas terepet kínál a társadalmi-mentalitástörténeti, ezzel együtt természetesen az irodalmi változások érzékelésére.

[99] SPIJKER et alii: *i. m.* 13.

[100] MEDGYESI Pál: *Doce nos orare quin et praedicare etc. az az, Imadkozasra és Prædikatzio irásra s-tételre, és a'nak megtanulására-való mesterséges Tablak*. Bártfa, 1650. *Régi Magyar Könyvtár* (a továbbiakban RMK) I. 832. 1650., 10. sz. n. Szándékosan nem választottunk valami tetszetősebb meghatározást a modern szakirodalomból, mivel az egyes korabeli meghatározásokat értelmező definíciók mindig is a kanonizálás irányát követve feledtetik el az eredeti jelentést. Ez persze nem jelenti azt, hogy most valami teljesen újat mondtunk volna, teljesen újszerű meghatározást adtunk volna, csupán arról van szó, hogy időnként jó – éppen az értelmezés csapdái miatt – visszatérni a vizsgálandó eredeti szövegekhez.

A másik példánk Szathmári Baka Péter Vásárhelyi Péter felett mondott beszédéből[101] való. Itt az 1567-ben a tordai országgyűlésen elfogadott II. Helvét Hitvallással bizonyítja be, hogy a puritánok ehhez képest semmi újat nem mondanak, elképzeléseik semmiben nem ütköznek a reformáció alapiratával. Ennek bizonygatására a temetési szituációt használja fel, ami éppen azért válhat lehetségessé, mert a puritánusnak csúfolt Vásárhelyi Pétert[102] így védheti meg. Természetesen kitágítja a partikuláris esemény kereteit, az elhunyt védelmére és *laudációjá*ra beállított beszéd valójában, sok helyt erőteljes polémiával átszőve, puritánus mozgalom lényegét boncolgatja. A szöveg gerincét képező *Meggyözö Es Oktato Haszon* teljes egészében a puritanizmus lényegének bemutatása. Vásárhelyi Péternek, a „Haza oszlopának", halála Isten büntetése. A halotti prédikációkban gyakran előfordul az a Bibliára visszavezethető igen kedvelt toposz, amely a nagy emberek halálát, a haza oszlopainak „eldőlését", a hálátlan népet sújtó isteni büntetésként értelmezi. Éppen ezért, akik ezen „kacagnak", azok a büntetés jelenvalóságát és súlyát képtelenek felmérni. Ószövetségi példák sorozatával (Mózes, Noé, Lót, Jeruzsálem pusztulása) jut el Szathmári, a helyzet(ek) hasonlóságára apellálva, Vásárhelyi Péter, és vele együtt a puritanizmus apológiájára.[103] A beállításból megérthető a puritanizmus akkori helyzete, fogadtatása is. „Gyötörnek minket, czivodnak velünk" hasonló szituációt fest, mint amilyent Medgyesi több mint tíz évvel korábban, Gelejivel való vitájában megfogalmazott.[104]

Szathmári puritanizmus-értelmezése három irányba terjed ki: 1. alapvetés – Krisztuson kívül nincs más feje az egyháznak[105]; 2. etikai és morális elvárások, itt magyarázza meg a puritánus szó eredetét, amelyet a latin *purus*ra visszavezetve a tiszta életű megfelelőjeként tekint[106]; 3.

---

[101] *Izrael Istenének igaz Tiszteleti mellett buzgo* ILLYES PROPHETANAK EL-RAGADTATÁSA. az az Idvességes Tanitás; Mellyet ERDELY Országban lévö IZRAEL ISTENENEK dicsösslges s' igaz Tiszteleti mellett, ILLYESSEL mind haláliglan, álhatatoson buzgo CHRISTUS igaz SZOLGAJANAK; most lelkében meg-dicsöült VASARHELYI PETERNEK, hidegedett teste eltakaritásának alkalmatosságával; ENYEDEN akkori szép feles gyülekezet elött, CHRISTUS Lelke vezérléséböl alkalmaztatott, 1666. esztendönek Pünköst havának 16-dik napján. Méltoságos Kemeny Janosne Fejedelem Aszszony ö Nagysága, Udvari Prédicatora. SZATHMARI B. PETER. Szebenben, Szenczi Kertesz Abraham által nyomtatatott, M. DC. LXVI. RMK I. 1045.

[102] Vásárhelyi Péter nagyenyedi tanár Amesius tanításainak hirdetője, a puritanizmus híve. Bod Péter szerint Amesius teológiáját prédikációkban is feldolgozta, mára ezekből nem maradt fenn egyetlen példány sem. Vö. BODONHELYI: *Az angol puritanizmus lelki élete és magyar hatásai.* Debrecen, 1942. 51.

[103] „Ma avagy nem mondgyáké némellyek? Nagy Puritanus esett egy most-el; eggyik fejek el-esett most a' Puritanusoknak, Presbiterianusoknak: Majd el-fogynak már, az után jól lészen dolgunk; csak gyötörnek bennünket, czivodnak velünk, nem bajoskodunk az után vélek?" (B4r)

[104] L. MEDGYESI: *Doce nos orare* (1650) ajánlását. Erre a vitára a prédikáció műfaji újítása tárgyalásakor visszatérünk.

[105] A főszövegben az idézett helyet, zárójelben, közvetlenül az idézés után adjuk meg, itt pedig Szathmári hivatkozási helyeit. E hivatkozásokat leellenőriztük, az arab számok a II. Helvét Hitvallás 1999-es kiadásából valók. *Helvetica Confessio.* XVII. rész, 156.

[106] „Jaj tenéked ha purus és Puritánus nem vagy! mivel 1 Joh. 1. 7. *Es a' Jesus Christusnak vére tisztitmeg minket büneinktöl.* Matth. 5. 8. *Boldogok a'kiknek szivek tiszta.* A' kiket meg tisztitott mitsoda puritasra kell igyekezni s' puritánussá kell lenni? Philip. 4. 8. 9. meg-tanulhatod; *A' mellyek igaz cselekedetek, a' mellyek TISZTAK; etc. azokrol gondolkodgyatok, és a' békességnek Istene lészen veletek.*" Itt a Gal. XXX.-ra hivatkozva fel is sorolja, hogy milyen bűnöktől kell megtisztulni, ill. hogy a megtisztulás után milyen erények érhetők el: „*A' testnek pedig cselekedeti nyilván vadnak, mellyek ezek: házasság törés, paráznaság, kevélység, bálvány imádás, büvölés bájolás, haragtartások, versengés, irigységek, haragok, patvarkodások, viszszavonások, pártütések, gyülölségek,*

az egyházi szervezetre, rendtartásra vonatkozó, az újítás vádját leginkább kiváltó szabályok. A Szentírást és a Hitvallást, a reformáció alapiratait mint tekintélyérveket veszi alapul, meglepően pontos hivatkozásokkal utal rájuk. A puritanizmus elleni, általánosan hangoztatott vádakra adott válasz során pillanatig sem téveszti szem elől, hogy nemcsak a teológiai tudományokban jártasokhoz fordul, hanem az „együgyű lelkekhez" is. Párbeszédes formában válaszolja meg a felmerülő kérdéseket, így teszi az újítással vádolt puritánus mozgalom lényegét közérthetővé. (Azt persze e mélyen demokratikusnak tűnő eljárás értékelése során sem szabad elfelednünk, hogy a puritán–ortodox vita eldöntése korántsem az „együgyű lelkek" állásfoglalásán múlott.) Példaként, a puritanizmus elméleti fejtegetései mellé, egy egész puritánus-névsort ad, olyan személyiségeket sorakoztat fel, kik többé-kevésbé ismert szereplői voltak a kor vallási, politikai és társadalmi életének. Várad elestének előjeleit a kegyes és tiszta életűek halálában jelöli meg: Técsi István, Szikra Váradi István és Lorántffy Zsuzsanna halálát így Isten figyelmeztető üzeneteként értelmezi. A „*Kikre nem volt mélto e' világ*" minősítéssel a prófétaság hálátlan szerepére, a meg nem becsülésre figyelmeztetve a sort Medgyesi Pál említésével kezdi, majd Tolnai Dali Jánossal folytatja, „ki sok Propheta fiakat szült". Tolnai „leszármazottaiként" említi Veréczi Ferencet, Baczoni Menyhártot, Bisterfeldet, Gidófalvi Jánost, Apáczai Csere Jánost, Enyedi Jánost.

Szathmári rendszerezésében, a Medgyesiéhez hasonlóan, a tiszta egyház és tiszta életvitel alapvetését találjuk. Hogy ez milyen módszerekkel érhető el, azt a kegyes élet szabályait taglaló, a puritanizmus hazájának tekintett Angliában igen elterjedt, magyarra is lefordított[107] *conduct book*-okba foglalták.

Láthattuk, hogy a dogmatikailag Kálvin *Institutió*ján alapuló mozgalom célkitűzése nem új vallás létrehozása, hanem a vallásos élet megújítása volt. A „lelkek felrázásának", az „ó ember öldöklésének, új ember születésének" kívánalma természetesen nem maradhatott csupán az egyház belügye. Az egyenlőség és krisztusi szeretet parancsát valló mozgalom a társadalmi rendek alsóbb osztályait is bevonta megcélzott közönsége körébe, ez pedig – elsősorban Angliában – új társadalmi berendezkedéshez (is) vezetett. A puritanizmus szociális érzékenysége természetesen magyar vonatkozásban sem hiányzik, csak nem nyilvánulhatott meg olyan „felforgató" erővel, mint a Szigetországban. Berg Pál nyomatékosan hangsúlyozza, hogy nem „szó szerinti" átvételről van szó, a magyarországi és angliai állapotok különbözősége ezt nem is engedte meg.[108] A különbség nem tartalmi elemekben, az elérendő cél

gyilkosságok, részegségek, tobzódások, és ezekhez hasonlatosok: Mellyekröl azt mondom miképpen az elött-is mondottam, valakik illyen dolgokat cselekesznek, Isten országának örökösi nem lésznek. De a' léleknek gyümölcse ez: Szeretet, öröm, békeség, kegyelmesség, joság, hit, alázatosság, mértékletesség. (...) Tudd-meg most Puritanus és Presbiteres volt szent Pál Apostol." (B4v)

[107] MEDGYESI Pál: *Praxis Pietatis*, Az az Kegyesség gyakorlás. Bártfa, 1650. Medgyesi fordítását, elterjedtségét már többen méltatták, s nem csak hazai szakmai körökben: „De belangrijkste rol in het puritaniseringproces van het Hongaarse protestantisme was weggelegd voor Bayly's traktaat. De Transylvaanse hofprediker Pál Medgyesi (1605–?) zorgde in 1636 voor de Hongaarse vertaling. Deze werd zes keer herdrukt en was hierme het meest gelezen boek binnen het zeventiende-eeuwse protestantisme in Hongarije op de Bijbel na." SPIJKER et alii: *i. m.* 366.

[108] Különösen jellemző e szempontból pl. a fordításirodalom. Számos angol, puritánnak minősített szerző műveit fordították le a korban, sok esetben nemcsak a címet változtatták meg, hanem a főszöveget is teljesen szabadon kezelték. Pl. KÖLESÉRI Sámuel: *Idveség Sarka* c. (RMK I. 1038) fordítása Nicholas Byfield: *The Mason of the Oracles of God* c. művén alapul. A szerző is hangsúlyozza az ajánló levélben: az „Angliai Practicus Theologus" művéből szedegetett, de hozzáadta saját gondolatait is. (Köleséri, 1666. 14.) (Az angol mű címét Berg Pál nyomán adjuk meg. BERG: *Angol hatások XVII. századi irodalmunkban.* Budapest, 1946. 174.)

tekintetében különbözött, hanem inkább a konkrét helyzetre alkalmazott módszereiben, a megvalósítás eljárásaiban.[109]

Mivel a puritanizmust a továbbiakban nyelvi megvalósulásában kívánjuk megragadni, röviden a szövegformálás módszereire, a „lelkek felrázogatásának" eszközeire kell kitérnünk.

A prédikációtörténeten belül magyar vonatkozásban is fordulópontot jelent a puritanizmus elterjedése. Az első magyar homiletika a legnagyobb magyar puritánnak tekintett Medgyesi Páltól maradt ránk. A Lorántffy Zsuzsannához írt terjedelmes ajánlás egyben prédikációelméleti alapvetés.[110] Az igehirdetésen belüli elsődleges újítás, a perikópa elvetése, a prédikációk szabad textusválasztáson alapulnak. A prédikáció ilyen kötetlensége a tartalmat és a retorikai felépítést egyaránt befolyásolta, s nem utolsósorban a liturgiai rend megbomlását is előidézte.[111]

Az alkalomhoz és helyzethez illő textusválasztás elméleti szinten is megfogalmazást nyert, előnyeit az Amesiusra hivatkozó Medgyesi így fogalmazza meg: „I. *Az Fel vejendö Igék* 1. legyenek mindenkor ön szintén való Sz. Irás, 2. melyeknek választása igazgattassék az Halgatóknak, Helynek és Idöknek állapottyokból: az az, ollyak legyenek azok mellyek az Halgatoknak s a'kori Helyeknek és idöknek mivoltokhoz illendöképpen meg-kivántatik.

NB. Ama' nagy hirü *Amesius*, azt állattya, hogy nem járnak eléggé el-tisztekben, s-Halgatojoknak épületekre nem elégképpen vigyáznak, a'kik magokat azokhoz a Szakaszokhoz, mellyek Vasárnapi szokott Evangeliomoknak neveztetnek, kötik."[112]

A textusválasztás szabadsága természetszerűen módosítja a prédikáció egyes részeinek hangsúlypontjait. Már többen is felhívták a figyelmet a puritánus prédikáció ama sajátosságára, hogy itt a leggondosabban kidolgozott, a mondanivaló lényegét tömörítő, hordozó részek a *tanúságok* és a *hasznok*. A puritanizmus etikai és teológiai tanításainak előadásmódjára nagy hatással volt Ramus dialektikája. Ramus kulcsszava az *usus*, ennek alapján minden tudománynak csakis annyiban van létjogosultsága és értelme, amennyiben az életet szolgálja.[113] A puritánus prédikátorok „haszonelvűsége" ezen a filozófiai-retorikai alapvetésen nyugszik, az igemagyarázó rész lényeges lerövidülése a *hasznok*ban megfogalmazott gyakorlati tanácsok, útmutatások ellenében történik. Az elméletben hirdetett „szép módos rend" éppen e hangsúlyeltolódás miatt válik sok esetben megvalósíthatatlanná. A *tanúságok* és *hasznok* fontosságát a *praxis* szempontjából felismerő szerzőknél ez néha szerkezeti aránytalanságot szül. Geleji hat pontban felsorolt vádjai közül a prédikáció gyakorlati hasznait kifogásolót Medgyesi egyik legfontosabbnak tartotta, ezért ennek megválaszolása egyike a legrészletesebbeknek (a lelkiismeret „szigolyai" mellett). Ennek megfelelően a *Doce nos orare...* legalaposabban kidolgozott része is a *haszon* lesz. „... a XVII. századi protestáns prédikátor a felvett *Igé*ből adódó *Tanúság*oknak sokféle *Hasznát* tárja a hallgatók elé, majd az elmondottakat a *Rászabás* révén a jelenlevőkre alkalmazza. Legfőbb céljának megva-

[109] Túlságosan messzire vezetne ennek a kérdésnek a kifejtése, l. ehhez: BERG: *i. m.*, vagy TÓTH Zsombor: *Bethlen Miklós Imádságoskönyvének puritánus sajátosságai*. Erdélyi Múzeum 1999. 3–4. 210–221.; BODONHELYI: *i. m.* 1942. 17.

[110] Medgyesi homiletikájának részletezésére itt nem térünk ki, ezt többen is megtették már előttünk, legutóbb BARTÓK István: *„Sokkal magyarabbúl szólhatnánk és írhatnánk*". *Irodalmi gondolkodás Magyarországon 1630–1700 között.* Universitas, Budapest, 1998. 200–210.

[111] KORMOS László: *A magyar puritánok istentisztelete.* ThSzem. 1978. 374–378.

[112] MEDGYESI Pál: *i. m.* 62.

[113] CZEGLE Imre: *A puritánizmus szociáletikai tanításának teológiai megalapozása.* RefEgyh. 1980. 33–38.

lósításához a szerkezeti egységek közül legszorosabban a *Haszon* kapcsolódik."[114] A tanításnak ilyen megvalósítását a rámista logika puritánus adaptációjával szokás magyarázni: „A rámista haszonelvűség szorosan összefonódik a puritánus gyakorlatiassággal: az „usus" a hallgatóság számára a „praxis pietatis" megvalósításának legfőbb segédeszköze."[115]

Geleji további vádjai a stílus és a szerkezet kérdései mellett tartalmiakat is érintenek, éppen azokat, amelyek a puritánus gondolkodásmódnak, világlátásnak leginkább sajátjai: az állandó lelkiismeret-vizsgálat és a „sémbellődő", vagyis a sirató-síró hangnemben előszámlált bűnlajstrom így, mintegy fordított előjellel, propagálva a kegyes életvitelt. A lelkiismeret-vizsgálat az üdvösség eléréséhez vezető útnak, a *via salutis*nak, vagy *gratia gradus*nak első állomása, egyben a megtérés feltétele is. Az üdvösséghez vezető út, ill. állomásai bemutatása, megtanítása immár nemcsak elvont teológiai fejtegetésekben kapott helyet, hanem a „kösséghez" szóló, azt megcélzó írásokban is. A hangsúly a dogmatikai tanításról az egyéni lelkiismeretre tevődött át: a lelkiismerettel, ill. ennek vizsgálatával egybekötött penitenciatartás a puritánus kegyesség centrális eleme.[116] Az üdvözülés folyamatában a lelkiismeret szerepe a bűnösség felismerése, ez teszi lehetővé a bűnöktől való megtisztulást is – a lelkiismeret vizsgálatát bonckéshez hasonlító, bibliai eredetű toposszal leírt folyamat az eleven hit bizonyságát példázza: „Nem hogy oltsarlani kellene azért ez lelki-isméret nyuzást (ha ugyan így szereti nevezni), de inkább mindenek felet e're kellene igyekezni." (Medgyesi, 1650. 14. sz. n.) A kegyesség gyakorlása lelkiismeret vizsgálásában, a penitencia-tartásban mutatkozhat meg leginkább.[117] A *bűnbánatra/bűnmegvallásra* szólító állandó felhívások szinte természetszerűen irányítják ezen szövegek gondolatmenetét. Ez határozza meg a szövegek stílusát, hangnemét és egyben behatárolja a szónok feladatköreit és önértelmezését is: „*Sembessek is vagyunk* azt mondja. (...) Nem vagyunk sémbesebek Esaiásnál, Micheásnál, Hoseásnál, Amosnál, etc., kiváltképpen Jeremiásnál... Ha nem volnának minn sémbellődnünk, a' sémbek sem lennénk. Söt nem hogy vádolna ez aránt lelkünk esméreti, hogy inkább azon félünk, hogy e'ben sokat el-mulatunk." (Medgyesi, 1650. 14. sz. n.) A prófétai szerepkörben való fellépés – a személyes elhivatottság és társadalmi kötelességek összekapcsolásával – jogosítja fel a puritánus szerzőket a Biblia népével meglelt hasonlóságok felmutatására, és az erre visszamenő, a nemzet sorsának alakulására vonatkozó jóslatok megfogalmazására.

Az egyéni lelki élet fontosságának kiemelt szerepével arányosan változik meg a megcélzott, ideálisnak tekintett olvasó/hallgató közönség köre is. A mindenkihez szólni kívánás szándékával, az „igazak" nevében fellépő prédikátorok olyan virtuális közönséget feltételeznek, amelyből elvileg senkit nem zárnak ki.[118] Az indulatos *vituperatiók*tól viszont nem

[114] BARTÓK: *i. m.* 235–236.

[115] Uo.

[116] TÓTH: *i. m.* 211–212.

[117] „A puritánus lelki életében a bűnbánat, vagy penitencia-tartás a megtérés gyakorlásának a módja. Értelme szerint magában foglalja az egész keresztyén életet, tehát nemcsak a csendes órák, vagy közös bűnvallások tartását, hanem a bűn elhagyását és a jó követését is." BODONHELYI: *i. m.* 92.

[118] Medgyesi homiletikájában számol a különböző műveltségű hallgatók tudásszintjével: „Medgyesi arányosan érvényesítette homiletika érvényesíti a puritanizmus antropológiai értékrendjét és a retorika szövegelméleti elveit használó homiletikai eljárásokat." IMRE Mihály: *A XVII. századi retorika és irodalomelmélet kutatásának műhelyében – gondolatok Bartók István könyvéről. (Bartók István: „Sokkal magyarabbúl szólhatnánk és írhatnánk." Irodalmi gondolkodás Magyarországon 1630–1700 között).* Irodalomtörténet (a továbbiakban It) 2001. 131–149. Szövegelmélet és antropológia összefüggéseit Imre Mihály vizsgálta Bartók könyvéről (1998) írt recenziójában (2001). A praeceptum irodalom alapján tett megállapításait érdemes lenne a gyakorlati szövegeken is ellenőrizni, de ez itt igen messze vezetne tárgyunktól.

kíméli meg az értetleneket: „A puritanizmus értékszemlélete szerint a lelkiismeret ítélőszéke előtt állandóan készen kell állnunk bűneink számontartására, önmagunk vizsgálatára (...).”[119] Az egymásért felelősséggel tartozás gondolata így jogosíthatja fel olyan nyíltan ostorozó hangnemre, amely nincs tekintettel a társadalmi rendekre sem. Ha e hallgatói/olvasói kör ideális modelljét alkotjuk meg, a két végpontot az igazak, ill. az „értetlenek” kategóriája alkotja. Elvileg tehát nem társadalmi kategóriák szerint oszlik meg ezen ideális képletben a megcélzott közönség, hanem a hit jelenvalósága szerint. A nemzet fogalmának ilyetén kitágítása a minden rendhez intézett tanítás foganatosságát reméli. Az persze kérdés, hogy a mit jelentett társadalmi-politikai értelemben a XVII. század második harmadában a nemzet fogalma, ez szinte szövegről, szövegre változhatott, és nem utolsósorban függött mind szerzőjétől, mind pedig a szöveg megrendelőjétől.

A puritánus prózastílus alapjában tehát funkcionális prózastílus.[120] Funkcionális, mert a puritanizmus szövegalkotásában kognitív ismeretek átadását oly módon kívánta elérni, hogy közben az emocionális hatáskeltés teljes eszköztárát bevetette.[121] Természetesnek tekinthető, hogy a vallás megtanítása után, annak gyakorlatára helyezik a hangsúlyt. A reformáció ekkor már – nemcsak hivatalosan, de a tömegek szintjén is – megszerezte létjogosultságát, az elméleti dogmatikai tanítások, az új vallás megvédése után így már sor kerülhetett az új vallási tanítások személyes megélésének elvárására is. Közben nem téveszthetjük szem elől, hogy mindez Erdélyben egy olyan időszakban történt, amelynek eseményeit „második Mohácsként” emlegették már a kortársak is. A kiútkeresés így sokkal égetőbb kérdésként tevődött fel, az egyénen keresztül a nemzet fennmaradását érintette. Az üdvbizonyság jeleinek keresése, sőt számonkérése, így az isteni csapásként értett politikai, társadalmi katasztrófák között a megmaradás bizonyítékait kívánta felmutatni. A puritánus eszmeiség, mentalitás tehát igen alkalmazhatónak és propagálhatónak bizonyult a XVII. század második felének Erdélyében.

2. Az elvárások – avagy miért „sémbesek” a puritánok?

A sorozatos politikai kudarcok után a kortársak szemében a nemzet megmaradásának esélye egyre inkább kétségessé vált. A tragédiaként megélt események sora magyarázatot kívánt, ezt pedig a XVI. századi örökség, a wittenbergi történelemszemlélethez igazodva, a prédikátorok és történetírók egyaránt a bűn–büntetés fogalompárral írták le.[122] A történelem nem feltétlenül

---

[119] IMRE: *i. m.* 145.

[120] KECSKEMÉTI Gábor: *Prédikáció, retorika, irodalomtörténet. A magyar nyelvű halotti beszéd a 17. században.* Budapest, 1998. 92.

[121] „A puritanizmus lényegi szempontja volt az intellektualitás és spiritualitás dualizmusának érvényesítése az egész hitéletben.” IMRE: *i. m.* 140. Nem tartozik szorosan a témához, de utalni mindenképpen szeretnénk arra, ahogyan a puritánus gyakorlat a klasszikus szónoki hármas célkitűzést megvalósítja. Természetesen ez mélyreható retorikai vizsgálatot igényel; előfeltevésünk, hogy a *movere* oly módon kerül a *docere* mellé, hogy ennek elérését segíti, ezzel pedig arányosan szorul háttérbe a *delectare* célja.

[122] A wittenbergi történelemszemlélet magyar realizációit már többen is vizsgálták, ennek bemutatására ezért itt most nem térünk ki. L. ehhez pl. MAKKAI László: *A magyar puritánok történelemszemlélete*. ThSzeml.1978. 342—344.; ŐZE Sándor: *„Bűneiért bünteti Isten a magyar népet”. Egy bibliai párhuzam vizsgálata a XVI. századi nyomtatott egyházi irodalom alapján.* Budapest, 1991.; GYŐRI L. János: *Izrael és a magyar nép történetének párhuzama a XVI–XVII. századi prédikátori irodalomban.* In: *Egyház és művelődés*. G. SZABÓ Botond, FEKETE Csaba, BERECZKI Lajos (szerk.) Debrecen, 2000. 29–53. A történelem magyarázatának ez olyannyira alapbeállítása volt, hogy a felekezeti határokat átlépve századokon át meghatározta a történelemről

és elsősorban a régmúlt eseményeit jelenti. A jelen a tragikus múlt természetes következménye, ez alapvetően tragikus beállítású szemlélet látókörébe csakis az ilyennek minősíthető események kerülhetnek be.[123] Ebben a kontextusban tehát a megtérésre felszólító, azt sürgető prédikátorok elvárásai fokozott hangsúlyt kaphattak. Az igazak, kiválasztottak jelenléte a nemzet egésze fennmaradásának biztosítéka lehet, ennek megértése pedig mindenki ügye.

A következőkben a prédikátoroknak a nemzettel, a nemzet vezetőivel szemben támasztott elvárásait kívánjuk megvizsgálni, ezeken keresztül mutatjuk be a puritanizmus társadalmi-etikai és vallásos életre vonatkozó elváráshorizontját. Említettük már, hogy e korban nem beszélhetünk egységes nemzetfogalomról. Amikor a nemzettel szemben támasztott elvárásokról, a nemzet feladatairól beszélünk, azt a meglehetősen differenciálatlan közösséget értjük rajta, amelynek jellemzőit e szövegek szerzői alapvetően a bűnökkel, bűnösséggel vélnek leírhatónak. Ez az elvárásrendszer állandóan helyhez, időhöz és alkalomhoz igazodik, mert pontosan így tudja megőrizni rugalmasságát, mert csak úgy léphet fel az egyénhez szólás igényével, ha annak az aktuális kérdéseire, problémáira figyel, illetve ha az aktuális kérdésekre, problémákra irányítja figyelmét, a válaszlehetőségek irányának behatárolásával együtt.

2.1. A „kösség/nemzet" feladatai

Az üdvösséghez vezető út, a *via salutis* vagy *gratia gradus*, állomásainak megállapításában a puritánok Kálvin *Institutió*jára alapoznak: *elválasztás, elhívás, megigazulás, megdicsőülés.*[124] Ennek az útnak a végigjárására szólítanak fel, melynek járhatósága egész elvárásrendszernek való megfelelést tételez fel. Ezekben az elvárásokban mutatkozik meg a puritanizmus szociális érzékenysége. A megtérés parancsa egyszerre implikálja a nemzet romlását okozó bűnök felsorolását és a teljesítendő feladatok körének behatárolását. Az általánosan jellemző bűnöket – mint ahogyan azt már Szathmárinál láttuk – a Tízparancsolat és a hét fő bűn jelenti, ezeket alkalmazzák egyszerre az egész nemzetre, természetesen változó hangsúllyal, nem minden esetben kapnak az egyes bűnök, bűncsoportok azonos szerepet, kiemelést. Czeglédi István *Az Országok romlásárul irott könyvnek Elsö Resze*[125] bevezetőjeként, versbe szedve sorolja fel ezeket:

„Keresztyén Magyarság! Elötted nem Ujság
Hogy sürü gonosság, Ronta a' sok gazság,
Mint szemest a' vakság Veszte nyomoruság
Mert benned a' joság, Nem vala buzgoság
A szoros kegyesség s-szives Keresztyénség,
Vak becstelenség Elötted semmiség.
Oh mely nagy félszegség, Szörnyü lelki restség!
Ezért az Istenség, Busula meg Felség.
(...)

való beszéd módját, s ezzel együtt a nemzet önszemléletét is. L. IMRE Mihály: *Nemzeti önszemlélet és politikai publicisztika formálódása egy 1674-es prédikációskötetben.* Irodalomtörténeti Közlemények (a továbbiakban ItK) 1987. 20–45.

[123] L. pl. Medgyesi Pál Ibrányi Ferenc temetésén elhangzott beszédét, ahol a magyarság történelmének jellegzetes eseményeit a várnai, mohácsi csatában, és az 1566-os, illetve az 1594-es tatárjárásban jelöli meg. Ezek az események az 1657–58-as tragédiák egyenes folyatatásaiként érthetők, a bűnös magyarság megérdemelt büntetéseként.

[124] Idézi TÓTH: *i. m.* 215.

[125] CZEGLÉDI István: *Az országok romlásárul irot konyvnek Elsö Resze, Mellyet Szerelmes Hazájának békességben való maradhatásáért irt A.C.H.K.G.L.T.C.I.* Kassa, 1659. RMK I. 941.

Nincs itt nyugodalom: Azt mondod te, hallom.
Ezt igen fájlalom s-Nagy véteknek vallom.
A kegyetlenkedés, Sok részegeskedés,
A Buja öltözés, Bünben bé-merülés,
Az egymásra törés, Izetlen veszödés,
Babonára lépés, Lün néked éles kés:
Ha az Urral frigyet, örök békességet,
Tenni akarsz szivet Adgy és nem egyebet.(...)"

(20–21. sz. n.).

A nemzet megtérését így ezeknek a bűnöktől való megszabadulás jelentené, ezzel párhuzamosan a zsidóság sorsán mutatva be a megtérésre való képtelenség következményeit.

Báthori Mihály 1658-as prédikációjában[126], miközben az erdélyi had tatár fogságba esését értelmezi, Isten büntetésének okait tárja fel, kétféle bűnt különböztet meg: A „czégéres vétkeket" és a „kiváltképpen valókat" (13.). Ezeket pedig a *mi* személyes névmásban értett egész magyarság, a magyarság egészére, Erdélyt és Magyarországot értve ide, az *ők*, az elöljárók, fejedelmek, és a *ti*, mármint a nép, szerint tárgyalja. A nemzet egészére értett vétkek a „czégéres vétkek", amelyek a nemzetre általánosan érvényesnek tekinthetők, két egymással szorosan összefüggő csoportot alkotnak: hitbeli és életviteli kérdéseket érintenek. A vallás helytelen gyakorlása, a szentségek helytelen kiszolgálása, a káromkodás, „hipokritaság", az Isten igéjét hirdetők megvetése azok a csomópontok, amelyek a hit és a vallás gyakorlása terén jellemző bűnöket fogják össze. Az életvitel rendetlensége a tanítás/taníttatás, a mesterségbeli tudás megszerzésének, illetve átadásának elhanyagolásából ered, pedig ez lenne az életre való felkészülés eszköze. Régi hagyománya van annak az elképzelésnek, miszerint az emberi élet teljessége e két terület – hit és a mindennapi élet – harmonikus összhangjától függ, célja pedig az Isten és önmagunk megismerése. Báthori arra figyelmezteti olvasóját, hogy ez az összhang biztosította teljesség, a cél elérése válik lehetetlenné, ha e két terület bármelyike csorbát szenved, Isten haragját válthatja ki. Az isteni büntetés oka pedig a bűnös emberek számának megnövekedése a nemzetben, s mindezt még meg is tetézi a bűnök megszokása, azokat elhagyni nem akarás (13–15.). E piramisszerű építkezéssel mutatja be a bűnök egymásra épülését, a nemzetet ért büntetéséért annak minden tagja felelős. A „kiváltképpen való" bűnöket „A' nép és kösség között" öt pontban sorolja fel: az „elsö gradussa az ország romlásának" a meghasonlás, a második az Isten ajándékaival élni nem tudás, mely a ruházatban, ételben, italban és tánc kedvelésében nyilvánul meg, a harmadik a kevélység, negyedik a tudatlanság, az ötödik pedig a hadakozás, hadviselés „kívánása" (18–20.). Báthorinál ez a szigorú szétválasztás, a részletekbe menő felsorolás, a pontosságra való törekvés összetett bűnrendszert eredményez, így nem egyszerűen felmondja a Tízparancsolatot, hanem az állandó alkalmazás révén életközelbe hozza, a megcélzott közönség körét nagyban kitágítja. A tudatlanság és a „hadakozás kívánása" új elem e bűnrendszerben. Az első a puritanizmus népnevelő programjának meghirdetésével hozható összefüggésbe, míg a második – 1658-as beszédről van szó! – a helyzetértelmezés irányát követi: az aktualitás a bűnök körének mibenlétét befolyásolja.

Medgyesi Pál a jelképessé vált ótestamentumi történetekkel (Ádám és Éva bűnével kezdődő, Káin és Ábel történetén keresztül Jeruzsálem pusztulásáig) példázza – a *Rohogó Tüz* című

[126] BÁTHORI Mihály: *Hangos trombita*. Ollyan Predikáciok, mellyekben Erdély és Magyar Orszag romlásának és pusztulásának okait a' Szász Meggyesi Gyülésben, az Ország Harom Nemzetböl valo fö Rendei elött közöseges helyen predikállott és ki jelentet Az akkori Méltoságos valasztot Fejedelemnek Udvari predikátora és Mostan a' Debreczeni Ecclésiának Tanitoja közönségessé tött s' ki bocsáttatott. Töb alkalmatosság szerint valo Predikáciokkal. Debrecen, 1664. RMK I. 1010.

kötetindító[127] beszéde *oktató haszná*ban tíz pontban összefoglalva – az Isten ellen elkövethető bűnöket, amelyeknek a nemzetre való alkalmazásától nem kíméli meg a „tanulni nem akaró nyakas magyarságot".

Hasonló bűnlisták tömegét lehet olvasni e kor prédikációirodalmában. Láthatjuk, hogy a bűnök és ezek ellenpárjai, az erények megállapítása szigorú logikai rendet követ, mindig hierarchikusan épül fel. A bűnöket osztályozzák, csoportokba, kategóriákba sorolják, figyelve ezek minőségi és mennyiségi előfordulására.[128] E korszak bűnlistáinak első helyén az istentelenség, az Istentől való elszakadás áll, ebből következik az összes többi, és ezeknek a sorrendje függ a szerzőtől, a prédikálás helyzetéhez való alkalmazkodástól stb. Feltevésünk az, hogy a bűnlista hangsúlyos csoportját azok a bűnök képviselik, amelyek következményei az egyéni sorson túlmutatva kihatnak a társas kapcsolatokra is. E túlságosan általános kijelentés természetesen mélyreható vizsgálatot igényel, itt most érjük be egy nem annyira bizonyító, mint inkább szemléltető értékű példával. Az öltözködés, a nők „rusnya irogatása", melyeket korábban szinte állandó rendszerességgel felróttak, ebben az időszakban már háttérbe szorul olyan bűnök emlegetése mellett, mint a széthúzás, a marakodás, a felebaráti szeretet hiánya. E hangsúlyváltással a prédikátorok olyan elvárásokat propagálnak, amelyek az egymás iránti felelősséggel tartozás érzését erősíthetik. Czeglédi így fogalmazza meg 1660-ban II. Rákóczi György temetésén az egyén társadalmi szerepét: „Az Ember sem magának született, mert másképpen nem volna Társolkodó Állat. Mások javáért köszönt bé e' Világra. A' mi szegény Hazánk s-Edes Barátink oltalmazásokért, születtünk egyikért. Ighen Beteg Maga-Szeretet az, mely csak a' maga saját Cselekedetinek *Centruma*. Minden Magános-Embernek meg-maradása, bé-rekeztetet a' közönséges jóban." (E3r) Az egyéni lelki üdv fontossága csakis ebben a kontextusban játszhat központi szerepet, a nemzetért vállalt felelősséggel saját sorsa, élete nyer kiemelt fontosságú helyet.

2.2. Fejedelmek, elöljárók kötelességei

Prédikátoraink természetesen nem állnak meg ezeknél az általánosságoknál. Gondosan ügyelnek arra, hogy az informálás, tanítás és intés feladatköreinek eleget téve, a társadalom minden rétegéhez szóljanak. A „minden rendbéliek" megcélzása megköveteli a feladatok ennek megfelelő lebontását. Míg a nép, az alsóbb rendűek meghatározása szinte változatlanul az alapvetően bűnös jellemzéssel bír, a hozzájuk intézett tanítások és intések lényegileg változatlanok; az „elöljárók" ostorozása vagy éppen dicsérete a fejedelmi tükrökre emlékeztetően reprezentatív és propagandisztikus célzatú – a megrendelő igényeihez is alkalmazkodva, helyzet- és körülményfüggő.

Medgyesi Pálnak I. Rákóczi György temetésén mondott beszédében (1648)[129], a kegyes fejedelem *laudáció*ja a példaértékű élet és uralkodás felmutatása. A legfőbb erényként kiemelt *hit* köré szerveződik az összes többi, vallásos és világi erény: kegyesség, józan élet, jó házasság, becsületesség, emberség és a nemzetért vívott jó hadviselés. I. Rákóczi György sikeres hadjáratainak felemlegetésekor nyomatékosan kiemeli, hogy „*hitivel* bizon' (mert nem

[127] *Magyarok Hatodik Jajja*. Sárospatak, 1660. RMK I. 960. A hét prédikációból álló sorozat az 1658–59 között elhangzott beszédeket tartalmazza, ezekhez társul az 1655-ös datálású *Istenes és Isteni Synat* kötetzáró prédikáció.

[128] A puritánok bűnrendszerének hierarchiájáról l. bővebben BODONHELYI: *i. m.*, a puritánus antropológiai modellel, ill. szövegelmélettel való összefüggését pedig l. IMRE: *i. m.* 2001. 145.

[129] *Erdél' s' egesz Mag'ar Nep eg' más után tsak hamar érkezett Hármas Jajja s' Siralma*. Sárospatak, 1653. Várad, 1653. RMK I. 880.

vala arra valo ereje) Országot g'özöt, Lelki testi szabadságot n'ert, mel'ben n'ugszik az olta n'omorult Nemzetünk." (Ezechias: *Kir. Hiti.* 30.)

II. Rákóczi György megítélése már korántsem ilyen egyértelmű. Medgyesi az 1660-ban kiadott kötetében a nyílt bírálatot nem vállalta, nem vállalhatta ugyan, de félre nem érthető célzásokban kinyilvánítja a fejedelemmel – elsősorban hadi tetteivel – szembeni ellenérzését. Amikor a két fejedelem méltatása közti különbségekre figyelünk, nem szabad elfelejtenünk a szónok hozzájuk fűződő viszonyát. Medgyesinek I. Rákóczi György udvari papjaként, mondhatnánk, hogy kötelessége volt az elhunyt fejedelem *laudáció*ja, de bizonyítható adataink vannak a fejedelemmel való jó személyes viszonyára is. II. Rákóczi Györggyel már korántsem volt ilyen felhőtlen viszonya. A fejedelem és Lorántffy Zsuzsanna feszült viszonyának okai a puritanizmus ügye körüli harcokban is rejlenek[130], legalább olyan mértékben, mint a politikai tekintély rivalizálásában. Medgyesi Lorántffy Zsuzsanna pártfogásában állt, így valószínűleg azoknak a köréhez tartozott, akik ellenezték a lengyelországi hadjáratot. Az országvezetésre, uralkodóra vonatkozó fejtegetései ekkor már a vágyott, az ideális megfogalmazásai, jelenvalóságuk hiánya pedig a fejedelem bűneiként érthetők: „Az a' Kapitány tud magára jól vigyázni, a' ki az ellenségnec minden állapotit, szándékát és igyekezetit idején korán meg-kémleltette; boldogtalan a' Hadviselö, ha ezekben semmit idejében meg nem ért, fütve tészik a'mint szolni szoktac az ollyan alá." (Uo. 30.) Ebben a kötetben gyakran fordul elő, hogy Medgyesi, rá nem jellemző módon, homályosan fogalmaz, nem mindig világos a felsorakoztatott bibliai példák értelmezése és konkrét alkalmazásuk határai: az ördög praktikáiról szólva Jób kísértésével példáz, ebben a kíséretben: „Igy téged ma, a' rajtad fekvö nagy nyomoruságokban, s-adná isten, hogy oly igaztalanul mint Ijobot, de félec rajta hogy igen igazán s-méltán: Hypocritaság volt minden Isteni szolgálatod gyermekséged ulta, csak immel ámmal szolgáltad Istenedet, nem állottál ellene sem a' Hit, sem a' kegyes élet inkább inkább meg-vesztegetödésidnec, hanem még pártyát fogtad, elö segélletted. (...) Melyek elöt se té se tova nem tekeredhetel: mert a' magad lelki-esméreti tészen bizonyságot ellened." (Uo. 31.) A lelkiismeret bírói szerepe, más prédikációiban is megjelenik[131], a jogi nyelvet is implikáló szóhasználat az ítélkezés ilyen formáját is konnotálja.

A tékozló fiú történetét feldolgozó, *Kétség torkából kihatló Lélek* (1658) című beszédet (textus: Lk 15,11–18) II. Rákóczi Györgynek ajánlja, e beszéd célzatosságát, fejedelemellenes hangjait lehetetlen fel nem ismerni.

Czeglédi István a fejedelem temetésén[132] nem volt könnyű helyzetben. Nem írt vagy nem írhatott feltétlen *laudáció*t, viszont – a fejedelem Istentől kapott küldetésének vallása miatt, valamint a fejedelmi ház iránti tiszteletből és nem utolsósorban, mert éppen II. Rákóczi felesége rendelte meg és adatta ki beszédét – a fejedelem hibáit sem ostorozhatta teljes nyíltsággal. A Báthori Zsófiához írt ajánlásban a fejedelmet a törökverő Hunyadiakhoz hasonlítva alapozza meg a dicsőítés lehetséges irányát: erényként elsősorban a katonai erények jöhetnek számításba. Ezért a prédikáció *Praeludium*ában, az ószövetségi könyvekre

[130] L. erről bővebben: LUKÁCS Zs. Tibor: *A korabeli propaganda és II. Rákóczi György megítélése.* AETAS, 1995. 1–2., 68–93.

[131] Pl. ebben a kötetben a *Bünön busolkodo Lélek Kenszergesi* címűben: „A' Magyarok a' lelki esméretet, igazán s-bölcsen nevezik *Kis Birónak*, a' *Nagy biró* az Isten lévén, kinek *Vicéje* a' Lelki esméret." (13.)

[132] *Ama Ritka példájú, s-a Pogányt természet szerint gyülölö Keresztyének közöt Dicsöséges emlékezetet érdemlet, s-érdemelhetö II. Rákoci Györgynek Isten kegyelméböl Erdély-országának fejedelmének, Magyar-Országh Részeinek Uranak, s Székelyek Ispánnyának, Magyar-Izrael szövétnekének el-alvásának megh-emlitése, s-Testének földben tétele felet lött Praedicatio.* Kassa, 1660. RMK I. 947.

alapozva, a fejedelem vitézi attribútumait sorolja fel, s alkalmazás nélkül jut el a hagyományos ház-oszlop / haza-elöljárók, nagy emberek bibliai eredetű toposzáig: „Migh ezek élnek, *szövétnekek*; de szemekben vér óltódván, e' földre *setétséget* hívnak. *(b) Isten Szolgái*, ezek, kik által a' Mennyei nagy Isten, az emberek bünökért való itiletit szokta végben vinni. *(c) Pasztorok* ük; kiknek, az Isten nyájára vérhedet véren futoknak vallyon s-nem szabadé ellenek állani? (...) *(d) Fejek* hellyet vadnak a' jó Fejedelmek, mert ük szokták el-látni eleve, az érkezendö veszedelmet, ük oltalmazzák az egész testi-taghot. Bizony merö *(f) Cherubok*, kiknek tisztek vallyon s-nem azé, hogy az Elet-fájának megh-kostolására be-ütendö *(g) Adamok*nak ki-vont fegyverrel-is ellen állyanak? vallyon s-nem ezeké ama *(h) Nagy-fák*, kiknek mind az *ágain* üldögelnek s-mind *árnyékokban* maradnak meg a' szegény vadacskák s-madarkák? Valóban NAGY-SZÖVETNEK el-alvása hát az oltalmazó Fejedelmeknek szem-hunyások!" (A2v–A3r)[133] A fejedelem kötelességeinek megfelelően fogalmazza meg az Istennek tetsző hadviselés okait: hadat lehet indítani az élet oltalmazásáért, az alattvalók védelmében a pogányokkal szemben, a föld és a várak védelmében. A kegyes fejedelmek ennek értelmében „még az Ellenséget-is *meg-kínállyák* békességgel, minek elötte Fegyverhez nyulnának", Istenhez fohászkodnak a győzelemért, bíznak Isten segítségében, megtérnek Istenhez és neki tulajdonítják a győzelmet (C1r–C2v). A jó fejedelmet Czeglédi a pelikánhoz hasonlítja. A saját vérével fiait tápláló pelikán a protestánsoknál gyakori jelkép, a Krisztus-szimbólumhoz kapcsolódik. Czeglédinél is az önfeláldozás fejedelmi attribútumaként jelenik meg. A „rossz" hadviselés nem egyszerűen az előbbiek ellenkezője, itt már a háborúval járó kegyetlenkedésekre, a nép nyomorgatására is kitér, a „tábori szilaj élet" veszélyei és Isten segítsége kérésének elmulasztása mellett a szociális következményekre, velejárókra hívja fel a figyelmet. Az összefogásra való felszólítás a tolerancia gondolatát implikálja, a vallási kérdések miatti ellentétek nem a haza javára válnak: „Hadd Istenre a' *Religio* dolgát; mert ki mutattya ez áldot Nap-fény, az *atomusokat-is* ... Ved hozzád te-is e' gyógyitó *Pilulát: Bizony én igaz Magyar, segitem a' Magyart*." (E2v)

II. Rákóczi György mitizációja nemcsak a szokásos bibliai vonalat követi. A Dávid–Rákóczi párhuzam után rögtön az oroszlánhoz hasonlítja a fejedelmet. Czeglédi prédikációs gyakorlatára nem jellemző a világi exemplumok használata, itt azonban ilyenhez nyúl, hogy a fejedelem harci-katonai erényeit példázhassa. A „vigyázás", állandó résen levés, az életért vívott, akár halálos harc is, a jótevőkkel szemben mutatott hála – ezek azok az erények, amelyeket egy Pliniustól átvett exemplummal mutat be. Az oroszlán tulajdonságai köré csoportosított erények váltják ki a bírálatot is. II. Rákóczi György megharcolta a nemes harcot, de a harc kimenetele tükrében rögtön felmerül a kérdés, hogy talán mégsem jól történt mindez. Az ellenvélemények laudációban történő hangoztatása nem ritka eset halotti prédikációkban, csakhogy itt más hangsúllyal tevődnek fel ezek a kérdések. A cáfolat a fejedelmi hatalom isteni eredetének bizonygatásán belül marad, de a tények meg-másíthatatlanok, ezért a szónok állásfoglalása nem válik egyértelművé a válaszadás után sem, viszont az ellenvéleményekkel olyan szöveg alatti üzeneteket juttat(hat) érvényre, amelyek hasonló műfajban Medgyesi Pál prédikációival, politikai röpiratban pedig Kemény János írásával mutatnak azonos irányultságot. Csak míg ők a közvéleményt II. Rákóczi György ellen kívánták befolyásolni, addig Czeglédi már ezekre a megteremtett ellenérzésekre alapozhat meglehetősen kétértelmű kérdéseivel. A „Talám nagy *vak-meröül* [harcoltunk]?" kérdése természetesen rögtön cáfolatot nyer, de az, hogy egyáltalán itt előkerülhet, már nem egyszerűen a figyelem erre irányításáért történik, hanem azért, hogy itt mérlegre is kerüljön. A történelemről való gondolkodást cáfolná meg, ha az erdélyi tragédiákat a fejedelemnek és

[133] A margón megadott szentírási idézetek, betűjel szerinti sorrendben: *(b) Jer* 25,9; *(c) Jer* 49,19; *(d) 1Sám* 17,35.36; *(e) Zsolt* 74,13.14; *(f) Ez* 28,14.16; *(g) Ter* 3,24; *(h) Dán* 4,20.21.

nem Isten büntetésének tulajdonítaná: „Mi *vétkeztünk, s-engedetlenkedtünk; azért nem kedveztél Istenünk* <Siral. 3.41>! Titkos *Decretumában* vagyon a' Felséges Istennek, e' Szegény Haza rongálásának személyes oka; mely *titkot, tilalmas nékünk visgálnunk. ...* Köszönjük hát magunknak e' megbecsülhetetlen nagy kárt!" (G3v) Ugyanakkor nem tekinthet el a fejedelemnek ezekben a tragédiákban játszott szerepétől, de megrendelőinek is tartozik az elhunyt *laudáció*jával.

II. Rákóczi György *laudáció*ja tehát harcos-vitézi terminológián belül mozog, ám nem merül ki ebben. A „Magyarok edgyik Szövétneke", „Nagy Pais" jelzők mellett Lipóthoz való hűsége is a haza iránti elkötelezettségét jelzi, a fejedelmet a török elleni nemzetközi összefogás részeseként állítja be. A család iránti szeretet a kegyes életvitel részét képezi, annak függvényeként dicsérik. De „II. VITEZ RAKOCI GYÖRGY" (G3r) erényei, noha dicsősége híre Velencébe is eljutott, nem a kegyesség körén belül határozhatók meg. Rákóczinak felesége iránti hűsége és fiai iránti szeretete a prédikációvégi búcsúztatásban kerül szóba, a vigasztalás része, nem annyira az üdvbizonyság bizonyítéka. A fejedelem túlvilági sorsa ugyanakkor nem kérdőjelezhető meg, hiszen a „nemes harcot" megvívta, s „Ha kik ezeket meg-guggolnák: TELLYEK KEDVEK BENNE; HOGY MEGH HOLT MAR A' II-dik RAKOCI GYÖRGY!" (H3r)

A Bethlen Gábor nyomdokait követő Rhédey erényei a korszak prédikációirodalmában a nagy fejedelemmel való párhuzamvonásban mutatkoznak meg: a szegényekkel szembeni könyörületesség, irgalmasság és a taníttatás fontosságának felismerése. Rhédey fejedelemségének kedvezően értékelt vonásai az „erdélyi oláhval", Barcsaival szemben hangsúlyozódnak. Ez hitbeli kérdéseket és politikaiakat egyaránt érint, amelyek gőg és alázat, a haza java és a személyes érvényesülés fogalompárjaiban írhatók le. A Rhédey iránti elkötelezettség – az erről tanúságot tevő prédikátoroknál – a Rákóczi iránti hűségéből következik. Ezzel azt az Erdély történelmére jellemző fejedelemképet támogatják, amelybe a románsággal szimpatizáló, azt politikailag felhasználó Barcsai nem illeszthető be. Barcsai kortársi megítélése viszont korántsem volt ilyen egyértelmű; a puritánusoknak tett ígéretei többeket is a pártjára állítottak, például Medgyesi is a Rákóczi-ház bukása után hozzá csatlakozott. Nem célunk a Barcsai-megítélés feltérképezése, a vizsgált szövegkorpuszból csak Báthori Mihály vélekedésére támaszkodhatunk. Inkább az érdekes, hogy nála Rhédey reprezentációja a vele való szembeállításból indul ki; a Rhédeyt – még életében is, de különösen halála után – övező nagyon kedvező megítélés már egy olyan korszakváltó tendencia jele, amely Apafi uralkodásának legitimálásában fontos szerepet tölt be.

Báthori Mihály az egykori, rövid ideig a fejedelemi trónon ülő Rhédeynek ajánlja prédikációs kötetét: az elöljáróknak járó kötelező tisztelet sablonjait a személyes hála hangjainak érvényre juttatásával tudja élővé, hatásossá tenni: „Mi a' kik Nagyságod sok költsögével és a' felsö Országokbeli Academiákban tartot, táplált, a' Nagyságod kegyelmessegeröl s-irgalmas minket táplálo kezeiröl avagy el feletkezünke es halatlanokka legyünke, avagy az el vött joert gonoszszal es a szeretetert gyülölseggel fizessünke?"(A3v)[134] Éppen e személyes hála kötelezi Báthorit, hogy a „Magyar Nemzetnek romlásának" okait feltárva vállalkozzék a békepárti Rhédey apológiájára. A fejedelem legfőbb erénye eszerint a béke megtartásáért hozott

[134] Ugyancsak ebből az előszóból tudunk meg Báthori életére vonatkozó információkat: a debreceni kollégium után Belgiumba peregrinált Rhédey költségén, hazatérte után pedig Rhédey udvari papságra emelte. A fejedelem – éppen a prédikátor megbecsülése, az egyház szükségleteinek figyelembevétele jeléül – nem akadályozta meg, hogy Szentjóbon és Huszton is teljesítse hivatását. Csak röviden jegyezzük meg, hogy ilyen összefüggésben érthető Báthori Rhédey-pártisága, őt Rhédey taníttatta, ő már egy másik nemzedék, pl. Medgyesihez képest, akit már ilyen természetű viszony nem kötelez.

minden, a személyes érdeket – itt utal Rhédey lemondására – és költségeket nem tekintő, a környezet meg nem értését is kiváltó/kiváltható áldozat, olyan erény, amely a Várad eleste utáni válságos időkben a túlélés iránytűjeként szolgált.

A kötetindító prédikáció az 1658 januárjában tartott országgyűlés előtt hangzott el[135], ennek megfelelően a fejedelmi tisztséggel járó kötelességek, az isteni büntetést kiváltó fejedelmi bűnök tárgyalását nyújtja. Az öt pontban felsorolt bűnlajstrom az elmulasztott kötelességek listája. A nép ellen elkövetett bűnök a kegyetlenség és a bosszúállás; „A' tudos es tanácsos embereknek meg utalasanak", „a' tudatlanoknak, hizelkedöknek és a' nyalkáknak fel emelésenek" az országvezetés látja kárát; az Isten ellen pedig az „Isten dütsöségéhez való hidegségel, és a' kegyes életü tudos, igaz mondo Tanitoknak intéseknek meg vetésével és azoknak üldözésekkel" vétkeznek az elöljárók (3.). Láthatjuk, hogy Báthori érvrendszerében már tetten érhető az a fordulat, amely az ország romlásának okai között – nem utolsó helyen, hanem az Isten ellen elkövetett bűnökkel együtt – a tudatlanságot is felrója. Olyannyira erőteljes ez a folyamat, hogy a taníttatásra áldozott költségek, a tanultság, képzettség olyan erénnyé lépnek elő, amelyek a jól ismert Apáczai-programmal összhangban, az erényrendszer szerves és állandó elemévé válnak, sőt, üdvérdem-szerző szerepet (is) kapnak. E korban a puritánusokra jellemző az a kultúrkritikai attitűd, amely a nemzet nyomorúságát a műveletlenséggel is összefüggésbe hozza.

Rhédey Ferenc temetésén (1667) többen is prédikáltak (Czeglédi István, Eszéki István, Görgei Pál, Szántai Pócs István). Egyedül Czeglédi István időközben terjedelmes kegyességi irattá duzzadt prédikációját nyomtatták 1669-ben, ez késleltethette az amúgy 1668-as nyomtatású három beszéd kötetbe foglalását. A gyors megjelenés soha nem véletlen: a nyomtatás költségeit a megrendelők fedezték, a kiadatást ők sürgették; az elhunyt főrendi hozzátartozói mindig is a közvetett véleményformálás eszközét látták ezekben az iratokban.

A „magyar romlás" feletti siralom mindegyik beszédnek alaptónusát adja, egyformán a ház–oszlop, haza–nagy emberek hasonlatára építenek. Rhédey Ferenc mitizálása ugyanebbe az irányba hat: a nemzetet ért veszteség felmérését, illetve felmérhetetlenségét hivatott kifejezni, és követendő példát állítani : Eszéki István „második Jób"-nak (28.), Görgei Pál Jákóbnak[136], „szekeres lovagnak" (Illyés) (26.) titulálja, Szántai Pócs pedig – már Báthori Mihály Rhédey László temetésén tett beszédéből ismert – Ábrahám–Izsák párhuzamot emlegeti.

Eszéki István beszéde műfajmegjelölésében üt el a többitől. Eszéki *oráción*ak nevezi beszédét, annyiban különbözik is a prédikációtól, hogy nem a prédikációknál megszokott módon tagolt: bár szentírási helyet fejt ki, ez nincs textusként megjelölve, nem különülnek el részei, nem von le tanulságokat és ezeknek hasznait. A prédikáció és az oráció megkülönböztetése nem egyszerű feladat, sokszor maguk a retorikaszerzők sem látták ennek a disztinkciónak jelentőségét. Eszékinél sem lehet ilyesmire következtetni, a *laudáció* és a

[135] Az 1658 januárjában Medgyesen tartott országgyűlésen visszaveszik II. Rákóczi Györgyöt fejedelemnek.

[136] A Rhédey–Jákób hasonlatra a két élettörténet fordított párhuzama ad alapot: Bethlen Druzsina, Rhédey felesége így lesz Ráhel, fia, László, pedig József. Görgei a temetési pompa létjogosultságát kívánja a párhuzammal bizonyítani, miközben a helyzetek eltéréseire utalva a jelen állapotainak súlyosságát emeli ki. Rhédey Lászlót József szerepében korai halála akadályozta meg, Rhédey Ferenc is kijelölte ugyan temetkezése helyét, akárcsak Jákób, de az ő esetében félő, mivel a föld idegenek kezén van, ezek megakadályozhatják akaratának végrehajtását: „Oh ne haladgyanak hát meg minket-is Keresztyéneket azok a' pogányok, hanem a' mi Jákobunknak meg-hült testét, az ö szerelmes egygyetlen egy rajjának tetemihez csendesen szállitsuk-bé (...)." (6.)

tanítás egyensúlya bizonyítja, hogy a két diskurzusrend kétféle módszere[137] temetési alkalomkor összeegyeztethető. Az élet rövidségét, nyomorúságos voltát és múlékonyságát hangoztató prédikátor a test és lélek dualizmusán, a földi és az örök élet különbségein keresztül tanítja a boldog halálra való felkészülés módját s az üdvözülés boldogságát. Rhédey erényeinek előszámlálása kegyes életének bemutatásáért történik. A nemesi származás, iskolázottság azért jöhetnek erényként számba, mert a haza nehéz szolgálatára való felkészültségét jelzik. Ennek nehézsége emeli ki Rhédey legnagyobb erényét, a lemondani tudását. Ez az erénye természetesen a kegyes élet összes többi erényével összefügg. Rhédey kegyes életvitele napjainak bemutatásával történik. A rendszeres imádkozás és könyörgés mellett az „ama' minden háznál lenni kellö *Praxis pietatis* nevü könyvet maga minden száz szakaszokban el-osztván, minden nap olvasta nagy szorgalmatossággal". (29.) I. Rákóczi Györgyöt követte abban, hogy a Bibliát „husz vagy huszonötször-is a' maga fülei hállására másokkal olvastatta". I. Rákóczi György kiválósága az idegen nemzetek előtt is ismert, mely dicsőség Rhédey számára választott példaképe által biztosított. Eszéki rendszerében tehát a „bibliás őrálló fejedelem" jelenti az ideális uralkodó képét, Rhédeyn keresztül ezt propagálja. A harcos, vitézi erényekkel büszkélkedő fejedelem ideje ekkorra lejárt, a prédikátor a békét fenntartó, azt kereső uralkodó iránti igényt fejezi ki, illetve Apafi fejedelemsége idején ennek az uralkodóideálnak a reprezentációját képviselhette.

Rhédey lemondása a temetésen elmondott többi beszédben is az egyike a leginkább hangsúlyozott erénynek. Görgei Pál a volt fejedelemnek megérdemelt „emlékezetben maradását" „igaz" voltával bizonygatja. Igaz voltának bizonyítékai magán- és a közéleti szerepléséből egyaránt felmutathatók. Lemondásával az ország ügyét szolgálta, így volt „igaz" az országhoz, de emellett „igaz" volt jobbágyaihoz, az árvákhoz, özvegyekhez, jövevényekhez, atyafiaihoz, az egyházi szolgákhoz, és nem utolsósorban önmagához: élete kormányának a mértékletességet tekintette.

Az „oszlopok eldőlése" feletti lamentációs hang Szántai Pócs beszédében a legerőteljesebb. A szöveg a barokk próza[138] teljes eszköztárát beveti a borzalom és rettenet kifejezésére és felkeltésére. A prédikáció nagy részét kitevő *feddő haszon*ban a jelen nyomorúságait ecseteli, szembeállítva ezt a magyarságot „terror mundi"-ként ismert múltbeli dicsőségével. A nemzet régi dicsőségének és a jelen állapotainak szembeállításakor nem kérhető számon a történelmi tények igazságértéke. A túlzások, ferdítések hatáscélzatúak és nem történelmi ismeretek elsajátítását kívánják biztosítani: „az elötte néhai idöben *terror mundi* valál; mert félt téged *America*, retteget töled *Africa*, meg-nem mert várni *Asia*, szaladot elötted *Europa*; De most már *fimus, limus mundis* vagy." (19.) Az Isten büntetését észre nem vevő, „czondollotságodat szégyenleni, betegségedet jajgatni nem tudó *Magyar haza*" sorsa feletti káröröm vagy akár

[137] „A homiletika nézőpontja szerint tehát a laudáció is a tanítás segítségére siet, a retorika nézőpontja szerint a tanítás is a laudációt mélyíti el. A halotti szónoklat készítésének két diskurzusrend kétféle módszereivel is neki lehet vágni, az eredmény azonos lesz: a tanítás és laudáció egyensúlyba kerül." KECSKEMÉTI Gábor: *i. m.* 208.

[138] Tarthatatlan az a vélekedés, mely a barokk jelenlétét csakis katolikus szövegekben fedezi fel, a barokk stílusirányzatát a katolikus megújuláshoz kötik, Pázmány, Nyéki Vörös Mátyás és Zrínyi nevét tartva említésre érdemesnek. Egy stílusirányzat kapcsán a felekezeti behatárolás semmiképpen nem tartható álláspont, mivel nem vet számot kulturális, szociális és történelmi meghatározottságokkal, a gondolkodásnak olyan tényezőivel, amelyek nem feltétlenül felekezetekhez kötődtek (bármennyire is a valláson keresztül gondolkodtak!), hanem a gondolkodás formájának kifejeződéséhez. A siralom-műfaj – bár nem önállóan – ennek a korszaknak reprezentálását elsődlegesen kifejező eszköze. És ez, a megrendítésre célozva, olyan képalkotást teremtett, amely a fenségesben és rettenetesben megjelölt sajátosságát a barokk stílusnak mindenképpen magán hordozza, kielégíti.

szánakozás egyaránt megalázó azok részéről, akik a múltban rettegték a magyarságot. Ez a fajta nemzet-mitizáció Bethlen Gábor korában még a nemzet dicsőségét emelte ki, itt csupán az ellenpontozás funkcióját tölti be. A beszéd terjedelmes részét teszi ki a *feddő haszon*, annak ellenére, hogy a textusból levont *tanuság* a vigasztalást célozza. A *tanuságnak* ezt a jelentésrétegét viszont csak az *usus consolatorius*ban, a vigasztaló haszonban aknázza ki, az üdvözülés bizonyságának jeleit sorolva itt fel. Az „igazakra figyel Isten" tételben megfogalmazott *tanuság* után azt mutatja meg, hogy kik és miért bizonyulnak igazaknak. A csendes szív, a megpróbáltatásokban való kitartás, a könyörgés és imádkozás öröme az első, a világi életre vonatkozó „próbakő" kiállását jelenti. A kiválasztottság másik próbája a lelkiismeret köré szerveződik, a lélek halál utáni sorsára vonatkozik, az elkárhozás és üdvözülés modelljét alkotja meg. Az utolsó nap forgatókönyvét írja itt meg; a lélek sorsa négy kérdés alapján dől el. A gondolatokban, cselekedetekben és beszéddel elkövethető bűnök megbánása itt mérettetik meg, az őszinteség mércéje alapján. Ezen apokaliptikus látomás után Rhédey laudációjában mutatja be a feladatok teljesíthetőségét. A Biblia állandó olvasásával szerzett jártasságot az isteni tudományban, amely a szegények, árvák, özvegyek, jövevények, rabok, egyháziak segítésében nyilvánult meg. A *respublica* és az *ecclesia* iránti kötelesség teljesítése Rhédey üdvözülésének bizonysága, ezzel nyújt vigaszt és állít példaképet a megmaradottaknak.

Rhédey laudációja tehát a kegyes életű és békepárti fejedelem ideálja köré szerveződik; a fejedelmi méltóságot alázattal viselte, a haza érdekét a magáé elé helyezte. A Rhédey temetésén megkreált fejedelemkép megfeleltethető az aktuális fejedelmi reprezentációnak: a négy évig tartó fejedelemválság után uralomra jutó Apafi uralkodásának propagandájaként (is) érthető.

Túlságosan általános kép lenne, ha megállnánk a fejedelmek erényeinek és hibáinak, feladatainak és kötelességeinek a leírásánál. Egy-egy terület (mely lehet egyházkerület, tájegység, vagy éppen közigazgatási egység) sorsa sokban függött az azt vezető főúri-nemesi rendtől. A templomok és iskolák fennállása, ellátásuk miléntje rajtuk múlott, nem véletlen, hogy a prédikátorok e rendre vonatkozó intéseiket és ostorozásaikat szinte egy körben említik a fejedelmekével, ugyanakkor pedig néhány lényeges elemmel is bővül a velük szemben támasztott elvárások köre. Éppen a „kösségre" gyakorolt közvetlen befolyásuk miatt, a hozzájuk intézett kérések és elvárások sokszor gyakorlatibb jellegűek a fejedelmekénél. A már említett Báthori Mihály egész prédikációsorozatot intéz a rendekhez, a rendek előtt elmondott prédikációit, más alkalmi beszédeivel együtt jelenteti meg.[139]

Tolnai F. István a haza békéjének feltételeit keresve[140], elsősorban az elöljárók feladatait írja körül. A radnóti udvarnál[141] elmondott beszéd egy évvel az elhangzás után, kibővítve meg is jelent. A választott igehely (Neh 2,18) alapján levont *tanuság* a tendenciózus témakezelést mutat. Az ország vezetését közvetlenül kezükben tartók feladata az országépítés, amely két, egymással szorosan összefüggő területen való munkát kíván meg: hogy a haza, és abban az egyház „el-romladozott köfalait és kapuit fel-építsék" (7.). Tolnai a világ berendezését a makro- és mikroszintek hasonlóságában fedezi fel; az országvezetés és az életvitel analógiás

[139] L. a megcélzott közönségnek a kötet címében jelzett körét!

[140] *Haza Bekessege, Avagy Egyenes Ösveny*, Mely minden igaz Haza fiát, kiváltképpen a nagy rendeket, mind Hazájok békességének meg-szerzésére és meg-tartásásra, mind peniglen Istennek Hazájokban le-telepedet lelki Sionának meg-romladozott és fel-égetett köfalainak fel-épitésére vezérel. Szeben, 1664. RMK I. 1017.

[141] A radnóti kastélyt 1630-ban építtette I. Rákóczi György, halála után is vezettek itt fejedelmi udvartartást. Ez a kastély országgyűlések színhelye is volt.

megközelítése alapján a „rossz kormányzás” a természetestől való eltérést jelent. A platóni eredetre visszavezethető világképzet, különösen a humanistáknál, pedánsan felosztott etikai normarendszert eredményezett, ahol csakis a legmagasabb intellektusban adott „spekulatív erények”, a bölcsesség, tudomány, okosság és művészet birtokában űzhető sikerrel.[142] Tolnainál, bár az iméntihez hasonló felosztást és normarendszert használ ő is, korántsem csak a beavatottak rendelkeznek ezekkel a képességekkel, nála ez inkább az ember teremtésével eleve adott képességek kifejlesztésének, kifejtésének számonkéréseként hangzik.[143] Az ország kormányzásának legfelső szintjére az értelmi képességeket helyezte, de az indulatoknak és testrészeknek is egyformán fontos szerepük van ebben a világban. Ahogyan a „Kis-világ” harmonikus működése az egyes tagok összjátékán múlik, úgy ugyanezt az összhangot kéri számon a „Nagy-világ” kormányzóitól. A prédikáció jelentős részét kitevő, *Utak és módok* címmel különválasztott részében, az országvezetés *conduct book*ját nyújtja. A *respublica ecclesiastica* államforma ideáljában gondolkodó prédikátor, a „mindnyájan Isten Sáfári vagyunk” tételére alapozva, mindenki kötelességének tartja, hogy az országvezetés fő feladatait, a haza és az egyház védelmét saját ügyének érezze. Tizenhárom pontban sorolja fel ennek „methodus”-át. A romlások okának felismerése, amiatti kesergés és bűnbánat, az Istenhez való könyörgés után tér rá a politikai cselekvés kérdéseire. A szomszédokkal szembeni jó viszony fenntartása, a gonoszakarók eltávoztatása, a nemzeti érzés táplálása, a tanácskozások szükségessége, az igazság, mint minden cselekedet mércéje és alapja, az igazságos fenyítés szükségessége, az iskolák és kollégiumok fenntartása, a béke őrzése, a reformáció védelme, a vallási hagyományok felülvizsgálata azok a csomópontok, amelyek mentén körvonalazható a prédikátor számára ideális társadalmi és politikai berendezkedés. A jó országvezetés legfőbb akadályát a tudatlanságban jelöli meg: ez a vallási tudás és a politikai képzettség hiányát egyformán jelenti; ez utóbbi az „Articulusok”, „Constitutiok” és „Decretumok” ismeretét foglalja magában. A Szentírás ismerete szükséges a „Constitutiok” stb., megalkotásához, melyek csakis a teljes összhangban válhatnak értelmesekké. A tudás ily módon kap kiemelt szerepet, az ország kormányzásában és az egyéni életvitelben döntő funkciót, Tolnai pedig így kapcsolódik a puritánusok kulturális programjának propagálásához.

---

[142] BENE Sándor: *Theatrum politicum. Nyilvánosság, közvélemény és irodalom a kora újkorban.* Debrecen, 1999. 53.

[143] Fontosnak tartjuk bővebben is idézni ezt a részt: „Az embert a’ természet visgáló bölcsek nem hejában hivják *Kis-világnak*; mert valami e’ Nagy Világban fel-találtatik; az egy emberböl ki nem rekesztetik. (...) vagyon az emberben egész Ország. Lássuk itt mitsoda személyek, és mint igazgattyák az Országot. A’ Fejedelem ez országban az *Akarat*; mivel az okos ember semmi derekas dolgot *akarat* kivül nem mivel. *Cancellarius* ez Országban a’ *Lelki-isméret*. Hop-mester, az *Ertelem*. Tanács Urak ötön vadnak: *Intelligentia, Scientia, Sapientia, Prudentia* et *Ars*; az az *Ertelmesség, Tudosság, Bölcsesség, Eszesség,* és *Mesterség. Secretarius* avagy Komornyik a’ *Memoria*, az az Emlekezö elme. *Cancellarius-Deákok* a’ *Spiritusok* az az, leg vékonyab és nemesebb részei a’ vérnek, mellyek az agyvelö körül forgodnak, rakogatnak és szedegetnek elö. Ez Országban két *Generalisok* vadnak, kik Fejedelmek akarattyára ez Országokat igazgattyák, avagy ez Országban léévö vitézeket; ugymint *Amor et Ira*, az az *Szeretet* és *Harag*. Kapitányok, Hadnagyok, és Tizedesek, az *Öröm, Vigasság, Reménség, Buzgoság*: ismét; *Irigység, Boszszukodás, Bánat, Szomoruság*, és sok egyéb indulatok. *Posták* a’ *Szemek*. Bé-.járo szolgák negyen vadnak: *Audius, Gustus, Tactus, Olfactus*, az az *Hallás, Kostolás, Tapasztalás,* és *Szaglás*. Ezek mindeneket serénységgel Királlyoknak, Fejedelmeknek bé-visznek, és hüséggel mindenik tagnak személy válogatás nélkül supplicatioját bé-adgyák. Itt a’ Sereg vitézek; *Facultates locomotivae*, az az, az embernek tagjai, *Kezek, Lábak, Fogak, Has, Gyomor* és töb tagok. Mint igazgattyák ezek a’ Kis Világban az Országot? Igen jol és modossan.(...)” (11–12.)

Czeglédi István a pestisben elhunyt Udvarhelyi György felett mondott halotti beszédében[144] a lelki és testi vitézség analógiájára építve, a hasonlóságok teljes kihasználásával az „igaz Hazafi" siratását használja fel a nemzetet ért sorscsapások feletti kesergésre. Udvarhelyi György – a haza oszlopa – jó emlékezetben maradását, „testi" nemessége mellett, inkább „lelki" vitézségével vívta ki. Isten büntetésének módját, eszközeit keresve, az „elvétel" és az „adás", bibliai alapú terminusaiban jelöli meg ezeket, a világi és egyházi szférára, valamint társadalmi lebontásra egyaránt kiterjesztve: „Mit *veszen*-el? (1) A' *Politiábul* ezeket: A' *Birot, vén embert; Tanácsost; Ekessen aszollot; Hadakozot; Hadnagyot; Hatalmast; a Becsületest; a Támaszt.* (2) Az *Ecclesiabul:* a' jövendö *mondot, s-a' Prophetát*. (...) (3) A mester emberekrül-is szol: A' *Tudos mester-embert*. Ezeknek-is szük voltok, elégh nagy páltzája Istennek!" (76.) A „mester ember" jelentése nem azonos még ekkor a maival, a mesterség az „ars" konnotációit még természetszerűen engedi meg. Így a mesterségbeli tudás a minden területet felölelő képzettség jelentéskörét foglal(hat)ja magában. Az „adás", a „gyermek fejedelmek", a tapasztalatlan, uralkodásra nem termett, ezt a tisztet ellátni nem tudó uralkodó kategóriáját jelenti; itt tehát mindkét terminus a büntetés lefedésére vonatkozik. A hit mint megtartó erő, Isten emberekkel szembeni kegyességének megnyilatkozása, az istenes élet mércéje, a lelki nemesség jele. E felvezetés után természetes, hogy Udvarhelyi György *laudáció*ja ebben az irányban fut ki, lelki nemessége bizonyítására erényeinek előszámlálását hozza. A pestis okának teológiai magyarázata alapján, a korban egyetlen hatásos gyógymódot – az elmenekülést – a prédikátorok igen elítélték[145], Udvarhelyi György leginkább kiemelt erénye, hogy „lelki vitézként" hősi harcot vívott betegségével. Halálát a *Helvetica Ecclesia*, a templom és iskola egyaránt meg fogja érezni, a velük szemben tanúsított gondoskodás a laudáció központi elemeit képviseli.

3. Megrendelt igazságok?

A gyakorlatiasságra törekvő prédikátorok a tanítás elméleti részét – amelyet a részekre osztás után következő *explicatio* egysége jelentett – erősen leredukálták, és az alkalmazás területét jelentő *hasznok*ra fektették a hangsúlyt. Természetesen, tudatában vagyunk annak, hogy az *applicatio* a prédikációhoz hozzácsatolt, különösen a temetési beszédekben a halott dicséretét tartalmazó részt tartalmazza, de éppen a temetés jelentett olyan különleges alkalmat, amikor az igéből levont következtetések aktuális kérdésekre, problémákra irányíthatták a beszéd gondolatvezetését. Viszont a szónoknak nem, vagy csak ritkán volt lehetősége arra, hogy ilyen alkalmakkor saját belátása szerint beszéljen. Végakaratában az elhunyt rendelkezett arról, hogy milyen textus alapján prédikáljon a pap, vagy a hozzátartozók döntötték ezt el. Ez nagy részben meghatározta a propagált igazságok körét is, a szónok tehetségén, és nem utolsósorban a társadalmi ranglétrán elfoglalt helyén múlott, hogy ennek mennyire engedett, illetve menyire játszotta azt ki. Tekintve, hogy a „kösség" körében ekkoriban a pap jelentette az egyetlen „médiát"[146], a szószékről elhangzott tanítás volt az egyetlen olyan infor-

[144] Az jo emlekezetü; Néhai Nemzetes Udvarhelyi György Uramnak; A' szép hirrel névvel ékes, s-Tekintetes Nemes Aba-Ujvar megyének Kegyes életü Vice-Ispánya-nak, ihaz Háza-Fiának; a' Cassai Keresztyén *Reformata Ecclesiának* édes Attya hellyet valo Fü *Inspectorá*nak etc. (...) végre penig mind ezeknek mennyei szép Eget; kér, s-kiván Istentül; mind Istenes *Patrona* Aszonyának; édesivel eggyüt. C.I. Kassa, 1662. RMK I. 989.

[145] L. ezzel kapcsolatosan KOMÁROMI CSIPKÉS György: *Pestis Pestise*. Debrecen, 1663. RMK I. 1012., vagy SZEPSI W. András: *Az Döghalál ellen való Orvosság*. Sárospatak, 1662. RMK I. 998. c. prédikációsköteteket, vagy róla: LUFFY Katalin: *Tények metamorfózisa. „Kórkép a XVII. században: Komáromi Csipkés György Pestis pestise.* Lk. k. t. 2001. 5, 21—30.

[146] „Ebben a hírlap nélküli korban a szószék teendői között ... mindig ott szerepel a közérdekű hírek terjesztésének ősrégi funkciója." BERG: *i. m.* 42–43.

mációforrás számukra, amely országos eseményekről „hiteles tudósítást” adhatott. E tudósítás iránti igény, különösen egy olyan korban, amikor a hatalmi-politikai kérdések hatását, következményeit mindenki saját bőrén érezhette, érthetően megnövekedhetett. S mivel elsősorban a főúriak temetésén elhangzott beszédek maradtak fenn, a bennük megfogalmazott igazságok köre igencsak köthető a megrendelők és körük igazságához, reprezentációjához.

Tóth Zsombor

Private versus Collective

The diary of Count Miklós Bethlen was written in 1710. This work is considered to be one of the most important and valuable confessions of an outstanding politician ever written in the pre-modern Hungarian literature. The scholars usually define this diary as an excellent source to the history of XVIIth century Transylvania, omitting the idea that diary as a genre can't have the function of the chronicle, because the representation of certain events within the life-story is related to the main function of this genre, namely the creation and (re)presentaion of the Self.

The sincerity of the account is another important and popular misbelief. This is why according to this approach the story-telling somehow resembles the confession as a religious act and emphasises the private, personal character of the genre. But if we take into account the cultural, rhetorical and historical context of this diary it is obvious that collective memories, cultural-ethical patterns are influencing and shaping the peculiarities of this „private and personal" confession. The theory of historical representation clearly points out that the construction of the personal past, identity is always based upon collective memories, experiences. Therefore, we have to admit that in spite of its seemingly private and personal character the diary of Count Miklós Bethlen is to a certain extent nothing else, but the expression of the XVIIth century culture, mentality and spirituality as well.

Privát vs. közösségi – forrásérték, közösségi-kulturális emlékek, történeti tudat Bethlen Miklós Emlékiratában

A Stephen Greenblatt alapította iskola (*New Historicism*)[147] kutatói módszertanának egyik alaptézise az, hogy a szöveg (textus) *beágyazott* (embedded) a kulturális és társadalami kontextusba. Továbbá a *rekonstrukció,* az *aprólékos kontextualizáció,* a *metaperspektíva* alkalmazása révén az interpretáció érdekében egy olyan *kulturális poétiká*ra hagyatkozik, amely a történetiség korlátait nemcsak irodalmi, hanem kulturális antropológiai lehetőségekre hagyatkozva igyekszik feloldani.[148]

Ebből az elméleti-módszertani alapállásból kiindulva szándékszom megvizsgálni a múltról való beszéd mint történeti reprezentáció konstituálódását Bethlen Miklós emlékiratában. A textus (emlékirat) nem önmagában, hanem az intertextuálisan kapcsolódó kontextus (a XVII. századi protestáns/puritánus kultúra és irodalom) felől válik a vizsgálat tárgyává. E kontextus meghatározó jelenléte kettős vonatkozásban (írásbeliség, szóbeliség) tűnik jelentősnek számomra. Ha elfogadjuk, hogy a múltról való beszédnek létezik egy társadalmi gyakorlata, amely konvencionálisan rögzített kulturális mintákat követ, illetve forgalmaz, be kell látnunk, hogy a látszólag teljesen privát, individuális múltról szóló beszámolók is tartalmazzák a közösségi mozzanatot. A múltról való beszéd, mint a történetiség vagy a történelem narrativizált tapasztalata, az egyéni beszámolókban (írott vagy beszélt változatban egyaránt) elkerülhetetlenül felhasználja a közösség múltra vonatkozó *speciális tudását*, emlékeit (közösségi és kulturális emlékek), reprezentációs hagyományának nyelvi (retorikai-poétikai

[147] A kérdés magyar nyelvű tárgyalásához lásd: DOBOS István: *A szöveg történetisége – a történelem textualitása. Az újhistorizmus*. It, 2001/4., illetve Helikon, 1998/1–2.

[148] Vö. KISS Attila Attila: *Hatalom, szubjektum, genealógia: az irodalom kulturális poétikája az újhistorizmusban.* Helikon, 1998/1–2., 3–10.

kompetenciák), tárgyi (öltözködés, építkezés) stb. lehetőségeit és eszközeit. A *múltra vonatkozó speciális tudás* közvetítői és forgalmazói a társadalomban és főként egy adott közösségben[149] a nyelvi média, az írásbeli és szóbeli csatornák, amelyek lehetővé teszik a *történeti tudat* kialakulását és működését, illetve az individuális és közösségi múltak (pl. nemzeti múlt), az individuális és közösségi identitások konstruálását. Jól nyomon követhető ez a folyamat azon a korpuszon, amit XVI–XVIII. századi magyar emlékirat-irodalomként jelölünk a nemzeti irodalomtörténet-írás kánonjában. Ezek az egyenként individuális visszaemlékezések, tehát privát beszámolók nemcsak személyes történésekről, hanem a közös múltról, soha nem függetlenednek a megírás jelenének múltra vonatkozó speciális tudásától. Azok a sémák, toposzok, magyarázatok, spekulációk, amelyek a megjelenített eseményeket narratívumokba szervezik, e speciális tudás jelenlétét, befolyását bizonyítják. A kor valóságképzete mint hiedelemrendszer, tehát e jellegzetes tudás kifejeződése nagyelbeszélések és narratívák segítségével jeleníti meg e „valóság" temporális dimenzióit: a múltat, a jelent és a prognosztizálható jövőt. A világvégevárás és az ehhez kapcsolódó spekulációk, a bibliai párhuzamok, a történetteológiai koncepciók (pl. wittenbergi történelemszemlélet), bűn és bűnhődés, a múlt mint aranykor, mind-mind e tudás alkotóelemei, végső soron a *hagyomány* létrehozói. Ez a tradíció pedig az emlékezési folyamatok során közösségi és kulturális emlékként artikulálja a történeti reprezentációt, mint egyéni beszámolót a múltról.

Éppen ezért tartom fontosnak Bethlen emlékiratának (textus) elemzését a kortárs kegyességi irodalom és kultúra (kontextus) felől, ugyanis ezek ennek a múltra vonatkozó speciális tudásnak a nyomait, állandósult képzeteit, emlékképeit képviselik. Ezt a kontextust (irodalom és kultúra) egy olyan szövegkorpusz képviseli, amely nagy többségében prédikációkat tartalmaz, élőben elhangzott, utólag lejegyzett szövegekről van tehát szó, amelyek a protestantizmus világnézetét, létszemléletét, erkölcsi eszményeit továbbították az élő szó, vagy írás médiuma révén egy közösség számára.[150] Következésképp Bethlen emlékiratában a múltról kialakult kép, a múlt „valósága" olyan társadalmilag és kulturálisan konstituált képzet, amelyet nagymértékben ez a szövegkorpusz határozott meg.

1. Bethlen Miklós emlékirata mint történeti forrás

A jelen historiográfiai diskurzusának (pl. New History)[151] meghatározó jegye a történeti igazságra és a történeti megismerésre egyaránt jellemző relativitás felvállalása. A források,

[149] A társadalom és közösség fogalmainak különbsége abból adódik, hogy az emlékezés gyakorlatában a társadalom több emlékező közösséget tartalmazhat. Például Mohács emléke mint narratíva az újkori magyar társadalomban több és különféleképpen (meg)emlékező közösség narratíváiból épül fel.

[150] A prédikáció, az élő beszéd mint tanítást, eszményeket, normákat közvetítő médium rendkívül fontos a reformáció történetében. Kezdeti szakaszában az írástudatlanság miatt a nyomtatott könyvnél is jelentősebb propagandaeszköznek bizonyult. A XVI. század reformátorai már tisztában voltak a „média" és közvélemény, a propaganda hatalmával. Kálvin például Genfben hetente háromszor prédikált, ez pedig nagymértékben hozzájárult ahhoz, hogy a város az európai reformáció legjelentősebb példaképévé küzdje magát. Vö. HATOS Pál: *Reformáció és történeti hagyomány*. Osiris, Budapest, 2001. 81.

[151] A New History, vagy Nouvelle Histoire történetéhez impozáns szakirodalom társul. Mindebből csak ízelítő gyanánt, teljesen önkényesen említem a következőket: NOIRIEL, Gérard: *A történetírás válsága.* Napvilág Kiadó, Bp., 2001.; BURKE, Peter: *New Perspectives on Historical Writing.* Polity Press, 1997.; GYÁNI Gábor: *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése.* Napvilág Kiadó, Bp., 2000.; JENKINS, Keith: *Rethinking History.* Routledge, London–New York, 1991.; PIETERS, Jürgen: *New Historicism: Postmodern Historiography Between Narrativism and*

különösen ezek igazságértéke ebben a perspektívában ugyanezt a megjelölést kapják, megszüntetve azt az elképzelést, hogy a múlt valósága a forrásokból, objektív tények összegzése, definiálása, szintézise következtében rekonstruálható, vagyis hozzáférhető lenne. Ráadásul az emlékirat a történészi olvasatban műfaji jellemzőinél fogva is kevésbé megbízható forrás, nem alkalmas történelemcsinálásra.[152] Napjainkban is csupán az eseménytörténet-írás vagy a történeti antropológia/mikrotörténet-írás bevallottan elfogult, jellegzetesen lehetséges olvasatot felmutató történetírói gyakorlatában mutatkozik jelentősnek.[153]

Ennek ellenére Bethlen Miklós emlékirata a XIX. században nagyon sokáig nemzeti történetírásunk kútfőjeként volt számon tartva. A közelmúlt szakirodalma, néhány kivételt leszámítva, bár változtatott ezen a merev állásponton, továbbra is hangsúlyozza az emlékirat nyújtotta korrajz jelentős forrásértékét. Eltekintve a források mindenkori olvasat jellegétől, továbbra is jelentősek az emlékirat keletkezésének meghatározó körülményei. Nagyon vitatható az az *őszinteség*, amely oly megtévesztően hat, amikor Bethlen viselt dolgainak leírásakor „belátást enged" pl. az erdélyi arisztokrácia életébe, titkos tanácskozásaiba, a fejedelemség vagy a gubernium szigorúan titkos adminisztrációs, diplomáciai ügyeibe. Nem szabadna szem elől téveszteni, hogy Bethlen Miklós személye és politikai szerepe az ellene indított per, de főként az ítélet következtében már kompromittált Bécs előtt. Ő maga a személyes és anyagi bizonytalanság állapotában, ráadásul politikai fogolyként és kegyvesztettként vállalkozik élete megírására. Arról nem is beszélve, hogy kegyvesztettségét ugyancsak egy írás, pontosabban egy Rabutin által elfogott röpirat[154] okozta. Nehezen elképzelhető, hogy Bethlen olyannyira elővigyázatlan lenne, hogy pontosan most vállalkozna egy cenzúrázatlan, emellett a császári hatalmat is rossz fénybe állító, könyörtelenül őszinte vallomásra.

Továbbá e feltételezett forrásérték ellen szól az is, hogy az emlékirat jóval több, mint események, történések regisztrálása – noha már ez kizárja az objektivitást – hiszen retorikailag, műfaji jellegzetességei alapján erőteljesen artikulált. Bethlen kijelentése szerint: „...én ezt, mint egy apologiát, vagy testamentumot és instructiót, úgy hagyom".[155] A narráció egy bizonyos célnak való alárendelése erőteljesen implikálja az előzetes szelekciót. Ráadásul ez még újabb szelekciós művelettel egészül ki, mihelyt Bethlen „őszintén" előadott valóságanyagát néhány bevallott mintához alakítja: „Lévén egyébiránt erre példám s kalauzom szent Jób, Nehemiás, Augustinus, ama nagy doktor, Franciscus Petrarca és Jacob Augustus Thuanus, kik magok írták le életeket."[156]

Heterology. History and Theory, 2000/1., vol. 39., illetve *New Philosophy of History*. (Ed. ANKERSMIT, Frank – KELLNER, Hans) The University of Chicago, Chicago, 1995.

[152] A gazdaság- és társadalomtörténetet favorizáló *Annales kör*ben nagyon sokáig – az eseménytörténet népszerűtlensége miatt is – az emlékiratok, biográfiák mint források nem örvendtek nép-szerűségnek. A történetírás legutóbbi változásai – a francia tradíción belül *Nouvelle Histoire* – hatására azonban az eseménytörténet, illetve ennek jellemző forrásaként az emlékirat, memoár, napló is pozitívabb megítélésnek örvend.

[153] A mikrotörténet-írás vagy Foucault „szöveg-/forráskiadásai" az emlékiratokra, naplókra fektették a hangsúlyt.

[154] A *Gothefridus Fridericus Veronensis* álnév alatt megjelent latin nyelvű röpiratról van szó. Az eredeti és ennek több másolata a kolozsvári Egyetemi Könyvtár kézirattárában ma is megtalálható (Biblioteca Universitară Centrală Lucian Blaga, jelzete: Mss. 619). Vö. VERONENSIS, Gotheridum Fridericum: *Columba Noe cum Ramo olivae*..., Hagae, 1704.

[155] BETHLEN Miklós: *Élete leírása magától. = Kemény János és Bethlen Miklós művei.* (Ed. V. WINDISCH Éva) Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1980. 406.

[156] BETHLEN: *i. m.* 407.

Ebből következik egy másik jelentős ellenérv is. Bethlen nem történész, műve nem történetírói munka, hanem emlékirat, *apológia*, *testamentum és instructió*, tehát műfaji-poétikai sajátosságainál fogva sem kortörténet, hanem egyetlen élettörténet, mely bevallottan szubjektív bemutatására hivatott. Noha Bethlen maga kedvelte a történelmet,[157] családjában voltak jó történészek, műveltsége, olvasottsága alkalmassá tette volna e munka elvégzésére, ő tudatosan nem vállal fel művében ilyen célokat. Jankovics József önéletírás és történeti hitelesség kérdésének vizsgálata alapján azt hangsúlyozza, hogy Bethlen nem történetírást művel, éppen ezért tévedés lenne számon kérni rajta valamilyen objektív szemléletmódot, precíz adatkezelést.[158] Ennek bizonyítékát maga Bethlen szolgáltatja, ugyanis a *Columba Noe...* c. röpiratában egyértelművé teszi a két (történetírói és szépírói) diskurzus szétválasztását, sőt egyértelművé teszi, hogy melyik mellett érzi magát elkötelezettnek. Magyarország és Erdély újkori történetét e két diskurzus és minőség (történetíró, illetve szépíró) felől szövegezi, frappánsan illusztrálva a különbségeket. Írói minőségben így nyilatkozik: „Több háromszáz esztendejénél, miolta Magyarország felett a két, úgymint: a napkeleti és napnyugati imperiumok között fegyverkezés vagyon, de mégis a dolog el nem igazodott, ég mint Mózes csipkebokra, de meg nem emésztetik, sem napkelet egészen el nem foglalhatta, sem napnyugat egészen meg nem tarthatta. Valaki azért az históriákban bölcs vagy, lásd meg a két imperiumok között az Istennek határt vető ujjait, nézd, mintegy tükörben, Magyarországban és Erdélyben Egyiptomnak és Asszíriának, Ptolomaeusoknak és Antiochusoknak a Kánaánföldi felett való régi és véres hadakozásokat (...). Vizsgáld meg jól ezeket, csudáljad és az istent imádjad."[159] A diskurzusváltást pedig így érzékelteti: „Az históriák, bizonyos ezt így adják előnkbe: hogy circiter százötven esztendők alatt akkor uralkodó I. Ferdinánd császárnak és más keresztyén fejedelmeknek, kiváltképpen penig a felséges római imperiumban levőknek megegyezésekből alája bocsátotta magát Erdély országra a török protectiójának, mivelhogy látták: annak az helynek situsára nézve azt lehetetlennek, hogy az fegyverrel a törökök és tatárok ellen oltalmazhatnák és hogy a kereszténység számára megtarthatnák. Akkor ugyanazon Erdély Magyarországnak bizonyos részeivel együtt a magyar koronától elszakadván, a töröknek adófizetője lett 1688. esztendeig, melyben a felséges udvar praesidiumokkal elfoglalta, és 1690. esztendőben Apafi fejedelem halála után rész szerint fegyverrel Ludovicus Badensis fejedelem által, rész szerint peniglen Erdélynek adatott új diplomával recuperálta, és osztán 1699-ben per facta pace carlovicensi kezénél megtartotta."[160]

A felsorakoztatott érvek, illetve Bethlen argumentum értékű szövege konklúzió gyanánt nemcsak azt jelzi, hogy az emlékirat forrásértéke, pontosabban az általa továbbított információk igazságértéke relatív, hanem a valóság fogalmát is kritika tárgyává teszik. Ugyanis egy bizonyos kulturális kompetencia, de főként egy bizonyos személyes elfogultság felől reprezentált valóság, mindenekelőtt reprezentáció csupán, mely nem tény- és információértékét tekintve jelentős, hanem a reprezentáció miként jét illetően. Vagyis Bethlen Miklós emlékirata mint forrás nem az általa szolgáltatott „tények" révén jelentős, hanem sokkal inkább a múltról való gondolkodás, tehát a reprezentáció sajátságainak tanulmányozása, megértése felől.

---

[157] *Hajlandóságainak* bemutatásakor említi, hogy: „*A tudományok dolgában kivált a theologicum, mathesis és historicum studiumra és az olvasásra nagy inclinatiom volt…*" Vö. BETHLEN: *i. m.* 505.

[158] JANKOVICS József: *Önéletírás és történeti hitelesség. Művészet és valóság viszonyának kérdése a Bethlen Miklós-levelezés tükrében.* = J. J.: *Ex Occidente…* Balassi Könyvkiadó, Budapest, 1999. 121.

[159] BETHLEN Miklós: *Olajágat viselő Noé galambja… = Magyar gondolkodók 17. század*. (Szerk. TARNÓC Márton) Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1979. 283–284.

[160] TARNÓC: *i. m.* 284.

2. Az egyéni emlékezet és a közösségi/kulturális emlékek

Az emlékezés egyéni és közösségi aktusainak, gyakorlatának elméleti vizsgálata egyre inkább a közösségi jelleget hangsúlyozza. Pontosabban az emlékezés teljességgel privátnak vélt jellegét vitatja el, miközben az emlékezés kompetenciáját olyan közös tudásra, közös emlék-/emlékezési helyekre (loci communes/loci memoriae) vezeti vissza, amelyek már az antikvitás[161] óta az individuális és közösségi identitás és múlt alkotását biztosítják, a múltról szóló tapasztalatunkat vagy a valóság egyéni és társas konstrukcióját, reprezentációját tetszik lehetővé.

Az emlékezés közösséghez kötődik olyannyira, hogy nem beszélhetünk nem-kollektív emlékezésről, ugyanis a privát emlékezés a különböző szociális emlékezetek kereszteződési pontján helyezkedik el.[162] Ricoeur, bár osztja Halbwachs gondolatát a kollektív emlékezetet illetően, hangsúlyozza az individuális tudat primátusát: „Csakis az individuális tudathoz és az individuális emlékezethez mért hasonlóságában lehet a kollektív emlékezetet úgy felfogni, mint egy bizonyos csoport történelme szempontjából a jellegzetes események emléknyomainak összességét, és csak így lehet azt a képességet tulajdonítani neki, hogy ezeket a közös emlékeket az ünnepek, a rítusok, és a nyilvános ünnepségek alkalmával ismét fel tudja éleszteni."[163] Halbwachs és Bartlett tudományos munkássága[164] továbbá azt is meggyőzően bizonyítja, hogy az emlékezés nem puszta reprodukció, hanem sokkal inkább (re)konstrukció, sőt az emlékezés felfogható úgy is, mint narráció, mihelyt emlékeinket egy összefüggő történet keretébe rendszerezzük. Jól példázza ezt a jelenséget az élet*történet*, ahol a múlt felidézése erőteljesen szelektáló, szerkesztő narrációs retorika alapján konstruálja meg a történetet. E narratív jelleg kapcsán méltatja Ricoeur is emlékezet és történelem viszonyát, hiszen mindkettő megjelenítési modalitása az *elbeszéltség.* Ricoeur megállapítása szerint, a történelem felfogható úgy, mint a kollektív és individuális emlékezés kritikai fóruma. Ugyanis amíg az emlékezet elbeszélései közszájon forognak, és a mindennapi diskurzushoz tartoznak, a kritika soha nem válik az emlékek eleven cseréjétől különvált fórummá. Azonban a történelem elbeszéléseiben pontosan ez történik meg. Ezek három síkon szakítanak az emlékezetre jellemző diskurzussal: dokumentációs síkon, a magyarázat síkján, illetve a kompozíció szintjén.[165] Gondolatmenetünk

[161] Az antik retorikai hagyományra gondolok, amely a *memória* és *mnemotechnika* fogalmának, gyakorlatának nagy jelentőséget tulajdonított. Az arisztotelészi helyek (topoi-loci), közös helyek (loci communes) elméleti megalapozása azzal a Quintilianus által is megfogalmzott vélekedéssel függ össze, hogy az emlékezet az ékesszólás tárháza (*thesaurus*). A *loci memoriae* (*az emlékezet helyei*) is, akárcsak az emlékkép (*imago*) antik inventiók, Cicero és Quintilianus retorikai tanításában körvonalazódnak. Az antik retorikai tradíció tehát körülírja már azt a kompetenciát, amely az emlékek megőrzését, előhívását vagy az emlékezés/megemlékezés egyéni és közösségi társadalmi gyakorlatát biztosítja. Vö. ARISZTOTELÉSZ: *Rétorika*. Ford. ADAMIK Tamás, Gondolat, Budapest, 1982.; CICERONIS, M. Tullii: *De oratore libri.* III. Norimbergae, MDCCCIII.; CORNIFICIUS: *A C. Herenniusnak ajánlott rétorika latinul és magyarul*. Ford. ADAMIK Tamás, Akadémiai Kiadó, Bp., 1987.; QUINTILIANII, M. Fabii: *De Institutione Oratoria libri duodecim*. Oxoniae, MDCXCIII.

[162] Vö. KARÁCSONY András: *Elfelejtett emlékezés.* Századvég, 2000/tavasz, Új folyam, 16. szám, 111.

[163] RICOEUR, Paul: *Emlékezet, felejtés, történelem. = Narratívák*. (Szerk. THOMKA Beáta). Kijárat, Budapest, 1999. 56.

[164] Vö. HALBWACHS, Maurice: *Az emlékezet társadalmi keretei. = Francia szociológia*. (Szerk. FERGE Zsuzsa) (Válogatás), Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Bp., 1971. 128., illetve BARTLETT, C. Frederic: *Az emlékezés. Kísérleti és szociálpszichológiai tanulmány.* Gondolat, Budapest, 1985. 288.

[165] RICOEUR: *i. m.* 57–58.

felől releváns Assmann osztályozása is, aki kétféle emlékezetet definiál, a kommunikációhoz szükséges rövid tartamú, *kommunikatív emlékezet*et és a hosszabb időtartamot átfogó *kulturális emlékezet*et.[166] Ez utóbbi ünnepekben, rítusokban, ceremóniákban, mítoszokban, kanonizált alapszövegekben jelenik meg, melyekben a közösség önismerete összegződik. A kétféle emlékezet, kétféle, egymást soha ne fedő múltat implikál, ahol a kommunikatív emlékezet az átélt múltra vonatkozik, míg a kulturális emlékezet az elbeszélésekben megfogalmazott múltat jelöli. Assmann kulturálisemlékezet-fogalma, illetve a ricoeuri distinkció az emlékezés és a történelem elbeszéléseit illetően némiképp megelőlegezik Pierre Nora „*lieux de mémoire"* (az emlékezet helyei) fogalmát. Nora különbséget tesz a megélt esemény lecsapódása (emlékezet) és az azt értelmezhetővé tévő szellemi tevékenység között (történelem). Az emlékezet helyeinek mint egyfajta (ön)azonossági pontoknak az igénye a történeti emlékezet végének következtében lép fel.[167] Nora szerint tehát: „helyei vannak az emlékezetnek (lieux de mémoire), mivel nincs már valódi közege az emlékezetnek *(milieux de mémoire)*."[168] Ugyanakkor a nemzeti emlékezetnek a történeti emlékezetbe való átalakulásaként is definiálható. „A *lieux de mémoire*-ok elsősorban maradványok, az emlékezet megőrző tudat végső formái egy olyan történelemben, mely azért hívja elő azokat, mert már nem ismeri őket. Az átalakulás és megújulás folyamatában lévő közösség akarata és erőfeszítése termeli ki, készíti elő, alkotja meg, építi fel, rendeli el, és tartja fenn. A *lieux de mémoire*-ok természetüknél fogva értékelik az újat a régi, a fiatalt az idős, a jövőt a múlt helyett. Múzeumok, levéltárak, temetők és gyűjtemények, ünnepek, évfordulók, szerződések, jegyzőkönyvek, emlékművek, szentélyek, társaságok mind-mind egy régi kor határkövei, az örökkévalóság illúziói." [169]

Ha ezeket az elméleti kijelentéseket – különös tekintettel az egyéni és közösségi emlékezet kapcsolatára – az újkori magyar kultúra viszonyaira alkalmazzuk, egyértelműen adódik a felismerés, hogy Bethlen emlékirata annyiban tekinthető személyes emlékezésnek, amennyiben elfogadjuk, hogy a személyesként reprezentált múltról szóló tapasztalat, közösségi és kulturális emlékek hatására szövegeződik „privát" emlékké. A kulturális elfogultság (*cultural bias*) valójában ezt a személyes tapasztalatokból kikapcsolhatatlan, ezektől elidegeníthetetlen közösségi, múltra vonatkozó tapasztalatot mint tudást jelöli, amely szükségszerűen artikulálja az egyéni emlékezést. Magyarán: Bethlen Miklós élettörténetének mint megszövegezett, narratív formában reprezentált *személyes* emléknek a sajátosságai olyan közösségi, kulturális emlékekre vezethetők vissza, amelyeket a kontextus bocsát rendelkezésére. Például a jellegzetesen keresztény (kronologikus-lineáris) idő- és történelemszemlélet,[170] az eszkatológiai,[171]

---

[166] Vö. ASSMANN, Jan: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrában.* Atlantisz, Budapest, 1999. 49–66.

[167] K. HORVÁTH Zsolt: *Az eltűnt emlékezet nyomában.* Aetas, 1993/3., 138.

[168] NORA, Pierre: *Emlékezet és történelem között. A helyek problematikája.* Aetas, 1993/3., 142.

[169] Uo. 146.

[170] Rudolf Bultmann fejtegetéseire utalok, aki kimutatta, hogy az antikok ciklikus időképzetéhez képest a kereszténység pontosan az eszkatologikus nézetek következtében egy lineáris-kronologikus idő- és történelemképzetet alakított ki. Vö. BULTMANN, Rudolf: *Történelem és eszkatológia*. Atlantisz, Budapest, 1994. 51–68.

[171] Bultmann mellett az eszkatológia kutatásának egy másik klasszikusára utalok (Karl Löwith), aki meggyőzően kimutatta, hogy az eszkatológia nemcsak egy jellegzetesen keresztény és teológiai gondolkodás terméke, hanem olyan állandó magyarázó, eseményértelmező, történetteológiai/történelemfilozófiai argumentum, amely az ateista diskurzusokban is kimutatható (pl. marxizmus). Vö. LÖWITH, Karl: *Világtörténelem és üdvtörténet*. Atlantisz, Budapest, 1996. 39–57.

apokaliptikus-chiliasztikus jelleg,[172] a XVI. századból eredeztethető protestáns tradíció (wittenbergi történelemszemlélet),[173] a bibliaközpontúság: ezek olyan kulturálisan hagyományozott és forgalmazott közösségi emlékek és emlékezési formák, eljárások, amelyek minden egyéni múltról szóló beszámolót mint *személyes* emléket meghatároznak ebben a korszakban, következésképp szükségszerűen iktatják ezekbe a *közösségi mozzanatot*.

A közösségi emlékek olvasatomban legalább két vonatkozásban határozzák meg az egyéni emlékezést, illetve az egyéni emlékeket. Először is, ezek az egyénileg megélt valóságoktól, múltról szóló tapasztalatoktól függetlenül létező, kulturálisan hagyományozott és forgalmazott emlékek, melyek az egyéni emlékezés keretét biztosítják. Olyan kontextust teremtenek a privát emlék köré, amely a múltbeli tapasztalat reprezentációját segíti, érthetővé teszi a reprezentált emléket. „Áldással, dűcsőítéssel és felmagasztaltassál, én Teremtőm, (...) hogy engemet világ fundamentomának felvettetése előtt az Úr Jézus Krisztusban ingyen kegyelmedből választál a szent, fegyhetetlen és azután az örök életre."[174] A konkrét élettörténetet megelőző *Imádságoskönyv* első sorainak egyike ez a mondat. Bethlen itt nemcsak a predestináció gondolatát, illetve az üdvözülés bizonyságát (*certitudo salutis*) fogalmazza meg, hanem élettörténetét kezdi mesélni. Az élettörténet, pontosabban a születés, mint privát emlék, kiegészül, sőt betagozódik a világ létezésére, a történelem működésére vonatkozó, jellegzetesen protestáns világszemléletbe, mint közösségi-kulturális emlékbe. A születés, az élettörténet emléke azáltal válik reprezentálhatóvá, hogy feltűnik a teremtéstörténet mint közösségi emlék, amely értelmezi is a születést, a predestináció tanában pedig egy olyan kulturális kompetenciát jelöl meg – ez itt múltra vonatkozó speciális tudásként jelenik meg –, amely lehetővé teszi a privát emlék (individuum születése) integrálását a közösségi emlékbe (a világ, az emberiség születése).

A második vonatkozáshoz a következő értelmezendő példa kívánkozik: az emlékirat XVIII. fejezetének címe: *Anno 1688-béli viszontagságim continuatiója.* A cím témamegjelölése semmiféle magyarázatát nem adja a június 15-i történések megörökítésének: „Ebben az esztendőben 15 junii egész Fogaras földén majd egy elő-araszny hó lőn, mindjárt elméne, semmiben kárt nem tett."[175] A részlet visszahelyezve a kontextusba sem lesz érthetőbb, hiszen Bethlen felesége szüléséről tájékoztat, majd pedig egyik álmát meséli el. A privát emlék tehát így önmagában nem válik egyértelművé, értelmezését egy közösségi emlék ismerete kondicionálja.[176] Ez pedig a világvég, pontosabban a világvégevárás közösségi emléke, ugyanis az írásbeli és szóbeli tradícióban egyaránt a rendellenes, deviáns történésekben a bekövetkező világvég előjelei desifrírozhatók. A nyári időben (június 15-én) történő hóesés mint rendellenes történés, illetve előjel, ómen – akárcsak a feltűnő üstökösök, amelyekről Bethlen szintén

[172] A reneszánsz korszak chiliasztikus és apokaliptikus hiedelemeinek alapos és meggyőző, magyar vonatkozásokat is regisztráló áttekintését Bán Imre végzi el. Vö. BÁN Imre: *Apokaliptikus és chiliasztikus hiedelmek a reneszánsz korban.* = B. I.: *Költők, eszmék, korszakok*. Egyetemi Kiadó, Debrecen, 1997. 65–75.

[173] A wittenbergi történelemszemlélet legalaposabb magyar nyelvű értelmezését dr. Kathona Géza adja. Vö. dr. KATHONA Géza: *Károlyi Gáspár történelmi világképe. Tanulmány a magyar protestáns reformátori apokalyptika köréből.* Theológiai tanulmányok, Debrecen, 1943/75.

[174] BETHLEN: *i. m.* 985.

[175] Uo. 806.

[176] Itt érvényesül a történetiség mint múltértelmezésünk korlátja. Egy kortárs olvasó minden megerőltetés nélkül asszociálta volna azt a közösségi emléket, amelyhez ma csak kutatás eredményeként férhetünk hozzá.

megemlékezik, sőt alapjukon háborút jósol[177] – a bekövetkező világvég várásának közösségi és kulturális emlékére vezethetők vissza.

Ha Bethlen Miklós élettörténetét mint privát emléket a közösségi és kulturális emlékezet felől vizsgáljuk, fontos hangsúlyozni, hogy nemcsak a közösségi emlékek, hanem az emlékezési eljárások is meghatározzák az élettörténetet, mint múltról szóló beszámolót. Ugyanis azzal is számolnunk kell, hogy a történeti reprezentáció mint múltról szóló beszéd nagy valószínűséggel olyan megjelenítési repertoárral operál, amely nem a végtelen variációk létrehozását célozza, hanem a kánoni szemléletet, ennek érdekében pedig valószínűleg állandósítja azokat a preskriptív jellegű szabályszerűségeket, amelyek a reprezentációt lehetővé teszik. (Ennek legjobb példája a történetírás, mint múltról szóló reprezentáció, amelynek abbéli igyekezete, hogy kidolgozza és állandósítsa módszertanát, valójában a múlt megjelenítésének „tudományos" módszerét, módját szándékszik rögzíteni.) Ez a megjelenítési repertoár mint a történeti reprezentáció műfaji, rétorikai, poétikai törvényszerűségeit szisztémába szervező kompetencia gyakran hozzákapcsolódhat a közösségi és kulturális emlékekhez. (Pl. Mohács emléke a nemzeti múlt nagyelbeszélésében egy sajátos megjelenítési módot – pl. rétorizáltság, esztétizáltság – is rögzített. Többek közt ennek tudható be, hogy Mohácsról „nem szokás" komédiát írni.) Ennek tizenhetedik századi előzménye is van, ráadásul egy történetírói vállalkozásban. Szalárdi János *Siralmas magyar krónikája*[178] a múlt eseményeinek történeti reprezentációját arra a retorikai hagyományra alapozva végzi, amelyet a korszak prédikációs irodalma, különösen Medgyesi Pál képvisel.[179] A mű már címében jelöli (siralmas) a reprezentáció nyelvi-retorikai artikuláltságának jellegzetességeit. A narrativizáló, fikcionalizáló eljárások a tragikum esztétikai kategóriáját használják a múlt valóságának megkonstruálására. Vagy White-tal szólva, a cselekményesítés során a négy archetipikus műfajból Szalárdi a tragédiához folyamodik.[180] Szalárdinak Erdély múltjáról szóló narratíváját nemcsak a közösségi és kulturális emlékek élményanyaga, hanem a reprezentáció nyelvi, retorikai, műfaji

[177] Az 1680-ban feltűnt üstökösről mondja Bethlen: „*Valamint a nem régen látszott üstökös csillagnak (volt ez in anno 1680) nagy farka vala, bizony ennek a hadakozásnak is nagy lészen, bizony elhat ez még Erdélyre.*" Vö. BETHLEN: *i. m.* 760.

[178] *Szalárdi János Siralmas magyar krónikája*. (Kiad. SZAKÁLY Ferenc) Magyar Helikon, Budapest, 1980. (Bibliotheca Historica)

[179] Tarnóc Márton ezt a hatást azáltal hangsúlyozza, hogy a Medgyesi által megfogalmazott 9 bűnre alapozott koncepciót konfrontálja Szalárdi történelemkoncepciójával. A Medgyesi–Szalárdi kapcsolat másik érve a *fatalis periodus*-elmélet (Georgius Richter) hatásának kimutatása. Vö. TARNÓC Márton: *Erdély művelődése Bethlen Gábor és a két Rákóczi György korában*. Gondolat, Budapest, 1978. 200–218.

[180] Vö. WHITE, Hayden: *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe.* The John Hopkins University Press, Baltimore, 1973. 11. Írásom tárgyát meghaladná a white-i életmű részletes bemutatása, ezért csak a koncepcióm vonatkozásában releváns vetületek hivatkozására vállalkozom. Tudatában vagyok annak is, hogy a White nevéhez fűződő koncepció nem általánosan elfogadott, sőt nem is tekinthető az általam vázolt kérdéskör egyetlen lehetséges megválaszolásának. Vállalkozása, a történeti tropológia megteremtése – kifogásolható elégtelenségeire ellenére is – példaértékűnek számít, hiszen új olvasási lehetőségeket teremt pl. a régiség szövegeinek befogadásához, értelmezéséhez. Ez a fejezet White három angol nyelvű munkájára, illetve az eddigi egyetlen magyar nyelvű fordítására épít. Vö. WHITE, Hayden: *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe.* The John Hopkins University Press, Baltimore, 1973.; WHITE, Hayden: *Tropics of Discours. Essays in Cultural Criticism.* The John Hopkins University Press, Baltimore, 1978.; WHITE, Hayden: *The Content of the Form. Narrative Discours and Historical Representation.* The John Hopkins University Press, Baltimore, 1987, illetve WHITE, Hayden: *A történelem terhe.* Osiris, Budapest, 1997.

sajátosságai is „kontaminálják." Egy metahistóriai megközelítés beláthatóvá tenné például azt, hogy a főként Medgyesi Pál képviselte, de már a XVI. században divatos „siratő, querela"[181] nyelvi, retorikai, műfaji sajátosságai miként épülnek be Szalárdi diskurzusába.[182]

Összegzésképpen tehát az egyéni és a közösségi emlékezet viszonya két vonatkozásban tűnik jelentősnek témám szempontjából – az egyéni emlékezet a közösségi emlékezet élményanyagát is beépíti, tehát felhasználja a múltról szóló „privát" beszámolóba. Másrészt pedig, mivel nemcsak bizonyos közösségi múltról szóló tapasztalatok állandósultak, hanem ezek megjelenítési módjai, reprezentációs eljárásai és technikái is, az egyéni múltról szóló beszámoló narratív reprezentációja ezen állandósult megjelenítési repertoárnak a gyakran preskriptív módon ható műfaji-retorikai, sőt poétikai szabályszerűségei értelmében valósul meg.

Mindez tulajdonképpen módszertani premisszámat (*aprólékos kontextualizáció*) és emlékirat-olvasatomat (az emlékiratnak mint *textus*nak a *kontextus* felől történő megértése) is igazolni látszik, hiszen a Bethlen emlékirata által reprezentált „privát" emlékanyag pont úgy a közösségi és kulturális emlékezet befolyását mutatja, mint ahogy az emlékirat cselekményesítő, narrativizáló, fikcionalizáló eljárásai is bizonyos mértékig a kontextusnak és a közösségi emlékeknek mint a múltról szóló beszédnek a nyelvi reprezentációs hagyományaira vezethető vissza.

3. A történeti tudat privát és közösségi jegyei

Az emlékezés egyéni és közösségi-kulturális interferenciáinak vizsgálata implikál egy másik fontos fogalmat, a történeti tudatot. Noha ez szoros összefüggésben áll az identitástudattal, ennek közösségi változatával, a nemzettudattal, ennek tárgyalásától egyelőre eltekintek. Sokkal fontosabbnak tűnik azoknak a múlt tapasztalatát reprezentáló tradícióknak a beazonosítása, amelyek Bethlen emlékiratát mint textust kontextusként meghatározzák. A fentiek során már történt utalás arra, hogy a XVII. században különösen a magyar nyelvű historiográfiai diskurzus nem válik el élesen a prédikáció- és kegyességi irodalom múltat reprezentáló beszédmódjától (ezt példázza a szakirodalomban is elemzett Medgyesi–Szalárdi komparáció is). Így talán megengedhető, hogy Bethlen emlékirata számára az írásbeli kultúra is, akárcsak a szóbeliség diskurzusa, többé-kevésbé ugyanazt a bibliacentrikus, jellegzetes kálvinista, sokkal inkább érzelmi, mintsem tudományos munkamódszerre alapozott mintát[183] közvetíti. Mivel a „tudományos", jellegzetesen történészi múltértelmezés, koncepcióját és módszertanát tekintve

[181] A jeremiási mintára visszamenő siralom, siratás vagy olyan közismert toposz, mint a *Querela Hungariae* állandósították ezt a diskurzust többek közt. Ennek szakirodalmi méltatását Imre Mihály végezte el. Vö. IMRE Mihály: *„Magyarország panasza": A Querela Hungariae toposz XVI–XVII. század irodalmában*. Debrecen, 1995.

[182] A XVII. századi magyar nyelvű erdélyi történetírás egyre inkább eltávolodik a humanista, latin történetírás módszertanától és „történelemfilozófiájától". Gunszt Péter ennek okát többek közt a kálvinizmus, főként a predestináció által meghatározott lét- és történelemszemlélet hatásának tudja be. Valójában az általam leírt jelenséget igazolja vissza a történetírás történetének perspektívája felől. Vö. GUNSZT Péter: *A magyar történetírás története*. Csokonai Kiadó, Debrecen, 1995. 85–92.

[183] Ha ezalatt a múltról szóló beszéd egy lehetséges reprezentációját értem, például *elbeszélés*t (narratio), akkor azt láthatjuk, hogy a történetírás ugyanazzal az elbeszélésfogalommal operál, mint az irodalom, és implicit módon narratív beszámolóját ugyanarra a retorikai kompetenciára hagyatkozva exponálja. Erről bővebben: TÓTH Zsombor: *Domus Daedali. Megjegyzések a narratio historica, fikció és valóság relációjában történő problematizálásához a XVI–XVII. századi magyarországi latin nyelvű történetírásban*, Lk. k. t., 2001/5. 30–42.

nem válik el élesen az irodalmi (pl. protestáns/puritánus) múltértelmezéstől,[184] így a történeti tudat sem mutathatja azt a differenciáltságot, amit a szóbeliség vs. írásbeliség, hivatásos (historiográfiai) vs. nem-hivatásos (pl. vallásos, irodalmi) különbsége elméletileg implikálhatna. Ezt az is magyarázza, hogy az a jelentős megújulás, amit a reneszánsz idején a humanista, latin típusú, pl. Liviuson iskolázott nyugat-európai történetírás meghonosított, nálunk kevés ideig állandósul. Istvánffy generációja után főként az anyanyelvű, egyértelműen középkori tradíciókat felélesztő népszerű, sőt népi történetírás kezd meghatározóvá lenni különösen a XVII. századra. Ehhez még hozzáadódik az a sajátosság is, hogy az emlékirat-irodalom népszerűvé válása (íme az emlékezés társadalmi gyakorlatának remek illusztrációja), felszámolja az emlékirat és történetírás, vagyis történelem és irodalom akkoriban még vallott különbségét. (Témánk szempontjából nem jelentéktelen, hogy a szakirodalom Bethlen János történetírói munkáját, államférfiúi naplónak is tekinti.)[185] Következésképp az emlékirat (textus) a kontextus közösségi és kulturális emlékeire mint múltról szóló élményanyagra, illetve a reprezentáció nyelvi-retorikai természetű kompetenciáira hagyatkozva, olyan történeti tudatot reflektál majd saját múltról szóló beszámolójában, amely többnyire azonos a kontextus által artikulált történeti tudattal.

Bár a Bethlen család szellemiségében a múlt iránti érdeklődés kiválóan reprezentált,[186] Bethlen Miklós, ahogy ezt már jeleztem a forrásérték tárgyalásánál, nem művel történetírást, csupán élettörténetét mint emlékezést szándékszik közzétenni. Ebből a perspektívából igen tanulságos megvizsgálni, mi az, amit Bethlen említésre érdemesnek gondol, illetve az igazság, a feltétlen igazmondás,[187] amire állandóan hivatkozik, hogyan teszik lehetővé valóság és fikció együttes jelentkezését beszámolójában.[188]

Kiindulásként fogadjuk el, hogy a valóság minden esetben társadalmilag és kulturálisan konstituált. Bethlen emlékirata pontosan illusztrálja ezt a törvényszerűséget, ugyanis az, amit valóságként reprezentál, az azoknak a valóságtapasztalatoknak a kulturálisan megjelenített képe, amit ő XVII. századi arisztokrataként, befolyásos politikusként megtapasztalt. Különösen érvényes ez az emlékirat ama részeire, ahol az élettörténet beláthatóvá tesz valamit a „korrajzból" is. Ezek a részletek általában az élettörténet ama passzusai, ahol Bethlen hivatását (követ, politikus, kancellár) gyakorolja, vagy olyan („jelentős történelmi") események (pl. a Diploma Leopoldinum története[189]), amelyeken ő társadalmi pozíciójából adódóan lehetett

[184] Kulcsár Péter szerint: „*...egész Kelet-Európára jellemző, hogy a historiográfia nem válik el a szépirodalomtól, sem formájában, (...) sem tartalmában, sem társadalmi funkciójában, holott nyugaton ez akkora már visszavonhatatlanul megtörtént.*" Vö. *Humanista történetírók*. (Szerk. KULCSÁR Péter) Szépirodalmi Kiadó, Budapest, 1977. 1179.

[185] Vö. BARTONIEK Emma: *Fejezetek a XVI–XVII. századi magyarországi történetírás történetéből*. Bp., 1975. 446–447.

[186] A Bethlen család két történetírót is adott Bethlen Farkas és Bethlen János személyében. Mindkettő Erdély történetét dolgozta fel latin nyelven. Vö. BETHLEN Johannes: *Rerum Transylvanicarum libri quatuor*. MDCLXIII., illetve BETHLEN Wolfgang: *Historia e Rebus Transilvanicis*. Keresdiensis, 1684.

[187] Bethlen kedvenc eljárása az Istenre mint tanúra való hivatkozás. Munkája legelső soraiban olvashatjuk: „*...tehetségem s erőtlenségemhez képest valóságos igazsággal írok az én életemről mindeneket (...), te tudod Isten, hogy hazugságot nem írtam.*" Vö. BETHLEN: *i. m.* 404.

[188] Nem az emlékirat múltról szóló beszámolójának metahistóriai értékelésére vállalkozom, ugyanis ezt egy soron következő fejezetben végzem el. Itt csupán néhány illusztráció erejéig a történeti tudat mint kontextuálisan meghatározott múlt, történelem, illetve valóságképzet hatását szeretném szemléltetni.

[189] Vö. BETHLEN: *i. m.* 819–825.

jelen. Ez a vonatkozás szervesen összefügg a kérdéssel: mi az, ami említésre méltó egy közönségnek szánt emlékiratban, sőt végső soron azt is implikálja, hogy mi számít történelemnek. Bethlen esetében ez nemcsak személyes döntésnek, hanem a korszakra jellemző történeti tudat befolyásának (is) betudható. Bethlen ugyanis rengeteg fiktív elemet, álmokat, álomfejtéseket,[190] látomásokat, képtelen történéseket, látszólag értelmetlen-babonás félelmeket (pl. az üstökösökről való vélekedések) is beépít beszámolójába. Egyik fő jellemzőjük ezeknek a bizarr történéseknek, hogy mindig túlmutatnak önmagukon, nagyon gyakran megelőlegeznek, értelmeznek bizonyos elkövetkezendő eseményeket, gyakran töltik be az előjel vagy a figyelmeztetés funkcióját. Az álomlátások regisztrálása, többszöri elmesélése, tehát kitüntetett jelentősége valóban magyarázható azzal is, amit S. Sárdi Margit ajánl, nevezetesen a kálvini predesztináció szigorú determinizmusával. Szerinte ugyanis ebben a világképben, amelyben nem volt helye a véletlennek, nagy szerepet kapott az isteni akarat kifürkészése, értelmezése a véletlennek tűnő eseményekben.[191] Ha figyelembe vesszük azt is, hogy ezek a bizarr történések mindig pontos dátumhoz kötöttek, illetve az évről évre haladó narráció kronológiája következtében mindig egy bizonyos évszám pozícionálja őket az élettörténet fiktív idejében, akkor az ilyen típusú eseményreprezentáció nem is előzmények nélküli. A középkori történetírás kedvenc műfaja a világkrónika volt, amely a világ teremtésétől a megírás jelenéig beszélte el a világ eseményeit, ami általában a hamarosan beközelgő utolsó ítéletnek szokott megfelelni. Ezek történelemteológiai hátterét egy olyan spekuláció képezte, amely az esetek többségében a világ létezését hatezer esztendőre becsülte, így a hamarosan bekövetkező világvég perspektívája határozta meg a beszámolót, ez működött szelekciós elvként is a „jelentős" események exponálását illetően, magyarán minden említésre méltó dolog valamiképpen a világvéggel vagy az erre való utalással függött össze. Az elbeszélt események rendkívül változatosak voltak (akárcsak Bethlen beszámolójában), a nagy csaták, hősök említése mellett az üstökösök feltűnése, a pestis vagy bornyúfejű asszony születése is helyet, sőt pontos, az elbeszélés kronológiájának megfelelő dátumot kapott. Ugyanis a világkrónika mint tudós alkotás, azzal a céllal lépett föl, hogy példákkal illusztrálja, miképpen nyilvánulnak meg Isten tulajdonságai az emberi dolgok menetében. Ebben a műfajban a történeti ténynek nem jutott hely.[192] A magyar hagyományban ez nyilván a wittenbergi történelemszemlélet importálása következtében honosodott meg. Székely István írta meg az első magyar nyelvű világkrónikát,[193] sőt a legelső kalendáriumot is,[194] amely az események reprezentálását, igaz kisebb léptékben, de hasonló kronologikus-annalisztikus feljegyzések formájában valósította meg. Ha mindehhez hozzátesszük, hogy Apáczai Csere János *Magyar Encyclopaediá*jának

[190] Bethlen álmainak antropológiai-pszichológiai értelmezését S. Sárdi Margit végezte el. Vö. S. SÁRDI Margit: *Jóslat és álomlátás XVII–XVIII. századi erdélyi emlékíróinknál. = Ekstázis, álom, látomás. Tanulmányok a transzcendensről.* I. (Szerk. PÓCS Éva), Balassi, Budapest, 1998. 475–488.

[191] Vö. S. SÁRDI: *i. m.* 477.

[192] KULCSÁR: *i. m.* 1157.

[193] Vö. SZÉKEL István: *Chronica ez vilagnac yeles dolgairol*. Cracco, 1559.

[194] A krónika facsimile kiadása Gerézdi Rabán érdeme. A kiadáshoz csatolt utószavában így jellemzi a *Calendarium*ot: „*Magyar nyelvű Calendárium-a, az első magyar nyelvű nyomtatott naptárunk bármilyen szerény kezdeményezésnek is tűnik ma már, korabeli viszonylatokat figyelembe véve, tudós igényű munka. Aféle középkori típusú örök naptár.*" Vö. GERÉZDI Rabán: *Utószó.* = G. R.: *Székely István Krónika ez világnak jeles dolgairól, Krakkó 1559*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1960. 14.

történelemről szóló fejezete (*Ekédig megtörtént dolgokról*)[195] a Székely István által meghonosított, de a XVII. századi népszerű kalendáriumirodalom által is népszerűsített módon exponál eseményeket, bizarr történéseket, ráadásul illeszkedik a hatezer év teóriájának korlátaihoz, akkor Bethlen beszámolója is érthetőbbé válik, ő maga is említi ugyanis ezt a hatezer éves elképzelést.[196] (Nem szorul magyarázatra az Apáczai Csere–Bethlen kapcsolat jelentős volta, nem beszélve arról, hogy az *Encyclopaedia* valószínűleg Bethlen tankönyve is volt.) Amikor Apáczai arról számol be, hogy Krisztus előtt 3483-ban tűnik fel a legelső üstökös, majd egy újabb Krisztus után 533-ban, „mely után sok ártalmas dolgok következnek: földingások, döghalál, árultatások, stb.”,[197] vagy hogy 1276-ban „...Krakkó mellett egy főasszony egyszersmind harminchat gyermeket szül...”, sőt ugyanez évben, ezúttal Hollandiában egy másik főasszony „egyszersmind 365-öt”,[198] talán többről van szó, mint arról, hogy ez a fejezet sebtiben készült, hajszolt munka eredményeként jött volna létre:[199] a kor történeti tudata működik így. Bán Imre vélekedése pontosan azért tarthatatlan,[200] mert ő maga bizonyítja be, hogy Apáczai Alstedius *Enciklopédiáját* használja fel e fejezet megírásához, íme újabb olyan forrásra hivatkozik, amely ilyen „képtelenségeket” állít. A magyarázat – emlékeztetve kiinduló definíciónkra, miszerint a valóság társadalmilag és kulturálisan konstituált – a következő: a valóságnak a mi (XXI. századi) racionalitásképzetünktől egy olyannyira eltérő konstrukciójával szembesülünk, amely ráadásul *fikció és valóság, ráció és hiedelem* határait teljesen máshol pozícionálja. Mindennek egyenes következménye, hogy a múlt eseményeinek például valós vagy fiktív, jelentős vagy jelentéktelen volta a mi erre vonatkozó tudásunktól alapvetően különböző, és másképp is funkcionáló történeti tudat által irányított. Ugyanis a történelmi tudat mindig valamilyen hagyományban fejeződik ki, tehát olyan emlékegyüttesben, amely nemzedékről nemzedékre adódik tovább. Hogy egy-egy történést a hagyománytudatú csoport történelmi eseménynek tart-e, az mindig attól függ, hogy ennek a történésnek milyen jelentősége van e csoport számára.[201]

Tehát Bethlen Miklós, bár élettörténetét beszéli el, mihelyt fontosnak/említésre méltónak ítéli a június 15-i havazást vagy az 1680-ban feltűnő üstököst, vagy ha álmait meséli és fejtegeti, sőt ha csodálatos szózatot hall, sőt Jézus Krisztus, vagy a Szentlélek látogatja meg nehéz fogsága alatt, valójában, akárcsak a közösségi emlékek esetében, a XVII. század magyar kultúrája által artikulált történeti tudatot „engedi” érvényesülni privát és spontánnak tűnő személyes beszámolójában.

---

[195] Vö. APÁCZAI CSERE János: *Magyar Encyclopaedia*. (Kiad. SZIGETI József) Kriterion, Bukarest, 1977. 358–378.

[196] *Az örökkévalóságról való képzelődés hibáiról* c. fejezetben kijelenti: „*A világ még csak 6000 esztendőt sem ért a teremtéstől fogva…*” L. BETHLEN: *i. m.* 450.

[197] APÁCZAI CSERE: *i. m.* 370.

[198] Uo. 373.

[199] Bán Imre mentegeti így Apáczait. Vö. BÁN Imre: *Apáczai Csere János*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1958. 309.

[200] Bán Imre egy másik észrevétele, miszerint Apáczai a magyar történelmi vonatkozásokkal (főként Moháccsal) nem igazán van tisztában, legalább annyire vitatható. Ugyanis egy XVII. századi emberen nem kérhető számon az a történelmi kánon vagy a nemzeti múltnak az olyan típusú ismerete, ami a XX. századi gondolkodást jellemzi. Vö. BÁN: *i. m.* 309.

[201] Lásd TILLICH, Paul: *Rendszeres teológia*. Osiris, Budapest, 1996. 583–584.

4. Konklúziók

Azok a személyes és kulturális elfogultságok, amely az emlékirat arculatát ebben a vonatkozásban meghatározzák, egyértelművé teszik, hogy az emlékirat behelyezhető abba a *nagy elbeszélésbe, amely a keresztény megváltásra* (*the master narrative of Christian redemptionism*)[202] fókuszál. Fontos hangsúlyozni a nagyelbeszélés mint narratíva nemzetközi (*international*), történelemfeletti (*transhistorical*) és kultúrafeletti (*transcultural*) jellegét, ugyanis benne egy olyan metakódot azonosíthatunk, amely a közös valóság természetét értelmező kultúra feletti üzenetek továbbítását, recepcióját teszi lehetővé.[203]

Ezt igazolja az is, hogy a nagyelbeszélés az *eszkatológiai* gondolatban egy olyan valóság- és létértelmező sémát jelöl meg, amely elméletileg minden vallásos és filozófiai rendszerben képviselt.[204] Így tehát nem meglepő ezt felfedezni Bethlen Miklós emlékiratában is. Ha pedig az eszkatológiát az utolsó dolgok doktrínájaként[205] definiáljuk, és a zsidó hagyományhoz közelítjük, akkor a chiliasztikus és apokaliptikus[206] várakozások olyan ősmintájához jutunk el, amely hosszú időn át közösségi és kulturális emlékként meghatározta a keresztény közösség lét- és történelemszemléletét egyaránt. A végső dolgokról szóló tanítás az őskereszténységgel kezdődően, a középkoron át dogmatikailag is letisztult és kikristályosodott,[207] és egyik velejárója volt a jóslatok megjelenése. Ugyanis a világvég, mint a szóbeliségben és írásbeliségben egyaránt kellőképpen „mediatizált" jelenség, meghozta a maga gyümölcseit, vagyis a jövendölések, de főként a nem a Bibliára vagy a teológiai tradícióra alapozott spekulációk hatalmas számban jelentek meg.[208] Mindebből fontos számunkra, hogy mindez az emlékiraton belül nemcsak egy rögeszmésen visszatérő közösségi emlék (világvég, világvégevárás) artikulációs befolyását jelzi, hanem egy narrátori minőség, illetve szerepkör (próféta, jós, látnok) is létrejön, amely a történeti reprezentációtól elválaszthatatlan, sőt egy ponton túl ennek kondicionálója. (Egy olyan *szupernarrátori* minőség, funkció kialakulására utalok, amely a múlt, főként a hamarosan bekövetkező világvég perspektívájából értelmezendő, és amely a jelenre és a jövőre egyaránt kiható múlt elbeszélésének privilégiumával függ össze.)[209]

Bethlen emlékiratában markánsan kirajzolódik egy olyan kontextuális meghatározottság, amely nagy valószínűséggel az európai újkor kulturális sajátossága. A reprezentáció olyan kulturális

---

[202] Vö. WHITE: *i. m.* 1987. 151.

[203] Uo. 1.

[204] BRIGGS, R. C.: *Eschatology.* = *Abingdon Dictionary of Living Religions*. (Ed. CRIM, K.) Nashville, 1981. 238.

[205] CROSS, F. L.: *Eschatology.* = *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. (Ed. CROSS, F. L.) Oxford University Press, 1983. 469–470.

[206] Bán Imre például a reneszánsz kori hasonló hiedelmeket magyarázza így. Vö. BÁN: *i. m.* 1997. 65.

[207] McGrath a végső dolgokról szóló tanítást a *parúzia, feltámadás, Isten országa* mint tan köré csoportosítja. Vö. McGRATH, Alister, E.: *Bevezetés a keresztény teológiába*. Osiris, Budapest, 1995. 406–407.

[208] A középkor folyamán az ismertebb jóslatok szerzőin kívül (pl. Joachimo da Fiori), olyan látnokok is népszerűek voltak, mint pl. *Skipton anya,* aki nem teológiai kompetenciákra hagyatkozva jósolt. Vö. CONNOR, Edward: *Jövendölések a világvégéről*. Ecclesia, Budapest, 1995. 13.

[209] Egy közösség (család, nemzetség stb.) múltjának elbeszélése pl. a genealógia, a családfa ismertetése hatalmi érdekeket is implikált az esetek tönbbségében, hiszen általában legitimizációs (hatalomjog, birtokjog) kérdéseket is igyekeztek megválaszolni, eldönteni.

kompetenciák (pl. retorika)[210] segítségével történik, amelyek erőteljesebben beépülnek a gondolkodásba (pl. múlt- és történelemszemlélet), illetve konvenciók formájában képviseltek a társadalom és a kultúra minden területén. Másrészt pedig a kontextus által, a fentiekben illusztrált-elemzett, kulturális minták preskriptív érvényesülése a magától értetődő kulturális különbségeken túl, a reprezentáció hatalmas tétjével függ össze.[211] Következésképp az újkori emlékirat privát és személyes jellege Én-ségről szóló beszédként is, történeti reprezentációként is mindig az emlékezet, történeti tudat közösségi jellege által meghatározott. Vagyis Bethlen Miklós élettörténete (textus) nemcsak relatív igazságértékű forrás, hanem *privát* emlék vagy *személyes* múltról szóló *beszámoló*ként is a XVII. századi protestáns kultúra és irodalom mint kontextus derivátuma.

[210] Az újkorban a retorika jelentősége sokkal nagyobb nemcsak a tudományosságban, hanem a kultúrában, sőt a mindennapokban is. Elég itt arra utalni, hogy a retorika az újkorban lefödi mindazokat a funkciókat, amiket ma olyan „külön" tudományágak fednek le, mint az esztétika, stilisztika stb.; de ugyanígy az etikett, individuális és közösségi rítusok, a vallásosság performálása is retorikailag rögzített, prespriktíven működő szabályszerűségeken nyugszik.

[211] A reprezentáció tétje erőteljesen összefügg azzal, hogy az újkori társadalom erőteljesen hierarchizált, tehát lehetővé teszi a látványos előrehaladást, de a hatalamas bukásokat (kegyvesztettség) is. Az előrehaladás megszerzése, vagy a bukás elkerülése egyaránt a megfelelő reprezentációval érhető el, illetve védhető ki.

Egyed Emese

Poems about the Feast

In 1777, on the 22th of August the royal decree *Ratio educationis totiusque rei litterariae per regnum Hungariae et provincias eidem adnexas* (The Status of Education and Public Education in Hungary and Annexed Territories) was released. As a result of this decree the University was moved from Nagyszombat to Buda and withdrawn from the authority of the Church. In spite of this the opening festivity of the University of Buda took place only in 1780, on the 25th of June.

Notwithstanding of the earlier debates, hostility and opposition, all the literate of the time (Hungarians as well as non-Hungarians, clergy- as well as laymen) consecrated poems to the opening of the new (royal) institution. An entire series of poems congratulating the University can be found in András Dugonics' collection. Pál Ányos, Dávid Baróti Szabó reflect on the connections between peace and civilization in their poems written on this specific occasion.

Barcsay's poem, written on this account, was included in the periodical *Kassai Magyar Múzeum* edited by Batsányi and his collaborators. It is known that the poem as well as the issue in question of the *Kassai Magyar Múzeum* were denounced for carrying revolutionary ideas. It is also known that the censorial office found in favour of the denunciation and confiscated all numbers of the periodical. In fact Barcsay's poem has already been remarked from the preliminary blue-pencil, and the whole manuscript has been discovered only lately.

The re-settling of the University in the geographical and administrative centre of the country meant for Hungarian poets the possibility to draw up questions of historical philosophy and national politics.

Versek az ünnepről

A széptudományok, Békesség leányi
Szabadságnak voltak mindég maradványi.

(Barcsay)

Tárgy és kidolgozása a retorikák alapképlete a kezdetek óta. A tárgy a XVIII. századi szerzőknél előbb iskolai javaslat és folyatódása az iskoláskor után, később – ahhoz hasonlóan, amit a közköltészeti művekben tapasztalhatni – vállaltan aktuális: nem nélkülözi a szépség jelentéseit az sem, ami a tapasztalható és változékony világhoz kapcsolódik. Külön szerepe lehet a tanulás intézményéről mint programról való gondolkodásnak. Kell-e műveltség az értékek felismeréséhez vagy létrehozásához: a *születni kell-e poétának vagy azzá lehet válni* kérdése, de nem csak ennyi. Az „erőszak századának"[212] is nevezett évszázad (versben) gondolkodója a béke ajándékainak, tulajdonképpen a mindennapi élet mozzanataira figyelve magyarázatot keresett az újdonságokra. A névadással kezdődik az értékítélet...

Annak az elvnek a jegyében, amely szerint a társadalmi elismerés kiváltását is meg lehet tervezni (ízléssel: a szívben lakozó, majdhogynem észlelhetetlen különbségek megsejtésével, a fenségesség iránti érzékkel) keresett a nyilvánosságba vers-esszével kapcsolódó XVIII.

[212] Barcsay Ábrahám kifejezése.

századi szerző megírandó eseményeket, kommunikálható vagy megélhető „történeteket”.[213] Megjelölni a napot. Kiemelni a többi közül valahogyan, jeltelenből jelessé tenni, vagy jelességét még nyilvánvalóbbá: az időt mint érthetetlen és izgalmas fizikai és filozófiai tárgyat elgondoló tanult emberek íratlan életszabálya volt ez. Másképpen szólva: a XVIII. század íráskedvelői gyakran hagytak verses nyomokat az általuk nemzettörténetiként átélt időben, és adódtak olyan alkalmak is életükben, amelyek közösségszervező elvvé válva lettek versek propozíciós témáivá. A magyar korona vagy a Szent Jobb hazahozása Magyarországra, II. József halála, a Napóleon elleni nemesi felkelés ilyen mozgósító erejű témának bizonyult és a sort folytathatnók.

Sokak számára felhívó erejű esemény volt az egyetem „ügye”. A versírás mint áldozatbemutatás, az azonos témáról verselés mint közös áldozat jelenik meg ebben a szerepjátszó önábrázolásban: érzékelhető a szándék valamely, a felekezeti és adminisztratív megosztottságtól eltekintő közös szimbólum megteremtésére. „Kiváltképpen a’ felső tollnak birodalmához tartoznak az inneplő beszédek, a’ szomorú játékok, a’ költeményes folyó beszéd, vagy prósa, és tsak nem az egész mezeje a’ költésnek, talám a’ könnyebb, és barátságosabb nemektől megválva” – szögezte le Révai Miklós.[214] Az ünnepi (verses) orációt semmivel nem tartotta a műfajok eme antropomorf mintájú értékrendjében kevésbé magas rangúnak mint egyéb szövegfajtákat. Az alkalom szerinte is eredendően rendelkezik értéktartalmakkal, amelyek belesugároznak a kidolgozás módjába.

Dugonics András gyűjteményében egy egész sorozat olvasható az egyetemet üdvözlő versekből.[215] Többségük latin nyelvű: ilyen Esztergomból a gimnázium igazgatójának, Ádány Andrásnak ódája Mária Teréziához, és a humaniórák tanárának, Szabó Nepomuki Jánosnak ódája a budai egyetem felavatására; Pestről Schaffrath Lipót gimnáziumigazgató, Késmárky Nepomuk János, Sattlperger Aloysius elégiája és ódája, a minorita P. A. ódája. (Talán ezekre hivatkozik Rát Mátyás, amikor a Magyar Hírmondó hasábjain az egyetemet köszöntő versekre visszatérve, a kifelejtett munkákra is reflektálva, arra emlékeztet: korábban csak azt figyelte, lesz-e az alkalomra írottak között magyar nyelvű.)

A pesti felső tábla bírája, Fehér Antal háromszor veselkedett neki a tollnak: az esemény rendkívüliségét a nyelvi teljesítménnyel jelezte: a latinon kívül német, sőt magyar versben is köszöntötte az eseményt.[216] Magyar költeménye végén a „vitam et sangvinem” szimbólum adaptált változata a csattanó: a felhívás hálálkodásra szólít:

---

[213] „...az illendőség ékesszólása mindig az ész, ugyanis csak azt képzeljük el, ami észen alapul, ha azt akarjuk, hogy gondolatainkat jól fogadja a közönség” – foglalja össze Kisbali László szándék és recepció együttesét a racionalista ízlésfogalom Rapin, Monk és Batteux munkáiban is megjelenő változatai alapján.” – KISBALI László (szerk.): *Az esztétika forrásvidéke*. Pécs, 1967. *Janus füzetek* IV. 1. ősz, 7.

[214] RÉVAI Miklós: *A magyar szép toll*. Közzéteszi és az utószót írta Éder Zoltán, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1973. 274. (A továbbiakban: RÉVAI 1973.)

[215] Dugonics könyvtár, Analekta XVI. 4. 2000/16 B. Lelőhelye: Szeged, Somogyi-könyvtár (a továbbiakban Dugonics Analekta). Az itt található ünnepköszöntő versek: Ádány András [az esztergomi gimnázium igazgatója]: *Óda Mária Teréziához* [lat], Balogh Sándor költeménye [megj. Győrött], Bretschneider: *Auf das Einweihungsfest der Königlichen hohen schule zu Ofen*, Fejér Antal: *Háromszor fagyott be a Tisza, Duna is* [magy/lat//ném], Késmárky Nep. János: *Óda* [lat], P.A.: *Óda* [lat]. Aloysius Sattlperger [gram mag. Pestini]: *Elegia, Óda* [lat] II., Schaffrath, Leopold: *Óda a budai magyar egyetem felavatására*. [lat], Sebastianovich Ferenc: *Elogium*, Szabó Nep. János: *Óda a budai egyetem felavatására* [lat].

[216] Ezek a versek nem szerepelnek Szinnyei József Fejér Antalról írott szócikkében. Vö. SZINNYEI József: *Magyar írók élete és munkái.*

Mondgyuk, éllyen, ‘s vegye-bé könyörgésünket
Kegyelmességében tartsa Nemzetünket,
Mellyel fel-áldozzuk mi-is hivségünket
Minden tsep vérünket s egész életünket.[217]

Képek fordulnak egymással szembe, érvek a tudomány és intézményi hagyománya, az érzelmek és a politikai reménykedés körében.

1. Abolíció, átcsoportosítás, avatás

A versek megértését elősegítheti az egyetem (és a Habsburg Monarchia-beli felsőoktatás) átszervezésének felidézése.

Az 1773-ban feloszlatott jezsuita rend vagyonából tanulmányi és egyetemi alapot hoztak létre. A nagyszombati jezsuita egyetemet Van Swieten, Mária Terézia orvosa és tanácsadója által korszerűsített bécsi egyetem mintájára „megreformálták”, orvoskarral bővítették (1769), államivá tették, majd 1777-ben áthelyezték az egyre inkább országközpont funkciókat betöltő Budára (onnan pedig 1784-ben Pestre).

Mária Terézia 1777. március 6-án keltezett rendeletében szabályozta a nagyszombati egyetemnek Budára költöztetésével kapcsolatos teendőket. (Feltételezzük, hogy ezt a rendeletet szövegszerűen is sokan ismerték az ódaszerzők közül.) Az a királyi bizottság, amelyre a császárnő-királynő a költözködés megszervezését és felügyeletét bízta, a következőkből állt: Nitzky Kristóf gróf, Kempelen Farkas tanácsos, Szabó András esztergomi kanonok és a teológiai kar igazgatója.[218]

A jezsuita főiskola ingatlan vagyonának hasznosításáról való értekezés meghaladja e dolgozat kereteit. A tulajdonba vétel konkrét mozzanatainak, az „államosítás” radikalizmusának jelzésére elég itt emlékeztetnünk azzal, hogy a rend nagyszombati iskolaépületeinek átalakítására kivezényelték a katonaságot. Az itt szolgálatot teljesítő katonatiszt (Barcsay) írja a vidéki birtokosnak (Orczynak) „Tornyos N. ſzombatba 7dik Juni 777: Nékem nem elég hogy ſeregembe lévő bárdolatlan Németh ‘s Cseh fa képpekkel kell bajoskodnom, a fő Hadi Tanáts Pallérnak tett, az ide való volt Loyola gyermekeinek Házát Petaui Márs fijainak ſzámára épittetik ‘s arra kell gondot viselnem – Ezer fohálſzkodást és titkos gondolatot melly sok ſzáz eſztendőktől fogva vastag Kő falak Kőzé rejtezett volt, most a Kegyetlen Kő mives atzél tsákánnyal ki dőnti ‘s porrá leſzſz – – A leg ſzentebb oltár hellyek hol hajdant az áhitatos Jesuiták térden virrattak, most egy ſzegény káplár Kétséges gyermekének hálo ſzobájává változnak – Minap egy ſzép ember Koponyát találtak a mester Emberek, rosdás betűkkel e volt réá irva: Hodie mihi cras Tibi – Ebbőlis láthatod mennyei barátom melly igaz az mit állitok e világ változásárol.”

Ősszel már az új lakókról, a hadiárvákról is beszámolhat a pálos szerzetesnek (Ányosnak, a klasszicizáló jelkép az árnyromantika látásmódja keretében bukkan fel a misszilisben: „Itt a nagyszombati üres falak unalmas egyedülvalóságnál egyebet nem nyújtanak, és ha embert látunk is, az is csak arra való, hogy pusztaságról emlékezzünk. De hogy a tudománynak mégis valami kis nyoma maradjon, éjjel Minerva madarai a fedetlen bástyákon huhogatnak, az új vendégek Mársnak árvái, olykor-olykor síppal, dobbal űzik a régi holtaknak keringő

[217] Hasonló tartalmú és szinte bántóan „odavetett” a vers gondolatívéből nem következő azon zárlat, amellyel Barcsay Bessenyei Györgynek szóló episztolája véget ér (Kunyhómból Szent György havának utolsó napján 1774). Megkockáztatjuk a hipotézist, hogy a versek ilyen „berekesztése” javaslat volt: amely ebben a Besseinyeihez szóló episztolában ironikus hatást kelt.

[218] FEJÉR György: *Historia Academiae Scientiarum*. Documenta, Budae, 1835. 34–36.

árnyékait. Erről is idővel úgy fognak szólani, mint a tündérek váráról – s te addig is élj kedvedre –, a világ piacán minden így változik, de én állandóul igaz szivességgel leszek. Nagyszombat, 23 szept 1777." A baglyok emlegetése szomorú stílusjáték: a mitológiai szimbólum konkretizálódásával (nem a tudás istenasszonya van jelen a helyen, csak címerállata, a bagoly, megsokszorozódva) a rútság képe jelenik meg fantáziánkban, Csokonai verse erre felel azzal, hogy „az éjnek madara húholni megszűnik"[219]. Mondhatni: Csokonai a felvilágosodás programjához képhasználatban inkább ragaszkodik, mint a nála fiatalabb, a barokkos-kora romantikus víziókba feledkező Barcsay, vagy Ányos.

Nem szűnt meg a nagyszombati élmény hatása, Barcsay évek múlva is fogékony a tudás pusztulásának gondolatára, látványára „Ezentul más lábra állittatik a nevelés vagy ugyan jo léſzen vagy ugyan roſzſz, vagy pedig egy tsep semléſzen (...) – Harkaui maganosságombol 29dik 9bris –783."[220]

„Brunából Mindenſzentek Napján 786 Egy Consiliarius két iródeákkal Ostria Tartománnyába a ki űresittetett KlastromoK Kőnyveinek eladására küldettetett nem régiben. Mázsa 's font ſzámra árulják a ſzőrnyű de kőtésekből ki fejtett ſzent Kőnyveket. Nintsen ollyan apostol vagy Mártirom ki ſajtba vagy turóba nem harapna ezen alkalmatoſſággal, mert a káſzsteckerek veſzik meg a leg ſzebb legendákot."[221]

Magának az új (királyi) intézmény megnyitásának minden korábbi vita, ellenérzés, ellenállás ellenére mégiscsak verseket szentelnek a korabeli írástudók (magyarok és nem magyarok, egyházi és világi személyek). A megrendelés körülményeit még firtathatjuk, de nem érdektelen a szerzői magatartás változása sem, az értékvesztés megfogalmazása helyett a pozitívumok, a kibontakozás távlatainak keresése, nominalizálása. Ezt írja a dragonyos tiszt, Barcsay a porosz–osztrák hadszíntérről qvietált barátjának: „Sileziába Glotzersdorffi gunyhombol 20dik 8br 778. Mint ha Mars mondva vagy akartva vállaſztotta volna magának ezeket a Tartományokat, mintha azért hogy még a főld is a tsillagzatis legyenek hasonlok az ő iſzonyuságához – ez a gondolat minap eſzembe juttatta Hazámat 's Nemzetemet, hald meg mitsoda versekre fakada Musám a Magyarokrol:

Mit hallok Magyarok Pindus tetejéről?
Nints kérdés már Budán Rákos mezejéről.
Eltűnt már Bellona Parnasſzus hegyéről
'S Thalia hárfázik ſzent Gellér bértzéről.
Ott hol rég Athila kegyetlensegében
Mártotta kezeit őcsének vérében
Hol világ zsakmánnyát rakván ſzekrénnyében
Bizántz 's Roma ſorsát tartotta kezében;
Hol Mátyás azután ſzelídebb időKben
Békeséget hozván Kaláſzos mezőkben
Pallásnak templomot emelt a felhőKben,
Melly tsak hamar dőle rut vér-feredőkben
Hol vad Musulmánok Mahomet holdgyával
TűndőKőlni kezdtek 's ſzulimán Kargyával
Atyáinkat őlvén vitette Dunával,
Mely Pontusig nyőgve folyt véres habjával;

Hol//

[219] CSOKONAI: *Konstancinápoly. = Csokonai Vitéz Mihály Minden Munkája.* I., 214.

[220] Barcsay Ábrahám levelei Orczy Lőrinchez. = ORCZY gyűjtemény 2., Nagybányai Levéltár (A továbbiakban Ogy 2.), 190.

[221] Ogy 2., 227.

[134v] Igazé hogy ott most Békesség őlében
Minerva ſzoptatván Kegyes Kebelében
Nevel benneteket Apollo nevében
'S Kard helyett tollat ád fiatok Kezében?
Ha igaz, Kűlgyetek Győngyősi Lelkéhez,
Ki már régen jutott Élis mezejéhez,
Térjen onnét visſza megint Nemzetéhez,
S adjon kedvet néki ſzűletett nyelvéhez.

Bár ne Győngyősi lelke térne viſzſza, hanem a te ſzabadságrol valo verseid jőnnének[222] világosságra –"

A nagyszombati, a jezsuiták felügyelete alatt álló egyetemet 1777-ban költöztette Mária Terézia Budára. A nagyszombati épületeket katonai célokra (pl. kórházzá) alakíttatta át. A petaui árvákat is ide hozatta.

„Nagy Mártoni Magánosságból" 1780. április 16-án: „Nem tudom még mitsoda Nagy Innepre hivogatſz le Budára – talám a Tudományok Annyának fognak ſzentelni egy napot – jó volna – erre már énis igyekeznék jelen lenni, Kivált ha tudhatnám hogy Te egy Magyar ditsériát fogſz mondani. Mig ez a ſzokás bé nem vétetődik mint Parisba 's hajdont Demosthenes hazájába, hidd el hijába ſzámlálunk mi alattomban vers ſzerzőket és irókat. Az éKesen ſzollásnak, ugy mint a hagymának, 's almának, Kűlőnős piatz Kivántatik – Az el adás ſzabad légyen Kinek Kinek, hanem a vételt és vállagatott izlést az egéſz Nemzetre kell bizni. Én ugyan azt hiſzem hogy Bostonba 's Philadelphiába most nagyobb virágjába vagyon az éKesen ſzollás mind itt nállunk Europába – Nondum umbraticus Doctor ingenia deleverat, cum Pindarus, novemque Lyrici Homericis versibus canere timuerunt – Nondum Juvenes declamationibus continebantur cum Sophocles aut Euripides etc. Várjuk el merre fog dőlni Nemzetűnk ſorsa – Még nagy fényibe juthat valaha ha a ſzabadság mellett fog maradni. Isten veled mennyei Barátom, én őlellek ſok ezerſzer B."[223]

1780. június 25-e volt a budai egyetem felszentelésének ünnepnapja. Nagymartonból 1780 júliusában a Tömös partjára, a bánsági birtokvásárlással foglalatoskodó Orczynak írja Barcsay: „Ti azomb<an> nagy pompával Theresia ſzárnyai alá béſzállitottátok a Musákot Budára – Ezen napra irt versekből még egy sem jutott Kezemhez."[224] Azt sejteti a megjegyzés, hogy rendszeres volt a belpolitikai hírek és a propozíciós versek cseréje közöttük s hogy költői-emberi tekintélye okán Barcsay el is várhatta a verses teljesítményeket.

Batsányiék sokáig vajúdó Kassai Magyar Múzeumába (II. 48.) végül beszerkesztődött Barcsay Ábrahámnak erre az alkalomra írott költeménye is. A vers és alkalma között eltelt idő jelentéktelen, néhány nap csupán. A vers azonban nem járulhatott hozzá az esemény gyors értékeléséhez, hiszen ekkor még nem kapott nyilvánosságot, mivel a folyóiratnak ez a száma csak jóval később látott napvilágot.

Természetesen a Magyar Múzeum folyóirat számai és benne a versek is engedéllyel jelenhettek csak meg. Megjelentek s a lapszám a társadalomra nézve veszélyes kategóriába került. Novák István helyi revizor jóváhagyásával, Sáros vármegye rendjeinek följelentése nyomán a központi könyvvizsgáló hivataltól erre kiküldött személy, Riethaller Mátyás 1793. február 13-án írott jelentésében azt írja – többek között – Barcsay verséről: „A X. költeményt, amelyet a Magyarországi tudományoknak fő gyülekezetihez Budán 1780-ban intéztek,

[222] <jőjjen> áthúzva. A levél lelőhelye: Ogy 2., 134.

[223] Ogy, 154.

[224] Ogy 2., 156.

nemigen lehet mentegetni." (50. lap) A cenzor a hosszú című versnek azt a részét idézi argumentumként, amely a társadalmi szerződés – valójában az alkotmányosság – elvét mint a békesség sine qua non-ját követeli meg, és, bár közvetve, bírálja az abszolutista kormányzásnak az egyházi hierarchia által való támogatását és megerősítését:

> Vesszen el a karddal erőszak munkája,
> Mellynek ember nyakát nyomja vas igája;
> Kegyetlen törvénynek büszkeség láncai,
> Mellyeket forrasztnak *világ bálványai*,
> Ollyanok, mint viasz gyermeknek kezében,
> Ha nincs az Igazság szabad erejében:
> Ha nincs a Hatalom és a Nemzet között
> Olly szövetség, mellyet mind a kettő kötött.[225]

Ez azonban az újracenzúrázás kifogása. A jelen kutatás eredménye az, hogy már a megjelent költemény sem azonos a kézirattal, annál rövidebb.

2. A kézirat mint az alkalmi politizálás bizonyítéka

Vissza kell térnünk a kézirat leadásának idejébe.

Versei megcenzúrázásának hírét Barcsay sértett önérzettel fogadta, a verstéma és ezáltal a csoporteszmény ellen elkövetett merényletként nyugtázta – a szóláshoz való emberi jogát is hangoztatja a szabadság-elmefuttatás sérelméről szólva: „Mi bírt engemet tudva lévő verseimnek firkálására azt magad tudom általláttad, ezért, ha csonkulás lett volna bennek, a tzélt el nem érvén, s inkább ártalmasok mint hasznosok lévén a Hazának jól esett félre tételek: szeretném ugyan tsak tudni ki tett bennek jegyzést és melly tzikkelyekhez? Mert meg vallom szomorunak tartanám ha már annyira jutottunk volna hogy a szabadságról szóllani szabad nem lenne" (Orczynak, 1780. július 20.).[226] Mire utalhat? A vers mostanában felbukkant kézirata[227] egy lehetséges magyarázattal szolgál: benne négy, utólag erősen kihúzott-összefirkált, alig betűzhető sor:

> Eszterházy Ferentz! Balassa! Ürminyi!
> A kilentz Szüzeknek vezéri oszlopi (?)!
> A mit kezdettétek ha félben hadjátok:
> Haszontalan lészen néktekis munkátok

Ez a szövegrész a nyomtatott (cenzúrázott) változatban tudomásunk szerint nincs meg – a magyar nemesség független (művelődés)politikájának ezek szerint nem volt létjoga még versben sem.

Vegyük sorra a nevek viselőit. Esterházy Ferenc a magyar Kancellária vezetője volt, az Egerben egyetemalapítási terveket szövő Esterházy Károly fivére. Nem kívánt nagy változásokat meghonosítani az oktatás területén. A frissen kinevezett tankerületi főigazgatók közé tartozik a bécsi Thereziánumban nevelkedett Balassa Ferenc gróf (1732–1807) a pozsonyi tankerület élén (ekkoriban még nem volt a nemesi-nemzeti mozgalom ellenfele). A magyarországi oktatás átszervezésével megbízott politikusok valójában világi rendszerű oktatás feltételeinek megteremtésére törekedtek. Mária Terézia 1775 nyarán Ürményi

---

[225] *Megbíráltak és bírálók. A cenzúrahivatal aktáiból*. Vál., sajtó alá rend., bev., jegyz. MÁLYUSZNÉ Császár Edit. Gondolat, Budapest, 1985. 114. (a továbbiakban: MÁLYUSZNÉ 1985)

[226] Ogy 2., 156.

[227] A Magyar Piarista Rendtartomány Központi Levéltára, Budapest Kéziratok. [N 376/1] 196/197. Itt köszönöm meg Koltai András levéltáros szíves segítségét.

Józsefet, a magyar Kancellária fiatal tanácsosát, tanügyi előadóját bízta meg azzal, hogy az új tanulmányi rendet kidolgozza.1777. augusztus 22-én királyi rendeletként jelent meg a szöveg, a *Ratio educationis totiusque rei litterariae per regnum Hungariae et provincias eidem adnexas*. (A nevelésnek és az egész tanügynek rendje Magyarországon és kapcsolt tartományaiban.)

Valójában a fenti Barcsay-vers alkalmat teremt arra, hogy szerzője az ideális államról szóljon: arról, hogy békéről, társadalmi szerződésről, törvényességről kell előbb gondoskodni: csak aztán jöhet a tanulás öröme.[228] A tudás és a szabadság összefüggésének felismerése nem lebecsülendő szellemi teljesítmény a Gyöngyösi-hagyományt is folytató „franciás" költők sorában: a szabadságnak az antik mitológiában, amely az allegóriaképzés tára, nem feleltethető meg önálló istenség, sem hős, sem múzsa. A szabadság visszája (vagy ára) Barcsaynál a sorsszerű alkalmazkodás a hatalmasabb európai kultúrákhoz: ő mindennél rosszabbnak tartja a „régi-új" *vadságot*. Az európai műveltség elutasításával való hivalkodást. Révai szavával élve, a „deákság" – a megszerzett tudás önszervező, csoportképző erőként való hatása – az, ami az érzelmek fenségesebbikét jelenti. A jelentésképződés a (gondolkodás és fogalmazásbeli) világosság függvénye: az ékesség lényege az, ha az író és olvasója a szövegben találkozik: a megértés ez a képzetszimmetria. Cicero Filippikájával a (közlő)beszéd (jelentésének) hozzáférhetőségét várja el.[229]

3. A megbékélés verses reálpolitikája: Baróti Szabó

Baróti Szabó Dávid *A budai Univerzitás felszenteléséről* szólva méltóságos hexameterekben elmélkedik a penna és a kard civilizációs emblémájáról. Mintha összebeszélt volna Barcsayval: a múzsák honfoglalása magasztosnak szánt fantáziaképe szerint rajzolja át az intézmény kisajátításának-költöztetésének-felavatásának ambivalens tényét.

> Múzsájit Buda várában megszállani Fébus
> Szemlélvén, s Magyarországot kedvekre hajolni:
> Régen várt napotok felvirrada, húgaim, úgy mond,
> Nincs Görögországban bús harmatot ontani szükség.
> Kedvetek ékes hegyek nevelik: nem tesz ki Budával
> Szent Helikon. Vizeket kedvelletek: a Duna méltóbb
> Permessus folyamatjainál. Hozzátok ha gyúladt
> A szeretet valahol: megölel, karjára felültet,
> Sőt szívébe rekeszt Magyarország. Nagyra ha vittek
> Títeket valahol: mostan palotákba, királyi
> Székbe vezettettek. Szép csendességnek örűltök?
> Nincs mit félnetek itt: Márs fog vígyázni reátok;
> Őrzeni fog mennyből Mársnak fija, Húnyadi Mátyás. –
> Drága Magyar nemzet! Magad is boldog vagy; ezen bőlcs
> Szűzekbenn ollyan vendégeid jöttenek, akik
> Megtiszteltetvén, téged tisztelni viszontag
> Meg fognak más népek előtt. Hűlt eddig az harcban
> Nyert diadalmaidon, ezután bámulni a föld
> Nagy tudományaidon. Kétséges leszen, ha jobban
> Illik-e bajnoki kard vagy csendes penna kezedbe.

[228] Sipos Pál kéziratában maradt fenn egy ismeretlen címzetthez (talán Károlyi Antalhoz) írott levél az emberi sors mibenlétéről.

[229] „...nem jobb e némának lenned, hogy sem azt mondanod, amit senki sem ért". RÉVAI 1973. 32. Vö. CICERO: Philippica III. Cap. IX.

Élj, kettős nagy örömszerzőnk! Élj, drága királynénk,
Szép tudomány nevelője, magyar nép anyja, Teréza!

Miglen az hozzád hív magyarok fenntartanak; amíg
Húgaival nemes érdemeket fog zengeni Fébus:
Mindaddig boldog nevedet követendi dicsőség.
(1780)[230]

Hogy Budát mint egy hellén mítoszi tájat ábrázolják az alkalmat verssel megjelölő szerzők közül többen is, azon a barokk allegória e késői virágzásakor nem kell csodálkoznunk. A költészet a legtöbbjük szóhasználatában Apolló uralkodásának virtuális idejét jelenti. A létezés újraírásának lehetünk tehát tanúi; és teszik ezt a humanistákéhoz hasonló modorban, de a magyarságra, a magyar nyelvhasználat értékeire való gyakori utalásokkal. A szülő–gyermek viszonnyal ábrázolt kapcsolat a derűt sugározza (hány mitológiai személyt kell Magyarországnak mint egy csecsemőt karjára emelnie?), másrészt a múzsák megjelenítésében az életkor sugallása is jelentőséget nyer: Magyarország nem idős-, hanem gondoskodó (támogatásra képes) korban, ereje teljében van: a reményt éppen a Múzsák magyarországi meghonosodása és a zsenge koruk adja. A (magyar) nemzeti szellem eszméje itt már egybeolvadni látszik a művészet szellemének képzetével.

4. A királyi költő: Ányos

Érezhető, hogyan épül – versekből is – a magyarok fővárosának ideája. A világi témák egyike a tudás dicsérete – ilyesmire természetesen volt már példa a csoportos közlemények rendjén: a bécsi Theresiánum magyar és osztrák növendékei 1772-ben közös kötetben ünnepelték (versben és prózai szónoklatokban) a művészeteket. Bethlen József franciául írt értekezést a képzőművészeti célú utazásokról, Forgách Miklós latinul verset a festő- és szobrászművészetről és ezek alakulásáról.[231] Nem nagy a különbség a művészetek és az egyetem képzete között: a sokféleség, az ismeretek egymásra épülő rendje, a kapcsolatteremtés intellektuális lehetősége mindkettőnek jelentéseleme.

Ányos Pál művét, *A szép tudományoknak áldozott versek*-et 1780. június 5-én Budán ki is nyomtatták. „Ezek a versek annak a pompának alkalmatosságában bényomtattattak Budán 1780-dik esztendőben 25. júniusban. Nem tartóztathatom magamat hogy örök emlékezetért ide ne írjam annak a napnak gyönyörüségét. Az igaz magyar buzgóság egész elolvadásig érdekelte sziveinket, midőn az egész vár mintegy forrott a sokaságtól. Országunknak minden részeiről a nemesség ottan volt. Gróf Pálfi Károlyt, ki őfölsége személyét viselte, több mint 60 hat lovas hintó késérte, és 14 Pest vármegyei nemes ifjúból állott a *gárdá*ja, kiknek vezérjek volt Gróf Klobusiczki, mindegyiknek világoskék öltözete, arannyal gazdagon felruházva és veres bársony csákó-süvege arany paszománttal s drága forgókkal, azt vélte volna az ember, hogy Mátyás királyt hozzák Csehországból, olly pompás volt ez az innep. Az álgyuk szünet nélkül ordítottak; a tárogató sip a sziveket keresztül járta; emlékezetpénzek szerteszéjjel osztogattattak; királyi ebéd készíttetett, melly után a magyar nemesség táncpalotásban lépett. – Ó! Hány magyart láttam vélem együtt könyvezni, midőn báró Patasics Ádám, kalocsai érsek, az universitás fő palotájában kimondhatatlan ékességgel, buzgósággal, hálaadó beszédet mondott felséges asszonyunk s anyánk Mária Terésiának. Gyertek barátaim

[230] BARÓTI SZABÓ Dávid: *Jer, magyar lantom.* Összeáll., gond., utószó, magy. Zalabai Zsigmond. Lilium Aurum, Dunaszerdahely, 8.

[231] *Prosen und Gedichte über die Bildenden Köünste. Vond den Höhern der schönen Wisszenschaften*... am K. k. Theresianum, Wien, 1772.

ennek a boldog fejedelemnek sirjához, csókoljuk hideg hamvait, az egek fizessék meg néki édes nemzetünkhez mutatott s megbizonyitott szeretetét."[232]

A nyomtatott vers Rát Mátyás figyelmét elkerülte, ezt próbálja külön mentegetőző recenzióban helyrehozni a Magyar Hírmondó hasábjain 1780. október 4-én (80. sz. 647–648).[233]

A vers és a hozzá fűzött prózai kiegészítés mint a költői anyag sajátos és általános összetevője, mint költött és valóságos dolgok harmóniája[234] érdemes a figyelmünkre akkor is, ha a későbbiekben ezt a két részt mint költőit és prózait, irodalmat és (jegyzetbe írandó) magyarázatát egymástól elválasztották.

Miért nevezi szép tudományoknak Ányos a tudományt? A Schöne Wissenschaften az anyanyelven és/vagy a haza hasznára művelt tudományokat jelenti. Többek között.[235] Ő csak átveszi Barcsay kifejezését: félreérti. *Tudós* és *szép* szinonimák a korban. De a széptudományokat Barcsay (enyhe malíciával) a szerelmes-szórakoztató olvasmányokra értette még Báróczi versei elé írott előszavában.

5. Verses szórólapok az ünnepélyen

Mária Terézia császárnő és királynő az új tanulmányi rendszer dicsőítésére ünnepet kívánt rendeztetni. Az összes törvényhatósági szervet meg kívánta hívni az eseményre, ezüst emlékérmet kívánt verettetni királyi biztosokként pedig Albert szász-tescheni hercegre, királyi helytartóra és a kancellárra esett a választása.

A háborús idők miatt aztán előbb 1779-re, majd 1780-ra halasztódott az esemény.

Ez fényes menetet, az üdvözlések és köszöntések változatait jelentette, fokozódó látványosságú bevonulást-felvonulást. Magyarország határától a budai egyetemi épületekig.

Az alkancellár, gróf Pálffy Károly lett végül a királyi méltóság képviselője.[236] Vác közelében már Nógrád vármegye küldöttsége üdvözölte a biztosokat. Pest megye határában a törvényhatóságok küldöttsége köszöntötte és kísérte tovább őket. Dunakeszin megszólaltak a part menti mozsárágyúk, hogy jelt adjanak a küldöttség közeledéséről. A pesti külvárosban két vármegyei bandérium, a magyar nemesi testőrség kirendelt csoportja és úri lovasok várták őket, élükön Patachich Ádám báró kalocsai érsekkel, az egyetemi tanács elnökével. A küldöttség díszes sátorba vonult pihenni, itt hangzott el Patachich üdvözlő beszéde. A továbbiakban díszmenet alakult, amelynek élére az egyetemi épületek felügyelője került, őt követték a Pest-Pilis-Solt vármegye bandériumai zászlóvivőkkel, és a főnemesek nyerges lovai. Utána következett harminc díszhintó, majd a Klobusitzky József gróf vezetésével az úri lovasok. A legdíszesebb hintó következett, benne a királyi biztossal és a kalocsai érsekkel. A menet végén a Caramelli vasas ezred egy szakasza, a budai és a pesti fegyveres polgárőrség haladt, a

[232] ÁNYOS Pál: *Válogatott művei*. Vál., gond., bev., jegyz. Lőkös István. Szépirodalmi, Budapest, 1984. 254. (a továbbiakban ÁNYOS 1984)

[233] RÁT Mátyás – ÁNYOS Pál: *Összeállítás*. Szerk. Szajbély Mihály. Veszprém 1994 (a továbbiakban ÁNYOS 1994).

[234] Elfogadjuk és a gondolatmenetben alkalmazzuk Nagy Endre Szerdahelyi *Aestheticá*jára vonatkozó érvelését. NAGY Endre: *A magyar esztétika történetéből*. *Felvilágosodás és reformkor*. Kossuth, Budapest, 1983. 67–70.

[235] Adrian Marino emlékeztet arra, hogy nem rögzült, csak kísérleti a szó ilyetén jelentése – a későbbiekben az, amire széptudományokról szólva gondoltak, a népszerű irodalom körébe illik. Adrian MARINO: *Biografia ideii de literatură II. Secolul Luminilor, secolul XIX*. Dacia, Cluj, 1992. 59.

[236] A kancellár, Esterházy Ferenc gyengélkedése miatt.

pesti lakosság a Hatvani-kapunál (a mai Váci utca helyén) fogadta a királyi biztost, tovább a Ferenc-rendiek templománál a piarista kollégiumi ifjúság sorfala, a Városház téren rendes katonaság tisztelgése fogadta a magas rangú vendégeket. Áthaladva a hajóhídon a menet Buda város magisztrátusa tisztelgését fogadta. Harangok szóltak. A menet áthaladt a Bécsi-kapun. A vár területén egyik oldalon a papság, vele szemben a tanuló ifjúság tömege között vonult a menet, a Dísz téren katonaság és harminchat ágyú folyamatos dörgése fogadta. A királyi biztost szállásán a Batthyányi palotában az egyetem tanári kara várta és a rektor fogadta üdvözlő beszéddel. Este még a vidéki küldöttségek fogadására és szerenádra is sor került.

Az ünnep napján a királyi képviselő jelképes meghívására és a királyi palotába való bevonulásra került sor. A kalocsai érsek díszhintajában nemesi testőrök kíséretében érkezett Pálffyt az ünnepi magisztrátus a palota lépcsőjén díszben fogadta, és az egyetemi kancellár, a fehérvári püspök beszédet intézett hozzá. Latinul. A palota nagy termében arannyal rojtozott vörös bársony mennyezet alatt Mária Terézia életnagyságú képe volt látható. A királyi biztos latinul méltatta a császárnő és királynő oktatási rendelkezéseit, Brunswick magyar kancelláriai titkár és királyi tanácsos felolvasta az alapító diplomákat. Ezeket aztán a királyi biztos a pecsétekkel és a kulcsokkal egyetemben átadta a szenátus elnökének, dobpergés, trombitaharsogás közepette. A szenátus elnökének, Patachich báró kalocsai érseknek ékes beszédével aztán véget ért az avató ünnepség, már csak bizonyos kitüntetések átadása következett. Később a hálaadó misén Szent István király jobbját a királyi biztos, majd valamennyi vendég megcsókolta.

Az öt helyszínen zajló ünnepi lakoma résztvevőin kívül az utca népe is örvendezhetett: néhány boroshordót csapra vertek, osztogatták az ezüst emlékérmeket, ekkor került sor az ünnepi nyomtatványok kiosztására is.

Délután az úri társaság a Teréz-akadémiába vonult, ott az ifjúság képviselői négy nyelven üdvözölték a vendégeket, ezek között latin már nem volt.[237] A társaság megszemlélhette az akadémia termeit és berendezését, zenei produkció, tánc és vívás mulattatta a jelenlevőket, hajnalig tartó bállal ért véget az ünnepség.

Az alapító okiratok: a tanulmányi alapé, a királyi egyetemé, a királyi Teréz-akadémiáé. De az alapító okiratok szövegmezőben – a retorikum változatait képviselő apológiák környezetében – hatottak.

A baráti versajándékozás, levelezés-jellegű verscserebere a mozaik-elven alapul. Egy rövid vendégszöveg az új műben új jelentések környezetében is szűk körű – többnyire személyes ismerősöket jelentő – olvasókört emlékeztet a szöveg eredeti helyére, szerzőjére.

Ányos Budán nyomtatott (és feltehetőleg a helyszínen több példányban szétosztott) költeménye Barcsay-mottóval indít. A vers Báróczi fordítását tartalmazó kötet verses előszava volt (Barcsaytól, a fordító barátjától): az előszó a nemzeti nyelvre fordítás dicsérete. Ebből vette át Ányos és később Ragályi lapja, a Segítő. Itt azonban már más a jelentése: a nemzetvirágzás nem a magyar nyelven való írásművek megalkotását jelenti, hanem a tudományos intézmény létrejöttét, azt egyszersmind a nemzeti kibontakozás stratégiai állásai közé sorolva:

> Örömnek könyvei follyák el szememet
> Midőn virágozni látom nemzetemet.

A Báróczi-kötet elé írott vers a fény és a köd/sötétség oppozíció révén a felvilágosodás egyik toposzát használja, de legalább ennyire érvényesül benne a Barcsay által oly kedvelt, a grácia-költészettel is rokonítható képpár: a múzsák (itt szép tudományok) jelenléte és hiánya:

[237] Galánthai Fekete Ferenc gróf magyarul, zajezdai Patachich Frigyes gróf németül, Delmestri Péter birodalmi gróf olaszul és Kinsky Ferenc gróf franciául. = FINÁCZY Ernő: *A magyarországi közoktatás története Mária Terézia korában.* I–II., Budapest, 1899. 400.

O szép tudományok, kikről gondolkozom
Ti-rólatok szólok, most néktek áldozom.
Mely setétes ködök között tartottátok
Kedves nemzetemet, meddig elhagytátok!
Idegen nyelveken szólottatok hozzánk,
Gyönyörűségteket nem ismerte hazánk.

Az érzékeny prózanyelv hatása a szívre ebben az árkádikus eredetű koncepcióban olyan, mint tiszta forrásé a szomjú rétekre: Barcsay a halandók nyelvéről beszél, amikor a magyar (és általában a modern európai – nemzeti – nyelvre gondol). A halhatatlanok nyelve az immár klasszikus antik auktoroké: a latin, a görög. Ugyanakkor a Kazinczytól elegánsnak nevezett költő a magyarságnak és a szép tanulságnak szeretőiként említi barátait. A magyarság kifejezés a viselkedés hazafias érzelmű kultúráját jelenti: a művelt honpolgárnak majd Széchényi programjaiban kimunkálandó, de már van Swieten által meghirdetett ideálja. A szép tanulság pedig nem más, mint az szórakoztató olvasás öröme, amely nyelvi élmény is, ha a könyv a szóbeliségben megszokott közeg metamorfózisát (korabeli képpel élve: emelkedését) jelenti.

Ugyanakkor Ányosnak az egyetemet köszöntő szövegei egész sorozatot alkotnak: az első a ma már lappangó *Nagyszombatnak romlása*, azt követi az *Igaz Hazafi*, amely Károlyi Antal, az ungvári és nagyváradi tankerület igazgatójának, Szatmár megye örökös főispánjának dicsérete, és a *Gyöngyösi árnyékához;* tudomásunk szerint negyedik az, amely az alkalmi nyomtatvány kitüntető szerepét betölthette. Ebből következtetünk arra, hogy a filozófiai stúdiumokban doktori címet szerzett Ányos Pál a budai egyetemi felavatása idején az ismeretlenségből már kilépett költő és művelődéspolitikai perspektívából nézve szép reményű fiatal volt (ez után következett azonban a „mátyusföldi" kolostor Elefánton).

„Elhagytad hát immár Minerva szállását" – folytatja az allegorikus társalgást a verselő barát, a katona Barcsay[238] Bécsben 1782. január 17-én keltezett levelében. Arra is alkalmas az episztolaforma és az általa képviselt dialógusállapot, hogy a nagy kudarcokat feledtesse, ellensúlyozza. Nem véletlen, hogy a közösen megírandó magyar eposz tervezése éppen ekkor kezdődik (eredetileg egyéni – a későbbiek során csoportos – önbizalomjavító célzattal).[239]

Bessenyei és Révai akadémiai tervezete ekkortájt kerül a bécsi Magyar Kancellária elé. Nem más, mint a *magyarországi* tudományosság fejlesztésével párhuzamosan tervbe vett és propagált *magyar nyelvű* tudományosság megteremtésének kísérlete (*Egy magyar társaság irányt való Jámbor Szándék*). Aztán következik az erdélyi próbálkozás: a Magyar Nyelvmívelő Társaság.

De azokról más versek szólnak.

1777. augusztus 22-én királyi rendeletként jelent meg a *Ratio educationis totiusque rei litterariae per regnum Hungariae et provincias eidem adnexas* (A nevelésnek és az egész tanügynek rendje Magyarországon és kapcsolt tartományaiban. Ennek egyik következménye volt az egyetem elköltöztetése Nagyszombatból és kivonása az egyházi fennhatóság alól.

Csak 1780. június 25-én került sor a budai egyetem ünnepélyes felszentelésére.

Magának az új (királyi) intézmény megnyitásának minden korábbi vita, ellenérzés, ellenállás ellenére mégiscsak verseket szenteltek a korabeli írástudók (magyarok és nem magyarok, egyházi és világi személyek). Dugonics András gyűjteményében egy egész sorozat olvasható az egyetemet üdvözlő versekből. Ányos Pál, Baróti Szabó Dávid a béke és a civilizáció összefüggéseit mutatja be erre az alkalomra írott verseiben.

[238] ÁNYOS 1994. 38.

[239] Barcsay, Orczy és Ányos társszerzőségében.

Barcsaynak erre az alkalomra írott költeménye bekerült Batsányiék sokáig vajúdó Kassai Magyar Múzeumába (II. 48.). Tudtuk, hogy a lapszámmal együtt ezt a verset is mint felforgató eszmék hordozóját feljelentették, és a cenzori hivatal helyet adott a bírálatnak, a kiadvány példányait elkobozta. Valójában Barcsay verse már az előzetes cenzúrának is szemet szúrt, mostanra pedig előkerült a teljes kézirat is. Az egyetemnek az ország földrajzi és adminisztratív központjába való költöztetése alkalom volt a magyar költőknek a történelemfilozófiai-nemzetpolitikai kérdések megfogalmazására is.

T. Szabó Levente

Text Criticism and Cultural Constructions in Mid-Nineteenth-Century Hungarian Literature

Based mostly on its own historical self-definition (that has imagined the discipline along the rules and ideals of the natural sciences) text criticism is usually regarded as a semi-transparent frame of allegedly mechanical rules. The paper tries to explore the interpretive side of the discipline by identifying a historical poetics for the very same discipline and foregrounding the politics of it: the subtle power framework that sheds light not only on the literary knowledge, but also on the construction of this knowledge (not only to the *savoir*, but also to the production of it: to the *savoir-faire* – to paraphrase Marc Ferro's well-known distinction). The examples through which the question unfolds are more or less linked to the (often debated and questioned) nineteenth-century text editions prepared by Pál Gyulai, these being perceived as structures that both envisage meanings and enforce values.

Szövegkritika és kulturális konstrukciók a XIX. század közepén[240]

Gyulai Pál némely szövegkiadásának, akárcsak a XIX. század számos edíciójának nincs túlságosan jó híre abban a szövegkritikai gondolkodásban, amely a szinkrón vagy diakrón szövegek hagyományozásában lehetősége szerint a lehető legteljesebben el kívánja tüntetni a szerkesztői munkálkodásnak („beavatkozásnak") a nyomait, s így a hagyományozó érdemét épp abban látja, hogy nemcsak le tudja tisztítani a hagyományozás nyomaitól a szöveget, hanem ezáltal úgymond kívül is képes maradni magának a hagyományozódásnak a folyamatán.[241] Németh G. Béla véleménye Gyulai Madách-filológiájáról és ezen túlmenően, általában Gyulai filológiai gondolkodásáról, jól példázza ezt a viszonyulást (még akkor is, ha idioszinkretikusnak tünteti fel az eljárást és Gyulait mintegy tájékozatlan kivételnek tekinti, és nem olyannak, akinek az eljárása netán egy paradigma részeként szemlélhető): „[Halász – Madách újabb kiadója] [a] kéziratos anyagot összevetette a legjelentősebb kiadásokkal, s visszaállította az eredeti szöveget. Erre nagy szükség is volt, mert Gyulai Pál a maga Madách-kiadásában sok változtatást eszközölt költőnk szövegén, esztétikai meggondolásokból s a segíteni akarás szándékával. Hasonlóképpen járt el tehát, mint Kemény Zsigmond műveinek közrebocsátása alkalmával. Nem volt filológus alkat, filológiai iskolázottsággal pedig szinte nem is rendelkezett. A szigorú szöveghűség jelentőségét be sem látta, meg sem értette."[242] Talán az sem lehetne értelmetlen kérdésfelvetés, hogy mit is jelent a XIX. században a filológusi iskolázottság és alkat, és hogy hogyan válik vagy válhat valaki filológussá és hogy Gyulai Pál ilyen értelemben valóban olyannyira nem vált-e azzá, de hadd közelítsem az adódó kérdésemet első lépésben nem kizárólag Gyulaira fókuszálva: olyannyira kivételesek-e a

[240] This work was supported by the Research Support Scheme of the Open Society Support Foundation, grant no.: 818/2000.

[241] Ennek a koncepcióinak az előfeltevéseiről és a szövegkritika értelmezésfüggőként való szemlélésének folyamatáról és következményeiről l. DÁVIDHÁZI Péter: *A hatalom szétosztása. Klasszikus, modern és posztmodern a szövegkritikában.* = D. P.: *Per passivam resistentiam. Változatok hatalom és írás témájára*. Argumentum, Bp., 1998. 209–225.

[242] NÉMETH G. Béla: *Utószó.* = KATONA József és MADÁCH Imre: *Válogatott művei*. Szépirodalmi, Bp., 1974. 1178–1179.

Gyulai Madách- vagy épp Kemény-kiadásában előtérbe kerülő szöveghagyományozási eljárások a XIX. század folyamán, mint ahogyan az idézett vélekedés sugallná? Ha a Mezei Márta által leírt eseteket[243] vesszük alapul, vagy épp a nem kevés szöveget kiadó Toldy Ferenc esetét[244], úgy tűnik, hogy Gyulai gyakori, de nem minden kiadásában egyformán érvényesülő eljárása: a szelekció, és az, ami ezt indokolni látszik: a szövegkritikus felhatalmazottsága a szövegek hagyományozási folyamatába való beavatkozásra, a szövegeknek az épp aktuális értékekhez való hozzáigazítása, s így értékessé tétele érdekében – nem kivétel, hanem épp norma, egy jól kontúrozható szövegkritikai praxis része. Mindez arra késztet, hogy ne jelenlegi, egyébként ugyancsak a XIX. századból hagyományozódó[245] szövegkritikai elképzeléseinket kérjük számon ezeken a kiadásokon, hanem megpróbáljuk olyan szövegkritikai teljesítményekként elgondolni őket, amelyek (ugyan nem használhatók a szóban forgó oeuvre jelenkori „megismerésére", ám) igen sokatmondóak azon tekintetben, hogy milyen jelentések jönnek (és hoz*hat*ók) létre adott szövegekről vagy szövegkorpuszokról, illetve hogy milyen kultúra- és tudományfogalom keretei között használ szövegeket és életműveket az őket létrehozó szövegkritikus irodalomszemlélete (ezen belül: szövegfogalma).

Egy ilyesfajta kísérlethez kiindulópontom az a szövegkiadás, amelyet Gyulai Pál Madách halála után, Madách fiának felkérésére végzett el, és amely Madách *Összes művei* címmel 1880-ban jelent meg három kötetben.[246] A kiadás előszavában maga Gyulai nemcsak a kiadás történetét részletezi, hanem a szövegek megőrzésének és változtatásának logikáját is: „[...] mellőztem mindazt, amit akár esztétikai, akár irodalomtörténeti tekintetben, akár a költő jellemzése szempontjából csekély becsűnek, vagy éppen érdektelennek ítéltem. Az így kiválasztott műveken itt-ott javítottam is, de a javítások nem lényegbe vágók, inkább csak egy pár nyelvhibát igazítottam ki, csak egy-egy tollba maradt szót iktattam be, csak egy-egy mondatnak adtam más fordulatot a mérték vagy rím kedvéért. Egyszóval csak azt tettem, sőt jóval kevesebbet [!], amit maga Madách is megtett volna, ha maga rendezi sajtó alá gyűjteményét."[247] Amit Gyulai minimális változtatásként tüntet fel, nem más, mint egyes szövegek átírása, a ciklusok átszervezése, átnevezése vagy eltüntetése vagy épp létrehozása. Magam nem arra hívnám fel a figyelmet, hogy az eredeti kéziratokhoz képest tévedésektől és önkényességektől terhes[248], hanem arra tennék első lépésben kísérletet, hogy Gyulai szövegközlési

---

[243] MEZEI Márta: *A kiadó mandátuma.* Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen, 1998.

[244] Érdemes például Csokonai-kiadásának a címébe foglalt *minden* fogalmának a pragmatikáját felemlíteni: „alatta [ti. a *Csokonai minden munkái* alatt – T. Sz. L.] egyéb nem gondolható, mint valamely író mindazon írásai, mik általa nagy közönség elébe szánattak, vagy becsök, vagy jellemzetességöknél fogva a sajtóra igényt tarthatnak." (TOLDY Ferenc: *Előszó.* = CSOKONAI Mihály *Minden munkái. A szerző saját kéziratai s az első kiadásokhoz gondosan egyengetve, számos kiadatlanokkal bővítve, jegyzésekkel s életrajzzal bévezetve*. Hartleben K. Adolf, Pest, 1846. V.). Természetesen, hogy minek van „becse" vagy melyik szöveg „jellemzetesebb" (valamely másikhoz képest) a teljes életműre nézve, azt a szöveg kiadója hivatott eldönteni.

[245] Az 1874-es Petőfi-díszkiadás (s így implicite Gyulai álláspontja és teljesítménye) ellen tiltakozók már egy ilyen szövegkritikai poétikából veszik az érveiket, akárcsak a Gyulai Madách-kiadását felülbírálni kívánó Palágyi Menyhért (l. pl. [PALÁGYI Menyhért]: *Madách kiadatlan költeményei*. Jelenkor 1896. december 6., 41. sz., 1.)

[246] MADÁCH Imre: *Összes művei*. I–III., kiadta GYULAI Pál: Athenaeum, Bp., 1880.

[247] GYULAI Pál: *Előszó.* = MADÁCH 1880. IV.

[248] Már Palágyi felmérte a Gyulai által kihagyott és átalakított lírai szövegek nagyságrendjét, amikor így írt: „[…] az Athenaeum-társulatnak Madách Imre Összes Művei [!] című háromkötetes kiadványa még egyáltalán nem tökéletes gyűjtemény, és teljességgel nem felel meg annak, amit címe ígér. […] *Összesen százhét darab költeményt számláltunk össze*, melyek az Atheneaum által

megoldásait értelemképzőként interpretáljam[249]; első kérdésem tehát arra irányul, hogy milyen jelentések jönnek létre ennek a szövegkiadásnak a lírai szövegeket csoportosító részében a kéziratokban megragadható értelmekhez képest.

A Madách által hátrahagyott kötettervben a *Kertben Etelkéhez* című vers a szövegek összefüggésének egy olyan lehetőségét látszik megnyitni az első, *Szerelem* címet viselő cikluson belül, amelynek mozzanatai: a lánnyal való találkozás, az iránta való érzés konszenzuális modellálása (*Nyilvános titok*), a tőle való – a ki nem fejtett körülmények folytán – szükségszerű, ám elviselhetetlen búcsú, a sugallt hűtlenség (*A hűtelen*). Az ezt követő *Önvád* a feltételezett kontextusban a korábbiakban a megszólaló partnerére hárított felelősség helyett a „történet" szemlélhetőségének egy másik lehetőségét mutatja meg: amelyből maga az elbeszélő sem mondható ártatlannak. A két szövegben felvillantott perspektíva annyira elkülönül, mindkettő olyannyira magának vindikálja a hibát, hogy – főként ha arra figyelünk, hogy ugyanazon elbeszélő/megszólaló táplálja mindkét perspektívát – az általam feltételezett történetszerűséget akár alá is aknázza, egyetlen eset kivételével. Ha esetleg azt feltételezzük, hogy a versek lírai megszólalója önnön történetét egymással inkompatibilis, de ettől függetlenül egymás mellett érvényes értékek, perspektívák mentén próbálja meg láttatni.

Abban az esetben, ha nem gondolható el ilyen elbeszélő, akkor a szóban forgó néhány szöveg épp diszperzivitása révén tud egyetlen potenciális történetnél többet felidézni, amelyek már nemcsak Etelkéhez köthetők, hanem más, netán a szövegekben név nélkül megszólított vagy fel említett kedvesekhez.

Efelől több mint érdekesnek tűnhet az, ahogyan ugyanazok a szövegek eltérő szövegkörnyezet és sorrend révén teljesen más irányba konvergálnak Gyulai szövegkiadásában.[250]

Gyulai mindenekelőtt kiiktatja a *Nyilvános titok* című verset (amely olyan értelemben teljes kiiktatás, hogy a ciklus vagy a kötet más helyén sem jelenik meg) s így egyértelműbbé teszi a Madách ciklusfelépítésében csupán potenciálisan jelenlevő történetszerűséget. Ez a történet viszont már nem az a történet, hisz Gyulai a potenciális történetnek azt a pontját helyezi át, amely az egyértelmű perspektíva-kezelést kezdi ki, s amely inkompatibilisan differens értékek felől is egyformán érvényesen elmondhatónak tételezi a történetet (tehát amely szerint *különböző, összeférhetetlen, de egyformán érvényes* magyarázatok adhatók a megjelenített szerelmi kapcsolat kudarcára). Az *Önvád* című szöveg meg úgy helyeződik át, hogy már egy másik szöveghez kapcsolódjék, az azáltal elkezdett potenciális történetnek legyen valamiféle summázó végpontja. A *Veszélyes játék* című vers, amely a kötettervi ciklusnak egy későbbi

kiadott *Összes művek*ben nem találhatók s eddig egyáltalán sehol sem jelentek meg." ([PALÁGYI] 1896. 1. – kiemelés az eredetiben – T. Sz. L.). De már maga Gyulai is jelezte előszavában, hogy: „[a]z összes gyűjteménynek mintegy harmadrészét mellőztem így. Úgy hiszem, hogy az elhunyt szerző szándéka szellemében cselekedtem. Ő maga is sokat mellőzni akart, többet kihúzott vagy újradolgozni szándékozott, némelyeket két kidolgozásban hagyott hátra." GYULAI 1880. V.

[249] Madách kéziratban hátrahagyott verseinek szöveghű kiadását HALÁSZ Gábor végezte el, magam is a kéziratokra és erre támaszkodom: MADÁCH Imre: *Összes művei*. (Szerk. HALÁSZ Gábor). Bp., 1942.

[250] Egy másik példával is szemléltetve: a *Benyomások* elnevezésű ciklus első darabjába (amely esetében talán egy következő lépésben nem elhanyagolható az sem, hogy eredetileg nem ciklusnyitó pozícióban és nem az adott versciklusban jelenik meg), a *Nyári estén*be Gyulai, a paratextus megváltoztatásán túlmenően betold még két versszakot, amelyek az eredeti szövegnek a szegénységet értéktelített és kiegyensúlyozott állapotként feltüntető koncepcióján túlmenően annak kompenzáció-jellegét hangsúlyozzák, illetőleg szembeállítják a többre vágyás és az érvényesülés illúzióteremtőként percipiált természetével.

pontján bukkan föl, Gyulai kiadásában viszonylag kezdőpont, tehát szövegkörnyezetének tetemes részével előbbre hozódik, úgy, hogy az általa elindított történetnek az *Önvád* című szöveg képezze a végpontját. A *Veszélyes játék*, a *Mentség*, a *Visszaveszem, leányka* és a *Búcsú* azonban a ciklus későbbi pontján egyértelműen beazonosítja és Karolina névvel nevezi meg a kedvest[251], a *Mentség* kivételével áthelyezett szövegek viszont egy meg nem nevezett kedvessel való kapcsolatot járnak körül. Az *Önvád* így úgy tünteti fel ezt az újabb kapcsolatot, amely akár párja is lehet az előbbinek bizonyos értelemben: amíg ott a kedves hűtlensége tette egyértelművé a boldogtalanság okát, addig itt a megszólaló téves döntése az, ami lehetetlenné teszi a visszatérést az egyértelmű, kiegyensúlyozott léthez. Ami etikailag nyugtalanító volt Madách szerkesztésében, az tehát Gyulainál egyértelműsítődik: vagy a megszólalót, vagy a kedvest terheli a vétség a kapcsolat megromlásáért, de olyan történet – legalábbis Gyulai szövegrendezése szerint – nem képzelhető el, amelyben mindkettő tévedett volna, és amely mindkét, amúgy összeférhetetlen tett felől egyformán érvényesen elmondható lenne. Azonban, hogy a tettek és azok elbeszélhetőségének egyértelmű etikáját létrehozza, Gyulai kénytelen átrendezni a ciklust: szövegek kerülnek új helyre, új szövegkörnyezetbe, új sorrendbe és némiképp akár a belső szerkezetük is átrendeződik (hisz például nem mindegy, hogy egy vers Karolinától való búcsúként nevezi-e meg önmagát vagy sem, *bárki* is legyen Karolina).

A kötettervi cikluson belül nem „történetesíthető” minden egyes vers: azaz nem biztos, hogy mindegyikhez rendelni lehet olyan szövegkörnyezetet, amelyből ennek vagy annak a szerelemnek több aspektusa bontakozna ki, vagy éppenséggel az aspektusok *összefüggése* volna a hangsúlyos. Például a *Borbálához* című és a Madách által hét szöveggel hátrébb elhelyezett, *Szív és ész (Borkához)* címet viselő szövegek között látszólag annyira nincs közvetlen viszony, a szövegeket ugyanabba a történetbe visszautaló jelzés, hogy a két szöveg Borbálája akár két, különálló Borbálaként is elgondolható. Gyulai szövegközlése a két szöveget olyannyira egymás erőterébe vonja, hogy nemcsak egymás mellé helyezi őket, hanem az utóbbi zárójeles alcímét címbe emeli, míg korábbi címét elhagyja. A szövegek egymásutánja, az analóg cím így olyan olvasásmódot részesítenek előnyben, amely elsődlegesen *együtt* olvassa a verseket, és csupán másodlagosan próbálja különválasztani őket vagy behelyezni a ciklus, esetleg a kötet további verseinek a sorába. Még érdekesebb az, hogy az a szöveg, amely Gyulainál *Borkához* cím alatt jelenik meg, igazából nemcsak a *Szív és ész*, hanem valószínűleg a *Levelek* című ciklus *Hozzá, mint nőhöz* darabjának a *Borbálához* című vers (rész)versmértékéhez igazított parafrázisa is.

A *Szerelem* című ciklusnál maradva érdemes megfigyelni, ahogyan Gyulai szövegkritikai eljárásai nyomán a ciklus keretszövegei a cikluscímbe emelt szerelem vonatkozásában elbeszélt életet az *Első csók*tól a házasságig tartónak (a szövegek sorrendjében: *Otthon, Borura derü*) mutatják. Madách koncepciójában ez annyira nem hangsúlyos, hogy a *Borura derü* végsorait („Minden percért százszor áldjon istenem, / Gyermekimnek anyja, szépem, kedvesem!”) követő egyik szöveg felütése egyértelműen egy más nőhöz, „Szőke Ipoly kicsi barna lányá”-hoz címeződik. Az *Otthon* című szöveg pedig a *Kedvcsapongások* ciklusban, néhány bordal közvetlen kontextusában kevésbé a családi lét primátusát, hanem inkább hangulatát, a családban is jelenlevő kedélyességet jeleníti meg, amely a szöveg értelmében

[251] Természetesen, mindez csupán akkor, ha a *Búcsú Karolinától* című verset is ehhez a szövegcsopothoz soroljuk. Ebben az esetben az ugyanattól a személytől való búcsúnak mutatódik meg több árnyalata, ha a szöveget disztinktnek gondoljuk az említett szövegcsoporttól, akkor meg értelmezhető akár úgy is, mint amely épp az egyetlen személytől való búcsúzás módozatának a relativitását mutatja meg egy másik személytől való elválás lehetőségeire, érveire, gesztusaira való rámutatással. Ebben az esetben az is relevánssá válik, hogy az egyik búcsúnak megnevezett hősnője van, a másik esetében a konkretizálás elmarad.

nem elsősorban és kizárólag a feleségnek vagy a gyereknek, hanem nagymértékben épp a poharazó, mesélő baráti közösségnek is tulajdonítja ezt a kvalitást.

Azonban az a vers, amely alapvetően megváltoztatja a ciklus érzékelésének módozatait, a ciklus záró darabja. Madách kötettervében a *Legszebb költészet* című szöveg áll a ciklus záró darabjaként, amely a sokféle érzelmi kaland, élmény és érzés után a nyugodt birtoklásnak a képzetét úgy jeleníti meg, mint aminek értékét épp – a korábbi érzésekkel ellentétben – *elbeszélhetetlensége* sugallhatja. Gyulai kiadásában ez a vers nem szerepel, helyette viszont a ciklus közepéről, kissé eltérő tagolással a *Lélekerő* jelenik meg. Az eltérés, a korábbiak függvényében értelmezhető: az a szöveggondozó koncepció, amely valamiféle biografikus élet rendjével analóg kronologikus rendet lát a ciklusban, és ezt az első csóktól a házasságig gondolja el, természetszerűleg nem tud mit kezdeni azzal a beteljesült szerelmi érzéssel, amely a madáchi cikluskompozíció végpontján megjelenik, hisz ebben az esetben magának az *Összes művek* elején keretértelmezésként megjelenő életrajz ama kitételének mondana ellent, miszerint: Madách 1853 után a korábbi „boldogságnak – már csak romjait találja.

Sötét napok, a börtön éjénél sötétebb évek következének. Haza, *család* [kiemelés tőlem – T. Sz. L.], hit, remény, szeretet: mind oda, oda!"[252] A változtatás tehát az új cikluskompozícióban érzékelhetően koncepciózus, és alkalmazkodik a ciklus egész rendjéhez, épp ezért a cikluszáró vers mint telosz kiválasztásában épp az lehet különösképpen érdekes, hogy általa Gyulai milyen elbeszélőt/megszólalót feltételez (például a férfi elbeszélőnek milyen társadalmi nemi ideálját hozza létre). Egymás mellett mutatva a két verset, az előbb a kötetterv, majd Gyulai kiadásának utolsó darabját:

LEGSZEBB KÖLTÉSZET

Nem akkor költök én legédesebbet,
Midőn kezemben izgatott koboz van,
Nem élvezem költői képzeletnek
Legszebb virágit hullámzó dalokban.
Csak vágy a dal, sejtés, mely vonva von
Feléd, feléd, bűvös, tündéri hon.
Patakcsa az, zokogva mely siet le,
Ha itt-ott egy virágot elragad bár
S fényt von reá az ég csalóka tükre.
Más boldogság az, más hon, melyre ő vár,
Míg meglelvén a tenger árjait
Nyugtot talál s felejti daljait.
Ah, megnyugodtam én is kebleden, hölgy.
Elhallgatott dalom. – Mit is zenegjen?
Amit csak sejte, mindaz most valót ölt, –
Mit szó nem bíra, bírom kedvesemben,
S keblére hajtva forró homlokom,
Legédesebb regéit hallgatom.

LÉLEKERŐ

Bátran megálltam fegyver fegyver ellen,
Nagyok haragjától nem rettegék,
De kétkedém, elég erős-e lelkem?
Hisz férfitól ez csak kötelesség.

Szerencse csábja nem győzött felettem,
Nem részegített meg szép szemsugár,
De kétkedém, elég erős-e lelkem,
Ha a sorsnak sulyosb próbája vár.

Ellenállottam nőnek, hogy könyörge,
Szerettemet hallgattam mint zokog;
Most már jöhet sorsomnak bármi vésze,
Nyugodtan várom, óh erős vagyok!

[252] BÉRCZY Károly: *Madách Imre emlékezete (Olvastatott a Kisfaludy-társaság 1866. február 6-án tartott ülésén)*. = MADÁCH Imre: *Összes művei. I. Lírai költemények*. Kiadta GYULAI Pál, Athenaeum, Budapest, 1880. XXIX. (A továbbiakban: MADÁCH 1880)

Nem törekszem kimeríteni semmilyen vonatkozásában a problémát, épp mivel nem a Gyulai Pál által átrendezett, alterált szöveghelyek summázására törekszem, hanem a változtatások értelemképző jellegének a hangsúlyozására, s hogy ez az értelemképzés épp a szövegkritika révén realizálódik. Megemlíteném azonban a Gyulai-féle szöveggondozásnak néhány olyan, a Madách kötettervéhez képest jelentésmódosító lehetőségét, amely Madách összes verseinek 1880-as kiadásában nemcsak egyetlen ciklus, hanem az egész szöveg szintjén erőteljesen értelemképző jelleggel bír.

Egyik ilyen eljárás az, amikor Gyulai egyik ciklusból a másikba emeli át a szövegeket. Így ezek nemcsak teljesen más szövegkontextusba, cikluspozícióba kerülnek, hanem nagyon gyakran a hozzájuk való viszonyulás prediszpozíciós keretei is megváltoznak. Példának okáért, *Az előőrs* Madáchnál legendaként vagy/és regeként olvasódik, s így a cikluscímadó műfaji paratextus révén elsősorban műfaji, és ezen belül más műfaji prediszpozíciók adódnak, mint akkor, ha Gyulai szövegkritikai munkája révén a *Tábori képek* elnevezésű ciklus valamely darabjaként olvassuk. Ez utóbbi esetben ugyanis például nemcsak, hogy elveszíti a fikcionális fele tendáló jellegét, hanem *A honvéd* párjaként elsődlegesen mint mimetikusságra törekvő szöveghez fordulunk hozzá, ezen túlmenően viszont erodálódik az a tulajdonsága, amely önön műfaji hovatartozására és erre a hovatartozásra rámutató megformáltságra hívná fel az olvasói figyelmet.

A műfaji vagy tematikus prediszpozíciós értelemkülönbségek akár nagyobb mérvűek is lehetnek. Például magának a románcnak és a balladának a fogalma értelmeződik át, amikor a Madách elképzelésében identikus című ciklus darabjainak egy része úgy kerül át Gyulainál a hatodik egységet képviselő *Rajzok és képek* ciklusba, hogy időközben a románc és a ballada mint cikluscímadó, átfogó érvényű paratextus teljességgel eltűnik. Tehát nemcsak az olvasás műfaji prediszpozíciói változnak meg, hanem az is láthatóvá válik, hogy az ugyanazon szövegek mentén elgondolt diakrón műfaji fogalmak értelmezésében micsoda tagoltság lehetséges eltérő szöveghasználók esetében.

A prediszpozicionális feltételek eltérését vizsgálva az sem elhanyagolható, hogy Madách kötetterve két rész köré tömörítette a kiadásra kiválasztott verseket, és a részeknek a különböző típusú arányosságai, illetőleg a ciklusoknak az egymáshoz való viszonya Gyulai kiadásában radikálisan átalakul. Hisz ez utóbbi egyetlen tömbként mutatja fel Madách lírai szövegeit, valamint kiiktat és eltérően pozícionál egyes ciklusokat: például a *Tábori képek*et vagy a második részből a *Levelek*et, miáltal – hogy az utóbbi esetnél maradjak – például a *Levelek* és az *Epigrammák* ciklus által hordozott viszonylat tűnik el teljességgel, és egy új ciklusközi viszony jelenik meg, az amelyet az *Elmélkedések* és az *Epigrammák* kapcsolata hordoz. Ezáltal – hogy csak egy aspektust említsek fel – a megszólalás bölcseleti lehetőségei kaphatnak nagyobb hangsúlyt Gyulainál, míg a másikfajta kapcsolat által hordozott élményközlő jelleg, és annak a hangsúlyozása szorul kissé háttérbe, hogy az élmény elmondásának milyenségét és egyáltalán elmondhatóságát alapvetően meghatározzák a megszólalás műfaji feltételei.

A prediszpozíciós feltételek során relevánsnak gondolom azt is, hogy Madách elképzelésében a lírai költemények két keretvers közötti térben látszanak megszólaltathatónak. Ezek előbbike, a *Sárga lomb* magát az egész kötetet az emlékezés aspektusainak a perspektívájába állítja: azokra az összefüggésekre figyelmeztet, amelyek a megtörtént dolgok, megjelenítésük és a hozzájuk való viszony árnyalataiban artikulálódnak. A Gyulai-féle kiadásban ugyanez a szöveg teljesen más strukturális pozícióba kerül, a *Benső küzdés* ciklus legvégére[253], így legfönnebb maga is „benyomásként” (vagy záró helyzete révén, valamiféle ilyen jellegű

[253] MADÁCH 1880. 64.

konklúzióként) funkcionál, de semmiképpen sem a teljes kötetre vonatkoztatható olvasati keretfeltételként. Így magának a keretes szerkezetnek a relevanciája veszik el, hiába marad meg Gyulai kiadásában az *Útravaló verseimmel* a kötet végpontjaként. A hangsúlyeltolódás a keretesség felől a konklúziójelleg irányába nyilvánvaló az utóbbi esetben, hisz az 1880-as szövegkiadás utolsó darabja az *Epilogus* címet viseli már.

Úgy tűnik, a szelekció és újrarendezés révén Gyulai egy teljességgel más logikájú, s így más értelemirányokat indukáló makroszöveget hoz létre Madách lírai szövegeinek kiadásával, mint ami a Madách-kéziratokból megmutatkozik. A változtatások sora és azok felvállalása révén Gyulai által (többek közt) a Madách-kiadásban (is) felvállalt diakrón filológusi szerepnek a keretértelmezésében releváns perspektívához vezethet el az a passzus, amely Toldy (lezáratlan) Kazinczy-monográfiájának jegyzeteibe épült bele. Ennek bevezetőjében Toldy forrásait sorolja fel, és többek között egy olyan önéletrajzra hivatkozik, amelynek bevezetőjébe Kazinczy felhasználói utasításai is beépültek: „»A munka maradékimnak leve hagyva, azon tilalommal, hogy azt idegenekkel – megkülönböztetés nélkül – láttatni, annyival kevésbé pedig lemásoltatni ne engedjék; igen nyelvünk s literatúránk dolgozó jobb barátjaival, kik nékem – egy értelemben – úgy maradékim, mint akik származásokat tőlem vették. *Ezek írják ki, amit céljaikra valónak látnak, s tegyék, amit annak java kívánni fog.*«"[254] Kazinczy tehát olyan viszonyt feltételez a literátorok között, amely a vérségivel analóg. Így amikor Toldy a hivatkozott önéletírást forrásként felhasználja, nemcsak a Kazinczy által felvázolt genealógiába lép bele helyeslően (és legitimálja ezáltal önnön megszólalói pozícióját is), hanem megerősíti azt a szereptudatot, amely az irodalmi szövegekről való beszédet, vagy az azokkal való szövegkritikai bánásmódot e viszony jegyében egy zárt, a vérségi kötelékekkel egyenértékű viszonyok által összefűzött közösséghez rendeli. A bármiféle alterálás kompetenciája eszerint csupán az e közösséghez tartozókat illetné meg. Látható, hogy a szövegkritikusi szerepkör igazából egy olyan irodalmi mezőbe helyeződik be, amelyben a feltételezett irodalmi tudás és megengedett praxis egyenlőtlen eloszlású: éles határt húz azok közé, akik az áthagyományozott szövegekkel bánhatnak és azok közé, akik nem. Az így tételeződő kompetencia felől gondolhatja el magát a szövegkritikus mintegy a szerzővel analóg döntésekre képesként és hivatottként, az irodalmi szövegek szerzői produkciója és szövegkritikusi alterálása tehát kvázi-azonos minőségűnek minősül.

Gyulainak a Madách-kiadás elveit indokló, már korábban is idézett passzusai *részben* egy ilyesfajta felhatalmazottságra tesznek utalást, amikor a szövegek változtatását természetesként tüntetik fel: „Föl lévén hatalmazva, hogy csak azt adjam ki belőlük, amit jónak látok, mellőztem mindazt, amit akár esztétikai, akár irodalomtörténeti tekintetben, akár a költő jellemzése szempontjából csekély becsűnek, vagy éppen érdektelennek ítéltem. Az így kiválasztott műveken itt-ott javítottam is, de a javítások nem lényegbe vágók, inkább csak egy pár nyelvhibát igazítottam ki, csak egy-egy tollba maradt szót iktattam be, csak egy-egy mondatnak adtam más fordulatot a mérték vagy a rím kedvéért. Egyszóval csak azt tettem, sőt jóval kevesebbet, amit maga Madách is megtett volna, ha maga rendezi sajtó alá gyűjteményét."[255] Annak tudása, hogy Madách mit tett volna önnön szövegeivel, és ennek a tudásnak a kivitelezése olyan kompetenciát tesz láthatóvá, amely épp az írók közti közösség meglétéből nyerheti eredetét és legitimációját, olyanként tüntetve föl Gyulai szövegkritikai gesztusait, amelyek egy, önszemléleti vonatkozásokról, közösségekről és ezek kompetenciájáról, valamint az irodalmi tudás hierarchikus eloszlásáról való vélekedéseket hordozó rendszernek a részei.

[254] TOLDY Ferenc: *Kazinczy Ferenc és kora. Életrajzi emlék 1859–1860*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1987. 195.

[255] GYULAI Pál: *Előszó*. = MADÁCH 1880. IV.

Efelől nemcsak az az önkényessége látszik meg a Gyulai-féle szövegkritikának, amit a Madách-líra recepciójának tetemes része emleget[256], hanem az az értelemrend, amelyből a szövegkritikai eljárások egésze logikusnak és értelemtelítettnek tűnik, s így az értelmezői figyelem azok fele a konzekvenciák fele fordulhat, amelyeket Gyulai Madách-kiadása kivált. A szövegkiadás így úgy mutatkozhat meg, mint ami alapvetően értelmező jellegű, s ilyen mivoltában egy rész-életművet hoz létre. Magát a diszciplínát pedig olyan kérdések fókuszában mutatja meg, amelyek rákérdeznek: az írói életművek mibenlétére (ti. hogy mettől meddig terjed azoknak a szövegeknek a száma, amelyek az írói oeuvre részeinek tekinthetők), s ezen belül azt, hogy milyen szempontok alapján tekinthető egy életmű életműnek (milyen kritériumok alapján tagolhatók a szövegek, pl. esztétikai, biográfiai stb.), mennyire, milyen eszközökkel, illetőleg, hogy mikor és ki által alakítható az oeuvre (milyen szövegválogatási stratégiák megengedettek, mettől meddig terjednek ezek – ti. a részleges exklúziótól a teljesig –, ki gondozhat szöveget, és honnan ered a felhatalmazottsága, mikortól lehet szöveget gondozni – ti. az író életében vagy halála után) stb.

Azt kívánom szemügyre venni a továbbiakban, hogy hogyan funkcionálnak egy eltérő közegben, egy eltérő korpusz esetében azok az elvek, elképzelések, eljárások, amelyek révén Gyulai korábban például a Madách versei kapcsán eljárt.

Az 1860-ban, az Erdélyi Múzeum Egylet egyik tudományos ülésén elhangzott *Adalék népköltészetünkhöz* az intézménynek azt a korábbi, látszólag hiánypótlónak minősülő döntését járja körül, amely „néphagyományaink gyűjtésére szólítá [!] föl s legalább részben folytatója akar lenni azon nevezetes mozgalomnak, mely költészetünket megtermékenyítette, nyelvészetünknek annyi becses adatot szolgáltatott s még őskérdésünkre is vetett egy pár halvány sugarat”.[257] Érdemes fölfigyelni arra, hogy azok a folklórszövegek, amelyeket Gyulai hiánypótlóként és értékesként fölmutat, milyen értékek hordozóiként jelennek meg. Az *Elindula Ajgó Márton* kezdetű először is *eredetisége* folytán emelkedik ki: nem téveszthető össze semmiféle hazai és külföldi balladával, egyedi, megismételhetetlen alkotás. S ha más balladáknak látszólag van is analóg megfelelőjük bármelyik honi vagy máshoni közegben, ők maguk is tágabban értelmezve ilyenek, hisz „[a] valódi eredetiség mind a nép-, mind a műköltészetben nem annyira a tárgyban, az alapeszmében rejlik, mint a szellem föltaláló és főként alkotó erejében”.[258] Tehát a folklórszövegek tágan értelmezett eredetisége eszerint nagyon is közel áll a megformáltsága révén egyedivé váló szöveg szépirodalmi eszményéhez, s a tárgyában is egyediséget, a mimetikusság látszólagos kiküszöbölését és utánozhatatlanságot felmutató szöveg ezen túlmenően csak értékesebb lehet.

Ám az előbbi szöveg bizonyos sorai látszólag nem ütik meg a tökély ilyesfajta fokát: „Sokkal alaposabb vád lehetne az, hogy Ajgó Mártonnak a fára mászása nincs indokolva. E vád valóban igaz, pedig talán nem lett volna bajos megtalálni a legegyszerűbb és

[256] [PALÁGYI Menyhért]: *Madách kiadatlan költeményei*. Jelenkor 1896. (I.) december 6., 641–646.; [PALÁGYI Menyhért]: *Madách kiadatlan költeményei*. Jelenkor 1897. január 31., 65–68. (Például az általam felvetett perspektíva felől a Palágyi által felvetett összességnek a kérdése („az Athenaeum-társulatnak Madách Imre *Összes Művei* című háromkötetes kiadványa még egyáltalán nem tökéletes gyűjtemény, és teljességgel nem felel meg annak, amit címe ígér.” PALÁGYI (*i. m.* 1896. 641.) azért nem releváns, mert Gyulai, akárcsak példának okáért Toldy korábban hivatkozott Csokonai-kiadásában nem a ‘mennyiségileg fellelhető összes’ (tehát kizárólag mennyiségi), hanem ‘az épp aktuális értékek felől értékesnek minősített’ (tehát egy hangsúlyosan minőségi) értelmében használja az *összes*, *minden* (munka/mű) fogalmát.

[257] GYULAI PÁl: *Adalék népköltészetünkhöz.* = Gy. P.: *Kritikai dolgozatok 1854–1861*. MTA, Budapest, 1908. 308.

[258] MADÁCH 1880. 313.

legtermészetesebb indokot. Az ily fogyatkozás egyébiránt néha a legszebb mondákat sem kíméli [...], mert a mondák sorsa sajátszerű, tulajdonképp a szájról-szájra adás dolgozza föl, alkotja össze őket, egyik teljes egésszé domborodik ki, a másik az alakulás bizonyos fokán marad, a harmadikból kikopik egy rész, a negyedikhez oly toldások ragadnak, melyek egészen megzavarják."[259] A folklórszövegek egyik legnagyobb potenciális hibája és egyik legérzékenyebb pontja tehát eszerint a hagyományozódásnak a módja, az a közeg, amelynek „pontatlan" hagyományozó stratégiái révén kevés szöveg érheti el a kidolgozottságnak: a kerekded szerkezetnek azt az eszményét, amelyet hordozva változatlan módon elfogadható lenne a Gyulai-féle eszményi szöveg felől. Az írásbeli hagyományozás, mint ami a szóbeli hagyományozás relacionális megfelelője ebben a rendszerben, akár kimondatlanul is értékesebbnek minősül, hisz a szövegek átadásának olyan közegét képezheti, amely kvázi-változatlan módon, érdemi alterálástól mentesen tudja biztosítani a tökéletes szöveg hagyományozását. Viszont ez a szöveg már nem az a szöveg: ez az írás közegében nyilatkozik meg, s mint ilyen „tartósabbnak", „pontosabbnak" s ebből kifolyólag értékesebbnek bizonyul a másik típusú szövegnél, amelynek természetes közege a hangzó beszéd: Gyulai perspektívájából egy tökéletlen hagyományozó közeg, amely így csöppet sem meglepő módon ritkán hozhatja létre az általa nagyra értékelt szövegformát.

Molnár Anna balladájának egyik alapvető megítélési kritériuma Gyulai számára a „széptani becs"[260], s a Marosszékről származó rab ifjú panaszának egyik versszaka is „valóságos művészi versszak, melyet alig lehetne jobban megírni".[261] Majd azért látszik örülni, mert „egy pár olyan költemény is van a kezeim közt, melyek a Tisza partjairól vándoroltak bérceink közé s itt szájról-szájra adva *sokkal szebbekké váltak*".[262] A szépen/művészien elbeszélt esemény és a szép szöveg eszménye az értékességnek olyan jellemzőit köti a konstituált tárgyhoz, mint az esemény megformáltságának esztétikuma, az esemény szövegi megjelenítésének esztétikai kvalitásai.

A Szépirodalmi Figyelő 1862-es évfolyamában Gyulai több ízben is körbejárja a kérdést. Az *Adalék népmeséinkhez*[263] Arany Merényi-bírálatát érintve arról számol be, hogy egy általa közölt népmesének Arany egy „teljesebb, szebb, költőibb"[264] változatát említi, s fölvázolja azt a folyamatot, ahogyan maga is az ilyen tulajdonságokkal felruházott *invariáns* keresésére indul, megnevezve mindazokat is, akiktől felgyűjthetőnek vél egy ilyen szöveget: „mindent elkövetem, hogy e mesét teljes épségben megszerezhessem. Kérdeztem gyermeket, vén-asszonyt, ifjú leányt, dajkát, kocsist, szóval mindenkit, kitől valaha csak mesét hallottam. Mindhiába. Aki tudott is róla valamit, csak elmosódott töredékekre emlékezett."[265] A töredékként megnevezett variáns jól láttatja azt a logikát, amely a variáns és az invariáns viszonyát az egész és a töredék relációjaként képzeli el, mely reláció már eleve jelentéshordozó dichtómiaként funkcionál a korabeli szépirodalmi szövegekre vonatkoztatottan

[259] Uo. 318–319.

[260] Uo. 319. A széptani becs nem az egyetlen értékmérő Gyulainál sem (vö. pl. *i. m.* 337.), ám a folklórszövegek értékének eldöntésében alapvető kritérium.

[261] Uo. 330.

[262] Uo. 335. [kiemelés tőlem – T. Sz. L.]

[263] GYULAI Pál: *Adalék népmeséinkhez.*. = Gy. P.: *Kritikai dolgozatainak újabb gyűjteménye 1850–1904*. MTA, Budapest, 1927. 50–54. (eredetileg: Szépirodalmi Figyelő 1862 (II.), 9. sz., 132–134.)

[264] GYULAI Pál: *Adalék népmeséinkhez.*. = Gy. P.: *Kritikai dolgozatainak újabb gyűjteménye 1850–1904*. MTA, Budapest, 1927. 50.

[265] Uo. 51.

(gondolok példának okáért arra, hogy a Gyulai-féle, kritikai jellegű Vörösmarty-kiadásban a töredékek a zsengékkel egy kategóriába kerülve, a kiadás legutolsó helyét foglalják el[266], tehát már hollétükben jelentésesek, hisz roppant közel állnak ahhoz a pozícióhoz, amelyet a kétes/bizonytalan szerzőségű szövegek számára jelölnek ki más korabeli edíciókban). Az invariáns összeszerkesztés útján hozható általában létre, vagy ahogyan Gyulai megfogalmazza a *Két ó-székely népballadá*ban, a mechanizmus akceptált és elutasított változatait is kijelölve: „[Gaal György] [a] kiegészítést valamely mese különböző variánsaiból eszközlötte-e, vagy saját fantáziájából, mi lehet költői érdem, de sehogy sem gyűjtői".[267]

Az *Adalék népmeséinkhez*ben leírt keresési folyamat nemcsak az invariáns értelemben vett tökéletes szövegre irányul, hanem arra is, aki ilyen szövegeket tud elmondani, még akkor is, ha az elmondó helyét általában a rögzítő foglalja el, a meseíró, aki nem a gyűjtőt hallgatja, hanem asztala fölé görnyedve ír, javít, szerkeszt, igazít: „Sok függ attól is, vajon kitűnő vagy ügyetlen mesemondótól hallunk-e valamely mesét. Ezért igyekezzenek a gyűjtők kitűnő mesemondókat keresni, amely meséket pedig netalán emlékeikből írnak le, jó lesz egész elfogulatlanul átadni magokat gyermekkori benyomásaiknak."[268] A tökéletes mesemondó, a specialista, aki profiként termeli a normáknak megfelelő szöveget, a közösségi természetű, s így bizonyos értelemben személytelen nép fogalmán túlmenően látni engedi a szerzőségnek egy olyan fogalmát, amely a minőségi/értékes szövegek eredőjeként különleges képességű szerzőt gondol el.

A folklórszövegek tehát roppant értékesnek minősülnek (akár a múltról való tudás közvetlen forrásaiként, akár a magyar irodalom potenciális változási irányát illetően), de – legalábbis Gyulai felől nézve – nem vagy éppenséggel ritkán tökéletesek. Fontos látni azt, hogy azoknak az értékeknek az eldöntése, amelyek felől kvalitástelinek minősülhetnek ezek az alkotások, vagy egyáltalában azok az ágensek, akik eldöntik, hogy melyik szöveg értékes és melyik nem, a folklórszövegekhez képest más irányú kulturális rendszer részei. Olyané, amelynek alapvető értékeiként – az előbbi szövegek nyomán – az esztétikum, a tagolt, kerek szerkezet, a valamely kánoni műfajba való illeszkedés, emelkedett nyelviség jelennek meg. Ami még érdekesebbnek tűnik: hogy a folyamat szövegfogalomra irányul, s így a népiesség kérdése alapvetően és elsődlegesen a népi *szövegek* kérdéseként tevődik fel, az írást nevezve meg a tökéletes szövegek termelési és/vagy végső kialakítási módozataként. Az a diszciplína, amely például Gyulai esetében érvényt szerez az invariáns, esztétikai kvalitással rendelkező szövegfogalomnak, kánoni módon egy bizonyos irodalomfogalmon iskolázott filológia. Jól látható efelől, ahogyan a népi kultúra, egy, a kánonitól számos mozzanatában eltérő kultúra-szegmenssel való találkozását egy olyan diszciplína szabályozza, amely aztán az elit normái szerint értelmez: értékel, válogat, rendez. E tevékenységében a századközépi filológia nem-

[266] „Visszatetsző, hogy egy oly költő munkái, mint Vörösmarty, a magok idejében nagyrészt még közönség elébe sem bocsátott kísérletekkel nyíljanak meg, s mintegy lehangolják az olvasót. Ezért 1821–1826. [!] írt versei közül csak azokat vettem föl e kötetbe, melyeket verseinek 1833-ban kiadott gyűjteményébe maga is fölvett; amelyeket pedig nem vett föl, *Ifjúkori kísérletek* címe alatt áttettem a XII-dik kötet végére, hol, aki Vörösmarty ifjúkori fejlődését kívánja vizsgálni, szintén megtalálhatja. Ez eljárásom, úgy hiszem, nem szorul mentségre, mert Vörösmarty iránti kegyeletből és Vörösmarty szellemében cselekedtem." VÖRÖSMARTY Mihály: *Minden munkái*. I., rendezte és jegyzetekkel ellátta GYULAI Pál, Ráth Mór, Pest, 1864. 213–214.

[267] GYULAI Pál: *Két ó-székely népballada.* = Gy. P.: *Kritikai dolgozatainak újabb gyűjteménye 1850–1904.* MTA, Budapest, 1927. 95.

[268] [GREGUSS Ágost]: *Felhívás a Kisfaludy-Társaság Népköltészeti gyűjteményének újabb folyamára.* = GYULAI Pál: *Bírálatok, cikkek, tanulmányok.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 1961. 619. (A Magyar Irodalomtörténetírás Forrásai 5.)

csak értelmező jellegűként mutatkozik meg, hanem olyanként is, amelynek nemcsak poétikája, hanem politikája is van: értékei komplex hatalmi erőterekbe íródnak bele, s így elkerülhetetlenül érték- és érdekérvényesítő jellegű. Efelől a történeti filológia és szelekciós, kombinációs stb. eljárásai olyan (a különböző közegeket és diszciplínákat transzcendáló) diszciplínát mutatnak meg, amely egy adott kultúrafogalom tartalmait is hordozza és érvényesíti.

Elidőznék egy kevéssé egy olyan kérdésnél, amely az előbbi margóján vetődik fel, és a Gyulai–Kriza (csupán részben rekonstruálható) levélváltás korpusza alapján problematizálható.[269]

1862. október 29-én Kriza örömmel tudósítja Gyulait, hogy a *Vadrózsák* nyomdai munkálatai jól haladnak: „A 31-ik ívnek a közepén végződnek a *Népmesék*, mindössze 20-ból álló. Most kinyomtatva azokat, meg fogja lepni, kivált a nem székely olvasót a székely tájnyelvnek naivsága, némi megható jóízűsége. Szíveskedjék Ön megvizsgáltatni, s bár egy sorral nyilatkozni a *Népmesék* összes hatása felől. Annyit legalább tettem, hogy előttem tán ilyetén tájnyelvies alakban senki még ennyi irodalmi dolgot nem adott ki. Én a legminutiosusabb szorgalommal jártam utána, hogy az utolsó hangig, jottáig minden sajátságos székely legyen benne; de azért lehetnek s lesznek is hibák benne, azt nem tagadom, de legnagyobb részök, igaz való, hogy csupádas csupa siculismus, mintha száján pökte vóna ki egy székej embör, vagy asszonyembör-féle, vagy ember a népnek legalsó rétegébül.”[270] A hűségnek ez némiképp eltérő értelmezése, mint a Gyulaié, aki szerint – amint Kriza válaszleveleiből kiderül – a népköltészeti és a „nyelvészeti” gyűjtés két különálló feladat. Innen nézve a hűségnek az az értelmezése, amelyet Kriza magáévá tesz, csupán egy szűkebb, szakközösség felől lehet legitim.

Krizának magának is kételyei támadhattak, hisz a *Vadrózsák* előszavában az esetleges tévedések kiváltó okát épp a lejegyzés hogyanjához köti: „Ily sokat ölelni akarás mellett, meglehet, keveset fogtam szorítani. A nyelvjárási s hangejtési legkisebb árnyalatokat is kiszínelni akarva, tán főbb sajátságok, a kifejezés, a beszéd igaz székelyessége ellen fogtam véteni. Tán nem mindenütt van megőrizve az a tiszta édes gyermeteg hang, az a természetes üde arcszín, ez örökké vonzó bája a népelme igaz szülöttjeinek.”[271]

S újabb, Gyulainak szánt folklóralkotásait 1862. november 7-én kelt levelében így ajánlja: „Én úgy hiszem, hogy már a *Vadrózsák*ból adhatok a *Részvét könyvé*be úgy, hogy amint írja, »megtartsam a székely ízt, de nem a pontos tájszólást«. Ezt annál is inkább tehetem, mert *a tájszólás úgy is inkább a tudósokat érdeklendi, nem a nagyközönséget.* Válasszon ki tehát akár a háromszéki, akár udvarhelyszéki mesék közül [...] és írja meg nekem, miket készítsek el székelyes ízzel, vastagabb lére eresztés nélkül – s az írt időre meglesz, vagy éppen az utolsó időt írja meg. A balladák közül szintén e szerint elkészíthetek, egy párt jelöljön ki ön.”[272]

A levélváltás érdekesen szemléltetheti az eltérő filológiai elképzeléseknek *épp* differenciálódó rendszerekbe való tagolódását. Gyulai egy olyan irodalomfogalom keretei között szemléli a

[269] A levélváltás egy része valószínűleg végképp elveszett, Krizának a Gyulaihoz írott levelei maradtak fenn belőle. Ezek az OSZK Kt Levelestárában lelhetők fel, innen idézem őket, korábbi, 1911-es közlésüket is figyelembe véve (*Vadrózsák. Székely népköltési gyűjtemény*. Szerk. KRIZA János, Athenaeum, Budapest, 1911. 378–416. A továbbiakban SzNGy)

[270] SzNGy XII., 389–390.

[271] KRIZA János: *Előszó. = Vadrózsák. Kriza János székely népköltési gyűjteménye FARAGÓ József gondozásában*. Kriterion, Bukarest, 1975. 36.

[272] SzNGy XII. 396. [kiemelés tőlem – T. Sz. L.]

folklórszövegeket, amely reprezentációs módozatokként fogja fel őket s olyan olvasók közösségét kapcsolja hozzájuk, amelyek érdekeltek, sőt egyformán érdekeltek ezeknek a szövegeknek a befogadásában, hisz magukat, önnön értékeiket pillanthatják meg bennük.[273] Ebben a rendszerben viszont a tudás hierarchikusan oszlik el: a közvetítő szerepe a legfontosabb, ő az, aki reprezentációs kompetenciái folytán válogathat a szövegek között, dönthet azok értékéről, s módosíthat azokon.[274] Ez a szerepkör a kultúrát alapvetően irányítandóként szemléli, és tökéletesítőinek épp annak szükségszerű módosítását szánja, a módosítás értelmes irányairól való tudással és kompetenciával ruházza fel őket.[275]

Kriza tervezett és csupán részben megvalósított eljárása, amely célként épp a paraszti mesemondó önálló hangjának[276] megszerzését tűzi ki, s így a közvetítést és a közvetítői szerepet torzítóként értelmezi, diszciplínáját egyben a Gyulai által értett irodalmon kívül igyekszik pozicionálni. Így szövegkritikája szükségszerűen más, a korábbitól eltérő elvek, eszmények jegyében artikulálódik: az esztétikai és etikai értékek már nem mindent fölülmúlóak (például egy káromkodás lejegyzéséért is képes ugyanannyit fáradozni, mint egy etikai szempontból kifogástalan ballada rögzítéséért), az alterálás nehezen képzelhető el, a rögzítés hogyanja problematizálódik.

A Gyulai–Kriza csonka levélváltás felől épp a filológiai eljárások, a filológia használata/pragmatikája mentén látszanak artikulálódni azok az irodalomfogalombeli differenciálódások, amelyek eltérő diszciplináris határokat, s az azokat művelők számára eltérő szereptudat-alternatívákat mutattak fel a XIX. század közepén. A filológiák különbsége a diszciplináris beágyazottságokat teszi láthatóvá, s ezzel együtt annak a folyamatnak a dinamikáját és konzekvenciáit is, ahogyan az önállóként és tudományként artikulálódó néprajz kénytelen

[273] Csak jelzem, nem részletezném, hisz túllépi az írás kereteit, hogy ez a felfogás jelentésesen kapcsolható a nemzeti eposz befogadóiról való korabeli gondolkodáshoz, tehát úgy tűnik, hogy a befogadók egy adott típusának posztulálása a századközépen nem válik el a szövegek adott típusáról való gondolkodástól.

[274] Nagyon jól szemlélteti a tudás ilyesfajta hierarchikus eloszlását, akár szociológiailag is bemérhetően, Kubinyi Ferenc és Vahot Imre kiadványa, a *Magyarország és Erdély képekben* (Emich Gusztáv nyomdája, Pest, 1853.), amelynek előszavában ez olvasható: „A felhívottakon [javarészt szépírók – T. Sz. L.] kívül akárkitől is szívesen fogadunk el dolgozatokat, rajzokat; s az illető rovatokba vágó adatok szolgáltatására ezennel hazafiúi buzgalommal szólítjuk fel Magyarhon és Erdély értelmes és ügyszerető lelkészeit, gazdáit, gyárnokait, bányászait, mérnökeit, orvosait, tanárait, s az oklevelek és műgyűjtemények tulajdonosait.” (*I. m.* 3.) Tehát vannak olyanok, akik esetében már eleve feltételeződik a megszólalás kompetenciája, ezen túlmenően meg konkrétan lehatároló az „akárki” értelmezése.

[275] A tudatos irányítást illetően például Erdélyi így fogalmaz: „Ha eddig megjárták is a rend és szer nélküli kikanyarodások egyik vagy másik elem és irány felé: azok az ifjúság próbatételei voltak, mai nap inkább tetszik a *tudatos* eljárás.” (ERDÉLYI János: *Népköltészet és kelmeiség.* = E. J.: *Nyelvészeti és népköltészeti, népzenei írások.* (Szerk. T. ERDÉLYI Ilona), Akadémiai Kiadó, Budapest, 1991. 192.)

[276] Nem véletlen, hogy mindebben a szakirodalom többszörös szerepet juttat Aranynak, mint Kriza önállósuló módszertani kísérletei ihletőjének: úgy látom, hogy Arany itt is, akárcsak a „kritika-vita” kapcsán a Szépirodalmi Figyelő révén gyakran próbálkozik azzal, amit Hász-Fehér Katalin Arany-balladákat értelmezve „szemlélődő elbeszélői szerepkör”-nek nevezett (HÁSZ-FEHÉR Katalin: *A szemlélődő elbeszélői szerepkör Arany balladáiban*. Tiszatáj, 1996. október, 37. sz., melléklet): ti. olyan közeg megteremtésére, amelyben a differens elképzelések egyforma értékűként mutatkozhatnak meg, s elsősorban működésükre, következményeikre esik a hangsúly.

az irodalom (és azon belül is, egy integrált irodalomfogalom[277]) keretei között meghatározni önmagát.

Több következtetés adódik mindabból, amire e tanulmányban rámutattam. Mindenekelőtt megfontolandónak mutatkozik az, ahogyan a szövegkritika a maga diakrón (de, természetesen, nemcsak diakrón!) megnyilvánulásformáiban interpretatív jellegűként mutatkozik meg. Efelől eljárásai, melyek szinkron filológiai elképzeléseinktől néhol radikálisan eltérő elvek mentén építkező kiadásokat hoznak létre, értékes szemléleti összetevőit mutathatják meg annak (azoknak) a kultúrá(k)nak és irodalomszemlélet(ek)nek, amely(ek)nek a keretei között létrehozódtak. Specifikus poétikái mellett, nem elhanyagolható értékérvényesítő aspektusa – politikája sem (akár lokálisan Gyulai szövegkiadásaiban vagy épp az irodalmi népiesség tizenkilencedik század középi történetében mint akkulturációs folyamatban[278], akár globálisabban).

[277] Meghatározására l. HÁSZ-FEHÉR Katalin: *Elkülönülő és közösségi irodalmi programok a 19. század első felében (Fáy András irodalomtörténeti helye)*. Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2000. 58–62.

[278] MILBACHER Róbert: *„…Földben állasz mély gyököddel…" A magyar irodalmi népiesség genezisének akkulturációs metódusa és* pórias *hagyományának vázlata*. Osiris, Budapest, 2000.

ÖSSZEHASONLÍTÓ KRITIKÁK
COMPARATIVE CRITICISM

Balassa Péter[279]

CONTRITIO –
The Tradition of Contrition in Two Twentieth-Century Novels
(Thomas Mann: Doktor Faustus, Nádas Péter: Emlékiratok könyve)

The poetic and intellectual affinities between the two novels (1947, respectively 1986) are well-known: both provide a broad philosophical, ethical, political and historical scenery of the mid-twentieth-century crisis or downfall of the European Christian and modern culture, and both are (fictitious) confessions foregrounded in the form of autobiographical novels.

Thomas Mann writes a conceptual novel on 'the German Fall' as the negative narrative of the Faust-story. While searching for the new / old narrative forms of remembering Péter Nádas partly incorporates the Mannian tradition and motifs, but only so as to re-write it into the East- and Central-European, Hungarian / German comedy of the bourgeois civilization.

Regarding the narration the major common focal points are the presence of the witness as narrator and character in both novels, respectively the tension between the exertion of and the need for testimony and the impossibility of authenticity, the imperfection of the testimony.

The thematic and poetic strategies, resolutions bring about the re-writing, paraphrasing of a broadly perceived Christian theological, ethical, respectively textual tradition: they bring to the forefront on the one hand a full confession that risks the whole personality on one throw, on the other hand the need for authenticity of this (discoursive) occurrence – a problem that is at the same time literary and ethical.

CONTRITIO
A töredelem hagyománya két huszadik századi regényben
(Thomas Mann: Doktor Faustus, Nádas Péter: Emlékiratok könyve)

A két regény (1947, illetve 1986) poétikai és szellemi összefüggése közismert: mindkettő széles filozófiai, erkölcsi, politikai és történelmi panorámát nyújt az európai keresztény és modern kultúra XX. század közepén tetőző kríziséről vagy összeomlásáról, és mindkettő életrajzi regény formájában előadott (fiktív) vallomásirodalom, konfesszió. Thomas Mann a német bűnbeesés eszmeregényét írja meg, a faustiáda negatív narratívumaként. Nádas Péter az emlékezés régi/új narratív formáit keresve, részben a Thomas Mann-i hagyományt és motivikát építi be könyvébe, hogy azután átírja ezt a polgári civilizáció közép- és kelet-európai, magyar/német végjátékává, részben a szovjet típusú bolsevik diktatúra világában – távoli és tovább romló változatként – mondja el a teljes európai faustiáda 89 előtti végkifejletét a főszereplő sorsában. (A Nádas-mű részletezését ebből a szempontból lásd: *Sors- és bűnértelmezés az Emlékiratok könyvében* című, hosszabb tanulmányomban, In: Alföld, 2000. május, illetve *Nádas Péter* című monográfiámban, Kalligram, Pozsony, 1997.)

A narráció tekintetében a legfontosabb összeköttetés a tanú mint elbeszélő-szereplő jelenléte mindkét regényben (Zeitblom alakja a német regény egészében, illetve Krisztián alakja a magyar regény egyik óriásfejezetében, amelyből azonban kiderül: az egész addigi szövegnek mint írói hagyatéknak a közreadójáról és szerkesztőjéről van szó). A tanú tanúságtétele – úgy tűnik – mindkét, az összeomlást szintézisbe foglalni igyekvő epikai erőfeszítés centrumába helyeződik.

[279] A 2001–2002-es tanévben Balassa Péter a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Magyar Irodalomtudományi Tanszékének vendégtanáraként tartott előadásokat a XX. századi magyar irodalom tárgykörében.

Nyilván azért, mert mindkét mű üzenetszerű játékához tartozik *részben a negatív evangélium-jelleg* (különösen a *Doktor Faustus*ban, amelyben Leverkühn története motivikusan és szövegszerűen Nietzsche átírt életrajza, és amelyben Zeitblom (vagyis beszélő neve szerint: „az idő virága") kontaminálja Jézus szenvedéseit, alászállását Faust/Nietzsche áldozathozatalra emlékeztető elkárhozásával), *részben a tanúságtétel erőfeszítése, igénye és a hitelesség garantálhatatlansága,* elvi tökéletlensége közötti fikciós feszültség. Ebben a vonatkozásban távolról – a tanúságtétel mint „első és eredendő" hamisítás, torzítás esete már az 1930-as években készülő, szintén összeomlás-regénynek tekinthető *A Mester és Margarita* öt Jeruzsálem-fejezetében megjelenik, amelyeket a főszereplő, Hontalan Iván lázas imaginációban beszél el, s amelyeknek fontos szereplője Lévi Máté, aki Jesua követője és aki mondásainak, tetteinek első rögzítője, azaz kétes stilizálója.

A Nádas-regényre vonatkozó paralelizmusokat ezúttal megszakítva, a továbbiakra nézve csak egy idézettel jelzem a kapcsolatot a Mann-regény bűnvallomásos alaprétegével: „Én is úgy éreztem (...) szépészeti, szellemi vagy erkölcsi alacsonyrendűségemet, lelki bűnözésre kész hajlamaimat azzal a meggyőződéssel ellensúlyozom, hogy az érzékeim becsaphatatlanok és megvesztegethetetlenek." Illetve: „Éppen a mindennemű messziség hiányzott, akár a téboly idegen istenének nagyszerű messzisége. (...) Avagy ellenkezőleg, a kegyes, a büntető, az egyetlen, a megváltó istenség messzisége hiányzott (...). És hogyan lehetne valaki az ember közeli dolgában járatos az istenek messzi dolga nélkül?"

A fent jelzett, tematikus és poétikai eljárások, választások egy tágan értett keresztény életvezetési, teológiai és etikai, valamint textuális hagyomány újraírását, parafrázisát hozzák létre: a teljes személyiséget kockára tevő, töredelmes vallomástételt, illetve ennek a cselek-ménynek/műveletnek a hitelesség-igényét, mint az irodalmi beszéd belső problémáját, ami egyúttal irodalomként megjelenő, ám egyúttal szigorúan etikai kérdés. A contritio aktusáról van szó, amit a lutheri hitújítás helyezett újra előtérbe, ágostoni alapokból kiindulva. A vallomás mélysége, gyökeressége és őszinte bizodalomhiánya (sajátos mértéktelensége tehát, mely a bűnösség mindent meghaladó voltának felel meg), a „hogyan élek?" kérdésévé válik s így a vallomás értelmére, vagyis hitelére kérdez rá. E kérdés szakadékot, törést, hiátust, irracionális áthidalhatatlanságot jelez: a kegyelem, illetve a megbocsátás kiérdemelhetetlenségét, amit a szabadság és az önrendelkezés állapotából születő tettek csak tovább feszítenek. Persze ha így van föltéve a kérdés, akkor válik igazán lehetővé a bűn mértéktelenségének feltevése, pontosabban igénye: ez pedig a bűn mint nagyratörés, vagyis az ember titáni elképzelése önmagáról, az állandó „önmeghaladás", illetve a fausti *streben*. Thomas Mann tehát Luther ágostoni eredetű antropológián alapuló bűnfelfogását és kegyelemtanát súlyos kritikával illeti (a korabeli német progresszióhoz kapcsolódva), amennyiben azt a német „külön út" eredettörténetének és démonizáló pszichológiájának tekinti.

Mindez hangsúlyosan fogalmazódik meg az ördöggel való lázas, imaginált beszélgetésben (XXV. fejezet). A szövegrész dialektikus élessége és pontossága nyilván nem független attól a ténytől, hogy az író teológiai konzulense, regénye megírása idején, a protestáns teológia korabeli nagy alakja, az akkor szintén amerikai emigrációban élő Paul Tillich volt: „Ki akarsz vallatni, hogy riadalom támadjon benned, hogy megriadj a pokol kínjaitól. Mert a háttérben ott ólálkodik a visszavonulás, a megmenekedés gondolata, az úgynevezett lelki üdvösséged féltése, a promissio megszegésének reménysége, s arra törekszel, hogy attritio cordist támassz magadban, szívbéli szorongást a reád várótól, mert úgy hallottad, ezáltal az ember az úgynevezett üdvösségre juthat. Hadd közöljem veled, kedvesem, hogy ez a teológia teljesen elavult. Az attritio tanát meghaladta a tudomány. Kimutatta, hogy ami szükséges, az a contritio, tehát a valódi, töredelmes, protestáns bűntudat, amely nem csupán az egyházi rend szerint való szorongást jelent, hanem valódi, belső vallásos megfordulást: hogy erre képes vagy-e, azt kérdezd meg magadtól, büszkeséged nem fog adósod maradni a válasszal." A főszereplő válasza: „...Kegyelmed bízik benne, hogy gőgöm

megakadályoz majd az üdvözüléshez szükséges töredelmes bűnbánatban, de nem veszi figyelembe, hogy van büszke töredelem is. Például a Káiné: aki szilárdul hitte, hogy bűne oly nagy, hogy sohasem nyerhet bocsánatot. A contritio, amely nem reménykedik, nem hisz a kegyelem és a bűnbocsánat lehetőségében, a contritio mint a bűnös sziklaszilárd meggyőződése, hogy túllépett minden mértéken, és még a határtalan Jóság sem elégséges hozzá, hogy megbocsássa bűnét: csak ez az igazi töredelmesség, (...) ez van a legközelebb a megváltáshoz, ez a legellenállhatatlanabb a Jóság számára. (...) A bűnösség oly kegyetlen foka, hogy a bűnös már nem is reménykedik kegyelemben: ez az igaz megváltásra vezető teológiai út." A regény vége felé (XLVII. fejezet) pedig a rituális színezetű, hiszen baráti közösség színe előtt megcselekedett, végső bűnvallomásban ez olvasható: „...és ki tudja, ami gonoszságban fogant, talán kegyelemből jó is lehet, nem tudom. Talán azt is tekintetbe veszi az Isten, hogy a nehezet kerestem, és arcom verejtékében munkálkodtam, talán ez is valamit nyom a latban, és javamra válik, hogy annyira buzgólkodtam, és szívós türelemmel bevégeztem munkám. (...) Bűnöm nagyobb, semhogy megbocsáttatnék, és még tetéztem azzal, hogy elmémben úgy spekuláltam, hátha a kegyelem és bűnbocsánat lehetőségében való megtört hitetlenségem épp a leginkább serkegetné az örök irgalmat, holott belátom, hogy az ily undok agyaskodás végképp lehetetlenné teszi a megbocsátást. Ebből kiindulva azonban még tovább haladtam az észveszejtő spekulációban, és kiszámítottam, hogy eme végső elvetemültség a végsőkig serkenti az Örök Jóságot, hogy bebizonyítsa határtalan voltát. És így tovább, oly módon, hogy fertelmes versenyre hívtam ki a fent való Jóságot, melyikünk kimeríthetetlenebb... nos, ebből láthatjátok ...nincsen irgalom, mert mindent eleve elrontok a spekulációmmal."

Thomas Mann, Leverkühn művészetének beteljesedett végpontján, a *Faustus-kantáta* leírásában, a fenti kegyelemtani megfordítással (konverzióval) párhuzamos, esztétikai paradoxonról beszél, amivel végsőkig feszíti emberi mű/erőkifejtés és isteni szándék/terv kifürkészhetetlen, mégis folyton újragondolandó, mert versengő viszonyát: „De hátha a művészi paradoxonnak – hogy a totális konstrukcióból megszületik a kifejezés, a kifejezés mint panasz –, hátha ennek a művészi paradoxonnak megfelelne az a vallási paradoxon, hogy a legmélyebb kárhozatból, hacsak halk kérdés formájában is, de kisarjad a remény? Reménytelenségen túli reménység volna ez, a kétségbeesés transzcendenciája ... a csoda, amely a hitet is túlszárnyalja..."

Ez a végletes dialektika mintha arra kérdezne rá, ami legalábbis Kierkegaard óta radikális szólam az európai posztkeresztény művészeti gondolkodásban, hogy: *lehetséges-e megfelelés vagy átjárás, netán ugrás formájában, a vallási és az esztétikai között?* Az elvégzett munka „verejtéke", komolysága, hitelessége elősegíti-e az ezen munka közben és – bizonyos mértékig – velejárójaként megtörtént bűnök eltörlését, tehát a műalkotás (a Werk, illetve Kunstwerk) értékessége mint a kegyelem kétes elővételezése által? Leverkühn esetében ugyanis a modern művészet (és a német szellem) sajátos zsenialitásáról/nehézségéről és bűnéről van szó, a „dialektikus" spekulativitásról. A leverkühni mű „totális konstrukciója", vagyis minden természeti és spontán elem „megkötése", uralom alá vont determinálása a mindenestől mesterségessé vált esztétikaiban, a mindezt problematizáló, róla szóló regényre is áll. Olvasói, értelmezői évtizedek óta felhívják a figyelmet arra, hogy a *Doktor Faustus* nemcsak agyonterhelt, túlírt és mint ilyen: tragikusan nagyszerű megoldatlanság, hanem így maga is az általa bírált és problematizált, leverkühni modern művészet *megjelenítésének* terheit viselő mű. De mintha – rejtett önvallomásként – a fenti idézetek, mint e regény kulcsszerepet játszó mondásai, úgy is fordíthatók lennének, hogy: éppen ez az elkerülhetetlen spekulativitás és birtoklásra igényt tartó míveskedés (*Werkerei*), ami átjár elbeszélést és elbeszéltet, illetve az életrajz főhősének életművét, *maga volna a beismerés,* a német külön útnak és a meghaladás-mániában szenvedő, versenyszerű, önmaga árnyékán és fején átlépni igyekvő hit- és kegyelemformának az a fajta kritikai önvallomása, amely e kritika szövegére és esztétikai megvalósulására is érvényes.

Mélységesen, nagyszerűen – régi – német könyv ez, a németség szellemének, mint az európaiság fausti változatának a bűnbeeséséről, amely azonban sehol, sehogyan sem tudja kivonni magát a vétkesség azon köréből, amiről beszél. *Mert uralhatóság és önrendelkezés végzetes összetévesztéséről beszél, maga is ezt tanúsítván, elbeszélésének módjával.* „A legmélyebb kárhozatból" esztétikai bemutatás, sajátos contritio révén feltörő „kifejezés mint panasz" nem a spontaneitás áhított visszanyerése, nem megváltódás a modernitás „totális konstrukciójából", hanem mindennek elszenvedése és magára vétele, midőn maga az esztétikai veszi magára a vallási paradoxon terhét, formáját, problematikusságát, feladva elemi életszerűségét (ráadásul önkínzó módon a zenei médium rosszhírét költve!). Thomas Mann könyvének panasza a „másképpen nem lehetett elmondani" esztétikai panasza, amely így és csak így teremt – inkább uralmi, spekulatív és kevésbé érzéki – átjárást a vallási és az esztétikai, a kegyelmi és az emberi világ között. A contritio formája, mondása teremtődik meg, vagyis e regény különös távolság nélkülisége azzal szemben, amiről igen radikális, önkínzó kritikai erővel beszél. E contritióban ugyanis nem lehet a vallomás énjét elválasztani minden más éntől: Leverkühn művészete totálisan (ám a késői olvasó számára mindig is kétségesen) felelőssé, cinkossá válik a Harmadik Birodalom szellemi előkészítésében. „A német nagyon is tanulékony, nagyon is készségesen az elmélet alapján élő emberfajta." Meghökkentően közel kerülünk ily módon a totális felelősséget nem alaptalanul magára vállaló és persze mindenféle, a holokausztot követő szembenézés egyedüli kiindulópontjaként-kiútjaként a progresszív európai értelmiség századeleji konszenzusához, amely az utóbbi évszázadok *egész* kultúráját mint „szellemi előkészítőt" hajlamos megbélyegezni. A kultúrkritikai beszédmód mint epikai forma végletes és kétséges esetével állunk szemben. A kultúrkritikai beszédmód ugyanis, világi apokaliptika lévén, végleges, ítéletes beszéd, amely mélységesen ellenáll az epikai plaszticitás, a szimulált természetesség, a spontán elbeszélés és az életszerű történetmondás epikai igényeinek, amelyeknek Thomas Mann másutt, habár mindig nehezített módon, eleget tesz. A kultúrkritikai beszédmód továbbá nem lehet alkalmas a modern zene alakulástörténetének megértésére. A zene spekulatív és hangzó, elementáris aspektusa – jó mű esetén – nem válik el egymástól úgy, hogy megfeleltethető lenne a német szellemi-filozófiai spekulativitás történetének.

Kérdés azonban, lehetett s történhetett volna-e másképp mindaz, amivé ez a regény lett? Ebből a szempontból figyelemre méltó, hogy Leverkühn életének, kapcsolatainak, emberi viszonyainak az elbeszélése, művészi-érzéki erejét tekintve, elmarad az esszéisztikus, mű- és eszmeelemző részletektől. A *Doktor Faustus* csakugyan az elgondolás, a létrehozás, a Machbarkeit, illetve a tágan értett hatalomakarás, a démoni mesterkedés, a „koncepció" bűntörténetének töredelmes bevallása, maga is bonyolult konstrukció, nem pedig történetmondás. Kérdés, hogy a contritio és a szinte önfelszámoló bűnvallomás ebben a regényben megmutatkozó módja nem gyöngíti-e meg az „esztétikai"-t a „vallási"-val szemben, ami a két autonóm szféra közötti átjárás lehetőségeit csökkenti, hiszen az egyik öntörvényűsége látványosan csorbul?

„Egy német zeneszerző *élete*" – az alcímben megjelölt tematika „élet" szava ironikusan megsemmisül Zeitblom tanúságtétele során, amennyiben a könyv egészében valójában az életmű, a munkásság és az ezzel kapcsolatos reflexió válik „élet"-történetté. A regénynek mint műalkotásnak ez a módja és alakulása maga is része a teljes személyiséget (az emberi lényt) kockára tevő töredelemnek, bűnvallomásnak, és a *Doktor Faustus* teológiai fejtegetései szerint éppen ez válik a megigazulás (*iustificatio, Rechtvertigung*) egyetlen, halvány bizodalmává. Hiszen: *nem szükségszerű-e, hogy a teológiai értelemben vett üdvösségkeresés, méghozzá a kárhozat szélsőséges körülményei között, felszámolja az esztétikai autonómiát?* A lutheri módon értelmezett „karrierizmus" és a német kegyelem-fogalom, amely a hitvesztés és a reményvesztés állapotában érkezik el önnön emberisteni felemelkedésének, történésének a csúcsára, a mintegy többé elvileg lehetetlenné vált isteni kegyelem újra ténylegesítésének a kihívásává válik, végső tetté: az „örök Jóság" csábításává az ember részéről. A kegyelemnek ez a „mindenen túli" konceptualizálása a bűn következetességét, a kárhozat teljesedését teszi meg az ingyen-kegyelem

„ingerlésévé", illetve az isteni mindenhatóság végső kipróbálásává. A csodának a hitet felülmúló váradalma „a kétségbeesés transzcendenciájával" lesz azonos értelmű. Ez a végletes lázadás, amelynek prométheuszi eredete és szép szabadság-antropológiája, egyben uralhatóság-mániája nem lehet kétséges, Mann szellemi konstrukciójában ugyanakkor együtt jelenik meg a megvallás, illetve a mű létrehozása (a földi élet legjobb erőket mozgósító, alkotó végigvitele és kötelességszerű megformálása) iránti teljes alázattal és engedelmességgel, akkor is, ha ily módon elkerülhetetlennek tűnnek a készséges tanulékonyság és az extrém agyaskodás, míveskedés (Werkerei) iránti németes engedelmesség következményei. A Harmadik Birodalom mint sajátos „műremek" és „totális konstrukció", a szüntelen tevékenykedés és a perfekcionista munkaetika démoni beteljesedése, az engedelmes megszerveződés abszolútuma volt.

Az „ember megmentése", vagyis Thomas Mann szkeptikus, ironikus, késő-humanista „programja" éppen ezzel a kifordítással, ama sajátos karrier és a kegyelem versenyeztetésével teszi lehetővé a megigazulás „reményen túli reményének" (közismerten Adorno közvetítésével Kierkegaard-tól származó paradoxonának) etikai hitelét, a tanúságtétel autenticitását. Leverkühn teljes, belső töredelme és a róla szóló regényé, maga a contritio válthat ki ily módon idegenkedést olvasójából. A bűnvallomás hitelessége és bemutatása (ennek elfogadásával szembeni vonakodásunk) közötti törés, ellentmondás rejtélyes együttállására utalunk. Éppen azért, mert maga a formulázás mélységesen problematikus, a késői olvasat és a jelen horizontja felől nagyrészt visszataszító, túlterhelt kifordítás, helyenként puszta dialektika és erőteljesen elővezetett agyaskodás. Kérdéses, vagyis igaz, de ellenszenves marad tehát, a panasznak ez a minden hagyományos elfogadhatóságát, megtörtségét, bensőségét megtagadó hideg, végigírt *panasz. És ez, főként ez a kérdésesség a regény igazi tétje, amiről a kantáta-elemzés végén olvasunk, hogy: a ki-fordítás átváltozhat-e a meg-fordítás, átfordulás (konverzió, metanoia) kegyelmévé? A bűnvallomás tanúságtételének hitelét fokozza, sőt létrehozza ez a kérdésesség, ez az azonosulást elutasító, kétséges formula, mert a konfesszió annyiban megigazító, amennyiben nincs semmi garanciája a „sikerességének", vagyis a reszponzív meghallgattatásnak, különösen ha e végső stádiumban is így és szükségképpen így fogalmazódik meg. Az azonban, hogy a végső panasz hideg és elmondottságában „megoldott" marad, nem értelmezhető tovább, amennyiben az értelmezés számára nem áll rendelkezésre ítélkezés.*

Egyszerűen fogalmazva ugyanis a szükségszerűen túlbonyolított kérdést: *rendelkezésére áll-e Istennek a megbocsátás ekkora szabadsággal szemben?* És: *arról* az istenről van-e még szó? Pontosabban: nem a kereszténység történetében mint „kultúrában"/civilizációban elrajzolódott, agyonterhelt, spekulatív istenkép tarthatatlanságáról van-e szó, amelyben ez a kép onto-teológiaivá, spekulatívan filozófiaivá – élettelenné – vált, mibennünk, értelmezőkben, illetve bűnvallomást tévőkben? Marad-e tehát átjárás az isteni és az emberi között, vagyis: valami összeköttetés az emberi mű és fennmaradó, újra feltáruló, jövőszerű értelem-lehetősége között? Marad-e átjárás, például az esztétikai által, azaz a műalkotás megcsináltságának hitele mint tanúvallomás és bizonylat által, az emberi végesség *egyszerűbb, életszerűbb* másként-léte felé? – kérdezi tőlünk a contritio hagyományának nagyszabású modern változata, a *Doktor Faustus*. Ez a tét nagy tét: töredelmes bemutatása a bűntörténetnek, mint maga is Werk, amely azonban a megigazulás *garancia nélküli*, „hitetlen hitét" *nem nálunk lévő* lehetőségként – a vallomás szövegének puszta kimondhatóságában – tanúskodássá és bizonylattá (symbolonná) teszi. Maga „a kétségbeesés transzcendenciája", a contritio negatív, modern módja és alakzata volna hát az „a hitet túlszárnyaló csoda", amelynek Zeitblom, idézett műleírásában mégiscsak értelmet, habár ésszerűtlen értelmet tulajdonít? Ami egyben egy jól körvonalazható teljes paradigma végleges-végletes lezárulását szorgalmazza, valamilyen meghatározatlan és kétséges megnyílás, újrakezdés igen halvány reményében, akaratlanul is?

Dánél Mónika

On the Poetics of Hungarian Neo-Avantgarde Texts

Within the trichotomical context of the classical modernity, avantgarde and postmodernity the experience of the fact that the postmodern paradigm is preceded by the neo-avantgarde paradigm that – as it seems to us at the time being – takes on from the avantgarde techniques, but at the same time also differs from it, mainly in the way it faces tradition in an affirmative way, being simultaneously a premise of the formation of the postmodernist aesthetics and way of quoting.

The paper attempts at characterizing the neoavantgarde poetics through the chosen textual samples. Along *Fehérlófia I-VI.* by Géfin László Kemenes I pinpoint at the interrelation of the genres, the simultaneity of the different styles and discourses – issues that thematise and problematise the possibilities of the narration. There isn't possible a global, coherent grand narrative, but by means of the different genres (the tale, the epic poem, the autobiography, the tragedy) its memory seems to be preserved. The major poetic characteristics of the avantgarde can be perceived in such *dichotomies*.

When interpreting the prose poem entitled *A fényképésznél* by György Vitéz I underline the possibilities that occur as the consequences of the simultaneity of the different genres and literary forms. The approaches introduce a category that I, for one, consider extremely proper and characterising regarding the neo-avantgarde poetics. The *in-between* character could be defined as consisting not only in the simultaneous state of the differences, but in their *relatedness*, i. e. act upon one another. This phenomenon can be well-perceived at the level of the genres, languages, allusions. The paper tried to improve its conception within the context of the notion of the *rhizome* (Deleuze–Guattari).

A közöttiség alakzatai. Magyar neoavantgárd szövegek poétikájáról

1. Bevezető

Mai irodalomértésünk meghatározója az intertextuális olvasás, azazhogy a szövegeket nem elszigetelten, hanem más szövegek viszonyában értelmezzük. Az intertextualitás mint olvasási „alakzat" irodalomtörténet-értésünket is nyilvánvalóan módosítja. Az intertextuális emlékezet révén a szövegek olyan viszonyhálózatban képzelhetők el, amelynek létmódja folytonos átrendeződés, átértékelés. Így a történeti rögzítésben érdekelt irodalomtörténet-írás saját illuzórikus voltára kell hogy reflektáljon, hiszen a szövegek hatástörténetük révén olyan jövőbeli kontextusba íródnak bele, amelyről csak előfeltételezések lehetségesek.

A kilencvenes évek „legújabb" magyar irodalma (itt főként Garaczi László szövegeire gondolok) olyan poétikát hozott létre, amely egyrészt olvasói tanácstalanságot váltott ki, másfelől – ahogyan azt Bónus Tibor és Kulcsár-Szabó Zoltán alapos elemezései megmutatták – e szövegek recepcióját is az inadekvát olvasói elvárások határozták meg. Mindez talán azért volt lehetséges, mert a Garaczi-próza még az Esterházy-szövegek által kialakított elváráshorizontokat sem hagyta teljes mértékben érvényesülni. (Ugyanakkor az Esterházy-hagyomány olyan aspektusait emelte ki, olvasta újra, amelyeket a maguk idejében szintén félreolvastak.) Például a szerzői név „szövegiesülése" a *Mintha élnél*ben a *Termelési regény* E. P.-(j)ének termékeny kontextusává válik.)

Úgy gondolom, hogy a Garaczi szövegek poétikája egy olyan hagyománnyal is kapcsolatot teremt, amely – irodalmon kívüli okok miatt – kimaradt a magyar irodalomtörténetből, irodalomértésből. Ebben az összefüggésben főként a neoavantgárdra gondolhatunk, kiemelten Kemenes Géfin László poétikájának és retorikájának sajátosságaira. Az intertextuális

kapcsolódások révén nem csupán a két szövegkorpusz újraolvasása történhet meg, hanem jelentős irodalomtörténeti hozadéka is lehet, amennyiben e sajátosságok hangsúlyozásakor árnyaltabbá válhat a „neoavantgárd" és a „posztmodern" közötti különbség. Kapcsolódás figyelhető meg a *Mintha élnél* és a *Fehérlófia I–VI.* között például a mese architextusának kitüntetett szereptulajdonításában, mely mindkét szöveg esetében a művek reális–irreális oppozíció mentén való értelmezésének elbizonytalanítását eredményezi, létrehozva ezzel egyben az önéletírás műfajának átértelmezését is. Ugyanígy a szövegek szerveződésének módjaként értett montázstechnika is a kapcsolhatóságokra enged következtetni.

Természetesen szembesülnünk kell magyar vonatkozásban a neoavantgárd elnevezés megalapozatlanságával. Szabolcsi Miklós az izmusok sorozatban megjelent *Neoavantgarde* előszavában magyarokról tulajdonképpen nem is beszél, ugyanakkor Béládi Miklós *A vizuális költészet vagy a költői újítás határai* című tanulmányában elismerően szól a párizsi *Magyar Műhely* köré szerveződő írók szövegeiről. És itt akkor jogosan merül fel a kérdés, hogy beszélhetünk-e egyáltalán valamilyen átfogó „irányzatról", amelyet neoavantgárdnak nevezhetnénk. Erre egyfajta válaszlehetőséget kínálhat Kemenes Géfin László szövegeinek vizsgálata.

Szintén fokozott mértékben kell feltárni és figyelembe venni a történeti avantgárdhoz való viszonyát. „A neoavantgárd intézményesíti az *avantgárdot mint művészetet*, és ezzel megszünteti az eredeti avantgardista szándékot." – írja Peter Bürger.[280] Vagyis a neoavantgárd mint ismétlés történetivé teszi az avantgárdot, és az ismétlés révén megfosztja egyszeriségétől, szingularitásától. Ezzel ugyanakkor az avantgárd azon törekvése is lelepleződik, hogy olvasat és mű egyesíthetők lennének, hiszen az olvasás eleve mint (nem identikus) ismétlés fogható fel. Ugyanakkor a halandzsa nyelv eszményének illuzórikusságára is felhívják az avantgárd újraértelmezői a figyelmet, immáron a nyelv jelentésteremtő potenciálját emelve ki. A neoavantgárd már nem törekszik a nyelvi jelentések kiüresítésére, hanem a mégoly gépies „számítógépes irodalom" is azt bizonyítja, hogy a nyelvi jel „mindig már potenciális jelentések egyfajta emlékműve".[281]

Kemenes Géfin László szövegeinek értelmezése során véleményem szerint a magyar neoavantgárd egyik jelentős aspektusa tárulhat fel, egyúttal a Garaczi-próza mint egy lehetséges újraolvasás már eleve egy hatástörténeti horizontban (is) interpretáltatja e szövegeket. Ily módon valóban a hatástörténet révén létrejövő intertextuális kapcsolódás teszi lehetetlenné az elszigetelő értelmezési kísérleteket, és ezáltal még inkább hangsúlyossá válik a Kemenes szövegek erős kötődése a különböző nyelvi hagyományokhoz.

Dolgozatomban a választott szövegek értelmezésével néhány neoavantgárdra jellemző sajátosságot szeretnék hangsúlyozni. A *Fehérlófia* kapcsán elsősorban a műfajok egymásra hatását, a különböző stílusok, diskurzusok egyidejűségét emelem ki, mint amely aspektusok az elbeszélhetőséget problematizálják. Már nem lehetséges egységes, koherens „nagy elbeszélés", ugyanakkor a különböző műfajok révén (mese, eposz, önéletrajz, tragédia) megőrződik az emlékezete. És ebben a kettősségben ragadható meg a neoavantgárd legfőbb poétikai vonása. Szintén ilyen kettős viszonyulás figyelhető meg az elbeszélői én szerepét illetően is, mivel itt is a „nagy hős" kontúrjai ugyancsak meglelhetők (táltos, garabonciás, bildungs subject, tragikus hős), viszont ezekhez maszkosító, arcrongáló komponensek társulnak. Ezt a sajátosságát a könyvnek főként a szerzői név szövegiesülése kapcsán vizsgálom.

---

[280] Peter BÜRGER: *Az avantgarde műalkotás*. = *Széplitaratúrai ajándék.* 1997/3–4., 7.

[281] KULCSÁR–SZABÓ Zoltán: *Az idegenség poétikája? = Újraolvasó. Tanulmányok Kassák Lajosról.* (Szerk. Kabdebó Lóránt, Kulcsár Szabó Ernő, Kulcsár–Szabó Zoltán, Menyhért Anna), Anonymus, 2000. 56.

Ez azért is kap kiemelt szerepet, mert a Garaczi teremtette hatástörténet ezt a sajátosságát is tovább értelmezi e hagyománynak.

Vitéz György, szintén nyugaton élő költőnek *A fényképésznél* című „prózaverse" kapcsán ugyancsak a műfajok és műnemek egyidejűségből adódó eltérő értelmezési lehetőségeket villantom fel, ugyanakkor ebben a széttartó, szétszóródó szövegáramlásban arra próbálok rákérdezni, hogy az intertextualitás, mint ami a posztmodern irodalomban a szövegek létmódjává vált, szükségszerűen funkcionális kell-e hogy legyen, és ez valamilyenfajta értelemképzésre ad-e lehetőséget, vagy csupán a szövegek egymásmelletiségét, kaotikusságát akarja hangsúlyozni, és akkor ebben az esetben pontosan az a funkciója az intertextualitásnak, hogy ellehetetlenítse az értelemképzést. A „bazári" jelleg felerősítésével a célelvű interpretációt kérdőjelezi meg. A szöveg ezen a ponton olyan kérdéseket vet fel, amelyek mentén elég nehézzé válik a neoavantgárd és posztmodern elkülönítése. Hiszen a szövegben az intertextualitás révén olyan poétika van jelen, amely már a posztmodern esztétika sajátja. Azonban az elbeszélői hanghoz olyan autoritás társul, amely mindvégig megőrzi az én integritását. Ebben a neoavantgárd poétikában tehát, a szöveghatárok feloldódásával nem jár együtt az én-határok feloldódása.

2. Fragmentaritás és egészelvűség. Műfajok kollázsa

Kemenes Géfin László *Fehérlófia I–VI.* című 1991-ben megjelent könyve a magyar neoavantgárd reprezentatív alkotása. Számos műfajt megidéz, azonban mindannyit át is értelmezi, hiszen ahogyan egymással viszonyba kerülnek egy szövegen belül az egyidejűség révén, kiiktathatatlan az egymásra gyakorolt hatásuk. A könyv már annak tudatát mutatja, hogy az „elbeszélő funkció elveszíti működtetőit: a nagy hőst, a nagy veszélyeket, a nagy utazásokat és a nagy célt. Szétoszlik az elbeszélő és egyben denotatív, előíró, leíró stb. nyelvelemek felhőiben, ahol minden elem a maga gyakorlati sui generis vegyértékével mozog."[282] Azonban ezek a sajátosságok mégis megjelennek a könyvben, csakhogy már mint emlékezet, hiány, úgy mint ami már nem jöhet létre, esetleg csak töredékei mutathatók meg. Ebből fakadhat az olyanfajta kettősség, amelyet úgy határozhatunk meg, hogy *töredékes nagy elbeszélés*. A széttartó műfajok külön-külön egy-egy elbeszélésformát jelentenének, csakhogy szimultán megjelenésük dekonstruálódásukat hozza létre. Ezért beszélhetünk műfajok *kollázs*áról a szöveg esetében, abban az értelemben, ahogyan Peter Bürger meghatározza: „a kollázs ugyan lehetővé teszi egy konstrukciós elv felismerését, de a jelentés egységének értelmében vett szintézisét semmiképpen".[283]

Amint azt a címe is jelzi, a mese architextusát idézi meg. Fehérlófia a mesében[284] egy fehér lónak a fia, aki a táltoshoz hasonlóan, miután kiállja az alvilág próbáit, boldogan él a legkisebb királykisasszonnyal, míg meg nem hal. Látható, hogy ez egy „nagy elbeszélés", egy „nagy hős" pretextusát képezi meg. Kemenes könyvében a kezdés és a befejezés megőrzi a mese keretét, születéssel kezdődik és Krisztinával való harmonikus együttlét zárja a szöveget. Azonban azt a fejlődéselvű linearitást, amely a mesét jellemzi, itt alineáris, töredékes szerveződés helyettesíti. A könyvbeli utolsó jelenet csupán egy gyerekkori emlék felidézése, és nem egy bildungs-történet kiteljesedő befejeződése. Az azonban, hogy ez a jelenet kerül a szöveg végére, mégis felidézi a mese szerkezetét, s annak mint koherens elbeszélésnek a műfaji jelölőit ezáltal részben megtartja. A könyvben a mese elemei elszórva jelennek meg, és

[282] Jean-François LYOTARD: *i. m.* 8.

[283] Peter BÜRGER: *i. m.* 21.

[284] *Fehérlófia*. ARANY László feldolgozása. = *Ezer Esztendő*. Millenniumi olvasókönyv, Budapest, 2000. 18–24.

oly sok más elemmel, műfajjal, stílussal keverednek, hogy lehetetlen egységgé olvasni. Bármennyire is kiemelt szerepet kap a mese a könyvben a cím és az említett keret miatt, mégis csupán egy műfaj a többi megidézett közül, és bizonyos aspektusai vannak jelen másokkal kombinálódva. Már a kezdésben a születés (illetve csak az „őslóból" lehet erre következtetni) mitikus jelenete keresztény nyelvi hagyománnyal kacsolódik össze, az *Ómagyar Mária-siralom*ból vannak idézetek bevágva, ugyanakkor Ádám és Éva is jelen van.

> Melaszos éj bakacsinja alatt kukoricagorében Éva
> s Ádám ölelkezik remeg a meztelen hímárbóc nyikorog
> vad csörtet vadak csörtetése vadak borostás szeme
> világít a határkő túl a szögesdrót taraján
> Egyszerű eső esik, nem a kozmosz antropomorf könnye
> istálló trágyás melegébe bújnak megszegi az utolsó
> kenőmájast leheletük leszáll a jászolra
> ahol vértől iszamos szénában jaj én édes fiadom
> nyugszik a felismerhetetlen kisded s akkor
> a gazda eltolja a sziklakövet (...)
> erdő mélyén egy nagy tóban
> ősemberek lubickolnak
> órjás tenyerük nagyot csattan
> a mézillatú alkonyatban
> szőrös hátuk duzzadt mellek
> zónái a szerelemnek
> a tűzföld is feljön az égre
> míg elhal az ősök röfögése
> fehér ősmag gyűrűz a vízben
> fehér őshab csap ki a partra
> fehér ősmadár dalbafogna
> fehér ősló elbotlik zokogásában
> patanyomok glóriája süppedő tőzegen
> Mert nála senki sem fehérebb
> Izzóbb dicsfény senki homlokát nem övezi
> s amikor az illatos vadon vad őszbe fordul
> amikor recsegő lemezbe gyűrődik az erdei tó
> ő a szenet egyedül lapátolja: Ó én édes fiam
> egyetlen magzatom, hogyan is tudtál elhagyni engemet[285]

Krisztus születésének jelképei is megjelennek (istálló, jászol), ugyanakkor ezek egyszerre tartozhatnak a Fehérlófia születéséhez is, hiszen ló szüli meg. A születéshez, eredethez kapcsolódó „elbeszélések" kombinációja jön létre. A fehér szín nemcsak az ismétlés révén van kiemelve, hanem a szöveg tipográfiai elrendezése is feltűnővé teszi. „A fehér az isteni fényt, a tökéletességet, a tisztaságot és az ártatlanságot szimbolizálja. (...) A magyar népköltészet színszimbolikájában a fehér szín minden esetben a megtisztulást, az ártatlanságot és a szüzességet jelzi. Alkalmas az ártó erők távol tartására, s így válhatott gyászínné is." – áll a *Jelképtár*ban.[286] Itt mindezek a jelentések a kezdettel, az őseredetivel kapcsolódnak össze. Ugyanakkor a fehér sugallta tisztaságképzetet azért is érdemes kiemelni, mivel a szöveg a továbbiakban nyelvileg is ezt szeretné megvalósítani, a különböző nyelvi hagyományokat, a konvencionálissá, megszokottá vált szókapcsolatokat szokatlanná, újszerűvé írja át, de ezt oly módon teszi, hogy egyben fel is idézi annak emlékezetét. Csak néhány példa: „kigulágos

[285] *Fehérlófia*. 7, 8.

[286] *Jelképtár*. (Szerk. Hoppál Mihály, Jankovics Marcell, Nagy András, Szemadám György) Második javított kiadás, Helikon, Budapest, é. n., 206.

kiguwattig", „Te lehetsz – írja Schebemneck – gyöngy, ürü, kés túl pinán", „hiába habzanak rántástól vakolásig", „ránc ránc Dnyeszter-ránc, Eszterházy-cérna". A szövegben ez így tematizálódik: „*make it new* újítsd meg a nyelvet, abból ismernek meg". Ez a nyelvújító „magatartás" nyelvkritikusi attitűddel társul[287], ahogyan arról Margócsy ír a hetvenes évek magyar lírája – bár ő csak a magyarországiakat veszi figyelembe – ebben hoz újat a magyar líraértésben. A nyelvre való odafigyelés nem a klasszikus modern esztétizmusát eredményezi, hanem egy ironikus, demisztifikáló, kifejezés határaira reflektáló nyelvhasználatot. Ugyanakkor a költészet már nem mint egy elkülönített „magas" nyelvi világ létezik, hanem benne szétválaszthatatlanná válik az irodalmi és (a korábban) nem irodalmi regiszter. Kemenes szövegében egyenesen köznyelvi szófordulatok „litániája" („káromlás a nyelved absztrakt litánia") olvasható, és az sem véletlen, hogy a fent idézett metatextusként is interpretálható „újítsd meg a nyelvet..." kijelentés után következik az egymásból tovább gördülő felsorolás.

> nyista meredek sóder, ne hamukálj, mit gurítasz
> csak nem engem akarsz lelejmolni átvered ám a jóanyádat
> csanázod a roma vakerát? te akarsz engem megfúrni hazavágni
> átrázni átdobni átejteni átvágni? te fűtöd az én agyamat,
> te akarod megdönteni a dumámat megfújni megbugázni?
> mit gondolsz ürge vagyok és csak úgy megeszem a körmös halat?
> megkajolom a süket dumádat kinek nyomod te a szöveget
> mit habzol itt bazmeg mit vered a rikácsot bazmeg
> ennek már lőttek édesapám jobb ha lekopsz kilősz olajra lépsz
> elhúzod a csíkot hazakíséred magad eltűnsz a balfenéken
> hiába rázod a rongyot
> hiába rúzsozod azt a kinyiffant jó kurva anyádat
> ennek a bulinak lőttek alma a fa alatt nyári piros alma
> haggyuk ibolyka elég a hamukából söprés a picsába értem?
> leléptettem...[288]

Olyan sajátos poétikát eredményez, amelynek nyelve nem egy elzárt, elkülönített esztétikai „szférában" van adva, hanem önmaga hozza létre azokat a különböző nyelvi regiszterekből,

[287] Margócsy István a hetvenes évek lírájáról írott szövegét találónak tartom ebben a kontextusban. Vö. „Poétikailag vizsgálva, már e költészetek jellemzőit, döntő érvként a *nyelv*vel szemben tanúsított kritikai attitűd kibomlását hozhatnánk fel. Bár korántsem kívánjuk e költészetek egyik válfaját sem azonosítani teoretikus (esetleg nyelvfilozófiai) irányzatokkal, helyénvalónak érezzük a *kritikus* megjelölést. Nem egyszerűen a nyelv megújításáról vagy továbbfejlesztéséről van szó, hanem az önállóan és egymástól elkülönülten létező mindennapi *és* költői nyelvnek *egy* mozdulattal történő átfogásáról és felülbírálásáról. A hagyományos magyar líraértékelés, belülről nézve, a költők *nyelvteremtő* tevékenységét tekintette elsődleges értéknek, megfeledkezve arról, hogy a költők *nyelvteremtése* tulajdonképpen stilisztikai fogások újraalkalmazását jelenti csupán, s a nyelv ornamentális lehetőségeinek bővítése, illetve túlfeszítése, amellett, hogy a költészeten kívüli nyelvet teljesen figyelmen kívül hagyja, általában csak a költői nyelvhasználatnak már érintett illusztratív (variációkra, mellérendelésekre építő) alkalmazását segíti elő. A nyelvkritikusi attitűd, tudomásul véve és állandóan tudatosítva a költészetnek fogalmából következő nyelvbe ágyazottságát, a *kifejezés* lehetőségeit és korlátait vizsgálja, s a költői beszédformákat mint sajátosan 'jelentéses' egységnek lehetőségeit kutatja. Ebben a kísérletező kutatásban a nyelvi jelentés és a nyelvi kifejezésforma azonosnak tételeződik, s ez az azonosság mint tény, mint tényként felfogott kommunikációs jelenség szegül szembe a hagyományos költészetmodellnek – teóriáján belül – versen túl tételezett eszmefelfogásával." MARGÓCSY István: *Jegyzetek a hetvenes évek lírájáról. = Mozgó Világ*, 1980/6., 111.

[288] *Fehérlófia*. 38–39.

hierarchiákat megszüntetve. Az alulpoetizáltság, deretorizáltság, a mindennapiság egyszerűsége (bár ez is a poétika eredménye) Kemenes szövegét a hetvenes évek meghatározó poétikájához, a *konkrét költészethez* közelíti. Ebben a költészetben a szó kap kiemelt szerepet, a szintaktikai rendszerek széttördelése, mely az összefüggések megakadályozását eredményezi. A szó eloldása a szintaktikai rendszertől a tipográfia segítségével is történik. Az íráskép jelentéses szerepűvé válik, az üres helyek szintúgy. „A konkrét költészet úgy 'bontja', 'rombolja' a nyelv grammatikai-szintaktikai szabályait, hogy azokat különböző, új, lehetséges rendek szerint építi fel, 'kiteríti' a nyelvet az olvasó előtt, aki így megtapasztalja 'a nyelv határaiban a világ határait' (Helmut Heissenbüttel), és a nyelv felszíni struktúrái alá is 'beférkőzik'. A konkrét vers nyelve nem 'jelentő' nyelv, a műalkotás mindig maga hozza létre azt a generatív szabályt, amiből 'saját' nyelve létrejön."[289] A fenti beidézett szövegrészben ez a „generatív szabály" a felsorolás. A központozás hiányában az olvasónak fokozottabban kell figyelnie a szintaktikai egységek határaira. Az „új költészet formája eszközétől függ – a szótól – mint céltól. (...) A szó kiterjedés. Az – akkor is, ha mondják, akkor is ha írják. Sem jó, sem rossz, sem igaz, sem hamis. Hangokból áll, betűkből, melyek közül mindegyik egyéni és markáns kifejezőerővel bír. (...) Más szavakkal való kapcsolatában viszont meg akarjuk tartani a saját egyéniségét, ezért konstelláció formájában rendeljük hozzá más szavakhoz."[290] – írja Gomringer. Számos példát hozhatnánk Kemenes szövegéből, amelyben a szó és betűinek kombinatorikája történik, és ahol a szóhatárok is feloldódnak, az egymással kapcsolatba állított szavak sajátos játékteret, konstellációt hozva létre ezáltal.

Sámán vagy artifekszem? Sömör vagy finnugró?
a nyelvezésnek finneken vége énekem féke finegés-weg
a skriabálás elhalogatásával Chimes Choyce rácsengít
Déllfosban fagyok Appollógáta
e szaki-szarókon jönvendőm
ondó
bűnbánó Makkdolna hagymásan-ecetesen
párizsi sarláta szt. Furkó Miháj lován szőrtúszos nyerek
Nyelvem a Féktelenbe
megszokás dolga[291]

Ebben a szövegrészletben a tipográfia kiemelt szerepe is láthatóvá válik, hiszen azzal, hogy képileg látványos, elkülönített helyet és teret kap az „ondó", ezzel a szövegrész nemiséggel kapcsolatos elemeit teszi hangsúlyossá. A konkrét költészetben „valamit a hagyományos értelmével ellentétben használnak, anélkül, hogy teljesen eloldanák attól".[292] Csak úgy lehetséges az el- és feloldása a szavaknak, ha megőrződik az emlékezetük, egyfajta megszüntetve-megőrző létmód ez a poétikai eljárás is. A fenti példában a kiejtés szerinti nyelvre van rájátszva, ezáltal a nyelvek sokféleségét ezen a szinten is hangsúlyozza, a beszélt és írott nyelv különbségét problematizálja.

Hasonló intenzitással van jelen a szövegben a mese műfaja mellett az *önéletírás* is. Már így, ha csak egymás mellett említjük a két műfajt, rögtön látszik, hogy radikális változásokat idézhet elő egy klasszikusan értett önéletírás mellett a mese megjelenése. Legfontosabb kritériumát kérdőjelezi meg, a valószínűségét, hitelességét. Az újabb önéletrajz-értés pontosan

[289] KULCSÁR-SZABÓ Zoltán: *Oravecz Imre*. Kalligram Könyvkiadó, Pozsony, 1996. 29.

[290] Eugen GOMRINGER: *A verstől a konstellációig. Egy új költészet célja és formája*. = *Magyar Műhely*, 1998. tél/1999. tavasz, 108–109. szám, 45, 46.

[291] *Fehérlófia*. 35.

[292] Helmut HEISSENBÜTTEL: *Konkrét költészet*. = *Magyar Műhely*, 1998. tél/1999. tavasz, 108–109. szám, 42.

ezt a referencialitást bizonytalanítja el. Kemenes szövegében ezen architextus mise en abymejaként is értelmezhető *Fehérlófia 5: P. Arthur önéletírása (Töredék)*, „amelyben a szerző kéri a nyájas olvasó türelmét és elnézését, azután pedig ismerteti születése körülményeit, azazhogy hol, mikor, hogyan és miért jött erre a világra", és ebben a fejezetben szintén egy csodagyerek (hét foggal született, ami a táltos voltra utal) születésének a története van elmesélve. A második fejezet kivonatával fejeződik be, azaz töredékessége jut érvényre. Ez a tükörszerkezetet képviselő fejezet már önmagában a fragmentaritást tükrözi, az önéletírás nagy elbeszélésének lehetetlenségét, csupán egy fejezet mesélhető el, és az is hosszas – az Olvasóhoz intézett – reflexióval. A *Fehérlófia* egészében meghatározó az önéletrajziság, adott esetben a referencialitás ('56 és az emigráció központi motívuma a szövegnek), de ugyanakkor a szerteágazó szövegtípusok, diskurzus elemek hatására csupán töredékesen érvényesülhet. Az *eposz* műfaji jegyei szintén kontúrszerűen vannak jelen. A szöveg a „bébi Babits"-hoz intézett invokációval kezdődik. Az, hogy a segítő múzsa itt egy költő, ugyancsak önreflexívvé teszi a szöveget. És azt mondhatjuk, a seregszemle, az enumeráció itt a világirodalom és a magyar irodalom szerzőinek a felvonultatása, szövegeiknek (meg)idézése. Az eposzi hős mindamellett, hogy (forradalmi) hős, időnként gumiszívvel és az agyat helyettesítő kvarcmotorral rendelkező báb.[293] Ugyanígy a tragikus hőstípus is obszcén elemekkel társul. Azt mondhatjuk, hogy a *Fehérlófia* úgy ötvözi a különböző műfajokat, hogy megtartja bizonyos sajátosságaikat, de egyiket sem teszi fölérendelt pozícióba. Az eddigi műfajmeghatározás-kísérletek is ezt mutatják, bármilyen kompromisszumos, újonnan létrehozott összekapcsoló műfajmegjelölés elégtelennek bizonyul, mivel csupán a szöveg bizonyos aspektusait képes jelölni.[294] Ezért javasolom a műfajok esetében is a kollázsszerűség kiemelését, mert ahogyan az idézetek, szövegtípusok egymás mellé kerülnek szinkronszerűen, ugyanúgy történik a műfajokkal is, hiszen nem elvonatkoztatva léteznek mint kristálytiszta formák, hanem új megfogalmazásokban realizálódnak. A *Fehérlófia* poétikai eljárásainak legfontosabb meghatározói a kollázs, a montázs és a palimpszesztus. Ez utóbbi a *Fehérlófia második könyve* XX. fejezetében konkrétan is megjelenik (Első felvágás, második felvágás stb.), ugyanakkor metaforikusan kifejezi azt, hogy az éppen olvasott szöveg mögött újabb szövegrétegekre bukkanhatunk, de amely rétegek egymás viszonylatában válnak értelmezhetővé.

A töredékesség és egészelvűség kettősége azért is lehet szinkronszerűen együttes meghatározója ennek a könyvnek, mert egyszerre alkalmazza a próza, a líra és dráma műnemek sajátosságát. Így olyan sajátos konstellációt teremtve, amelyet széttartó volta miatt nehezen lehetne kimerítően elemezni. Ez a fajta szövegszerveződés a rizóma (Deleuze–Guattari) működéséhez közelít. „A rizóma nem kezdődik és nem végződik, mindig középen van, a dolgok között, köztes lény, *intermezzó*."[295] Műfajok, műnemek kollázsa révén ugyanakkor a műfajokról való tudásunk is az átértelmezés dinamizmusába kerül, hiszen – ahogyan a regény kapcsán Bahtyin már elemezte – az ilyen egymásra hatásokban a műfaj mint elvont kategória állandósultságából fog kimozdulni, azaz „megújulni". Bahtyin azt írja,

[293] Vö. „Ránk adják a fekete posztóöltönyt/ Lábunkra húzzák a spanyol lakkcsizmát/ Orcánkat kirúzsozzák ujjainkat összekulcsolják/ Plasztikgombócot nyomnak a szánkba/ A meghasadt szív helyére új gumipumpát tesznek/ A lottyadt agy helyére kis kvarcmotort szerelnek/ Üveggyapot tüdőcskét raknak a mellkasra"

[294] Pomogáts Béla kísérletei például a „lírai eposz" és a „önéletrajzi költemény". Vö. *A montreáli végvárban. Kemenes Géfin László verseiről.* In: *Változatok az avantgárdra.* Budapest, 2000. 303–307.

[295] Gilles DELEUZE–Félix GUATTARI: Rizóma. *http://www.c3.hu/~exsymposion/HTML/fu/deleuze/foszoveg.htm* 14.

hogy a regény megjelenésével megfertőződnek a más műfajok, és másképpen kezdenek hangzani a hatására. Ezekben a *közöttiség*ekben látom a neoavantgárd-poétika legfőbb sajátosságát. Ezt a *közöttiséget* úgy definiálhatnánk, hogy a különbözőségek nem csupán egymás mellé felsorakoztatnak, hanem az egymásra *hatásuk* lesz lényeges. Ez több szinten is megfigyelhető: szövegközöttiség, nyelvek közöttisége, műnemek, műfajok kollázsa, rizomatikus „narratíva".

Ahhoz, hogy hatékony legyen az általam terminus (technikus)ként használt *közöttiség* kategória, úgy gondolom, hogy értelmező kontextusba kell „beszőni". Ebbéli törekvésemben nagyon jó viszonyt kínál Renate Lachmann által értelmezett „másodlagos szinkretizmus" fogalma, amelyet orosz példákon dolgoz ki. Lachmann megkülönböztet archaikus szinkretizmust, ahol a kommunikáció polifunkcionális (zene, tánc, költészet egyidejű jelenléte) és másodlagos szinkretizmust, amely a „tiszta stílus" eszményéből következő stílushierarchia és ezt létrehozó restriktív szabályok ellenében, ellenreakcióként jött létre. Magukat a stílusformákat, az egyes stílusokat az emlékezet hordozóinak tekinti, így „az intertextuális szövegben a szinkretizmus a heterogén stílusok és a bennük felhalmozott szemantikai és kulturális tapasztalatok szinkronizálását, kontaminálását szolgálja".[296] Kettős kódolás jön létre, ugyanis az idegen stíluselem egyrészt beépül a megidéző szövegbe, ugyanakkor megőrzi idegenségét is. Amíg a „tiszta stílus" bűvkörében gondolkodunk, addig a stíluskeverés (szmes − Majakovszkij), a határátlépés szabálysértésnek minősül. Azonban a szinkretizmusban pontosan ez a keveredés, kreolizáció (Lotmann), hibridizálás (Bahtyin) válik stílussá, azaz a *szinkretikus stílus* nem csupán ellen- és eltérő stílus, hanem *metastílus* egyben, ugyanis reflektáltat magára a stílusra mint olyanra. Bahtyinhoz képest Lachmann a stílusok egymásra hatásában a szemantikai differencia disszharmonikus, monstruóz, súrlódó aspektusát is hangsúlyozza. Bahtyin a dialogikus kategóriájában a „(ki)békítő" vonást erősíti fel a nyelvi interferenciában.[297] Bettine Menke szavaival így foglalhatjuk össze a másodlagos szinkretizmus jelenségét, hogy „az összegyűjtött elemeket megtartja saját idegenségükben a bevezetett idegen elem heterogenitásának elpalástolása nélküli szintézisként"[298], vagyis egyszerre összegző és szétbontó, nem hozzáadó, hanem bennefoglaló a szinkretizmus. Benne az időbeliség térbeliesül, a kulturális emlékezet diakronikus felduzzadása (pl. a palimszesztben), egymásba íródása történik a szöveg színterén (mise-en-scene). Találó allegorézisre ad alkalmat a *Fehérlófia nyolcasa. Hardcore. Szerelem. Cirkusz* (1995) című könyvben a „szövegbicikli, amelynek kereke nyolcast kapott" kép, amely a könyv más pontjain is visszatér.[299] Ugyanis a kerék mint zárt mezőny, rács, de amelynek belsejében

[296] Renate LACHMANN: *A szinkretizmus mint a stílus provokációja*. = *Helikon* 1995/3., 267.

[297] *A szó esztétikájá*ban kijelenti, hogy semleges megnyilatkozás nem létezik, „az egyedi, konkrét megnyilatkozás mindig valamely értékelő és értelmező kulturális kontextusban, személyes életszférában hangzik el". Továbbá: „Azokat a megnyilatkozásokat nevezzük hibrid konstrukcióknak, amelyek grammatikai (szintaktikai) kompozíciós jellemzőjük szerint egyetlen egy beszélőhöz tartoznak ugyan, de amelyben két megnyilatkozás, két beszédmód, két nyelv, jelentés és értékelés két horizontja keveredik." (Mihail BAHTYIN: *A szó esztétikája*. Gondolat, Budapest, 1976.) Dosztojevszkij elemzései során a megnyilatkozások szintjéről e keveredés a szó szintjére is átkerül, a kétszólamú szó kategóriájával a szó dialogikusságát hangsúlyozza.

[298] Idézi Renate LACHMANN: *i. m.* 277.

[299] Vö. „hát így megy ez a szövegbicikli amelynek kereke nyolcast kapott döcögve megy csak..." (6. oldal), „az írás turbulencia, túldeterminált jelentésesség amit a Főnök (író úr) nem tud kontrollálni kicsúszik a szándék mint a betűk az írásból csilingelve le a járdaszélre" (24. oldal), „MERT MAGÁNBESZÉD LETT a sorsírásból, belső dialógus, nem világos ki kihez szól kire hallgatde azért föl a rozoga bringára, elférünk minden, ki a vázon ki a csomagtartón ki csak integet" (72. oldal)

kombinációk jöhetnek létre, úgy módosul a nyolcas révén, hogy maga a rendszer (illúziója) megmarad, de a maga sérültségére irányítja a figyelmet. Ismét a rizomatikus szerkezethez kapcsolódhatunk vissza, annak Eco által adott értelmezéséhez: „A rhizóma-labirintus olyan sokdimenziósan van megszőve, hogy minden járata összeköthető az összes többivel. Nincs sem középpontja, sem perifériája, még kijárata sincs, hisz potenciálisan végtelen." (A lefektetett nyolcas szintén a végtelen kifejeződése.) Kemenes meta-metaforájába e kontextus hatására láthatóvá válik ismételten a közöttiség létmódja, hiszen a biciklikerék szerkezetében elvileg a középpont elképzelhető, illetve az arra való irányultság, de nem érnek mégsem össze a különböző irányból jövő szárak, szálak, hiszen ha összeérnének, működésképtelenné válna a rendszer. Ez egy olyan „középpont" tehát, ahol különböző szálak *forognak* egy időben. Azon kettősség, közöttiség (és nem átmenetiség) kifejeződése lehet a fenti kép, ahol egyszerre van jelen a sokdimenziós megszőttség (három teljesen különböző történet szövődik), ugyanakkor a középpont emlékezete is felsejlik (ez főként az egyes történetekben az elbeszélők önmegértési mint teleologikus folyamatában, a személyi integritás vágyában érzékelhető), de amely pontosan a sokdimenziós megszőttség hatására sohasem realizálódhat (egyetlenként). A szöveg további olvasás alakzatokat kínál:

> mégha eme aktusunk által létezővé is varázsoljuk azt a másikat az amőbát
> mert mi van más mint uralkodás és megalázkodás
> homeosztázisz amőbaság a teljes osztódás felszívódás állapotában
> s ami addig amőba volt most íme nő lett annak a tudatnak a rabja hogy ő most van
> valamiért
> *j'attendrai* hol júliára talála *she walks in beauty* minden félrecsúszott nyakkendőmben
> élsz
> *da unzer zweier bette was*
> és uralkodol
>
> (33. oldal)
>
> A történet deformálja az életet, hogy formát kölcsönözzön a máskülönben szétmálló
> amőba-anyagnak."
>
> (34. oldal)

Az idézetek amellett, hogy a fent már tárgyalt nyelvhasználatok egymásra hatását is példázzák, az *amőbaság* jelenségét kínálják értelmezésre. Benne azon képlékenység, változékonyság (a környezetéhez, a táplálékhoz formálódik, állábakat bocsát ki, és folyton átalakul a teste), decentralizálódó aktus (osztódással szaporodik) fejeződik ki, amely hatékony olvasásalakzatként szolgál. Az amőba mozgása hasonlóvá válik a Deleuze–Guattari-féle rizóma működéséhez: „A nem-jelentő szakadás elve: a túlságosan jelentő törések ellen, melyek struktúrákat választanak el, vagy áthaladnak bizonyos struktúrán. A rizóma bárhol megszakítható, bárhol megtörhető, hiszen vonalai mentén újból lesz." „...a rizóma, *térkép és nem másolat*. Térképrajzolás és nem másolatkészítés. (...) A térkép maga is része a rizómának. Nyitott, minden irányban kapcsolható, szétszedhető, megfordítható, kész minden pillanatban változni."[300] Az amőbaság mint de-formáló szövegszerveződési módozat esetében külön hangsúlyossá válik a tipográfiai elrendezés, amely lehetővé teszi például a fenti szövegrészletben a „valamiért élsz és uralkodol" szavak összeolvasását, ily módon egy másik szálat, kapcsolódást alkotva.

Történeti következtetés is levonható: a posztmodern teljes feloldódáshoz, eloldódáshoz képest itt inkább az irregulatív szabályozott rendszerének *közöttiség*ével van dolgunk.

[300] Gilles DELEUZE–Félix GUATTARI: *i. m.* 4. 6.

Ugyanakkor a közöttiség az elbeszélői nemek szintjén is létrejön, az egyik történet egy amerikai lány önmegértési kísérletének a folyamata. A *Fehérlófia nyolcasá*ban a *Női Alany* (szövegbéli meghatározás) mássága kulturális, nyelvi idegenséggel is társul. Itt most csak egyetlen példát emelnék ki annak bemutatására, ahogyan a szöveg köz-helyessé teszi a nő–férfi klasszikus oppozíciót. „(...) a végén megkérdeztem tőle miért gyűlölsz annyira minket igen minket nőket miért van benned az a szinte hihetetlen harag bosszúvágy a szándék hogy amikor csak lehet megszégyeníts bennünket megalázz letörj összezúzz mint valami kártékony rovart. D. megállt az ajtónál nem nyitotta ki de nem is fordult vissza felém. Mert nem hagytok bennünket békén mondta alig hallhatóan, *nélkülünk semmik se lennétek olyanok vagytok mint az amőba azért kellünk nektek máskülönben szétfolynátok, de hát ez is közhely mint mi magunk is az vagyunk.*" (84. Kiemelés: D. M.) A látszólagos férfi instancia, viszonyítási pont úgy válik köz(tes) hellyé az amőba–nő viszonylatában, hogy reflektál saját köz(-)helyes önmeghatározására, ezzel a beszédmóddal mintegy viszonylagosítva a szétfolyás-határt jelölő oppozíció alapját képező férfi auktoritást.[301]

További vizsgálódás alapját képezheti az írás és hang eltérő medialitásának erőteljes problematizálódása a szövegben, egy másik szinten pedig a szinkretizmus multimediális aspektusa, a színpadra vitel, ugyanis a keret (kerék) a szövegben egy film rendezése.

3. Intertextualitás: létmód vagy bazári jelleg?
Vitéz György *A fényképésznél* című szövegének olvasatai

Itt következő elemzésemben az idézésmód milyenségére figyelve szintén a neoavantgárd poétika sajátosságait szeretném árnyalni és a neoavantgárd–posztmodern korszakolás tekintetében is következtetéseket levonni.

Az alcímben megjelölt szövegben az álom mint történés lehetőséget teremt az állandó mozgásban, intertextuális kapcsolódásokban létező szövegvilág működésének a tematikus megfogalmazására. A szöveg szerveződésének az álomszerű történés válik a meghatározójává, „csak az álom teheti meg ezt, csak". Ezt a kijelentést reflexív, metatextuális elemként olvashatjuk, hiszen a szöveg történésének a metaforája. Az álomban idő- (például a „vásári fényképész" és a videó egyidejű jelenléte) és térviszonyok elmosódnak, és előtérbe egyfajta labirintus jelleg kerül. Ebből a szempontból az „Ariadné fonala" a labirintusra és Thészeuszra utaló mitológiai allúzió szintén a szöveg szerveződésének hogyanjára reflektáló metatextuális elemként lesz olvasható, hasonlóan továbbá a „logocentrifuga", „bazári jelleg", „minden csak töredék foszlányok" kijelentések is. Az álom mint a szövegszerveződés azért is kiemelten hangsúlyos, mert az álomban az álmodó szubjektum nem irányíthatja a folyamatot, nem ura a történésnek, hanem vele történik. Ebből a szempontból az elbeszélő összetartó, centralizáló képességéről nem beszélhetünk, hogy tehát ő válogatná ki és vágná össze a különböző szövegeket. Az álomszerű történés a beszélő szövegválogató, irányító funkcióját eliminálja, annyiban létezik csupán, mint beszélő, amennyiben ezen a történésen belül jön létre. Ebből következően a decentráltság válik a szöveg jellemzőjévé. A létrejövő műalkotás nem uralkodik a hagyományon, nem illusztrációként, indoklásként emelődnek be idézetek egy úgynevezett főszövegbe, hanem a létrejövő szöveget magát a különböző idézetek, különböző nyelvi regiszterek, extratextuális elemek határozzák meg, illetve e szövedékben, e különböző regiszterek egymásra hatásának eredményeképpen keletkezik. A „logocentrifuga" beszédmód annak kifejeződése lehet, hogy hogyan ölt „bazári jelleget" e különböző hagyományok, regiszterek egymásra hatása. Viszonylagosítódik az irodalmi és nem irodalmi elkülönítés. E

[301] Az amőba önkényes értelmezését is leleplezve, hiszen az nem szétfolyik, hanem alakját változtatva mozog.

kettő közötti oppozíció felszámolódik, e szöveg nyelve már nem úgy hozza létre az irodalmi, esztétikai nyelvet, hogy annak megkülönböztető sajátossága lenne a hermetikus elkülönülés más nyelvi regiszterektől. A nyelvi kódváltások dezautomatizálják a befogadási folyamatot, az intertextusok, az extratextuális elemek folyton alakítják az elváráshorizontunkat, ugyanakkor a különböző diskurzustípusok relativizálják is egymást, ennek megfelelően a szöveg műfajisága is meghatározhatatlanná válik, illetve egy olyan műfajhoz áll a legközelebb, amely maga összekapcsoló, kettős műfaj. A *prózavers* vagy *verses próza* egyszerre juttatja érvényre a két műnem sajátosságait. Schein Gábor szerint „a próza és a vers közötti különbség végső soron nem más, mint szemantikai tagoltsággal interferáló ritmikai szegmentáltság, ami meghatározza a verssorok szerkezetét és egymásutánját, ugyanakkor nem jellemző a prózára..."[302] Ahol a szegmentáltság nem esik egybe a mondat szintaktikai tagoltságával, tehát a szegmentumként értett verssor olyan ritmikai egység, amely eltér a mondat egységétől. „A verssorok létmódját tehát, minden esetben ritmikailag motivált szünetek határozzák meg."[303] A szegmentáltság szemantikailag is megváltoztatja a beszéd jellegét, mivel a tagolás révén poétikai viszony jön létre különböző nyelvi jelek között, amelyek sem grammatikailag, sem szintaktikailag nincsenek összetűzve. Ily módon Vitéz szövege olvasható *epikumként*, ekkor a linearitás, a folyékony, mondathatártól mondathatárig tartó *beszéd* lesz a meghatározó, melyet azonban a reflexiók helyenként megszakítanak; vagy értelmezhető *versként* is, és ilyenkor a verssorokat *szegmentumokként* olvassuk függetlenül a szintaktikai egységtől. Szembetűnővé válnak az enjambement szerepe, amely „az elhalasztódó különbséget teszi hatékonyabbá".[304]

> vőlegény. Sarkonfordulok. kettős anakr(e)onizmus: meglepetés e
> költemény – csak az álom teheti meg ezt, csak. Gavrilo princípiuma:

Az írásban elhalasztódó „költemény" kiemelt funkciót kap, beszédbeli és írásbeli különbsége hangsúlyozódik. Ugyanakkor a szegmentáltság szerint viszony teremtődik a „költemény" és „álom" között. Itt maga a szöveg így működő retorikája teremti meg az összekapcsolás lehetőségét. A tagadószóval végződő sorok teszik a legnyilvánvalóbbá a kétféle olvasás lehetőségét, hiszen teljesen ellentétes jelentés jön létre ha beszédszerűen és ha írásképszerűen olvassuk. A fenti sajátosságok révén (álom mint „szervezőelv", decentralizáltság, műfaji határvonalak fellazítása) a szöveget a posztmodern esztétika kontextusába tartozónak láttatja. Azonban a szöveg nem az álomleírással kezdődik, hanem a „Hölgyeim és uraim, nagyérdemű közönség!" megszólítással, amely egy külső keretet képez az álomban történő jelölők játékának, ily módon azt mondhatjuk, hogy azt a dezorganikusságot, decentralizáltságot, amelyet az álomrész hoz létre egy centralizáló beszélő fogja össze végső soron egy keretbe. És eléggé hangsúlyos pozíciójú beszélő, de aki mint előadó, színész lesz meghatározható, tehát egyfajta szerep identitásnak a kifejezője. Azonban ez nem tudja megváltoztatni e kezdő mondat centralizáló jellegzetességét. Ez a szövegkezdő aposztrophé azzal együtt, hogy létrehozza hallgatóit, egy olyan beszélőt is tételez, aki mindezt végrehajtja. Tehát az álom létéből következően beszélhetünk álmodó és álmodott szubjektumról és egy olyan beszélőről, aki mindezeket elmeséli, aki a megszólítást a hallgatósághoz intézi. Jonathan Culler szerint

[302] SCHEIN Gábor: *A ritmikai szegmentáltság mint a vers kompozícios elve*. = *Alföld*, 1994/12., 42.

[303] SCHEIN Gábor: *i. m., i. h.*

[304] Uo. 41.

„az aposztrophé (...) elfordulása az olvasótól a lírai én mint beszélő létét alapozza meg”.[305] Tehát mivel az aposztrophé látszólagos (vö. frázis jellege ennek a megszólításnak) kapcsolatteremtés a megszólítottakkal, pusztán a beszélőre vonatkoztatódik vissza, őt létesíti, a megszólítottakat hallgatókként szituálja, így meghatározóvá a monologikus beszédmód válik. Az intertextualitás széttartó jellegét ezen elbeszélő történetszerű monológja ellensúlyozza. A történetszerűség, mely linearitást implikál a szöveg összekötő elemeiből is következik („közben”, „azután”). Ugyanakkor a metatextuális utalások gyakori jelenléte, szintén az önmagára utalással a szabad és szertelen áradás megfékezését eredményezi. Az intertextualitás delinearizált időbelisége mellett a történetszerű elbeszélés lineáris időkezelést érvényesít. A múlt idejű állítmányokat figyelve úgy tűnik, hogy a narráció irányítójává az emlékezés tevékenysége válna, ugyanakkor az intertextualitásból adódó töredékesség, „bazári jelleg” a bármilyen reprodukció lehetetlenégét képezi le, ily módon megkérdőjelezve azt a rekonstruktív elbeszélői pozíciót, amely az álom felidézésére tesz kísérletet. E felidézés csak foszlányok bazári jellege lehet, „nyomok középpontnélkülisége” (Derrida). Ugyanakkor a megszólításból kiindulva az álomelmesélés kísérlete úgy is értelmezhető, mint egy szórakoztató történet kitalálása. Ekkor a töredékesség nem az emlékezésből adódik, hanem a képzelet teljesítménye. Ebből a szempontból a szöveg saját létrejövését írja le.

Az mondható tehát, hogy egy olyan kettőség jegyében válik értelmezhetővé a szöveg, mely szerint az intertextualitásban létrejövő decentralizáltság végső soron csak egyik sajátossága a szövegnek, belső eleme egy beszélő pozíciót létrehozó keretnek. Bár látjuk, hogy ez a keret önmagában is kettőség kifejezője (vö. szerep, színész, klisé). Mindezek hatására már nem olyan egyértelmű, hogy a szöveg – a jelölők játékában a beszélői identitást feloldó – posztmodern alkotások közé sorolható. Annál is inkább, hogy az intertextualitásban sajátos módon érvényesül a referencialitás, amelyet viszont a posztmodern nem ismer el. Gyakran nem szövegek kölcsönhatásáról van szó, hanem a politikai, történelmi utalások esetében a pretextust egy referencia képezi. Irodalmi utalások esetében is, például Babits és Kafka esetében is ezt észlelhetjük. A megidézett cím, szerző, szereplő mint referenciák szerepelnek. Ezekben az esetekben tematikus intertextualitásról van szó. Összetettebb a Szabó Lőrincre való utalás („Azt álmodtam”), ez hipertextuális elemként értelmezhető[306], ugyanakkor szerkezeti intertextualitás is, az álom az álomban szerkezet átvétele. Tükörszerkezetre még egy példa található a szövegben: a kezdőformula az előadás szituációját teremti meg (az olvasó mint hallgató van szituálva), ugyanakkor Timár Virgil a szövegben „int valami láthatatlan hallgatóságot”, vagyis az előadás az előadásban-szerkezet jön létre. A József Attila intertextusok közül egyet emelnék ki, amely a mondat szerkezetével és ritmikusságával utal a „Visz a vonat megyek utánad/ talán ma még meg is talállak” sorokra. Úgy gondolom, hogy a „Visz a lábam mintha robot lennék” pontosan annak a mechanikusságnak a megfogalmazása, amelyet a *Mellékdal*ban lévő mondatszerkezetek (sorrend) kiváltanak. Ez az álom jellegére is utaló mondat, átírhatja a *Mellékdal* értelmezését is: „Visz a vonat” így, ezért „megyek utánad”

[305] Idézi KULCSÁR-SZABÓ Zoltán: *A „te” lírai alakzatának kérdéséhez*. = Uő.: *Az olvasás lehetőségei.* JAK füzetek*,* Kijárat Kiadó, 1997. 47. Vö. továbbá: „Az aposztrophé látszólag az én és mások között létesít kapcsolatokat, valójában azonban az interiorizáció és a szolipszizmus aktusaként olvasandó. Egyfelől ugyanis – szinekdochékkal élve – mintegy szétszórja az ént a világban, másfelől pedig interiorizálja a megszólítottakat (amennyiben olyan dolgokhoz fordul, amelyeket nem lehet ‘te’-nek szólítani, csak akkor, ha az ‘én’ részeiként – például tudatában – jelennek meg). Tehát az aposztrophé tárgya csak abból a szempontból érdekes, hogy milyen hatással van arra, aki beszél, nem dolgokra utal, hanem a beszélőre vonatkozik.”

[306] Ugyancsak hipertextualitásként értelmezhető a KARINTHY Frigyes *Cirkusz*ára való utalás, mivel tematikusan a pretextus egészét érinti, ugyanakkor továbbírva ezt a textust.

és az okozati sorrend nem fordított tehát. Ez a szövegrész példa lehet arra, hogy az intertextuális viszonyrendszerben a szövegek kölcsönösen átírhatják egymást.

A prózavers műfaja az eposzi hagyománnyal is viszonyba lép. Ha nem ismernénk fel a „Régi dicsőségünk", „hősvértől pirosult", „századok ültenek el", „sóhajtva köszöntlek" „arma virumque" konkrét szöveghelyét, akkor is az eposzi hagyományhoz való kapcsolódásukat érzékelnénk. Az idézetek a pátoszt, a *Zalán futásá*nak és a *Aenais*nak egyik lehetséges esztétikai tapasztalatát hívja elő az értelmezőben.[307] Az eposzi hagyomány, „váteszi arc", mint lehetséges identifikáció értelmezhető.

Érdemes még kiemelni a cím szerepét a szöveg interpretációjában. A címadás mint szignifikációs aktus egyféleképpen egységgé szervezi a szöveget, paratextuális viszony jön létre cím és szöveg között. Egy referencializáló olvasatban e mű (a címből kiindulva) a portré-lét, a másolatokban való létezés tematikus megfogalmazása lehet. (Ehhez kapcsolódhat a Kafkára utaló szövegrész.) Szó szerint olvasva a címet olyan helynek feleltethetjük meg, ahol másolatok keletkeznek, metaforikusan pedig a szöveg létrejövésének módjaként: a nem autentikus szövegre, nyelv/hagyomány általi megelőzöttségre, feltételezettségre, kulturális tudatra utaló reflexív szövegelemként. Ugyanakkor az is hangsúlyos, hogy egy másik, a kép médiuma vonódik be a fénykép („Daguerrotipia") által. A másolat-lét, a megkettőződés valamilyen szinten mindig a kép médiumához is kapcsolódik.

Vitéz verse esetében is, hasonlóan Kemenes műveihez, azon kettősséget kell kiemelni, melyet most már a neoavantgárd jellegzetességének tartok, hogy egyrészt tovább visz avantgárd poétikai elemeket (a prózavers mint műfaj, idegen nyelvi elemek jelenléte), ezekhez viszont olyan idézésmód kapcsolódik, mely a posztmodern megkülönböztető jegye. Azonban, mint ahogyan fent értelmeztem, ez a fajta intertextuális áramlás, nem az egész szöveg meghatározója, hanem keretbe van foglalva, és a kezdősorban ugyanakkor hangsúlyos beszélői pozíció jön létre. Bár a végén nem tér vissza a kezdéshez hasonló formula, így igazából nem is keretről kellene beszélnünk, hanem alaphelyzetről, mely ugyanakkor összefogja a szöveg széttartó intertextualitását. „Az álomnak egyelőre nincs vége..." – befejezés, a három ponttal a végén tematikusan a befejezhetetlenséget mondja, de ezzel a reflexív jellegével mégis lezárja a jelölők szabad játékát. Látható, hogy nagyon könnyen besorolható lenne ez a szöveg a posztmodern irodalom címszó alá, azonban azok az árnyalatok, melyeket felvillantottam, szükségessé teszik egy olyan irányzat, korszak elkülönítését, amely nagyon sokban megegyezik a posztmodern irodalom sajátosságaival, de lényegi pontokon eltér tőle. Ez a korszakküszöb, közöttiség, amelyben az említett kettőségek egyidejűleg vannak jelen, lehetne a neoavantgárd.

4. Kísérlet történeti következtetésekre

Kiindulópontként álljon itt Szabolcsi Miklós neoavantgárd értelmezése: „A neoavantgarde időben és tartalomban körülhatárolható jelenségcsoport, áramlatköteg. Nem azonos a 'klasszikus avantgarde' feltámasztásával, nem azonos a kétségbeesés irodalmával sem, hanem általában (de nem mindig) mozgalomszerűen, szervezett módon megnyilvánuló, csoportok által hordozott irodalom, amely – s ezért avantgarde – ugyancsak a művészet és társadalom radikális megújítására tör, de – s ezért neo – lényegesen új társadalmi, technikai, történelmi

[307] Vö. „Azzal, hogy egy szöveg valamilyen úton egy másik szöveget jelöl, illetve arra utal, a befogadás során nem azt a szöveget hívja elő a maga grammatikai megvalósulásában, hanem a befogadói horizontot strukturálja át azáltal, hogy előhívja az utalt szöveg esztétikai tapasztalatát." KULCSÁR-SZABÓ Zoltán: *Intertextualitás: létmód és/vagy funkció? = Irodalomtörténet,* 1995/4., 518–519.

körülmények között. Azt is meg kell jegyeznünk, hogy ha lehet, még közvetlenebbül kapcsolódik a politikai mozgalmak különféle fajtáihoz, mint a klasszikus avantgarde. Ugyancsak erősebb a kapcsolata a filozófiai alapokkal is, olykor szinte pusztán az elméletben jelentkezik."[308] Látható, hogy az avantgárdhoz való erős kapcsolódás hangsúlyozódik ebben a definícióban, ezért is kaphatta a neo előtagot. (Azonban azt is észre kell vennünk, hogy Bürger meghatározásának az ellenkezője volt itt olvasható. Ugyanakkor jól körülhatároltságról is el lehet mondani, hogy pontosan Szabolcsi tanulmányában lesz elkülöníthetetlen a felsorolt sajátosságok mentén a neoavantgarde és a posztmodern.) Mára azonban a hatástörténet bebizonyította, hogy éppen olyan jelentésessé vált a történeti avantgárdtól való eltérés és a posztmodern paradigmához való kapcsolódása. Sokkal szerencsésebb lenne éppen ezért a *posztavantgárd* elnevezés, mivel ebben nem szűnne meg az avantgárdhoz való kapcsolódás kifejeződése, de a *poszt* révén csak az időbeli utólagosság hangsúlyozódna, értékvonatkozások nélkül, amelyek a neo-ban viszont benne vannak. A jelhasználat szempontjából a neoavantgárd eltérni látszik a történeti avantgárdtól, ugyanis kiemelt szerepet kap a nyelvi, kulturális hagyomány és ez a klasszikus modernhez kapcsolja, ugyanakkor a posztmodern irányába mutat. A kollázstechnika, mely a történeti avantgárd poétikájából eredeztethető, viszont olyan intertextualitással társul, mely révén a hagyomány szerepe ismételten megnő, mert az avantgárddal ellentétben nem tartja legyőzhetőnek vagy megtagadhatónak, és ez ismét a posztmodern felé közelíti. Ugyanakkor a kollázstechnikából következően a fragmentaritás lesz a meghatározó, a „mű már nem egy szerves egészként jön létre, hanem töredékekből montírozott"[309], a nagy elbeszélés lehetetlennek bizonyul, „a stílusok és eljárásmódok történeti sorrendje a radikális különbségek egyidejűségébe transzformálódott".[310] Azonban míg a posztmodern paradigma sajátossága a decentráltság az intertextuális hálózatban, addig a neoavantgárd szövegekben az én-be vetett hit megőrződni látszik. Viszont az olyan sajátosságok, mint a magas és tömegkultúra szétválasztásának ellehetetlenítése, vagy a műfogalom feloldása[311], az „opera aperta" (Umberto Eco) kialakulása, a különböző írásrendszerek, műfajok, műnemek keverése, ötvözése, vagy a különböző kultúrák, nyelvek viszonyba állítása, összekapcsolása – mindezek olyan sajátosságok, amelyek a posztmodern paradigmában felerősödve folytatódnak. Továbbá a neoavantgárd a médiumok egymásra hatását is kiemelten hangsúlyozza, új műfajokat, kifejezésformákat teremt ezáltal, a technika eredményeit funkcionálisan beépíti művészet koncepciójába.

A klasszikus modernség, avantgárd és posztmodern trichotonómia kontextusában érzékelhető, hogy a posztmodern paradigmát megelőlegezi a posztavantgárd (neoavantgarde) paradigma, amely az avantgárd és posztmodern között helyezkedik el, és amely – ma úgy tűnik – továbbvisz az avantgárd technikákból, de lényegesen el is tér tőle, főként a hagyományhoz való – nem tagadó – viszonyulásában, ugyanakkor előfeltétele is a posztmodern idézésmód, esztétika kialakulásának. Bármennyire is nem szeretném genealogikus konstrukcióban elgondolni a korszakok egymáshoz való viszonyát, most úgy látom, hogy a poszt/neoavantgárd egyfajta előtörténete a posztmodern paradigmának, és azok a sajátosságok, amelyek a

[308] SZABOLCSI Miklós: *A neoavantgarde*. Gondolat, Budapest, 1981. 32.

[309] Peter BÜRGER: *i. m.* 16.

[310] Uo. 11.

[311] Vö. A „...neoavantgarde különféle áramlatai a művészeti folyamatra, a művészetre, a műalkotásra vonatkozóan is kifejlesztettek különféle elméleteket, illetőleg más körökben kialakult elgondolásokat mintegy a maguk gyakorlatának alátámasztásásra használták fel. A legáltalánosabb válasz a kor kihívására: a műfogalom felodódása, 'Auflösung des Kunstbegriffs'. (...) Nincs tehát *egyedi* mű, nincs *esztétikai* szféra sem." SZABOLCSI Miklós: *i. m.* 41–42.

neoavantgárdra jellemzőek a posztmodern írásmódban élnek tovább. Mindezekkel együtt önmagában való történeti értéke kell hogy legyen a magyar irodalomtörténetben.

5. Függelék

Vitéz György
A fényképésznél

Hölgyeim és uraim, nagyérdemű közönség:
Azt álmodtam, hogy azt álmodtam Önök előtt állok és egy álmomat mesélem, konferanszié vagyok vagy talponálló komikus *(stand up comic), Önök nyugtalanok, figyelmük szerteszét s számosan a kijárat felé tekintgetnek. Félszegen nekikezdek, (K. F.* Cirkusza *jut eszembe, de a hegedülést már időtlen idők óta nem gyakoroltam s egyensúlyérzékem se a régi). Marad a jólformált süket (és vak) duma,* logocentrifuga*, a történet piros Ariadné fonala, a nyakatekert (nyaka köré tekert) fonák, akarom mondani fonál, – egyre többen szedelőzködnek, köhögés, visszakérik a nyelv alá csúsztatatott obulust, rázzák*
a színfalak mögött fejüket fogják
verik (a falba)
a rendező ikrek: Demi John és Urgosz.
Megkapaszkodom a zsinórpadlásról leeresztett szalmaszálba és:
azt álmodtam, vásárban vagyok, régimódi vásárban;
Szarajevo előtti idill, mundérban a férfiak,
daliás Radko Mladics vagy Ferenc Ferdinánd; a nők,
ersatz Erzsébet királynő, Zsófi a Conti utcai sétahajó,
bazári jelleg, – csepűrágók, bábosok, bábák, (vö. vasorrú*)*
babák, bakák, (vasárnap várom a bakámat) *de nem jön,* Carmen
imádlak *– nem rukkolt be idejében (mint a mondanivaló.)*
Álmodom, hogy ébren vagyok. Te jó Isten, mibe kerülhetett ez a sok jelmez, a statiszták bére (a félelem bére.)
Kis bódéhoz érek. Érdekes, mintha valami más lett volna itt ezelőtt. Most vásári fényképész boltja: az ajtó fölött ormótlan cégtábla, Vörösmarty Dauerrotipia. Rá van írva, gót és cirill betűkkel, olvasom lelki szemeimmel.
Benyitok az ajtón. Hatalmas műterem, hogy fér be ebbe a vityillóba. Óriási, háromszínű kulisszafüggönnyel nézek szembe. Jókora lyuk a közepében, komótosan elfér benne a kiművelt emberfő. Piros, fehér/lyuk, zöld. Mögöttem szorgoskodik a fotografussegéd. Rekedtes, elfúló hang a függöny mögül: Attila fiam, profilból videózza az ifjú párt. Ugye tudja, Ond vezér unokája a vőlegény. Sarkonfordulok. Kettős anakr(e)nizmus: meglepetés e költemény *– csak az álom teheti meg ezt, csak. Gavrilo princípiuma: oda lőj, ahol a kitüntetés fityeg.*
Közben kikászálódik a függöny elé Timár Virgil tanár úr. Azt suttogják, kiugrott a rendből. Botját fölemeli, s így int valami láthatatlan hallgatóságot: SZÉLRŐL LEGELJETEK, FÁNAK NE MENJETEK, *mert ha fának nekimentek, bizonnyal halál fiai lesztek.*
Rémülten hallgatom. Hogyan kell szélről legelni? Mielőtt visszanyerhettem volna lélekjelenlétemet, kidugja fejét a zöld kendő alól a segéd. Most maga következik, mondotta szárazon, kicsit unottan. Milyen sovány, gondoltam. Talán a vegyszerektől. Megszólal újra, ezúttal bátorítóbban. Menjen a függöny mögé,

dugja ki a fejét a körkörös nyíláson és kezdjen hozzá. Mihez, kérdem tanácstalanul. A skandáláshoz. Ahogy azt a gimnáziumban tanulta. Régi dicsőségünk. Meg hősvértől pirosult. Na ne majrézzon. Kiterítik úgyis.

Visz a lábam mintha robot lennék. Megkerülöm a függönyt, kidugom a fejemet. Nézőtér moraja. Skandalum, gondolom. Századok ültenek el sóhajtva köszöntlek arma virumque *minden csak töredék foszlányok lógnék a szeren, de cserbenhagy az ékesszólás (sic)* homorítson*, súg a segéd, vágjon váteszi arcot. Hiába. Igaza volt: kiterítenek úgyis.*
Hang az ajtó mögül. Fiam, ne fraternalizáljon a gyanúsítottakkal. Egy képet elölről, egyet profilból. Aztán a nyilvántartóba vele. Majd Kafka felügyelő úr foglalkozik az aktájával.

Ettől azután úgy megrettentem, hogy fölébredtem. Sajnos ismét Önök előtt állok; a belépőt nem térítik meg s Ond vezér unokája akós demizsonnal osztotta meg nászi ágyát. Mire kiérünk a műteremből, eloszlott minden (nem úgy mint a buborék, mert az pattan *[mint a ruhatetű]); a lég sem puszta, mert tele van szennyező alakokkal, – izé, anyagokkal gusztustalan repülő tárgyakkal és ízléstelen, fejreállt délibábbal. S az álomnak egyelőre nincs vége...*

Selyem Zsuzsa

Inside – Prime number, Delaying and (Ridiculous) Liberty in Esterházy's Texts

The main concern of this study is the specifity of contemporary literature seen through Péter Esterházy's oevre. Starting from the reading strategies of Don Quixote, the need of the text for the so-called "lector prudente", the literary discourse is characterized by "literary logic". The author of the paper defines this term through the analysis of three basic literary concepts: the quotation, the fragment and the novel, and she renders to each of them (by presenting the functioning of the literary logic) the concepts of "prime number", of "delaying" and of "(ridiculous) liberty".

Benne. Prímszám, halogatás, (nevetséges) szabadság az Esterházy-szövegekben a Bevezetés...-től a Harmoniá...-ig

A világban minden úgy van, ahogy van, és minden
úgy történik, ahogy történik; benne nincs semmiféle érték,
és ha lenne is, nem lenne semmi értéke.
(Wittgenstein*, Tractatus*, 6.41.)

A töredék nem attól az, mert hiányzik belőle
valami, hanem attól, ami benne megvan.
(Esterházy, *Harmonia cœlestis*, II, 96.)

Victor Ieronim Stoichiță, a neves román származású művészettörténész az európai képző-művészet hermeneutikájáról írt könyvében, *A Don Quijote effektus* bevezetőjében a bábos-jelenet elemzésével példázza a fikció és realitás játékát megnevező Don Quijote effektust: *vulgariter* olvasva (és a könyv legtöbb fordítása ilyen olvasat eredménye), az értelmezés egyértelműsítő: Don Quijote az üldözött báb-szerelmesek védelmére kelve „elpusztította" a bábokat.[312] Az ideális olvasó, Cervantes *lector prudente, lector discreto*-ja viszont észreveszi: a marionetteket („hechuras") a kóbor lovag dezfikcionalizálta („des-hechas").[313] A könyvek hatása alatt álló kóbor olvasó realitásnak tekintve, lebontja, szétszedi, a spanyol kifejezés szó szerinti magyar megfelelőjével: *szét-csinálja* a fikciót (a példázatban: a bábjátékot; hechuras: alkotás, teremtmény, csinálmány).

A Don Quijote bábosjelenetének, a csinálmány szét-csinálásának az irodalom példázataként való olvasása a következő belátás(ok)hoz vezethet: 1. a regény olvasója egy fikción *belül* találkozik a fikciót valóságosnak vélő magatartás és a valóság kollíziójával; 2. a kóbor olvasó történetének olvasása, ami egyszerű empirikus megfigyeléssel realitásnak van tekintve, pontosabb megfigyelés után nem pusztán realitás, hanem a fikción belüli realitás és a fikciót realitásnak tekintő magatartás kollíziójának kollíziója a realitással; (tehát:) 3. az irodalomban az *egy* lépés (annak realizálása, hogy fikció és valóság viszonya nem egyszerű szembenállás,

[312] Miguel de CERVANTES: *Az elmés nemes Don Quijote de la Mancha*. Győri Vilmos fordítását átdolgozta Benyhe János. Kriterion, Bukarest, 1980. II. rész, 26. fejezet, 201.

[313] Victor Ieronim STOICHIȚĂ: *Efectul Don Quijote. Repere pentru o hermeneutică a imaginarului european.* Humanitas, Bucureşti, 1995. 6.

hanem bonyolult kölcsönhatás) *kettő* (az egyik: a bonyolult kölcsönhatás érzékelése, a másik: a kölcsönhatás érzékelésének ráutaltsága a *lector prudente*-ra, azaz a kölcsönhatás regisztrálásának feltétele szöveg és olvasó kölcsönhatása), és a *kettő: egy* (mivel a második kölcsönhatás valójában magában foglalja az elsőt, noha abból indultunk ki). Mindez az irodalom sajátos logikát írja le, vázlatos megközelítésben azt, hogy az irodalomban a számok sorrendje, egymáshoz való viszonya, a halmazok bennfoglalási relációja előre nem kiszámíthatóan működik.

Ugyanilyen *irodalmi logikára* épül Esterházy Péter legtöbb szövege: az első könyve, a *Fancsikó és Pinta* 3 *szót* (fancsikó, kalokagatijja, pinta) írt 2 elbeszélői alteregóvá. Ha Fancsikó és Pinta alteregó, akkor, sima logikával, az elbeszélő-ego a kalokagatijja.[314] Viszont, további egyszerű megfigyeléssel, a sajátos logika kezd működni: az elbeszélő mondja ki ezt a 3 szót, tehát korábbról létezik az elbeszélő, még mielőtt megcsinálta volna magát. A *Termelési regény* irodalmi titkár figurája, Eckermann, Johann *Peter*, aki följegyzéseket készít a regényíró Esterházy Péterről, és aki úgyszintén Goethe irodalmi titkára, 3 figura ugyan, mely 3 elbeszélési módot hoz létre, de a 3=1, és úgy 1, hogy egymásra redukálhatatlan 3. A *bevezetés a szépirodalomba* alcímmel megjelent, precízen *nem* egyneműsíthető *Függő, Ki szavatol a lady biztonságáért?, Fuharosok, Kis magyar pornográfia, Daisy* és *A szív segédigéi* 1 *Bevezetés a szépirodalomba*. A *Tizenhét hattyú* 17, egymásnak helyenként gondosan ellentmondó szövegből 1 élet-, illetve nyelvtörténet-konstrukció, az elbeszélő Csokonai Lili/Esterházy Péter 1 nem-identitásának (úgy is mint *nem*-identitásának) narratívája. A *Hrabal könyve* a kommunikációképtelenségnek ugyanazt az *egy* történetét mondja el *háromszor, háromféleképpen* (a harmadik elmondás további három megjelenítése a beszédek eukleidészi értelemben vett párhuzamosságának). Az *Egy nő*ben és a *Harmonia cælestis*ben megsokszorozódnak a nők, illetve az apák, a 97 nő úgy 1 nő, hogy nem pusztán ugyanaz a nő 97 aspektusból, amiből valahogyan mégiscsak kirakható volna egy „lényeg", férfi meg nő viszonyának gyémánttengelye, a 97-et író szöveg ellenáll a redukciónak, az absztrakciónak és az esszenciakeresésnek: az *Egy nő* a könyv szerkezete/„szeret"-ete miatt 1 nő, amiatt, hogy a 97 töredék mindegyike a „Van egy nő. Szeret." mondatokat artikulálja, de nincsenek 1 történetté gyúrva – hasonlóképpen van az apa-könyvben: nagyon sok apa, Noé, Gödel, kis hal, Nagyhuszár, a tulajdonságok nélküli ember, és minden korábbi Esterházy-könyvből van egy-egy apa, és ezek az apák minden redukálhatatlan különbségük ellenére (és olyan radikális különbségekről van szó, amelyek még az egymáshoz való viszonyítást is lehetetlenné teszik) mégis 1 apát adnak ki, részint az *Egy nő*éhez hasonló szerkezet miatt, részint amiatt, hogy mindegyik figura „édesapám" (vagyis, a magyar nyelvben, amely itt történik, 1 szó).[315]

A Don Quijote-példázatban realitás és fikció kölcsönhatását az olvasás indítja el: Don Quijote beleolvasván magát a lovagregényekbe, túllépi a befogadói aktivitás konvencionális határát, a „lector prudente" pedig, ha jól olvas, fölfigyel a csinálmányok szétcsinálásának *Don*

[314] A *kalokagatijja* szintén a kettő–egy–kettő logika szerint működik: a görög *kalos* (szép) és *agathon* (jó) összevonása, *kalokagathia*, így találkozunk a kifejezéssel a különféle esztétikákban. De mi az, ami összeköti a kettőt? Semmi más, mint a szó, az összekötés pillanata, amit a szó materialitásaként tesz érzékelhetővé a hangzás szerinti írásmód. A szövegben így létrejön egy megszelídíthetetlen kettősség: az írásmód alapján magyar volna a szó, magyarul viszont nincs jelentése, jelentése a görögben van, föl is ismerhető, de az a jelentés itt közvetlenül nem érvényes. De miért éppen a *szép* és *jó* egybe/kettőbe-vonásával kezdődik az Esterházy-életmű? Ehhez a kérdéshez természetesen még vissza kell térni.

[315] A *Javított kiadás* 3-szor (2000-ben, 2001-ben és 2002-ben) írja újra az Apa-jelentések artikulálhatatlanságát, a nyelv összetörésének a történetét. Az artikulálhatatlanság ismétlésének (egyik) funkciója a mégoly artikulálhatatlan múlt el-nem-törlése, a hasztalanságával számotvető munka a felejtés ellen: „k [k] <k>". A *k* 2000-es, a *[k]* 2001-es, a <*k*> 2002-es könnyeket jelöl.

*Quijoté*jára. Innen nézve az, ami megkülönbözteti az irodalmat más beszédmódoktól (a tudomány, a vallás, a politika, a szórakoztatóipar stb. beszédmódjaitól), az az irodalom olvasásra-utaltsága, mind létrejöttében, mind hatásában, mivel mind a létrejövés, mind a hatás – más beszédmódoktól eltérően – problematikus számára: az irodalomban nincsen minden műre érvényesíthető általános ok meg cél, és a hatás a többrétű közvetettség miatt nem pusztán pontosan nem mérhető, mint más beszédmódok esetén, hanem a mérés maga megoldhatatlan, mivel egy szöveg hatástörténetei újabb hatástörténeteket kiváltó szövegek. Például a *Don Quijote* olvasható a lovagregények hatástörténete részeként, melynek Stoichiță értelmezése egy másik momentuma, ez a szöveg egy másik stb. Kortársi helyzetben az is megtörténik, hogy adott szövegre vonatkozó reflexió egy következő kiadás során belekerül a szövegtestbe, és ezzel újabb szövegmozgások jönnek létre. Így *idézi* a *Bevezetés...* Radnóti Sándor Esterházy *idézés*-technikáját bíráló mondatait,[316] amitől 1. ha a szövegkörnyezettel együtt vizsgáljuk, ironikusan relativizáltak lesznek; de 2. a valamiről való beszédmód (a tárgyiasított és/vagy eszközjellegű tudás-átadás) átminősül azzá a valamivé, amiről beszél (maga is idézet lesz: alannyá válik).

A 2. pont az irodalmi beszédmód egy lehetséges leírása (az irodalom specifikuma, hogy nem tárgyként beszél valamiről, nem információt ad át, hanem megjelenít); az 1. és a 2. pont *együtt* az irodalmi beszédmód egy pontosabb leírása (ironikus eltávolítás, [például idézetekkel:] a szöveg lebontja, szét-csinálja saját identitását + megjelenítvén a másik identitást, alanyivá tesz). Joyce az iróniának és a megtestesülésnek ezt a szövegmozgását nevezte *epifániának*.[317]

Az irodalom specifikumát írás és olvasás, fikció és realitás sokrétű és tematizálhatatlan kölcsönhatása felől a következőképpen lehetne viszonylag kevés leegyszerűsítéssel összefogni: az irodalom az írás–olvasás olyan médiuma, melyben az emberi képlékenység, változékonyság és eldönthetetlenség úgy van jelen a szövegben, hogy az olvasó szubjektumát a legaprólékosabban újra meg újra bevonja az olvasás folyamatában képződő szövegtérbe.[318]

---

[316] „Az idézés ugyanis idézőjelbe tesz, gyengíti az idézett létét […] s magában az idézésben is van valami gyöngeség. […] Az idézés akadályait […] az akadályok különféle invenciózus halmozásával kívánja legyőzni. […] az egyes írások sikere azon múlik, hogy magát a gyöngeséget mennyire sikerül beépíteni a műbe [itt kivételesen jelzi Esterházy, hogy kihagy:] (…), és ahol [itt betold: az idézés, és jelzi is a betoldást: 'idézem'] ironikus reflexiója […] nem horgonyoz le valami művészileg kifundált és erkölcsileg fundált „gyöngeségbe", ott valódi és művészileg bírálható gyöngeséggé válik." – RADNÓTI Sándor: *Mi az, hogy beszélgetés?* Magvető, Budapest, 1988. 255–260.

[317] Joyce-nál a katolikus liturgia keretében történő kenyér és bor átváltozásának Krisztus testévé nem csupán az egyes tárgyak transzformációja van megfeleltetve, hanem Dublin, 1904. június 16. mint odüsszea, továbbá az *Ulysses* szerkezete, melyet Ungvári Tamás James Joyce 1986-os kiadású *Ulysses*ének utószavában ugyan tézis–antitézis–szintézisként értelmez, de az epifánia, a Krisztus-esemény logikája szempontjából *irónia és humor váltakozása*.

[318] A meghatározást Wolfgang Iser *A fiktív és az imaginárius* című munkája alapján kombináltam össze, a következő szöveghelyek alapján: „[a]z irodalom az írás médiumaként jelenlevővé teszi mindazt, ami másképp elérhetetlen, vagyis az emberi képlékenység, változékonyság tükreként jelenik meg akkor, amikor számos korábbi feladatát átvette a többi médium" (Wolfgang ISER: *A fiktív és az imaginárius*. Fordította: Molnár Gábor Tamás. Osiris, Budapest, 2001. 11.) és az Iser idézte Roland Barthes-gondolatból: „Kétfajta olvasási mód van: az egyik a történet fordulataira figyel, számol a szöveg terjedelmével, nem vesz tudomást a nyelvi játékokról (…), a másik olvasási mód semmi fölött nem siklik el, latolgat, tapad a szöveghez, aprólékosan – ha lehet ezt mondani – és hévvel olvas, a szöveg minden pontjánál az aszindetonra figyel, amely szétszabdalja a nyelvezetet…" (*A szöveg öröme.* Fordította Mihancsik Zsófia. Osiris, Budapest, 1996. 80–81. – ISERnél: *i. m.* 337.)

Ami Roland Barthes nyomán „aprólékos” olvasásnak mondható, nagyon közel áll Cervantes „lector prudenté”-jához: „az, ami ‘létrejön’ és az, ami ‘eltűnik’, a két perem közti szakadék, a gyönyörben támadt rés, a nyelvi térben keletkezik, a közlés aktusában, nem a közlemények egymásutánjában: [...] mai szerzőket olvasva fellelni az egykori olvasási módok ráérősségét: *arisztokratikus* olvasóvá válni.”[319]

Mindeddig nem volt szó az irodalomról mint „a közlés aktusáról”, pedig a szöveg mégiscsak, magától értetődően, közölni akar. Közlés, kommunikáció: valamit közössé tenni – csak akkor kérdéses, ha tiltott bármiféle külső ösztönzés (erőszak, tekintély, ellenőrizhetetlen tudás, a közlés befogadójának gyengeségére/éretlenségére való apellálás: csábítás/oktatás stb.). (Ezekben az esetekben, könnyen belátható, egyszerű és többnyire azonnali a közlés hatása.) De mi történik akkor, ha egy olyan beszédmódot keresünk, amelyben a kommunikációt semmi más nem segíti, mint a szöveg maga, és az, akit szólítunk, redukálhatatlanul különbözik tőlünk, és mint ilyen, különb nálunk?

Az történik, hogy szembetaláljuk magunkat az irodalom mint kommunikáció alapkérdésével. Erről beszél Vickó Árpádnak válaszolva Esterházy Péter: „Az irodalom fontossága és elhelyezkedése hullámzik, mások a főbeszédmódok, kiderül, hogy nem nyelv van, amin beszélünk, hanem nyelvek vannak, minden nyelvjárás lett [...], de nem az a kérdés, hogy halott-e Isten, ahogy Nietzschétől megtanultuk, nem, nem halott Isten, hanem nekem is van egy Istenem, és neked is van egy Istened, és ha nekem van egy Istenem, abból semmi nem következik a te Istenedre. A XX. századi irodalomnak az az alapvető problémája, hogy lehet-e valakihez szólni, vagy pedig személyes motyogásaink vannak, és ha szólunk valakihez, az vajon nem hazugság-e rögtön, nem valami duma-e, valami ideológiai duma, tehát mennyiben hihetünk valakinek, aki nem mi vagyunk, és ha csak magunknak hihetünk, ha csak az *én*-nek hihetünk, akkor mennyiben tud ez bárki máshoz is szólni, saját magadon kívül. Ettől olyan furcsa szerintem ez a XX. századi irodalom. A tétje pedig valóban az, hogy elérjen az *én*-től a *mi*-ig, valahogy.”[320] Az itt emlegetett XX. századi irodalom ezért azt találta ki magának, hogy az *én* sok *másik*ból összerakott konstrukció, s ez a rakosgatás – lebontás és építés és lebontás és ... – ott történik az olvasó szeme láttára.

De miért volna ez a XX. század privilégiuma? Most csak az irodalmi választ keresve: a hatékonyabb információáramlás révén mára megkerülhetetlenné vált, Nietzsche meg Freud által elindított, régi szövegek radikális újraolvasására alapozott, gyanakvás-hermeneutika miatt, hogy mindaz, amivel az ember szembe találja magát, már át van antropomorfizálva, vagy éppen most teszi a maga képére hasonlatossá, érdekei, gyávasága, merészsége önlegitimációra szorultságának mértéke szerint. A *Függő*ben, abban a könyvben, amelyben a legszemélyesebb események – szerelem, barátság, árulás – már meglévő szövegekből, jelzett Kosztolányi-, Kafka-, Bernhard-, Camus-, Pilinszky-, Ottlik- stb. idézetekből vannak K. történetévé szerkesztve, a lapszélen ott a Nietzsche-mondat: „Egészen radikális *igazságmunka* itt nem lehetséges.”[321] Amiből nem az következik, hogy nincs igazság, hanem inkább az, hogy az igazság folyamatos halasztásban van. Nem beszélhetünk átfogó, általános, totális igazságról, ennél sokkal többel kell beérnünk: az igazság egy-egy pillanatban megtörténik.

A kérdezésnek ezzel az attitűdjével viszont jóval korábbi szövegekről derül ki, hogy hasonlóképpen vannak fölépítve, s pusztán az olvasási technika szimplifikálta őket gyermek-

[319] BARTHES: *i. h.*

[320] „Én egy kiegyensúlyozott magyar úr vagyok.” Esterházy Péterrel beszélget Vickó Árpád. *Üzenet*, 2000. július–szeptember.

[321] ESTERHÁZY Péter: *Bevezetés a szépirodalomba*. Magvető, Budapest, 1986. 170. – A továbbiakban: B.

dedekké, ideologikusakká, doktrínerekké stb., figyelmen kívül hagyva a szövegek ínségét a „lector prudente”-ra, vagy egy még korábbi szöveg igényét jelezve: „Figyeljetek tehát, hogyan hallgatjátok! Mert akinek van, annak még adnak, akinek pedig nincsen, attól még azt is elveszik, amiről azt gondolja, hogy az övé.” (*Lukács evangéliuma,* 8,18 – a magvető példázata)

Akinek van, annak még adnak? Természetesen, ezt a szövegrészt is lehet legitimációs diskurzus részeként olvasni, éppen erről van szó, milyen sok múlik az olvasáson. Az idézett példázatban a szöveghez való viszonyulásról, a hallgató figyelméről van szó, hogy milyen mértékben adja vagy tartja meg magának életidejét. (A kősziklára hullott magok exegézise is az idő felől értelmezi a fölületes olvasót: „azok, akik, amikor hallják ... egy ideig hisznek, a kísértés idején azonban elpártolnak”.) Az adás és megtartás viszonyfogalmak: nem kizárólag a hallgató/olvasó önelégült készségességén (engedelmességén) múlik a dolog (a megértés), hanem azon is, hogy ki az, aki mondja, kinek a történetét formálja meg a mondás. A félreértés lehetősége mindkét részen megvan: ha ugyanezt a mondatot (akinek van, annak még többet, akinek nincs, attól még a semmit, az egyetlen kicsi bárányát is el) például Marx mondja el a tőkés osztálytársadalom logikájáról, akkor az egy pontos, paradoxontól mentes leíró mondat. Ha egy ember mondja el, aki mindent odaad, és az az ember valóban abban a helyzetben van, hogy mindent oda is adhasson, mert Isten, akkor a mondat nem leír valamit, hanem példáz, megjelenít egy másik logikát, azt, amely a ragadozás, a háború, a megosztás, a szembenállás logikáját megtöri, és azt mondja: a zsarnok is én vagyok, és a másik is, a kisemmizett senki.

A figyelem krisztusi kommentárjában az „én” a szöveghez való viszonyában konstruálódik, a mondat lebontás és építés kettős mozgását, az ellentmondás által támasztott rést, a szöveg figyelemre-szorultságát jeleníti meg: akinek van, annak még adnak – vagyis akinek van, annak nincs, mert tudja, hogy a másik nélkül az ő *van*-ja illúzió; akinek meg nincsen, attól még azt is elveszik ... – tehát akinek nincsen, annak mégis van, mert valami mindig van, amit el lehet ragadni, vagy amihez ragaszkodni lehet, ami nem engedi, hogy a másikra tekintsen az ember.

Barthes „arisztokratikus olvasóról” beszél. A kifejezés – Esterházy-szövegeket vizsgálva – materializálódik, kap egy referenciális jelentést,[322] de nem anélkül, hogy az az arisztokratizmust (a *Termelési regény* ebből a szempontból jelzése annak az iránynak, mely a *Harmonia cælestis*-szel kiteljesedik) ne értelmezné radikálisan újra, mint kérdezés-, figyelem- és viszonyulásmódot.[323]

Az arisztokratizmus a kelet-európai XX. században valamiféle „van is, meg nincs is”, ami az irodalom számára termékeny lehetőség, föltéve, hogy ellenáll a „milyen volt” nosztalgia sodrásának. Barthes könnyed „ráérősségét” átfordítva Gadamer *elidőzés*-fogalmába, melyet „a művészet tapasztalatának megkülönböztető jegyeként” ír le,[324] a materializált arisztokrata-szöveg lehetősége a gyanakvás a nosztalgia-sodrással szemben; a kérdezés, az ellentmon-

[322] A referencialitás szempontjából Esterházy „arisztokrata” regényei specifikusan XX. századiak: az Esterházyak évszázadokra visszamenő gazdagsága, történelmi szerepvállalása versus a kommunista rezsim működése: államosítás, kitelepítés, kényszermunka, a történelem átideologizálása.

[323] A *Javított kiadás* nem az arisztokrácia XX. századi értelmezése tekintetében radikálisabb – erről eléggé radikálisan ír a *Harmonia…*is. Hanem a fikció–valóság interpenetráció tekintetében: az irodalom visszahúzódik, és élő tanúkra hivatkozik, mintegy kiszolgáltatván ezzel magát a jelen történelmének. Utánamegy az önmagával szemben támasztott figyelem-, kérdezés- és viszonyulás-igénynek.

[324] Hans-Georg GADAMER: *Fenomenológia és dialektika között. Önkritika-kísérlet.* Fordította Tiszóczi Tamás. Vulgo, 2000/3–4–5., 7.

dásoknak nem feloldása, hanem írása: a „milyen volt” folyamata helyett a történet minden pontján az „ami van, ami nincs”.

A sokrétű eldönthetetlenségek ezen helyzeti energiájával érdemes újra rákérdezni az idézet, a töredék és a regény esztétikai fogalmaira.

Az idézet

– így más szövegek és más nyelvek iránti több mint figyelem: ráutaltság, mely részint a nincs (igazság, Isten stb.)-ből, részint a van-ból fakad (akinek van, annak nincsen, tehát kap, vagy lop.)[325] Az a szöveg, mely idézetekből van összerakva, annak a tanúsága, hogy az igazság többes számú, „la vérité est plurielle”[326], és még akkor is tanúsítja ezt, ha ezzel a szétesés határára kerül. A határ az a nem-hely, ahol az olvasói aktivitás szövegformáló tényezővé válik: nem csak az idézet azonosításának olykor fáradságos munkája miatt, hanem (amire kevesebb olvasói energia szokott maradni) az azonosságon belüli különbségek megkeresésének igénye miatt, hogy majd létrejöjjön a különbségek által kirajzolódó, rögzíthetetlen és egyneműsíthetetlen harmadik szövegintenció. A szöveg idézetek igazságaiból összerakott igazságainak száma, ha a szöveg nem szédült bele a szétesésbe (amiben szintén volna valami nosztalgikus, önfelmentő vonás): nem egy, de oszthatatlan. Prímszám.[327]

– az eredet megragadhatatlanságával van összefüggésben, egy fordított halogatással. A *Teremtés könyve* kommentátorai fölhívják a figyelmet arra, hogy a könyv első szava, a „beresit” nem az első betűvel, az aleffel kezdődik. Az arisztoteliánus Maimonidész *idézettel hárítja a kezdetről való írást*: „így mondják Talmud bölcseink: „Halandó embernek a teremtés művének hatalmáról szólani lehetetlen, azért beéri a szent írás ez általános mondattal: Kezdetben teremtette isten stb.”[328] Nem a teremtés művéről van (pontosabban: nincs) itt szó, hanem a szavakról. Az idézet a máshol megtalált szavak révén a nem-tudás kifejezése mellett

[325] A magyar irodalomban Weöres Sándor kezd el először beszélni az idézés-technikáról, pl.: „Aki viszont fel mer venni hatásokat, stílusokat, az ezerféleképpen színezi ezeket, és a stílusok színezik őt. Ezáltal kialakul valami, ami még nem igen volt… mindig volt bennem egy szarkaösztön: elvenni, ellopni azt, amire éppen szükségem van…” – Miklós HORNYIK: *Műhelybeszélgetés a költészetről a* Hold és sárkány *szerzőjével*. Híd. 1967/11., 1132.

[326] „Il n’y a donc pas une vérité en soi, mais de surcroit, même pour moi, de moi, la vérité est plurielle.” – Jacques DERRIDA: *Éperons. Lés styles de Nietzsche.* Flammarion, Paris, 1979. 83. „Tehát nincs magánvaló igazság, sőt, még a számomra való igazság, az én igazságom, a rám vonatkozó igazság is plurális.” – Athenaeum. 1992. 3. füzet, 194.

[327] „Prímszám kedig az vólna, az mi csak őmagával és eggyel vólna osztható. Osztható meg az, hogy maradék nélkül megvan. Igen, a tizenhét prím tényleg. Csak az számít, mondá Kéri, pusztán az, valamit az emberek az elalvás előtti öt percekben gondolnak. Az öt es prím, válaszoltam vala sovány eszezés múltán, és ezt, hogy az öt prím, jó jelnek alejtom vala.” (CSOKONAI Lili: *Tizenhét hattyúk*. Magvető, Budapest, 1987. 161.) – Ebben a szövegrészben a XVII. századi nyelv idézetként működik, mivel minden archaikus kifejezés korábbi *szövegekből* van beemelve. Mert XVII. századian *gondolkodni* a XX. században nem lehet. A XX. században viszont lehet idézni a XVII. századi mondatokat, s ezzel a gondolkodás is kicsit közelebb kerül a XVII. századi gondolkodásmódokhoz. Mennyivel kerül közelebb? Az idézett XVII. századi mondatok és két tisztán mai grammatikájú mondat egy harmadik szövegintenciót hoz létre. A 3 is prímszám.

[328] MAIMONIDÉSZ: *A tévelygők útmutatója*. Fordította és a jegyzeteket készítette Klein Mór. Logos, Budapest, 1997. 32.

ellenállás a nem-tudás túláltalánosításának, a nem-tudás nietzschei értelemben elgondolt antropomor-fizmusának. Nem tudás, nem nem-tudás: halogatás.[329]

– arról is tanúskodik, hogy az idézetek által formált szöveg nem adottság, nincs egy tőle független, vele szemben teljhatalmú transzcendens szerzője, folyamatos létrejövés és önel-törlés, nem írható, hanem olvasható-írható. Ez a kettős mozgás nem vezet, miként a dialek-tika, valamiféle végső egységhez, az idéző szöveg nem vitatkozik, nem akarja fölülírni, nincs agonikus viszonyban az idézett szöveggel. Nem azt akarja, hogy ő *igen*, és a másik *nem*, nem azért veszi el a másik szöveget, hogy megszüntetve megőrizze, de azt sem akarja az idéző szöveg, hogy ő *nem*, s az idézett *igen*, mert kicsoda volna ő, hogy föladhassa magát? Az olvasás-írás kettős folyamatában, idéző és idézett egymásmellettiségében a szöveg meg-menekül a birtoklástól és az önfeladástól. Nem minden idézés ilyen. (Az értekező szöve-geknél például az idézett mondatoknak illusztratív, affirmatív, illetve ellenpontozó szerepe van.) A nem birtokló és nem önfeladó idézés az „igen, igen, nem, nem"-nek csak két variációját teszi lehetővé (kiesnek azok, ahol az igen a nem-mel áll párban), az viszont fontos, hogy előre nem lehet eldönteni, ahogy az Esterházy idézte Jézus-mondásban sincs előre megadva, hogy *igen, igen*, vagy *nem, nem*. Az *igen, igen, nem, nem*-típusú idéző szövegek függetlenek a birtoklástól, az önfeladástól, az ítélkezéstől. (Nevetséges) szabadság.[330]

A töredék

– a „milyen volt" nosztalgiája vagy a „milyen volna jó/szórakoztató lenni" utópiája helyett a „mi van, mi nincs" megjelenítése a szöveg minden egyes pontján. Mind a nosztalgikus, mind az utopisztikus szöveg egy ok-okozat lánc konstrukciójára épül, ami Nietzsche felől

[329] A *Bevezetés*... a kezdés halogatásával kezdődik, nem szavakkal, hanem kép-idézetekkel. Az első a *Függő konstrukció*, benne, körülötte egy árva szó sincs, utána fekete négyzetben befejezetlen kör alakban befelé forduló fénysugarak, a kép részeként megjelenik egy szó: FIAT, idézet a *Teremtés könyvé*ből, itt jön egy zárójel [amin *kívül* van a Strandell fotóval kezdődő és a névjegyzékkel végződő 718 oldalnyi *Bevezetés a szépirodalomba*]. A fotóba már bele van aplikálva az „Én. Én. Én. Én." Gombrowicztól, alatta a Sartre bon mot-ja megváltoztatva: „Én – az a többiek.", hogy végre elkezdődjék a próza – de hogyan? részint mint *iszkolás*, részint a szavakra reflektáló, a négyszeres „Én."-t ellenpontozó idézetként Máté evangéliumából *A szavak bevonulása* címmel: „Hanem a ti beszédetek legyen igen, igen, nem, nem, ennek felett valami esik, az a gonosztól vagyon." (5,37), majd az „igen, igen, nem, nem"-nek mind a 6 variációja.

[330] A *Bevezetés*... egyik darabja a „Mily dicső a hazáért halni", melynek jegyzeteként írás és törlés végösszegeként az olvasható: „A fenti szöveg Danilo Kiš-idézet."

RADNÓTI Sándor *A könyvember* című esszéjében (in: *A piknik.* Írások a kritikáról. Magvető, Bp., 2000.) ír Jean Paul *Fibelnek, a bienrodai ABC-s könyv szerzőjének élete* című fergeteges írás-olvasás paródiájáról, melyben a központi figura árveréseken olyan könyveket vásárol, amelyeken nincs föltüntetve a szerző neve, és saját nevét nyomtatja a címoldalra. A művek felsorolása, melyeknek így Fibel a szerzője lett, az össze nem illők brutális egymás mellé helyezése komikus: *Hordómese* (Swift), Defoe művének egy francia fordítása, a Biblia egy 1737-es kiadása, és (mi más következne, mint) *A Bajor Választó-ház örökösödési jogának és egyéb, Magyarországra, Csehországra, hasonlóképp az osztrák főhercegségre vonatkozó igényeinek alapos megvitatása.* Fol. München 1741. című foliáns. A Danilo Kiš-novella szó szerinti átvétele fibeli komikus gesztus, annak ellenére, hogy a hős neve miatt van ugyan a novellának kapcsolata az Esterházy-könyvvel, de ez a kapcsolat, a többi Esterházy-művel együttolvasva vissza is vonatik azáltal, hogy a szövegek egyik visszatérő fordulata a „név nem számít". Ugyanez a novella a *Harmonia cœlestis*-ben is benne van, a név helyett: „édesapám", s ha az „édesapámokat" fölsoroljuk, ugyanazt a hatást kapjuk, mint Jean Paulnál. A kiválasztások következetesen esetlegesek. A következetes esetlegesség a fibeli ártatlanság brutalitása: (nevetséges) szabadság.

antropomorfizmus, Freud felől projekció, általánosítva: a dolgok, események közül egy adott szemlélet szerinti kijelölése oknak, okozatnak. A folyamatos történetmondás akkor nem önkényes, ha föl van fedve az a szemléletmód, amelyben létrejött az ok-okozati lánc. A szemléletmód, mely egy a sok közül. A töredékes írás esetén nincs egy végigvitt szemléletmód, nem is előre megadott, nem is választható le a szövegről. „Ezért írok gyakran számozott mondatokat – válaszolja a *Standard* kérdésére Esterházy Péter –, mert nem akarom strukturálni a világot."[331] A számozott mondatok egy nyilvánvaló konvenció, a tízes számrendszer szerint rendeződnek szöveggé, mely csak a számokat tekintve lineáris, szövegként viszont egy nem előre megadott szerkezetet hoz létre, mely egyszerre próbálja meg nem redukálni a szemléletmódok pluralitását és nem szétesni. A számozott mondatokból szerkesztett regény esélye a prímszám.[332]

– az olvasást lassító, a hiányzó tudást vagy a hiányzó szavakat nem átimprovizáló, a történetek réseit, kríziseit nem cseppfolyósító szövegformálás. Nincsenek *átmeneti mondatok*, melyeket a történetben elfoglalt helyük igazolna. A mondatoknak nincs rajtuk kívül lévő magyarázatuk. Az irodalomban a mondatok értelmezésre szorultak, nem magyarázatra. A különbség nyilvánvaló: a magyarázat mindentudó olvasót föltételez, aki ismeri a mindentudó szerzői szándékot, vagy beéri saját mindentudásával. S az értelmezés? Nem az ismereteire alapoz, hanem a szövegre, mely ismeretlen. Feltételez, téved, kérdez, s ha annyira átláthatatlan számára a szöveg (a töredékekből álló szöveg „egészében" mindenképp átláthatatlan), hogy nem tud kérdezni, akkor újra elolvassa: ismétel. Dialogikus szerkezetű, szemben a folytonos, a cáfolattal (a beszéd jövőjével) nem számoló magyarázat diktatórikus[333] be-

[331] Részecskegyűjtők – a nullapontról kiindulva. Richard Reichensperger interjúja. *Der Standard*, 2001. aug. 18–19. Magyarul: *ÉS*, XLV. évf. 35. sz. 6.

[332] A *Harmonia*... első könyvének 371 töredéke 371 különálló szöveg, sem időpont, sem helyszín, sem cselekmény nem köti össze őket – az „édesapám" szó igen, de az egyes töredékekben más-más jelentése van (történik) a szónak. Vannak ismétlések, és ezeknek a jelentése is változik a korábbitól különböző szövegkörnyezetben. Hogy lesz belőlük 1 szöveg? Az 1 a konvencionális számsor szimbolikus jelentésekkel túlterhelt eleme, ez a könyv, ebben az olvasatban, fölfedi a konvencionális jelleget, és olyan plurális szöveget hoz létre, melyet a (ki nem jelölt, így a lehetőségeket újra korlátlanná tágító) prímszám fogalmával lehet érzékeltetni. Az „ömagával oszthatóság" aritmetikai terminust *önreflexivitásnak* fordítom, mely megjeleníti és visszabontja magát az írást.

A 333. töredékben az „édesapám" a fiát megesketi – a grammatikai konvenció szerint ez az elbeszélő, következésképpen az eskü tárgya maga a könyv, melynek egyik töredéke ez a 333. –, hogy fejezze be az általa még el sem kezdett könyvet, melynek „alapgondolata pofonegyszerű, olyan pofonegyszerű, hogy ha az ember nem vigyáz, könnyen el is felejti. Arról volna szó, az a centrális lényeg, hogy a világon mindenki, az utolsó szálig mindenki Jézus Krisztus, és mindenki föl is van feszítve." Az első könyvön belül egyetlen töredék ismétlődik, a felejtésről: „Rémlik, törte apám hosszan és mindhiába a fejét, hogy a legszentebb dolog mégis az, amire nem emlékezünk." (ESTERHÁZY Péter: *Harmonia cælestis*. Magvető, Budapest, 2000. 4. és 352. töredék. – A továbbiakban Hc.) Az apró eltérés által, hogy másodszorra a „mindhiába" helyett „hiábavalóan" van, a felejtés materializálódik, másképp mondva, megtestesül. Az elfelejtett: a legszentebb. Minden töredék, mindenki Jézus Krisztus, és mindegyik vissza is van vonva, mindenki föl is van feszítve. Ezt a szövegmozgást próbálom újragondolni a prímszám fogalmát a töredékekből szerkesztett szövegre alkalmazva.

[333] A diktatúra szó a *dictare* kifejezésből származik, fölerősödik benne a monológ zsarnoki, erőszakos jellege.

szédmódjával.[334] A töredékekből építkező szöveget *le nem írt mondatok* is formálják, melyeknek nyomaik ugyan vannak, de annyi nyom nincs, hogy az egyértelműsítő magyarázat, bár nagy a kísértés rá, lehetségessé váljék. Maurice Blanchot írja: „az univerzális beszéd az egység felé törekszik és segít betölteni a mindenséget; a másik, az írott szó, a végtelenség és idegenség viszonyait hordozza, amit jellegzetesen a költői (vagy irodalmi) aktus fejez ki."[335] Az idegenség föloldása nosztalgikus vagy utopisztikus volna. A töredékes írás értelmezésének esélye az ismételt értelmezés, halogatás.[336]

– a tautokrónia (egyidejűség) írása. Esterházy Duna-könyvében egyetlen mondaton belül jelenik meg a tautokrónia értelmezése a fizikában és a Szentírásban: „mintha a munkások egy cikloid mentén csúsznának a szőlőbe, és időarányosan kapják a pénzt, *ezért* mind ugyanannyit." (H-H. 194.) *A próza iszkolásá*ban van egy rajz egy görbe pálcikaemberről,[337] testének íve éppen akkora, hogy a fej az ív mellé rajzolt egyenes szakaszra támaszkodjék (mintha támaszkodna). (B. 147.) A cikloid elve, hogy az ív bármely pontjáról is induljon ki, a test ugyanannyi idő alatt jut a legmélyebb pontig – a szőlőmunkások példázata, hogy bármikor is kezdték volna el a napszámot, ugyanakkora fizetséget kapnak – a pálcikaember-rajz a test ívéről – három különféle megjelenítései a tautokróniának, hogy bármely ponton volnánk is, elölről kell kezdenünk (a történetet, az életet stb.), és ugyanannyi van még hátra. A töredékekből szerkesztett szöveg ezt a folyamatos elölről kezdődést és ugyanannyi ideig tartó történést jeleníti meg. Nem evolutív, hanem inkluzív. Magritte *A levegő síksága* című képe ráébreszt a természetben föllelhető példára: a falevél ereinek mintázatában benne van a fa ágainak mintázata. József Attilának van egy mondata az *Irodalom és szocializmus* című tanulmányában, mely a tautokrónia elvét az irodalomra vonatkoztatja: „A mű világának minden pontja arkhimédészi pont." Pilinszky János regényterve – és itt a „regénytervet" nem

[334] A történelem réseiről a *Hahn-Hahn grófnő pillantásá*ban a mauthauseni részeg (mint a „mindenki Krisztusról" beszélő Édesapám) kocsmáros: „Hogy régebben, a nagy háború előtt… Az nem volt mindegy, hogy egy ember élt vagy meghalt. Hogyha valaki elszólíttatott e Földről, nem állt rögtön valaki a helyére, hogy elfelejtsük őt, hanem ott lett valami lyuk, rés, és a halott hiányzott." (ESTERHÁZY Péter: *Hahn-Hahn grófnő pillantása*. Magvető, Budapest, 1991. 85. – A továbbiakban H-H.)

[335] Az univerzális beszédet a megszakítás (interruption) szempontjából Blanchot a dialektikával hozza kapcsolatba: ott is van szünet a beszéd folyamatában, mely lehetővé teszi a beszélgetés „egymásutánját", de ez a szünet viszonylagos, mivel „az egységes igazság állítását" célozza. Az irodalmi aktus megszakítottsága, ezzel szemben, két beszélő nem csökkenthető távolságát fejezi ki: olyan, az olvasóval potenciálisan közös tér, melybe beleférjen az olvasótól való végtelen distancia. – Maurice BLANCHOT: *A megszakítás.* Fordította Lenkei Júlia. Athenaeum, II. kötet, 1995. 4. füzet, 136–139.

[336] Például az *Egy nő* töredékeiből az univerzális értelmezői beszéd (melynek célja a szöveg általános pozíciójának leírása) a nő tárgyiasítását, az irodalmi szöveg referencialitásba zárulását olvassa ki. (ZSADÁNYI Edit: *„Lesem az arcát, nem néz vissza."* Kalligram, 2000/4., 119–126. KULCSÁR SZABÓ Ernő: *Esterházy Péter*. Kalligram, Pozsony, 1996. 231–240.) Radnóti Sándor olyan olvasatát írja meg, melynek során elveti saját hipotézisét, és az értelemadás halasztását javasolja. (*Papiros nők*. Holmi 1995/12., 1778–1780.) A vágy, a várakozás, a be nem teljesíthető értelmezés, a barthes-i „szintaktikai ária" felől termékeny értelmezési kísérlet jött létre a töredékekből építkező redukálhatatlan pluralitás szövegét jellemző módon: *két* olvasó értelmezésének egybeírása (rejtett szövegdialógusa) révén. (HORVÁTH Györgyi – RÁCZ I. Péter: *Nő a vágya?* Kalligram, 2000/4., 127–135.)

[337] A pálcikaember hasonlítható Don Quijote Foucault-értelmezte alakjához: „hosszú, sovány rajz, akár egy betű", „a dolgok hasonlósága közepette a világban tévelygő írás". – Michel FOUCAULT: *A szavak és a dolgok*. Fordította Romhányi Török Gábor. Osiris, Budapest, 2000. 65.

beteljesületlen ígéretként, hanem sajátos műfajként célszerű érteni, nem kérve számon rajta a praxist, mely a totalitás igényével írt töredék maradt, talán nem véletlenül – a szövegformálásnak ugyanezt az útját írja: „Minden bekezdésnek totálisnak kell lennie. Minden bekezdés meg kell hogy haladja a regény »elképzelt egészét«."[338] Az Esterházy-mondatok *hechuras – des-hechas* szerkezete a művek szövegmozgását jelenítik meg. Már a legelsőkről, a *Fancsikó és Pinta* mondatairól Weöres Sándor jegyezte meg, hogy „saját farkukba harapnak". De mit jelent ez? Vegyük például a *Hrabal könyvé*nek egy mondatát: „Csak rosszat választhatok, ha ezt választom, az rossz, ha azt választom, az is rossz, és más nincs mit választani, ezt választom, és evvel lesz *sok*, eddig is sok volt, sok nehéz, és jó, de majd [...]"[339], majd ennek egy változatát a *Harmoniá...*-ban: „Éjszaka nem állunk senkinek a pártján, részint mert alig ismerünk rájuk (mintha valami szerepet játszanának, jól), részint rosszul járnánk, a másik keményen megbosszulja, édesapánk azonnal, kiszámíthatatlanul, véresen, édesanyánk másnap veri le rajtunk az árulást, kifinomultabban, egyik rosszabb, mint a másik, és a másik is rosszabb." (Hc. 671.) Adott helyzettel nem szegzi szembe a helyzet ellenképét, vagy megoldását, még a helyzetről való tudást sem, még a nem-tudást sem, megmarad a billegő, írásra-visszavonásra-írásra-... épülő végtelenítő szerkezet. *Le*írás helyett (nevetséges) szabadság.[340]

[338] PILINSZKY János: *Naplók, töredékek*. Osiris, Budapest, 1995. 114.

[339] ESTERHÁZY Péter: *Hrabal könyve.* Magvető, Budapest, 1990. 131. – a továbbiakban Hk.

[340] *A szív segédigéi* első kiadásakor oldalszámok nélkül jelent meg, mintegy nem kívánva előírni a gyászkeretekkel széttört szöveg olvasásának sorrendjét. A halott anya neve Beatríz Viterbo, Borges *Az Alef* című novellájából, melynek bonyolult szerkezetéből most csak a tautokróniához kapcsolódó két dolgot szeretném kiemelni: 1. az Alef a pincelejárat lépcsőjéről látható pont, melyben benne van az egész világ. És akkor ott, abban a novellában, egy ekszatikus és szükségszerűen nevetséges fölsorolás következik, a világ leírhatóságára tett saját erőfeszítésének förgeteges megsemmisítése az őrült pontosság által. Olyan dolgok kerülnek egymás mellé, mint „egy fekete piramis közepében egy ezüstös pókháló", „egy mellrák", „egy adroguéi villában Plinius első, Philemon Holland-féle angol fordításának egy példánya" stb. 2. A novellának van egy utóirata, mely mint ilyen, a novella része is meg nem is, benne pedig az elbeszélő azt állítja, hogy a Garay utcai Alef hamis Alef volt, indoklásképpen pedig újra egy felsorolás következik, idézet egy fiktív könyvből, az alefek sora, melyeknek egyetlen hibája, hogy nem léteznek stb., és a novella az Alefre vonatkozóan kérdéssel, Beatrízre vonatkozóan pedig a megállíthatatlan felejtéssel végződik. A *Bevezetés*...utolsó könyve *A szív segédigéi*, utána jön egy fölsorolás a *Bevezetés*... szintagmáiból, melynek úgy a kétharmadánál van a „VÉGE", megbontva ezzel a „VÉGÉ"-vel a könyv öntükrözésének a szimmetriáját, a *kiszámítható végtelen alakzatát*. Hasonló fölsorolások vannak a *Hrabal könyvé*ben (amit lát az Úr, miután Hraballal, a Hrabal nyelvén, nem-beszélgettek), velük végződik a *Hahn-Hahn grófnő pillantása* (a hajók idegen nevei, melyeket Bérlemény a Duna torkolatánál lát), a *Harmoniá*...-ban „Édesapám ingóságainak magyar nyelvű lajstroma". A fölsorolások a világot, a könyvet, újra a világot, egy adott helyen az összes hajónak a nevét, vagy egy mitikus vagyont darabonként prezentálnak, ahogy azt Zénon gondolta el Akhilleusz és a teknőc versenyfutásáról. Ami nyilvánvaló tévedés, mert az idő (meg a klasszikus regény) folytonos. A világ- és könyvdarabok, hajónevek, ingóságok, a töredékek és a pillanatok a zsarnoki linearitással szembenálló „szinte semmi". Az ember halálának perceiben végigfut a „minden", az is valamiféle fölsorolás lehet, akkor meg fontos, hogy legyenek különálló pontok, a lineárisan fölfogott életidő kiszögellései, melyek nem vezethetőek le a korábbi történésekből. Ezek a kiszögellések a szabad (szuverén) pillanatok. „Az én végtelenem – gondolja az Úr a *Hrabal könyvé*ben –, a teknősbékáé. Az a végtelen idő, amíg Akhilleusz utolér. Mindig van tanú." (Hk. 182.) A teknősbéka végtelen ideje (a szabadság), nevetségesen kicsi ugyan, de van. A töredékes írás egyszerre jelzi: van, és nevetséges, és van, és...

– egy-egy nézőpont kijelölésének és ironikus érvénytelenítésének váltakozása. Azzal a megkötéssel – lévén a regény műfajokon kívüli műfaj, Bahtyin revelatív gondolatát idézve: a műfajok paródiája –, hogy nagyon sok olyan regény is van, mely egyetlen nézőpont érvényesítése, és egyáltalán nem él az iróniával.[341]

A több nézőpont és ezek érvénytelenítése részint ismeretelméleti kérdésekkel van összefüggésben, részint egy materiális és dialogikus nyelvszemlélettel, a szavaknak dolgokra, a *Más*nak az *Ugyanaz*ra való redukálhatatlanságával. Van az ismeretelméleti szkepszisnek és a nyelv materiális szemléletének egy közös szempontja: szubjektum és objektum egybeesése. A regény innen nézve *nyelvtörténés*, mely fölöszthatatlan hősökre, helyszínekre, eseményekre, idősíkokra, világképekre stb., azzal együtt, hogy mindezek benne vannak. A matematikus és filozófus Tóth Imre a pontos és ellentmondásokat megjelenítő flaubert-i regény és a „La Bovary, c'est moi!" összeolvasásával (az ismert mondásban itt nem a személlyel, hanem a regényírás folyamatával való azonosításra kerül a hangsúly) a regényt szubjektum és objektum azonosságának írásaként közelíti meg, mint folyamatos teremtést („creatio continua"), és kapcsolatba hozza a nem-euklideszi geometriával. „Csak két egzakt tudomány van – írja kicsit hiperbolizálva a dolgot –: regény és geometria, matézis és poézis."[342] Geometrián itt nem-euklideszi geometriát ért, ami *nem* az euklideszinek az ellentéte, hanem több geometriai univerzum összessége, ahol mindegyik univerzum különkülön csak önmaga számára érvényes kritériumokkal bír. És: „ha a valós euklideszi tételek rendszere konzisztens, akkor a hamis antieuklideszi tételek rendszere is szükségszerűen ellentmondásmentes; ha a hamis tételek rendszere inkonzisztens, akkor az igazság geometriája is ellentmondásos. Logikai szolidaritás köti össze az igazságot és a hamisságot."[343] Ez érvényes lehet a regényre is, csak ott az univerzumok helyett különféle nyelvi regiszterek, idézetek, töredékek, mondatok és pauzák vannak. Musil, amellett hogy fizikából és matematikából doktorált Ernst Mach pozitivizmusából, kinek alapfölismerése, hogy a világ egyedi jelenségek nem egységesíthető halmaza, befejezhetetlenül megírja az egymással szolidáris önálló történetekből, különféle nézetekből és képek egymásmellettiségéből szerkesztett *A tulajdonságok nélküli ember*t. Roland Innerhofer írja: „A XX. század első felének írói közül alighanem Musil tette a legnagyobb szabású kísérletet a természettudományos és az irodalmi kultúra közötti szakadék áthidalására. Írónk nagysága éppen e kísérlet kudarcában mutatkozik meg. A dichotómiák harmonizálása, az ellentétek elsimítása és a törések elfedése csupán egy totális világnézet kényelmébe és biztonságába való visszahátrálás lett volna. Musilt megóvta az intellekuális becsületesség, amely nem fél szembesülni a meghasonlással, a modern tapasztalatok traumáival, és nem tompítja-szelídíti azokat metafizikai vigaszokkal."[344] A különféle nyelvi regiszterek, idézetek, töredékek, mondatok és pauzák egyneműsítés nélküli szolidaritására épülő regény kudarcának az esélye – „mert azt gondolom, hogy az iroda-

[341] Az 1 is – föltéve ha az 1-et tüzetesen megvizsgáljuk, és kiderítjük róla, hogy részint még 1 sem, részint meg 2 vagy 3 – prímszám.

[342] TÓTH Imre: *Isten és geometria.* Fordította Flaskó János és Munkácsy Gyula. Osiris, Budapest, 2000. 189.

[343] Uo. 154–155.

[344] Roland INNERHOFER: *Az egzakt élet. A tudomány mint téma és módszer Robert Musilnál.* Fordította Tatár Sándor. Pannonhalmi Szemle, 2001. IX/2. 75.

lomnak a hatástalansága, a hatékonytalansága, a nevetségessége, az az ő *sine qua non*-ja"[345] –, tehát a regény kudarcának az esélye a prímszám.[346]

– folyamatos keletkezésben levő műfaj, mi több, ahogy Bahtyin regényelméleti kutatásaiból kiderül: éppen az a műfaji sajátossága, hogy keletkezésben van. Hegelnek azt a regénnyel szemben támasztott követelményét, hogy kora számára azzá kell válnia, mint ami az eposz volt az ókori világ számára (s tovább visszafelé: ami a mítosz az archaikus társadalomban), Bahtyin az irodalomelmélet perspektívájából a jelennel, az olvasás idejével való maximális kontaktusként írja le. Az olvasás jelen ideje természetesen nem egy megadott időpont, így a korszerűség követelménye a regényre vonatkozóan relativizálódik, illetve átértelmezésre szorul. A Cervantes-, Rabelais-, Sterne-, Jean Paul-, Flaubert-, Joyce-, Kafka-, Musil-féle poétikák nem véletlenszerűen esnek egybe posztmodern regénypoétikákkal: regényeik, elsősorban a radikális olvasásból származó soknyelvűség és az írás–törlés („hechuras–deshechas") szerkezet által, olyan szövegmozgást hoznak létre, melyek egy nem rögzített, következésképpen történelmi korhoz sem köthető olvasói aktivitást hívnak elő. Esterházy operalibrettónak, giccstöredéknek, csalimesének, Erzählungnak, regénynek nevezett, valamint több, meg nem határozott műfajú írásból álló *Bevezetés...*-e a műfajok paródiája szempontjából értelmezhető regényként: a radikális olvasásra épülő, zárt struktúrák létrehozását nem céljuknak tekintő regényeket magába foglaló tradícióhoz tartozik. A radikális olvasásra épülő regények értelmezési kudarcának esélye az ismételt értelmezés, a halogatás.[347]

---

[345] *Esterházy-kalauz*. Marianna D. Birnbaum beszélget Esterházy Péterrel. Magvető, Bp., 1991. 64.

[346] A különféle regiszterek egyneműsítés nélküli párbeszéde más-más szereplőkkel, de ugyanazzal a megegyezésre nem jutással vándorol egyik Esterházy-regényből a másikba. Ilyen párbeszédek például Hrabalé és az Úristené a *Hrabal könyvé*ben, Heideggeré és szintén az Úristené a *Hahn-Hahn grófnő pillantásá*ban, Nuszbaumé és az Esterházy nagypapáé a *Harmoniá*...-ban. A regényekben ezek a párhuzamosok nincsenek – mindegy, csak valahogy metszék egymást – egy síkba terelve. A regény nem kíván ilyen sík lenni. Ráadásul ezek a beszélgetés-kudarcok átírt, de fölismerhető idézetek: a *Hrabal könyvé*ben Kafka Milenához írt leveleiből a cseh mondatok, Kafka idézi őket Milenától – Esterházy könyvének elbeszélője ezeket kommentálgatva idézi a Kafka-kötetben lábjegyzetként szereplő magyar fordításokat. Létrejön így még egy párbeszéd, az idézet és a könyv elbeszélőjének *pár*beszéde, ahol a pár az ironikus kommentárok által hangsúlyozottan 2, és nem 1. (Kafka és Milena, Hrabal és az Úristen, Hrabal és *Hrabal könyve* stb.: 2, és nem 1.) Görgey Gábor Nuszbaum-jelenetét (*Galopp a Vérmezőn.* Magvető, Bp., 1987.) idézi a *Harmonia*..., melynek tárgya pontosan az egymástól különböző emberek kölcsönös, de nem egymáshoz viszonyított szolidaritás-gesztusai (kalapemelés és túlélési csomag), anélkül, hogy a párbeszédben a legkisebb közös pont létrejönne. A nem zsarnoki (nem elvárásként működő) szolidaritás írása beéri az adott pillanatban szükséges gesztusok, töredékek stb. megjelenítésével, anélkül, hogy ideológiát írna köréje. (A *Hrabal könyve* egy „afrikai közmondása" szerint: „a szavak szépek, de tojni a tyúkok tojnak" – Hk. 170. Vagyis a regénynek nem feladata pótolni hiányzó gesztusokat. Mert nem képes rá. A legtöbb amit tehet, hogy megjeleníti őket nosztalgiázás és utópia-konstrukció nélkül: a szöveg gesztusai a szavak tematizáció nélküli materialitásán múlnak. Azon, hogy objektum és szubjektum ne legyen szétválasztva.) A nem egyneműsítő szolidaritás írása – a prímszám-technika – a kudarcban részint a regény esélyét képezi, hogy ne legyen rejtett utópia, részint az irodalom határoltságát jeleníti meg, s a határ e megjelenítése szintén a regény esélye.

[347] A *Bevezetés*... értelmezései, ha fölmerült a műfajiság kérdése, próbáltak egységesítő elvet találni az irodalmi műfajok szöveggyűjteményeként, vagy szó szerinti szöveggyűjteményként is olvasható könyvnek. Szegedy-Maszák Mihály a felnőtté válás elvét nevezi meg, de ezt nem pusztán „nevelődésregény-alakzatként" (SZIRÁK Péter: Már megint itt van a *Fuharosok*. In: *Fuharosok*. (Szerk. MÜLLNER András, ODORICS Ferenc) Ictus–JATE, Szeged, 1999. 115.) értelmezhetjük,

– mint különnemű és diszkrét alkotórészek összeolvasztása újra meg újra felbomló szervességgé, melyben, a lukácsi elmélet szerint, megkonstruálódik és a reflektálás által átíródik „az alkotó szubjektivitás világossá vált etikája [...], két etikai komplexum együttműködése, az irónia”.[348] Az irónia kettős látás és szubjektumhoz kötöttség: az ironikus regényben (Goethe, Thomas Mann, Proust) a szubjektivitás önmegszüntetésével a szabadság a világgal – Lukácsnál: „egy isten nélküli világgal” – szemben van értelmezve. Akár istenről, akár világról, akár szubjektumról beszélünk, az irónia alakzata transzcendálás révén hozza létre a szövegmozgást, még ha a szöveg önmagán túllépésében a „túl” semmire sem vonatkoztatható. Kierkegaard az iróniát „végtelen, abszolút negativitásként” írja le: „Negativitás, mert a tagadáson kívül semmit sem tesz; végtelen, mert nem ezt vagy azt a jelenséget tagadja; abszolút, mert az, aminek erejénél fogva tagad, magasabb valami, ami viszont nincsen.”[349] Az iróniára épülő regény a folyamatos elmozdulásra, az elbeszélői nézőpont kialakítására, majd visszavonására épül, így az időiség tapasztalatával rendelkezik. De Man az irónia temporális struktúrája alapján köti újra össze a regényt és az irónia alakzatát.[350] Ha viszont olyan a regény, hogy nem a különneműek összeolvasztásaként és felbomlásaként, hanem a különneműek különneműekként való megjelenítéseként működik (például, ha töredékes, ha látványosan és más szövegekre épül, ha benne a *pár*beszédeknek nem kell meg*egy*ezésre jutni), ha a regény több etikai komplexumot jelenít meg, melyek mindegyikének szabadsága nem valami rajta kívülivel szembeni szabadság, hanem saját magával szembeni, a maga kárára értelmezett szabadság, akkor a regény a humornak az iróniáénál radikálisabb szkepszisére épül. Az irónia mozgása mint végtelen örvény a

hanem mint a jelentések, a regény mint műfaj rögzíthetetlenségét, folyamatos keletkezését: „e folyamatnak [a „felnőtté válásnak”] van egy olyan szakasza, melyben a törékeny éretlenség még értelmetlen, a jelentés még nem eleve adott, de teremtődik”. (SZEGEDY-MASZÁK Mihály: „Bevezetés a szépirodalomba”. In: *Diptychon*. (Szerk. BALASSA Péter) Magvető, Budapest, 1988. 116.) A Szegedy-Maszák mondat viszont úgy folytatódik, hogy Szirák értelmezése (ítélete: a Bildungsroman feltételezi, hogy van egy „én”, amihez el lehet jutni, s attól fogva boldogan élni, míg meg nem halni) jogos, ha viszont nem ugrunk át a szavakról a dolgokra, az éretlenségről a fiatalságra, akkor nem kell a *Bevezetés…*-t egy kevésbé radikális irodalom-paradigmába beleolvasni.

Az egyes darabok műfajiságára kérdezve föltűnik, hogy a könyvben még a *Függő* vagy *A szív segédigéi* sincsenek regénynek nevezve, a *Fuharosok* viszont igen. Amiből arra lehet következtetni, hogy a regény (A *Bevezetés…*, benne a *Fuharosok*) a regény újraértelmezése. Ennek egyik legradikálisabb formája Ottlik *Iskolá…*-jának lemásolása egyetlen lapra, melynek tradicionalitásában radikális *regényként* való értelmezését adja Mártonffy Marcell (*Olvasás-példázatok*. Műhely, 2001/1. 72.): Balassa Péter az Ottlik-lapot olyan képként értelmezi, melyen az idő jelenik meg, ezért „gobelin”: „a lineáris textus egyidejűvé tett látványa”, s mivel ez a kép az időről beszél, magát a regény műfaját tematizálja, Balassa szavaival: „a regény kérdésként való megjelenítésének ritualizálása” történik általa. (*Egy regény mint gobelin.* In: *Észjárások és formák*. Tankönyvkiadó, Budapest, 1988. 309.)

[348] György LUKÁCS: *A regény elmélete.* In: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika*. Fordította Tandori Dezső. Magvető, Budapest, 1975. 537.

[349] Søren KIERKEGAARD: *Az irónia fogalmáról, állandó tekintettel Szókratészra.* In: *Írásaiból.* Gondolat, Budapest, 1978. 99.

[350] Paul DE MAN: *A temporalitás retorikája*. In: *Az irodalom elméletei. I.* (Szerk. THOMKA Beáta) Jelenkor–JPTE, Pécs, 1996. 47.

végesen folyamatosan a végtelent kéri számon, a humoré a végtelenen a végest.[351] Ezért nincs átmeneti mondat, lineáris szerkezet a humoros regényben: minden mondatnak számon kérhetőnek kell lennie a végtelenen. Kierkegaard az irónia és a humor különbségét Szókratész és Krisztus alakjával jeleníti meg: az irónia keresi az önmagába visszavezető utat, és kizár (*epokhé*) minden mást, a humor a másikat keresi, olyannyira, hogy benne szétszóródik, „a hívek úgy érzik, hogy testének egy-egy darabját alkotják".[352] A distancia összefogottsága helyett distancia és szétszóródás, (nevetséges) szabadság.[353]

[351] Schein Gábor írja Jean Paul esztétikájáról: „Amíg Goethe, a nyugati teologikus gondolkodásnak megfelelően, a transzcendencia képzetein keresztül mutatja meg hőse, Faust életét, azaz a végtelen dimenzióit méri rá a végesre, addig a proscholus komédiájában a véges méri a végtelent, és ez a szakadatlan nevetés forrása, amely nem nyomja el az emberi, illetve ördögi kín hangját sem." – *A proscholus komédiája. A metafora metaforája Jean Paul* Az esztétika előiskolája *című munkájában*. Pannonhalmi Szemle, 2000. VIII/1. 52.

[352] KIERKEGAARD: *i. m.* 91.

[353] „A végtelenségnek, melyre még visszatérünk, többek közt megvolt az a veszélye, hátulütője, hogy összemosódtak a napok, egy kedd, csak példaképp, az úgy volt szerda, mint a pinty, ezzel a megszorítással hát: mindez azon a napon történt, amikor egy bátor férfi Koppenhágából, egy Mandygaard nevű, a maga vad, csöndes, kávéházi módján megkérdezte az Úrtól, illetve úgy döntött, hogy azt azért mégiscsak megkérdezné az Úrtól, hogy a humora, az hova tűnt." (Hk. 170.)

Berszán István

Textuality – a New Stereotype of Comparative Literature

The paper first indicates the situation of comparative literature among the other disciplines as an attempt to unfold it as a result of previous proceedings on hermeneutics and discourse analyses. But after the 'invocation' of some recent theoretical statements the argumentation turns into a critique of some basic concepts of the field, such as "*formation discursive", textuality* or *retoricity* by sketching out an alternative way of research, which prefers *following* instead of *creating relations*, stresses *urging* instead of *rules* and yields an *art of practicing* instead of an *archeology* of the knowledge. Beyond its attempt to unmask the stereotypes of the questioned research practice the paper offers a narration of some experimental exercises.

A komparatisztika egy új keletű sztereotípiája – a textualitás

A sztereotípia fogalmának bevonása az összehasonlító irodalmi kutatás egy lehetséges téma-megjelölésébe azt jelzi, hogy az archetipológiák által megalapozott komparatisztikai vizsgálat, mint például a Northrop Frye-é vagy a Gilbert Durand-é, legalábbis letűnőben van. A mítoszok stilizált mintáinak közlésegységekként vagy grammatikai szabályrendszerként felfogott működése, illetőleg a kompenzáló képzelet struktúrái, melyek a szimbólumok motivációi között bejárható antropológiai trasszék mentén térképezhetők fel – egyre inkább átkerülnek az analízis technikáinak pozíciójából az analízis tárgyának pozíciójába. Ezt a váltást – ahogyan nekem tűnik fel – három fő kutatási gyakorlat munkálja: az egyik az archetipológiákba rendezett hagyomány recepciótörténeteneti elmozdulásának hermeneutikája, a másik a beszédképződmények Curtiusig visszanyúló analízise, melyet Foucault az egész nyugati tudás archeológiájává fejlesztett, Derrida és Paul de Man pedig az írás, illetve retoricitás meghaladhatatlan mozgásterének elméletévé; a harmadik irányt a mindinkább feltörekvő kognitív tudományok képezik a posztstrukturalizmus óta eluralkodó filozófiai diskurzus ellensúlyozására tett kísérleteikben, melyek a legújabb csúcstudományok (agyfiziológia, génsebészet) felfedezéseit hasznosítják az eddig csak elnagyoltan vázolt kognitív folyamatok precízebb nyomon követése során.

A kulturális változóktól független archetípusok helyébe, melyek minden későbbi fejlemény eredeteként tűntek fel, ezekben az analízisekben olyan történeti képződmények kerülnek előtérbe, melyeket immár nem deduktíve magyarázunk, hanem azoknak a diszkurzív szabályoknak és választásoknak a mezejét elemezve, melyek korábbi szabályoktól és választásoktól elhatárolódva éppen ezekhez a képződményekhez vezettek. Azoknak a feltételeknek a kutatása vált fontossá, amelyek az egymástól elkülönböződő viszonynyalábok váltakozását, sorrendjét, kapcsolatait teszik lehetővé. A sztereotípiákra irányuló komparatisztikai vizsgálatnak várhatóan ugyancsak a hagyományteremtődés, a diskurzus, illetve a kognitív folyamat képződményeinek ezeket a képzési szabályait kell faggatnia: valamely irodalmi vagy kritikai beszédmód tárgyainak, kijelentésformáinak, leggyakrabban visszatérő fogalmainak, illetve más diskurzusok szituációiba kerülő sémáinak, teorémáinak viselkedésrendjét. A sztereotípiák mint beszédképződmények ugyanis nyilvánvalóan nem ugyanazon szintűek még akkor sem, ha elkoptatottságuk, rutinszerűségük alapján gyakran önálló halmazként különítjük el őket. Különbség van például a pasztorális költészet kötelezően előírt idilli szcenikája és ennek megszokott klasszicizáló vagy szentimentális formulái között, és egészen másfajta különbség, mondjuk az *ember* antropológiai fogalma és a lírai alany diskurzusban elfoglalt

központi pozíciójának elve között. A sztereotípiákat már csak azért sem szűkíthetjük le a tematikus közhelyek körére, mert a *téma* maga sem valamely eleve adott, beszéden kívüli terület, hanem bizonyos képzési szabályok, illetve a diskurzus keretén belül nyitott lehetőségek közüli *sztereotip* választások eredménye.

Hogyha megmaradunk az elkoptatottság valamiképpen meghatározó mozzanatánál, könnyen igazolhatjuk a sztereotípiák beszédképződmény jellegét. Egy elkoptatott séma magától értetődő ugyan, de ugyanakkor semmitmondóan üres is. Vajon mit érthetünk meg abból, aminek nincs semmi értelme? Csak azt, hogy valamely, még érvényes fórum által régóta és biztosan elfogadott képződménnyel van dolgunk, valamivel, amit *tudni illik*. Még ha fel is merül az értelmével kapcsolatos kétely, azt rögtön elnyomja a beszélőben önkéntelenül feltoluló érv, hogy ha ő nem is, de a többiek biztosan értik, hiszen „ezt mindenki így szokta mondani". A sztereotípia ilyenformán olyasvalami, ami nyilvánvalóan mondható, de nem érdekes. Csak attól válik érdekessé – pl. egy előadás kijelölt tárgyaként –, ha arra kérdezünk rá, hogy miért éppen ez az, ami nyilvánvalóan mondható, és hogy miért nem nyilvánvaló az, hogy miért nyilvánvaló.

Ezt a kérdésfelvetést – a kortárs elméleti diskurzusban mondhatni sztereotip logikai bukfencen túlmenően – súlyosan elbonyolíthatja az a fordulat, ha megpróbálunk a *textualitás sztereotípiájá*ról beszélni. Manapság ugyanis ez az, ami biztosan nem mondható. Utána fogunk járni, hogy miért nem (és hogy miért igen mégis), de előbb – minthogy ezen a ponton már megtehetem – hadd fogalmazzam meg a munkahipotézisem: valamely diskurzus képzési szabályainak azok a legmeghatározóbb sztereotípiái, amelyek nyilvánvalóan nem mondhatók.

Hogyha a sztereotípiát beszédképződményként határozzuk meg, akkor ezzel azt állítjuk, hogy létrejöttének tere a textualitás: elemek szóródásának, illetve a viszonylétesülésnek az a játéka, melyet nem foglalhatunk végérvényes képletekbe, mindenütt eligazító ősi *typosok*ba. A textualitás maga tehát soha nem válhat ilyen értelemben képződménnyé, mert sohasem adott önmagában és a maga teljességében. Legfeljebb másodlagosan adódhat egy olyan diskurzus ürügyén, amely a textualitást teszi meg tárgyául. Nem szabad tehát összekevernünk a textualitás témáját a textualitás játékával.

De vajon megoldottuk-e ezzel a különbségtétellel a felvetett problémát? Nem kellene-e felülvizsgálni a sztereotípia tisztán beszédképződmény jellegét? Nem mentettük-e át a *typos*ok időn kívüli, egyetemes jellegét a képződmény textuális történetének egyetlen, kizárólagos idejébe? Erre vall az, hogy *tudniillik* az összehasonlító irodalom éppen (és csakis) szövegeket hasonlít össze. Ugye ez annyira magától értetődő, hogy nem is lehet komolyan venni esetleges megkérdőjelezését? Hiszen legelemibb, legnyilvánvalóbb szintjén az irodalom szövegek halmazaiként adódik. Maga a *literatúra* szó is – melynek használata messze megelőzi a textualitás kortárs elméleteit – eleve a jelölők kétségbevonhatatlan materialitására irányítja a figyelmünket. A szóba jöhető eszméknek, tárgyaknak, szubjektumoknak pedig, melyeket sokáig a szöveget megelőzőnek véltek, éppen az irodalmi fikció leplezi le a szövegszerűségét. Mégis megfontolandónak tartom, hogy miért kapaszkodunk az írás és olvasás gyakorlatának vizsgálatakor a betű textuális materialitásába. Miért választjuk ki például a könyv megszerzésének (felkutatásának, megpillantásának, tulajdonná tevésének), a felnyitása előtti frenetikus várakozásnak (a hazafelé szállításának, esetleges kényszerű félretevésének, szemmel tartásának vagy gyakori emlékezetbe idézésének), az olvasóhely kiválasztásának, a táblák felnyitásának, a lapozásnak, az olvasás közben felvett és átváltott pózoknak, a lélegzés ritmusváltásainak, a csalódásnak, a megkönnyebülésnek, az olvasmány szeretésének, röviden az olvasás közbeni impulzus- és tartamkeresésnek[354] a történései közül

[354] Lásd Italo CALVINO: *Ha egy téli éjszakán egy utazó* (ford. Telegdi Polgár István, Európa, Budapest, 1985) c. regényének I. fejezetét.

egyedül az értelmezési folyamat textuális aktivitását? Hiszen emezek moccanásai is legalább annyira „materiálisak", mint a *literatúra* betűje, valamennyien ugyanolyan tagadhatatlan tartozékai az olvasásnak, mint a szövegek halmazai. Nem volna tanácsos mindezeket járulékos, esetleg egyenesen nem irodalmi körülményeknek nyilvánítani, hiszen az csorbítaná a textualitás hatáskörét. Ugyanakkor textualizálásuk is minden bizonnyal kockázatos vállalkozás. Hogy ma mégis, mindenáron megkísérelendő ez a kiterjesztés, az leginkább annak folyománya, hogy az összehasonlítás maga, még a komparatisztika nem irodalmi (képző-művészeti, zenei, etnográfiai) ágazataiban is: szigorúan textuális.

Nem egyszerűen azokról a nyelvészeti, illetve poétikai metaforákról van szó, amelyekkel a képek, hangzások, rítusok alakzatait leírjuk, hanem mindenekelőtt arról az elméleti-stratégiai döntésről, melynek következtében összehasonlítani annyit tesz, mint *viszonyba helyezni*. Ennek a – megint csak magától értetődőnek tűnő – választásnak köszönhetően a kapcsolatok csakis a másikhoz *viszonyított* távolságteremtésként, vagyis artikulációs gesztusként jöhetnek számításba. Úgy tűnhet, hogy az összehasonlításnak szükséges velejárója az elkülönítés, pedig a különbség nem minden kapcsolat feltétele, hanem csak a viszonylétesítésé. Az olvasó calvinói frenetikus várakozása kapcsolatban van az olvasmánnyal, de nem artikulálódik köztük semmiféle viszony. A várakozás például nem előzi meg az olvasmányt, hiszen a már elolvasottak mindenkori folytatásához is kapcsolódik. Az sem tartható, hogy a várakozás értelmezné az olvasmányt, hiszen amennyiben valóban frenetikus, úgy nem valami értelemre irányuló heurisztikus folyamat funkciója (pl. elvárási horizont), hanem készséges elébemenetel a feltételezhetetlennek: nincs az az értelmezés, amely a várakozó olvasó számára helyettesíteni tudná az olvasmány következő passzusát. A textuális összehasonlítás kivonja magát az olvasmány várakozásra késztető parancsai alól, így aztán – „érintettség" híján – csak szabályokat tár fel, melyek viszonyokat jelölnek egymás lehetséges allegóriáiként kapcsolódó struktúrák között. A textualitásnak ez a sztereotípiája, amely – az összehasonlítandó szövegeket is beleértve – minden „képződményt" viszonyok hálójában ragad meg, a viszonylétesítés nyugati gyakorlatának immár alighanem teljesen átlátszóvá, s így szinte észrevehetetlenné koptatott szokása.

*A tudás archeológiájá*ban Foucault[355] a kijelentés (énonciation) sajátos funkciójáról beszél, amely abban különbözik a nyelvtani mondatétól vagy a logikai propozícióétól, hogy azok létesülésének feltételeként működik. Az archeológiai leírás kései feltűnéséig ez a funkció azért maradhatott láthatatlan, mert „ama túlságosan is ismerős dolgok közé tartozik, amelyeket szüntelenül szem elől tévesztünk" (143.), mert „egyszerre nem látható és nem elrejtett" (141.). A kijelentés ugyanis, noha jelek egy-egy ténylegesen létrejött halmazának létezési módját képezi, sohasem tűnik fel úgy, mint a mondatok, propozíciók, kifejezések melletti újabb egység, hanem az ilyen jellegű egységekben működik. Így aztán a nyelv minden elemzése feltételezi anélkül, hogy valaha is napvilágra kellene hozniuk. Foucault figyelmeztet, hogy a kijelentések területét csak „névtelen mezőként" szabad leírnunk, hogy ne vonatkoztassuk azt semmiféle tudatszerű, kollektív vagy transzcendens szubjektivitásra. Vajon ez az elővigyázatosság nem cinkosa annak, *ami biztosan nem mondható* – még az archeológiai diskurzusban sem? Hiszen amíg a kijelentés funkciójának nincs semmilyen néven nevezendő alanya, addig minden lehetséges alanyi pozíció megképződésének és eloszlásának egyedüli felségterülete maradhat. De ki az akkor mégis, aki parancsolatban tiltja a diskurzus szabályainak áthágását? – ekképpen: „Nem szabad többé a kijelentéseket valamiféle szuverén szubjektivitásra vonatkoztatva elhelyezni, hanem a kijelentési mezőre jellemző hatásokat kell felismerni a beszélő szubjektivitás különféle formáiban." (158.) Melyik az az alanyi pozíció ebben a mondatban, amely „egyszerre nem látható és nem

[355] Michel FOUCAULT: *A tudás archeológiája.* Atlantisz, Budapest, 2001.

elrejtett”? Éppenséggel a beszélő szubjektivitásé, akire a tiltás korlátozódik (a szó minden értelmében).

Leginkább szokásai teszik a szubjektumot. Azok a gyakorlatok, amelyeket a hozzá hasonlóan cselekvő szubjektumokkal együtt szokott gyakorolni, illetve az, ahogyan ő szokta gyakorolni azokat. Hogyha azonban a szokásai teszik is a szubjektumot, miközben a szubjektum teszi a szokásait, ez a kölcsönösség nem föltétlenül jelenti azt, hogy egymást *képezik*. A képzési szabályok csak a diszkurzív gyakorlatokban érvényesek, azokban, amelyeket a beszélő szubjektum szokott gyakorolni. Sajnos, a beszélőknek olykor rossz szokásaik is vannak, például túl sokat beszélnek, avagy akkor is beszélnek, amikor jobban tennék, ha hallgatnának. Az archeológiai leírás néha érezhetően enged annak a kísértésnek, hogy minden gyakorlatot a diszkurzív gyakorlat változataként tételezzen. Még rosszabb, ha valaki a diszkurzív gyakorlat szabályaihoz igazítva próbálja meg gyakorolni a nem diszkurzív gyakorlatokat: viszonyokat tisztáz, amikor odaadóan figyelnie kellene valamely impulzusra, vagy szövegek vizsgálatára korlátozza a komparatisztikát. Nem arról van szó, hogy másfajta szabályokhoz kellene igazodnia, hanem arról, hogy megtanuljon követni olyan parancsokat/késztetéseket is, amelyek nem szabályok: nem vonnak valamely viszonyhálóba, hogy viszonyulásra kényszerítsenek, hanem másféle gyakorlatokba kapcsolnak be olyan gesztusokra ösztönözve, melyek eltávolító viszonylétesítés helyett az illető ritmus tartamában *tartanak*. Az összehasonlítás ilyenkor inkább *hasonulás*: a viselkedés minél fokozottabb ráhangolása az összehasonlítandókra. Különbségtevés helyett annak megtanulása, hogyan váltsunk át egyik gyakorlatból a másikba. A választás ezúttal nem a diszkurzív gyakorlaton belüli döntésfunkció, hanem a döntéshozatalnak időbeli tájékozódásként történése. Tájékozódni az időben annyit tesz, mint *tudni* azt, hogy mikor minek van az ideje. A tudás leíró archeológiájához képest ez inkább a tudás gyakorló művészete: az írni tudásé és az olvasni tudásé például, melyben az archívum diszkurzív történetisége más-más ritmusú időkké változik, olyan történésekké, ahol már nem viszonyok képezik, hanem ráhangolódások, rezonanciák gerjesztik a kapcsolatokat.

Természetesen, egy ilyen komparatisztikához nem elég a beszéd. Nem lehet például egy hagyományos konferencián művelni, sem pedig analitikus tanulmányokban: olyan gyakorlatokra van szükség, amelyek megváltoztatják a kutatási és az olvasási szokásainkat.

Ahogy Foucault archeológiájában sem föltétlenül a beszéd szentesített egységei (mondat, könyv, mű) képezték a kijelentések vizsgálatának kiinduló alapját, az írás- és olvasásgyakorlatok sem föltétlenül felolvasott vagy nyomtatott szövegekhez kapcsolódnak. A kijelentések mezeje mellett körös-körül más területeket is fel kell tárnunk, ahová látható és nem látható gesztusaink kalauzolnak el. Így azután a papírra írt olvasmányokban is megtanulhatunk majd utánaindulni a nem szabály jellegű késztetéseknek. Ez a tanulás a szó minden értelmében *több* időt igényel, itt csak ízelítésképpen mutatok be néhány gyakorlatot.

Maradj a cipőidben

Megálltam egy fa alatt, és ágai közt az égre néztem: a kékség benyúlt az ágak közt, s végtelen tapintattal körülfogott pár levelet. Kiléptem a cipőmből, s valamivel odébb menve visszafordultam. Láttam, hogy már nem vagyok ott a fa alatt: egyszerűen üresek a cipőim. Megdöbbentett a pillanat kibeszélhetetlen kincse. És a veszteség. Igyekeztem vissza a cipőimbe, hogy amíg a fa alatt vagyok, ott is maradjak.

Avagy fogj egy jó könyvet, ülj ki egy bokor árnyékába, s olvass el figyelmesen egy rövid passzust. Azután tedd le a könyvet a fűre, gyere el néhány lépést, és nézd meg, hogy nem vagy a bokornál, hogy csak a szél forgatja a lapokat. Ez segíteni fog abban, hogy megtanulj vigyázni az olvasás idejére.

Hagyd, hogy tartson

Jó ideje volt már, hogy a csillagfénynél elveszítettem délutáni nyomaimat. A hó majdnem térdig ért a szálas fenyvesben, s tudtam, hogy ha sehol nem véteném is el az irányt, legalább két óra kell még az erdőkitermelő útig, ahol az autót hagytam. Féltem. S nem segítettek a magamban ismételgetett biztatások. Akkor elkezdtem figyelni arra, amitől menekülni akartam: a fák között besűrűsödő sötétre, a talpam alá gyűrődő vastag hódunyhára, szélhimbálta törzsek nyikorgásaira és a lábaimban felgyűlő fáradtság-gócokra. Láttam az árnyak testetlen bársonyát, az éjben is csillogó hókristályokat, a fenyőtörzsek megadó kitartását és már sokszor kipróbált lábaim egyenletes ritmusát. Egyre barátságosabbakká lettek iménti ellenségeim. A legsűrűbb oldalban hirtelen elöntött valami átható, szinte tapintható otthonosság. Így érezheti magát egy szarvas a rejtekén.

Ha nem szoktál éjszaka a hegyekben járni, keress egy sötét kertet vagy sikátort. Nem baj, ha félsz, csak a félelmedtől ne félj: engedd magad félni. Ne igyekezz rögtön megszüntetni a borzongást, figyelj kitartóan a borzongatóra.

Összehasonlító olvasótúra

A rituális írás és olvasás műhely résztvevőit aznap olvasótúrára vittem. Szerettem volna úgy olvasni velük, ahogy gyerekkoromban barátaimmal az indiánkönyveket. Kölcsön adtuk egymásnak a *Winetou*t, a *Hosszú Toll*at meg *Az ezüst tó kincsé*t, s közben indiánoztunk. Építettünk egy kunyhót az erdőben, lándzsákat meg íjakat készítettünk, s megtanultunk kést és fejszét dobálni a fatörzsekbe. Gáttal duzzasztottuk fel a folyót és tutajt eszkábáltunk, mellyel nemcsak hosszú vízi utakat tehettünk, hanem kitűnően lehetett halászni meg fejest ugorni is róla. A kutyámat is bevettük az indiáncsapatba: tudott magas partról vízbe ugrani, biztatásra kitartóan kaparta a földet (a folyóparti iszapba egyszer akkora lyukat ásattunk vele, hogy egészen belefért), fára mászott, kergetőztünk és bújócskáztunk vele az erdőben. Nevetni is tudott.

Nem úgy indiánoztunk, hogy megpróbáltuk eljátszani az olvasott jelenteket, sokkal hűségesebbek voltunk a könyveinkhez: hagytuk a történetüket velünk folytatódni.

Erről meséltem valamit a műhelyemhez csatlakozóknak, majd hátizsákunkban a mindennapi kenyérrel és a mindennapi olvasnivalóval libasorban kivonultunk a táborból. Előzőleg figyelmezettem őket, hogy nem fogunk beszélni arról, amit olvasunk. Mivel az egyetemen néha előfordul, hogy olyan könyvekről is beszélünk, amelyeket nem olvastunk, ezt itt azzal ellensúlyozzuk, hogy elolvasunk valamit, és nem beszélünk róla. Most csak az a fontos, ahogyan olvasunk.

De hogyan olvassunk? – szegezték nekem. Elmondtam hát nekik, hogyan lestünk apámmal a vadakra.

Soha nem volt fegyverünk. Egy szeptember végi éjszakán szarvasetetőben aludtunk. Nem nyomott el azonnal az álom, mert körös-körül meg-megzendült az erdő a bikák baritonjától, s az az izgalom is ébren tartott, mellyel a hajnali lesre vártunk, amikor talán láthatjuk is majd őket. Egyszer ágreccsenés hallatszott az erdőből. Kisvártatva újabb reccsenések. „Lopakodjunk közelebb” – súgtam apámnak –, s már akartam is leereszkedni az etetőből. Keze a vállamra nehezedett: „Várunk.” Az etetőt apró tisztás vette körül, néhány lépésre egy régen levágott fenyő tőkéje derengett a holdfényben. Ott bukkant ki a vezérgőlye az erdőből, majd egy kisebb konda a nyomában. A kivájt fenyőtőkében gyakran volt só a szarvasoknak. Ilyenkor az eső sóoldattal itatta át a korhadó fát, úgyhogy az akkor is sós maradt, ha már nem voltak benne sódarabok. A vaddisznók egymást oldalba bökve, vinnyogva igyekeztek közel férkőzni a tőkéhez, s jól hallatszott, amint agyaraikkal ki-kitörnek egy-egy darabot belőle.

Nem moccantunk. A konda turkálni kezdett körülöttünk. Úgy látszik, a kedvező széljárás s az a magasság, amellyel a szénával tömött szarvasetető fölöttük tartott, elég volt ahhoz, hogy ne orrintsanak meg azonnal. Az egyik fiatal kan egészen közel jött, már nem is láttuk a szénától. Hirtelen remegni kezdett az egész etető, s hallatszott, ahogy sörtéi súrlódnak az egyik tartóoszlopon. Csámcsogott, aprókat röffentett elégedetten, aztán követte a tisztásról tovább húzódó kondát, le a tejjel és mézzel folyó mezők irányába.

Így próbáltunk meg olvasni is: leshelyünkön vártuk, hogy ránk találjanak a késztetések, és a világért sem akartuk őket semmivel elijeszteni.

Háromszor álltunk meg ebédig: hol egy patak köveire ültünk, hol egy szellő járta dombra, hol meg a tábortűz köré. Csobogott a víz, csiviteltek a madarak, fütyörészett egy juhász, pattogott a tűz. Mindannyian ugyanarra az olvasmányra lestünk. Azután egyenként felolvastunk belőle egy-egy – mondatnál legtöbbször rövidebb – passzust: azt, amelyik a leshelyünkhöz dörgölőzött. Ebéd után visszafordultunk, s ugyanazokon a helyeken ültünk le olvasni, mint arra menet.

Mikor néhányan további útmutatást kértek, vettem a rövid nyelű fejszét és először egy, majd két pördülésnyi távolságról beledobtam egy fenyő törzsébe. Éppen úgy, mint indián-koromban. Azután sorra mindenkinek odaadtam, hogy próbálkozzanak. Tanulják meg, hogyan pördül a fejsze, miként kell felemelni, nekilendíteni és mekkora erővel. Nem úgy figyeltünk a fejszedobásra, mintha később mondani akarnánk valamit róla, hanem úgy, hogy begyakoroljuk a gesztust. Lassan már a többiek próbálkozásait is az izomtónusainkkal követtük. Utána már sokkal jobban tudtunk olvasni is.

Abba a völgybe, ahol jó darabon az úton folyt a patak, visszafele jövet betűzött az alkonyi nap. Tükröződő vörös fényben ugráltunk a vízből kiálló köveken. Olyan volt, mint egy balett. Mint az együttolvasás.