

# A TÚL(-)ÉLŐ REMÉNYSÉG

## Bevezetés

A *Das Heilige* című könyvének harmadik fejezetét meglehetősen szokatlan módon indítja Rudolf Otto. Elsősorban egy közös kódot keres, melyet ő és olvasója egyaránt magukénak tudhatnak. Ám nem valamiféle közös nyelvről, hanem – a tudományos diskurzus esetében igen szokatlanul – valamiféle közös érzésről, a valláshoz kapcsolódó, “lehetőleg erős és egyoldalú felindultság”-ról (Erregtheit), és annak is csak egy pillanatáról van itt szó. Aki nem képes ilyen pillanatot felidézni, “vagy akinek egyáltalán nincsenek ilyen pillanatai, kérjük – írja merészen Otto –, az ne olvassa tovább ezt a könyvet”<sup>1</sup>.

Nem tudom, hányan fogadták meg a tanácsát, de valószínűleg kevesebben, mint ahányan olvasták a művét. Azt sem tudom, hogy vajon Kantzenbach, Otto egyik mainak nevezhető kritikusa tapasztalt-e valaha is ilyesmit. Mindenesetre logikailag jogos a század eleji vallástörténész főművét illető kritikus megjegyzése, miszerint bármilyen hatást többféle ok is kiválthat – logikailag. Ezek szerint Rudolf Otto gondolatainak tartópillérei, a *Numen* és a *sensus numinis*, melyek közül az első lenne az ok, a második a hatás, nem feltétlenül kell hogy összekapcsolódjanak egymással – ugyancsak logikailag<sup>2</sup>. Ez az érvelés sajnos ugyanolyan reménytelen, mint Otto “atmoszférafelidéző” kívánsága. Ám arra nagyon jó, hogy megfejtjük, a 20. század során különben rendkívüli vonzerőről tanúbizonyságot tevő művet sokan miért is fogadták olyan tartózkodóan. Az ok nyilvánvalóan *a sensus numinis istenbizonyítékként való olvashatósága*. A *sensus numinis* Ottonál ugyanis olyan sajátos kategória, amelyet nem válthat ki az égvilágon semmi más, csakis a *Numen*. Ha nem az vált ki ilyesfajta élményt, akkor az nem *sensus numinis*. Az érvelés itt természetesen a visszajára fordítható, és Kantzenbach-hal együtt megkérdezhetnénk, hogy mitől lehetünk biztosak abban, hogy az az érzés, amiről *azt hisszük*, hogy azonos azzal, amit Otto körülírt, *valóban* ugyanaz az érzés-e. Lehetséges, hogy Otto válasza az volna, hogy ha valakinek kétségei vannak, hogy átélt-e valaha is ilyesmit, az még sohasem élte át. Én azonban

---

<sup>1</sup> Rudolf Otto: *A Szent (Das Heilige)*. Ford.: Bendl Júlia. Osiris kiadó, Bp., 1997. 18.

<sup>2</sup> L. Fr. W. Kantzenbach: *Programm der Theologie. Denker, Schule, Wirkungen von Schleiermacher zu Moltmann*. München, 1978., 164.

ezen a ponton abba is hagyom ezt a parttalannak ígérkező virtuális vitát – már csak azért is, mert Otto gondolatainak részletesebb elemzése előtt nem is igazán érthető mindez.

Fontosabb ugyanis most azt tisztázni, hogy – függetlenül attól, hogy a most következő fejtegetések és vizsgálódások Otto gondolatain alapulnak – semmiképpen sem merésznék senkit sem felszólítani arra, hogy függessze fel az olvasást, ha véleménye szerint nem volt még része a fent említett ünnepélyes áhítat és a megrendülés sajátos elegyében. Az alábbiakban ugyanis mindössze csak arra teszek kísérletet, hogy kiaknázzam, és az irodalom számára alkalmazhatóvá tegyem az Otto-i gondolatok logikai derivátumait és azok konzekvenciáit. Ehhez szükségesnek látszik az, hogy Otto döntően vallásfenomenológiai ígérkező művét éppen annak középponti elemétől, a vallás elemzésének igényétől távolítsam el, hogy végül egy csupasz metaforaláncot tarthassak készenlétben Otto rendszerének irodalomra való alkalmazásakor. Ezek a metaforák valóban inkább képlékeny fogalmak lesznek majd, mintsem a dialektikus gondolkodás logikai határokkal körülvehető definíciói. Így az első nagyobb fejezetben a “*Bábel-élmény*”, a “*tüllétele*” és az “*illogikus reménység*” témái jutnak majd döntő szerephez.

A következő három fejezet pedig maga az alkalmazás, vagy inkább annak valamiféle tétova próbája lesz. Először Vörösmarty, majd Babits, végül pedig Kuncz Aladár kerülnek terítékre. Az így keletkező irodalmi elemzések itt most nem igényelnek bővebb reflexiót, noha már önmagukban is a magától-értetődőség Heidegger által világosan felfedett “elfedő” jellegét is megkísérlik szóvá tenni, miképpen ezt a problémát remélhetőleg már az őket megelőző fejezet is kitapintja. Így valójában azt a kérdéskört vizsgálom majd, hogy egy nyelv vagy bármilyen diskurzus “egyéni” tapasztalt széthullása, majd az ezt követő, különféle módon jelentkező reménység miképpen érhető tetten az ő esetükben. Miután pedig az e három szerző vizsgálata során számomra is különleges élményt nyújtó filológiai kaland lezárul, egy záró fejezet erejéig azzal a problémával kívánok foglalkozni, amely a *sensus numinis* és a nacionalizmus (vagy más esetekben az ezzel analóg közösség-metaforika) retorikája között tapasztalható a három vizsgált szerző esetében – és feltehetően ennél sokkal szélesebb körben is.

## Bábel és a Rettenet

### *Vázlat a sensus numinis retorikájáról*

“Az államférfiak után a költőket kerestem fel, a tragédia- és dithüramboszköltőket meg a többieket, hogy ott tetten érhessem magam, mennyivel tudatlanabb vagyok náluk. Elővettem tehát azokat a költeményeiket, amelyekre, úgy láttam, a legtöbb gondot fordították, és apróra kikérdeztem őket, hogyan értették, amit mondtak, hogy egyszersmind tanuljak is tőlük valamit. Szégyellem megmondani nektek, férfiak, az igazat; mégis ki kell mondanom. Úgyszólván mindenki, aki jelen volt, náluk okosabban tudott hozzászólni ahhoz, amit ők maguk szereztek. Egyszóval megtudtam a költőkről is, hogy *nem bölcsesség folytán költik, amit költenek, hanem valami természeti adottságnál fogva, bizonyos ihletettségben, mint a jövendőmondók és jósok* (ú szofia poioien ha poioien, alla phüszei tini kai enthuszaidzontesz, hósziper hoi theomanteisz kai hoi khrész módoi)...”  
(Platón: *Apologia VII, B-C*)

Az emberiség első írásos szakrális megnyilatkozásai egységesnek tekinthetők abban az értelemben, hogy a szakrumot, a numinózust kivétel nélkül olyan tisztelettel övezik, amely e “szentségestől” az *irracionális* vonásokat sem tagadja meg. Először talán Rudolf Otto, a 20. század elejének egyik legkiválóbb (vagy mondhatnánk talán azt is: az első) vallásfenomenológusa hívta fel a figyelmet arra<sup>3</sup>, hogy pl. a héber irodalom

---

<sup>3</sup> Rudolf Otto: *A Szent (Das Heilige)*, Bp. Osiris könyvtár 1997. 15-21.

kezdetének számító ószövetségi szövegek értelmezésében végzetes hibát követ el az, aki nem veszi figyelembe, hogy az istenséget e dokumentumokban mind racionális, mind pedig irracionális – vagyis ember- és észközpontú fogalmakkal nem leírható („in Begriffen nicht explicibell”<sup>4</sup>) – vonások egyaránt jellemzik.

Többnyire ezen irracionális jelleg megnevezésére alkalmazza Otto a numinózus (isteni) megjelölést, amely bizonyos értelemben rokon a „szent” szó eredeti jelentésrétegeivel, azaz valamivel, ami egészen más. (Ez esetben figyelmen kívül kell hagyni a későbbi jelentésrétegeket, nevezetesen az abszolút jót.) Az erre a numinózus tárgyra irányuló leírás Otto szerint fogalmi úton lehetetlen – csakis a numinózus tárgy által keltett érzet, vagy lelkiállapot írható *körül*, amelyben ez a kategória már benne magában meg kell hogy mozduljon, létre kell hogy jöjjön, és tudatosulnia kell, amely tehát egyfajta „értelmező és értékelő kategória” (Deutungs- und Bewertungskategorie)<sup>5</sup> és „érzelmi hangoltság” is egyben. Mondhatnánk úgy is, hogy a numinózusról olyképpen beszélhetünk, ahogyan és amennyiben az visszatükröződik az „ön-érzetben” (Selbst-Gefühl)<sup>6</sup>. Ennek a visszatükrözőedésnek – amely mellesleg mégsem egészen az – három fő aspektusát lehet kiemelni: az egyik a Schleiermacher “függőségérzet” fogalmát korrigáló “teremtményérzet” (“Kreatergefühl”), amely ama “teremtmény érzete, aki elmerül a saját jelentéktelenségében, és elenyészik, ha szembe találja magát azzal, ami minden teremtmény fölött áll.”<sup>7</sup> A másik alapkategória a *das Numinose*-t jelző *mysterium tremendum* és *tremenda majestas* jelleg, amely valamiféle szakrális, “kísérteties”<sup>8</sup> – vagyis “egészen más” – félelem hangján szólal meg, és amely egyúttal megintcsak rámutat annak kiváltójára, méghozzá úgy, hogy ez az utalás egyúttal magában foglalja a kiváltó ok hatalmára (Macht), vagy éppen túlerejére, fölényére (Übergewalt) való rámutatást<sup>9</sup>. Idővel – vélekedik Rudolf Otto – a *das Numinose* mysterium-ként megértett és átélt momentumának *mirum* (titokzatos) jellege egyre “hatványozottabban” lépett elő a vallástörténet folyamán, míg végül eljutott egy olyan megnyilatkozási formába, amely által “átlép[ett] emberi kategóriáinkon”, sőt, nemcsak átlépett azokon, hanem “szembe is fordul[t] velük”: ezért nemcsak felfoghatatlanná,

---

<sup>4</sup> L. Pethő Sándor: *Rudolf Otto - avagy az elrettentő titok filozófiája* című tanulmányát in: i.m. 245.

<sup>5</sup> L. Pethő i.m. u.o.

<sup>6</sup> L. Pethő i.m. 240.

<sup>7</sup> Rudolf Otto i.m.: 18.

<sup>8</sup> R. Otto i.m. 24-25.

<sup>9</sup> Ibid 29.

hanem kifejezetten “paradox”-szá is vált. “[E]kkor már úgy látszik, hogy mintha az ész ellenében hatna (és nemcsak afölött áll) – [...E]nnek legélesebb formája az, amit antinomikusnak nevezünk. [...A] mirum itt a racionális megérteni akarás számára az irracionalitás legdurvább formájában jelenik meg.”<sup>10</sup> A *mysterium forma* így tehát a *tremendum* és – az eddig még nem említett – *fascinans* tartalommal jelenik meg, vagyis az *elbűvölővel*, amely a *tremendummal* kontrasztharmóniában állva kölcsönzi a *numinózusnak* azt az energiáját, amely “aktivizálja az ember lelkét”, és “hihetetlen feszültséggel és dinamikával tölti el” azt<sup>11</sup>. A harmadik ottoi alapkategória az *augustum* elemmel együtt jelenik meg: a *numinózus* élményben részesülő szubjektum önleértékelése nyilatkozik meg benne a vele szemben mérhetetlenül nagyobbal és mással, méghozzá a profanitás szintjének a megrajzolása által: a szubjektum a saját profanitásával szemben egy olyan értéket tételez, amely kizárólag a *nument*, a szentséget illeti meg. A szentség Otto számára *numinózus* (tehát egészen más) *értéket* jelent, amelyből akár mindenféle *szakrális értékszempléletet* is le lehet vezetni<sup>12</sup>.

Mindezek alapján (főként a második alapkategória átgondolásakor) talán nem is véletlen, ha ma az *Ószövetséget* olvasva zavarba jövünk, vagy elutasítóan reagálunk – mondja Otto –, amikor Isten haragjáról esik szó.

„Mindig is feltűnő volt – írja Rudolf Otto –, hogy milyen különös «Jahve haragja». Először is az *Ószövetségben* sok helyen nyilvánvaló, hogy ennek a haragnak semmi köze az erkölcsi tulajdonságokhoz. [...] Aki az istenséget csak racionális predikátumai alapján szokta elgondolni, az kénytelen ezt a haragot szeszélynek és önkényes szenvedélynek tartani, ám ezt a nézetet az ószövetségi istenfélő emberek minden bizonnyal visszautasították volna: ez a harag ugyanis semmiképp sem azt jelenti, hogy csökken a «szentség», hanem azt, hogy annak ki nem iktatható alkotóeleme és természetes kifejeződése.”<sup>13</sup> A „Jahve haragja” kifejezés tehát a *numen* közelében érzett, és a *numennek* „*tremendumként*” (szörnyűséges, borzalmas) is fellépő lélektani képzelet, és annak valamiféle naiv kifejeződése, nyelvi formába öntése. Ez a kifejezés az ottoi rendszer (ha van ilyen egyáltalán) alapján nem tekinthető racionális „fogalomnak”, hanem csak valami fogalomhoz hasonlónak; a vallásos élmény sajátos érzelmi tényezőjének *ideogrammjáról* vagy tiszta értelmező jeléről van szó.

---

<sup>10</sup> Ibid. 40.

<sup>11</sup> Ibid. 33.

<sup>12</sup> L. ibid 71-78.

<sup>13</sup> R.Otto. i.m.28.

Éppen ezek a fogalmak – ideogramma, “fogalomhoz hasonló”, “értelmező jel” – adják Otto munkájának azt a sajátos jellegét, amely miatt máig nem sikerült olyan, hozzá kapcsolódó hermeneutikai alapállást körülrajzolni, amely ne ütközne rögvest valamely tudományterület határaiba. Az ottoi terminológia *nem terminológia* a szó szoros értelmében, hiszen mindenütt kerüli a definíciókat – éppen tárgya sajátos jellegéből adódóan –, vagyis az olyan műveleteket, amelyek a “finis”-ek, vagyis a “határok” kétségbeesett meghúzásával (ez a “definitio” faktitív eredője) integrálhatóvá tennék a *das Heilige*-t bármelyik, már megszokott és bejáratott fogalmi nyelvezet hagyományába.

Éppen ezért Otto fenti gondolatai mellett, hogy Jung-ot a valláspszichológia tudományának megalapozására, Mircea Eliade-t pedig *A szent és a profán* megírására sarkallták, valamint hogy – Söderblom-mal egyidőben ugyan<sup>14</sup>, mégis sokkal határozottabban – a “szent” és a “profán” ma már szinte kritikátlanul használt fogalomkettősének első tematikus megközelítését nyújtják, több más okból is különösen jelentősek. Az ottoi vallásfenomenológiai rendszer (mondjuk így) ugyanis már eleve egy sajátos hermeneutikai szituációba vonja be az olvasót, ám minél elmélyültebben kutatja bárki is a *Das Heilige* impozáns mondatfüzéreit, annál világosabbá válik számára az is, hogy a “rámutató jelek”, az “olyan, mint”-ek és a “talán”-ok addig – és azóta is – igen ritkán használt, mindenféle tudományos diskurzusból kilógó kvalitásai komoly vonzerővel bírnak – nem utolsósorban az irodalomkritikus számára. Otto rendszerét és terminológiáját sok irányból érheti kritika (és éri is) – amelyeknek középpontjában többnyire a *das Numinose* apriori kategóriává avatása áll –, ennek ellenére én mégis úgy vélem, hogy Otto mélységesen komoly “játékát” mindenképpen érdemes folytatni, és a “mi van akkor, ha” típusú kísérletek egyikét ennek alapján elvégezni. Többek között azért, mert egy ilyen kísérlet az irodalomtudomány számára esetleg lehetővé teheti egy olyan út megnyitását is, amely mindeddig kiaknázatlan maradt, holott számos irodalmi szöveg tág horizontú megértéséhez segíthetné a mai olvasót.

Munkahipotézisként természetesen posztulálnunk kell néhány olyan megállapítást, amelyek kívül esnek az irodalomtudomány kompetenciáján (és az is lehet, hogy az összes többiében is), noha nem tekinthetők idegennek tőle. Elsősorban azt, hogy e numinózus tárgyérzet „megnyilatkozásra tör”; ennek a megnyilatkozási

---

<sup>14</sup> I. N. Söderblom: *Das Werden des Gottesglaubens*. Leipzig, 1915.

formának azonban csak egy lehetséges alternatívája a bibliai szerzők vonatkoztatási rendszerében a legjelentősebb szerepet betöltő racionális istenkép (ez a bensőséges és megnyugtató, érthető, emberi fogalmakkal megragadható oldala az istenségnek) asszociációs bázisának a numinózus tárgyérzethez való hozzárendelése. Ebből az következik, hogy létezik más asszociációs bázis is, és mivel a numen irracionális (tehát arról nem lehet beszélni, csakis az általa kiváltott érzetéről), ezért nagyon valószínű, hogy nemcsak a vallásosként „önreflektált” metaforahálózatokkal kifejezett élményekben bukkanunk a nyomára. Sőt, nyilvánvaló, hogy a numen által keltett érzetek formába öntése a mindenkori kulturális, szakrális és egyéb hagyományok képrendszerének egyénben élő összességéből áll elő. (Mi másból is állhatna elő?) Ez azt jelenti, hogy ha például hiányzik az egyén gondolkodásának vonatkoztatási rendszeréből az Isten gondoskodó létébe vetett hit, vagy az ezirányú ismeretek, vagy egyáltalán: a gondoskodó Isten képe, akkor más, a maga életértését alkotó és segítő fogalmakkal, képekkel igyekszik majd a numinózus tárgyérzet leírásának egyéni kódrendszerét felállítani. A numinózus érintettség tapasztalata ugyanis – lényegéből fakadóan (mindezt egyelőre a kísérlet kedvéért tételezzük fel) – jelen kell legyen tértől, időtől, kultúrától függetlenül *az emberiség tapasztalati és szimbolikus rendszerében*, és úgy látszik, kimutathatók olyan általános emberi lelki jellegzetességek és nyelvi formák, amelyek egyetemes lélektani valamint szimbolikus mintákat követve reflektálnak a numen érintésére. Ezen az úton tulajdonképpen a jungi archetípusok gondolatához, valamint a Frye-i mítoszkritikához *hasonló* kritikai eljáráshoz jutottunk. (Meg kell jegyeznünk: a két szerző archetípus-fogalma eltér egymástól.) Az ősi „vonatkoztatási rendszer” (legfőképp a bibliai szerzők világképére gondolok itt) összekuszálódásával, relativizálódásával, az oszlopelemek – így Isten létének – megkérdőjeleződésével felborult és érthetlenné vált a numinózus tárgyérzet kifejezésére használt kódrendszer is, vagyis esetenként egyszerűen elveszett a mai értelmező számára. Megmaradt azonban – hiszen meg kellett hogy maradjon – a numinózus tárgyérzet, és annak az összes kellemes és/vagy kellemetlen lelkiállapotot felidéző hatása. Számos költő talán éppen ezen irracionális, de valós élményben részesült, de (a régi) vonatkoztatási rendszer híján, mégis a közlés kompenzáló erejétől vezetve egyéni kódrendszereket volt kénytelen létrehozni a numinózus érintettség megéneklésére.

\*

Northrop Frye a mítoszt olyan tudati állapot verbális megnyilatkozásának tekinti, amelyben szubjektum és objektum hasadása még nem következett be, nyelv és világ viszonya még problémamentes<sup>15</sup>. Ezt az állapotot Frye Vico nyomán hieroglifikus vagy mágikus nyelvszemléletnek nevezi<sup>16</sup>, amelyben a kimondott szónak még különleges hatalmat tulajdonított az alteritás embere (és mint látni fogjuk: nemcsak ő). A mítoszt voltaképpen ennek a gondolkodási mintának a termékeként fogja fel, amely archaikusabb, az emberi egzisztenciát súlyozottabban érintő gondolati-nyelvi viszonyulási mód megnyilatkozásának tekinthető, mint például a dialektikus, vagy a deskriptív. Az ilyen módon értelmezett mítosz legfőbb beszédalakzata és szervezőeleme is egyben a metafora. Frye szerint a mítosz szimbólumrendszerét négy alapvető egzisztenciális érdek, név szerint a szexualitás, a szabad mozgás, a táplálkozás és a tulajdonlás érdekei irányítják<sup>17</sup>, méghozzá oly módon, hogy a csak metaforikusan létező *axis mundi* (világtengely) mentén szervezik meg a mitológia lényének a megjelenítését<sup>18</sup>. Az említett primer egzisztenciális érdekek beteljesülése fölött érzett kiteljesedés-tudat képei az *axis mundi* csúcán, a be nem teljesedéstől való retteges szimbólumai pedig a legalján tűnnek fel. Frye számára ezek a szimbólumok civilizációs produktumok, és archetípusnak nevezi őket. Az archetípus éppen ezért képes legyőzni a letűnt és fennálló, egymástól időben vagy térben távol lévő kultúrák közötti kommunikációs szakadékokat<sup>19</sup>. Minden bizonnyal létezik azonban egy ötödik érdek is, az adekvát önkifejezés érdeke, amely feltehetően legalább akkora részben játszik szerepet a logosz-diabolosz metaforika irányításában, mint a többi.

Ezen a ponton azonban összekapcsolódik a Frye és az Otto által inspirált fogalmi kör, ugyanis – mint látni fogjuk – az *Ószövetség* esetében minden olyan helyen, ahol a *mysterium tremendum* élmény megjelenik, egyúttal diabolikus képeket is

---

<sup>15</sup> L. Northrop Frye: *Kettős tükör. A Biblia és az irodalom* (ford.: Pásztor Péter) Európa kiadó, Bp., 1996 35-37., valamint *Az Ige hatalma* (ford: Pásztor Péter) Európa kiadó, Bp., 1997. 49. oldalát.

<sup>16</sup> L. Frye: *Kettős tükör* 113.

<sup>17</sup> L. Frye: *Az Ige hatalma* 71.

<sup>18</sup> L. Frye: *Az Ige hatalma* 196.

<sup>19</sup> Frye – nagyon frappánsan – az archetípust “kommunikálható szimbólum”-nak nevezi, amelynek az érthetősége “időben és térben” egyaránt kiterjed. L. *A kritika anatómiája* (ford.: Szili József) Helikon kiadó, 1998., 94. A fryei archetípus fogalom eltér a jungi-tól, ezt a 97. oldalon hangsúlyozza is (az archetípus “kommunikálhatóságához” fölöslegesnek tartja a kollektív tudattalan hipotézisét), a következő oldalon pedig az archetípust mint a civilizáció részét és produktumát írja le (valójában “az emberi munka céljait kifejező látomás” részének tartja azt).



találunk. Nem anakronizmus diabolikus képekről beszélni, noha világos, hogy a diaballó (szétdobálni, szétszórni, rendetlenséget okozni) ige e származékszavát (ti. a diabolosz-t) először az újszövetségi iratok használják démonikus, vagyis az Isten ellen szegülő lény, az ószövetségi Szátán konnotációjával.

Annak érdekében, hogy feltárjuk e beszédmód jellegzetességeit, először néhány bibliai példát tekintünk át.

### A Babel-élmény

„(1)És (vajöhi) az egész földnek egy nyelve és egyféle beszéde (szafa ehat u debarim ahadim) volt. (2)És történt (vajöhi), hogy amikor keletről elvonultak, völgyet (sikságot) találtak Sineár országában (v. földjén: beerec sineár), és ott letelepedtek. (3)És azt mondták egymásnak: Nosza, vessünk vályogot és égessük téglává! És a téglaszolgált nekik kő gyanánt, és a szurok volt számukra a habarcs. (4)És így szóltak: Nosza, építsünk magunknak várost (ir) és tornyot (migdal), amelynek csúcsa az égig érjen, és szerezzünk magunknak nevet, nehogy szétszéledjünk (pen-nafuc) mindenfelé az egész földön (al-pöné kol-haarec)! (5)És leszállott az Örökkévaló, hogy megnézzé az a várost és azt a tornyot, amelyet az emberfiak (böné haadam) építettek. (6)És azt mondta az Örökkévaló: Íme hát: egy nép és egy nyelv (hén am ehad veszafa ahat), mindez itt pedig csak a kezdete a tetteiknek. Most már nincs előttük lehetetlen, mindent megtehetnek, amit csak akarnak. (7)Nosza, szálljunk alá és zavarjuk (ott) össze nyelvüket (ve navla sam szefatam), hogy ne értse egyik a másik nyelvét! (8)És szétszélesztette (vajjafec) őket az Örökkévaló mindenfelé az egész földön, és abbahagyták a város építését. (9)Azért elnevezte [annak a helynek a] nevét Bável-nek, mert ott zavarta össze (balal) az Örökkévaló az egész föld (kol-haarec) nyelvét (szefat)<sup>20</sup>, és onnan (umisam) szélesztette szét őket az Örökkévaló mindenfelé az egész földön (al-pöné kol-haarec).” (IMózi11,1-9)

---

<sup>20</sup> Ez a félmondat kétféleképpen értelmezhető, ezek közül az egyik a fent szereplő fordítás, vagyis az, hogy maga az Örökkévaló nevezte el azt a helyet Bavel-nek, a másik értelmezési lehetőséget pedig Derrida hozza játékba a *Babel tornyai* című írásában (*Pompeji* 1994/4, 98-133.), ahol a qará ige “recitál”, “hangosan elmond” jelentését működteti a szerző, és a szöveg értelmét úgy adja vissza: “És kikiáltja a nevét: Bável, Zürzavar! Mivel ott zavarja össze az Örökkévaló...” Derrida úgy érti ezt a szakaszt, hogy az Örökkévaló a saját nevét kiáltotta el a város fölött (ez lenne a Bável), ez azonban grammatikailag nehezen

A Babel történetéről azt szokás elmondani, hogy képi világát tekintve a „Jákob lajtorjája” típusú, mennybe tartó utazások hagyományának démonikus paródiája (Frye), de a rokonság mindenképpen nyilvánvaló. Az mindenesetre bizonyos, hogy a bibliai interpretátor tolmácsolásában az egész történet ironikus színezetet kap, elsősorban azáltal, hogy egy addig valószínűleg közismert szöveghagyományt teljesen új kontextusba helyez át. Nem tudni pontosan, hogy mi is lehetett ez a szöveghagyomány, de körvonalai érezhetőek az elbeszélésben. Tematizált formában a történet ugyanis az emberiségnek az istenséget saját erőből elérni kívánó szándékát, valamint saját istenülési vágyát és kudarcát tárja elénk. Ironikus az, hogy a minden erejét latba vető emberi tevékenység által létrehozott emelvényhez vagy toronyhoz (migdál) Istennek „alá kellett szállnia”, ami nyilvánvaló teológiai gondolat terméke: nem az ember éri el az Istent, hanem pont fordítva: Isten az embert, ha akarja. Beszédes továbbá a kétféle etimológiai nyomvonalat követő Babel-névmagyarázat. Arámul ez ugyanis azt jelenti: az isten(ek) kapuja. A bibliai történet azonban a héber *balal* (összezavarni) igéből vezeti le a zűrzavar jelentést. Bizonyos, hogy ez a kettősség nem a népi etimologizálás tévedésének tudható be, hiszen a történet keletkezési idejében az arám világnyelv volt. Sokkal inkább egy addig élő mitológiai hagyomány parodizálása ez: mindenesetre akarva-akaratlanul is ez lett az eredménye.

Az egész történetben azonban mégis a nyelv és a beszéd szerepe a legfeltűnőbb, valamint ennek kapcsolata az ember istenülési törekvéseivel. Egyetlen magyar fordítás sem képes visszaadni azt a metaforikus sűrűséget, amelyet a szöveg magában hordoz. Például akkor, amikor Isten alászáll és végigtekint a városon és az embereken, ezt mondja: „hén, ám ehat ve szafa ahat”, ami azt jelenti: „Íme, *egy nép és egy nyelv*.” Ez a megfogalmazás az eredeti mítosz légkörét idézi, amelynek éltető formája alapvetően az azonosítás beszédalakzata, a metafora, és amely nyilvánvalóan nem negatív vagy pozitív kommentárral adta közre az aktuális tudnivalót. Voltaképpen így két diskurzus találkozik a szövegben: az egyik, a magát normatívként feltüntető, affirmatív funkciójú (a teológiai interpretáció) megjeleníti, majd ironizálja az intencióit kioltani látszó másikat (a mitikusat). Mindenesetre ennek köszönhetjük, hogy ez a másik egyáltalán láthatóvá válik a szövegben.

---

volna alátámasztható, hiszen a “smáh” (vkinek a neve) nőnemű alakban áll ehelyütt, ezért nem alkalmazható közvetlenül az Örökkévalóra. (Igaz, ha a Babel néven vezet keresztül a grammatikai megfeleltetés útja, Derrida verziója is elfogadható...)

Mégsem ez a legfontosabb gondolatunk a történettel kapcsolatban, hanem az, hogy az „egy nép egy nyelv” entitás „egy nyelve és egyféle beszéde” egy ideális emberiség közösségi-társadalmi-emberközi kapcsolatrendszerének képeit villantja fel egy pillanatra, Istent pedig ennek szétzúzójaként, vagyis a rend(nek tűnő valami), a logosz felforgatójaként, azaz diabolikus lényként. E felforgatást pedig annak az állapotnak a megszüntetésével viszi véghez, amelyben végső soron a megismerés-önközlés archaikus, bensőséges módja uralkodott: az emberiség *egy* volt, *egy* volt a nyelve és egyféle a beszéde (dabar, ami véleményt is jelent) – nem léteztek kommunikációs akadályok. Az isteni beavatkozást követően azonban megszülettek, megteremtődtek ezek az akadályok. Ígyhát voltaképpen a következő jelenségnek lehetünk tanúi: a logoszra törő értelem, mely végső soron isteni magaslatokat ostromol, egyszerűen csak egy olyan esemény hatására, amelynek ebben az értelmi–logikai úton értelmezett valóságrendszerben „nem volna szabad megtörténnie”, megbotlik, zavarba jön, és kétségbe esik – összezavarodik a nyelve. Az „építő munkás” szemével nézve ugyanis csak annyi látszik, hogy az egészet és a logoszt befogadni és megismerni igyekvő emberi értelem útján egyszerűen csak bekövetkezik a botlás, megtörténik a „katasztrófa”, valahol beleütközöm a vonatkoztatási rendszer valóságából „kilógó” döbbenetbe. Így perspektívatlanná válik a jövő („szétszéled”), megfoghatatlanná válik a jelen, és aztán *sui generis* értelmezhetetlenné válik a múlt is. E bábeli „megütközés” individualizált formájával valójában minden egyes numinózus élmény leírásánál találkozunk, így azt már magának az élménynek a részeként kell értelmeznünk (ha nem elsődlegesen mint *magát az élményt*).

A Bábel-élmény individualizált változatainak először a bibliai vallomások és bölcsesség-irodalomban, majd a prófétai beszédben eredünk a nyomába. Ezek közül csak röviden tekintjük át a *73. zsoltár*, *Jób könyve* valamint *Hóseás könyve* egy részét, és vonunk le néhány általánosnak tűnő következtetést.

\*

Rugási Gyula Ászáf költészetével kapcsolatban a következő megjegyzést teszi nagyszerű tanulmányában: „[a] zsoltáros már csak *visszatekint* az útnak erre a határpozícióval érzékeltetett szakaszára, de már nem *időzik* ott; s mert *túl van rajta*,

immáron *elbeszélheti* mindazt, amit megtapasztalt.”<sup>21</sup> Ez a *túllétel* azonban egyáltalán nem egyszerű folyamat, és az is elmondható róla, hogy a *73. zsoltár* típusú zsoltárok esetében egy központi toposz: a túllétel köré épül a költemény. A túllétel mindig úgy *történik*, hogy a zsoltáros mindenkori jelenének horizontjába visszaúszik az Isten-jelenlét tudata, amely már önmagában véve is válaszadási aktus, erő. És csak az Isten-jelenlét választ és erőt adó tényének tudata mellett jön létre és artikulálódik a túllétel, és végül felszabadulnak a közlést akadályozó pszichikai gátlások, amely folyamat eredményeképpen végül az elbeszélhetőség potencialitásból aktualitásba lép át. Addig semmiképp, de attól fogva feltétlenül. És minthogy elbeszélhetővé válik, egyszerre homályba is borul a numen, de addig, és attól fogva végig is mindenképpen róla van szó. Erre azonban csak a Babel-élményre való utalásokból, valamint a túllétel nyomon követhető módjából következtethetünk. Valami érthetetlenről, zavarba ejtőről, titokzatosról van szó, amelyet csakis az Isten-jelenlét racionális fogalmakkal már bensőségessé tett, a személyiség számára pedig támasztékként felhasználható vigasztaló közelsége (annak tudata) old fel. Így e folyamat végeredményeképpen *maga az egész folyamat* is az adott viszonyítási rendszer szerves részeként válik leírhatóvá és bemutathatóvá – azaz mintha *megértett*, vagy *érthető* eseményről lenne szó:

„De én?! **Már-már** meghanyatlottak lábaim; és kis híja, hogy lépteim el nem  
iszamodtak.

[...] Mert *nyomorgattatom* minden napon, és *ostoroztatom* minden reggel!

[...] Gondolkodom, hogy ezt megérthessem, de **nehéz dolog ez szemeimben**.

*Mígnem bemenék az Isten szent helyébe: megértém* azoknak sorsát.

[...]

*Isten közelsége olyan jó nekem! Az Úr Istenben vetem reménységemet,  
hogy hirdessem minden cselekedetedet.”*

(73.zsolt. – de l. még 74., 76., 77. stb zsoltárok párhuzamos szakaszait)

Mi történik azonban akkor, ha felborul e viszonyítási rendszer egyensúlya? A közléskényszer ebben az esetben egészen más szerepet fog játszani: központi szerephez jut éppen a közlés kompenzáló erejébe vetett hit által – ebben az esetben ugyanis az előző paradigmában működő pszichikai gátlások már nem, vagy egészen más

---

<sup>21</sup>Rugási Gyula: *Örök romok*, Latin betűk, Debrecen, 1997. 91.

irányultsággal működnek, mert a Babel-élmény elmondhatóságának az már nem kritériuma, hogy Isten lényéről az addigi racionális képbe beilleszthető elképzeléseket nyújtson a *közösség számára* a beszélő. A beszélő közösségi beágyazottsága valószínűleg továbbra is fontos tényező marad, de megváltozhat a közösség karaktere, valamint az elkötelezettség iránya. Az mindenesetre bizonyos, hogy napjainkban is léteznek olyan témák, amelyek önnön erejükénél fogva készítenek szólásra az önmagát mindenféle hatalomtól függetlenítő prófétát. A közlés erejébe vetett hit itt mindenesetre természetesen együtt jár a közlés mint olyan lehetőségébe vetett hittel is. A közlés tehát e vonatkoztatási rendszerben átveheti a gondoskodó Isten metaforájának pozícióját, és így a numinózus tárgyérzet megéneklésére tett kísérlet e második paradigmában vagy egy vég nélküli, vagy pedig valamiféle átütő erejű közölni akarássá válik, amelynek egyedül talán a később elemzendő *reménység* toposz szab majd csak határt.

\*

Jóbi gondolatmenetnek nevezi Rudolf Otto a paradoxonoknak azt a szövevényét, melyekkel Jóbnak magának kellett szembenéznie, amikor fogalmi úton próbálta megragadni az őt ért csapások, a saját világról alkotott elképzelései, barátai véleménye, valamint a lelkiismerete és addigi világismerete összeütközésének találkozási pontjában keletkező kérdéseket és az esetleges válaszokat. Természetesen minden gondolati erőfeszítése az Istenre vonatkozó elképzeléseket, az isteni attribútumok megragadását, valamint a megérteni vágyott Isten által elrendezett világképből adódó értelmezési vagy válaszadási lehetőségeket – jelen helyzetére vonatkoztatva – vette célba. És a maga erejéből csak a káosz és a logosz határáig jutott el, tehát a kérdésfeltevésekig, majd e határpozícióból az isteni jelenlét ereje lendítette ki – akárcsak a zsoltárost –, létrejött a *túllétele*, de választ – racionális, ember és eszközpontú fogalmakkal megragadható választ – nem kapott. Válasz értéke magának a *Jelenlétnek* volt. Érdekes módon a történet szerint Isten magát a kérdező attitűdöt legitímálta az egymást hajszóoló, és egymást az uralkodó pozíciókból kölcsönösen kiszorító gondolatmenetek összességéről tudomást nem vevő „barátok” vigasztalása ellenében.

Úgy tűnik, a jóbi történet elbeszélője sokkal merészebben, „értőbb módon” kezelte a numen élmény irracionális szellemét, mint a zsoltárosok. Elohim ugyanis ebben a történetben is olyan választ adott, amely Jóbot a teljes megbékélés különös

élményében részesítette, ugyanakkor Isten maga is igazolást nyert. Mindamellett nem hangzik el egyetlen racionális magyarázat sem. Ezt a választ kereshetnénk persze magában a narratív formában is, és így a tényben, hogy létezik „kerettörténet”, de figyelmesen szemügyre véve az egész történetet, a kerettörténet sem tartalmaz semmiféle választ a *Jób által feltett kérdésekre*: nevezetesen kettőre: vajon miért szenvednek az igazak, és vajon miért szenved éppen maga Jób? Valójában a kerettörténetnek csak a prológusa, mely egyfajta metafizikai háttérrel fest a hosszú monológok mögé, nyit meg egyfajta utat bizonyos válaszlehetőségek felé. Eszerint Isten csak próbára teszi Jóbot, hogy lássa: vajon a nehézségek közepette is kitart-e mellette igaz szolgája. Azonban már Jób is kétségbe vonja ezt a fajta magyarázatot azzal, hogy a mindentudó Istennek ezt tudnia kellene előre: „Jó-e az neked, hogy nyomorgatsz...? [...] Jól tudod te azt, hogy én nem vagyok gonosz...”<sup>22</sup> – jóllehet, e kérdés egyúttal megvilágítja Jób könyvének legfontosabb kérdését is, a bűn és szenvedés kapcsolatának problémáját. Jób éppen saját magában látja az egyértelmű cáfolatát az akkori tradicionális nézetnek, miszerint csakis a bűn következménye lehet minden szenvedés. Tehát ha Jób szenved, annak biztos, hogy valami bűn lehet az oka. A hosszú érvek sora után belátják ugyan barátai, hogy lehet annak más oka is, de *mindenképpen kell hogy valami oka, és így célja is a szenvedésnek*. Ha jól értem a könyvet, Jób épp ezekkel a nézetekkel száll szembe. Mindezek után joggal várhatnánk el, hogy a történet végén választ kapjunk a feltett kérdésekre Istentől – de nem történik semmi ilyesmi. Mi győzte meg mégis Jóbot? Nyilvánvaló, hogy nem az erőfölény, hiszen Elohim belsőleg győzte meg őt. Hogyan?

„A racionális fogalmakban gondolkodó ember sóvárog az olyan válaszok után, melyek valahogy ekképpen oldanak fel a problémát «...amennyivel magasabb az ég a földnél, annyival magasabbak az én utaim a ti utaitoknál és az én gondolataim a ti gondolataitoknál» – ilyesféle célja van például a hívő emberek próbára tételének és megtisztításának, vagy mindannak, amit az egyes embernek elő kell mozdítania a szenvedéseivel” – írja Rudolf Otto, majd hozzáteszi: „De nem történik semmi efféle [Jób esetében], és az ehhez hasonló, célra utaló mérlegelések és megoldások semmiképp sem tükrözik e rész szellemét, amely végül is valami egészen másra hivatkozik: nevezetesen a minden fogalom fölött álló csodálatosságra, a tisztán irracionális alakban megjelenő misztériumra, mégpedig mint mirumra és mint paradoxonra is. Erről szólnak

---

<sup>22</sup> Jób10, 3.7

igen érthető nyelven a felséges példák.”<sup>23</sup> E példák között ott van a vadszamár, a strucc, a bivaly, majd a víziló és a krokodil is. Ezek azonban – amint Rudolf Otto írja – a lehető legszerencsétlenebb példák lennének abban az esetben, ha valaki a világ menetének tökéletes célszerűségét, vagy oksági viszonyok által való meghatározottságát akarná szemléltetni általuk. Nem erre valók azonban, mint azt már kifejtettük.

Nincs tehát jelen ebben a történetben a túllételem nézőpontjából újra elrendezett és érthetővé tett határpozíció újraértékelése, de jelen van a túllételemnek az a módja, mely során valaki megéri: Isten numen, és a numen maga Isten, tehát az élményt kiváltó tárgy mégiscsak elhelyezést nyer az egyén gondolkodásának vonatkoztatási rendszerében („eddig csak füleimmel hallottam felőled, most azonban saját szemeimmel látlak”), és valamilyen módon így esély nyílik az önkifejezésre is. Valójában maga a narratív forma tette lehetővé a numinózus tárgyérzet határpozícióként avagy Bábel-élményként megmutatkozó pörére vetköztetését, amelyet egy, a numinózus tárgyérzetet nagyon jól értő elbeszélő tárt szemeink elé. Nagyon valószínű, hogy Jób maga egészen másképpen mondta volna el ezt a történetet. A közösség iránti felelősségvállalásnak azonban eleget tett az elbeszélő a kerettörténet megalkotásával. Jób e felelősségvállalásnak is valószínűleg egészen másképp tudott volna eleget tenni – például úgy, mint ahogyan a zsoltárosok: ő maga kísérelt volna meg „rendet tenni a világban és a saját fejében”, valószínűleg a 73. zsoltár írójához hasonlóan („megértettem azoknak sorsát...”).

Már *Jób könyve* is bizonyosságát adja annak, hogy a határpozíció és a túllételem közötti kapcsolat nem jeleníthető meg egyfajta irreális reménység nélkül, amely implicite már a zsoltáros–vallomásos beszédmódban is benne van. (L. Jób 19,25–27) A próféták reprezentáns képviselőjének, Hóseásnak a vizsgálatakor is nyilvánvalóvá válik, hogy a határpozícióból való elmozdulásra – és elmozdításra – tett kísérletet ilyesfajta irreális–irracionális reménység megfogalmazásában lelhettük fel.

A prófétai beszédben megnyilatkozó reménység időben és térben más koordinátákon tűnik fel, mint a vallomásos zsoltáros beszédmódokban – amelyekkel mindamelllett a prófétai írásokban is találkozunk. A vallomásos zsoltáros beszédmódban a reménység mozzanatra csak következtetni tudunk – a jóbi reménység világosabb formában való megjelenése a narratív forma különbözőségéből adódik – abból a

---

<sup>23</sup> Otto i.m. 100-102.

tényből, hogy valamilyen módon mégiscsak megtörténik a túllétel. E reménység közvetlen, direkt reménység, amely jelzésére az elbeszélés jellegéből adódóan nincs szükség: a feloldás megtörténik a túllétellel, azáltal, hogy az Isten–jelenlét tudata elmos mindenféle határpozíciót, kérdezősi aktust. A 73. zsoltár esetében például a „míg be nem mentem az Isten szent helyébe”-kifejezés utal közvetlenül arra a reménységre, hogy a válasz mégiscsak Istennél keresendő. Ez a tény roppant figyelemre méltó, ha tekintetbe vesszük azt a következtetést, hogy a zsoltárosnak éppen ebben az Istenben rendült meg a bizalma, de legalábbis a róla alkotott képe igencsak zavarossá vált a határpozíció élményének vonzataként. Még világosabbá válik e reménység természete, ha a *Jób könyvében* megmutatkozó formájában vizsgáljuk:

„De én (vááni) tudom (jadáti)<sup>24</sup>, hogy az én megváltóm (goáli: itt: Isten) él (haj)<sup>25</sup>,  
és végül<sup>26</sup>  
az én porom felett megáll<sup>27</sup>. És miután (ezt a) bőrömet megrágnák,  
testem nélkül látom meg az Istent<sup>28</sup>. Akit magam látok<sup>29</sup> meg magamnak,  
az én szemeim látják meg, nem más.” (Jób 19, 25–27)

Majd e remény ekképpen valósul meg:

„(Mivel) eddig csak füleimmel hallottam felőled, most viszont  
saját szemeimmel látlak, azért (al-kén<sup>30</sup> – l. IMóz 11,9) vonok (mindent) vissza

---

<sup>24</sup> Nemcsak azt jelenti: tudomásom van arról, hogy... Ugyanezzel az igével (jádá tő) fejezi ki a héber a házastársi együttlétet is, tehát egy bensőséges, mélyebb ismeret jelentésrétegeit is magában hordozza. Véleményem szerint e szó e helyen való használata egybecseng a később elemzésre kerülő hóseási „mégis”-reménységgel, és az ott elmondottakkal. Inkább eskü-formulára emlékeztet a kifejezés, mint kétségbeesett remélni-akarára....

<sup>25</sup> Ez a jelző (jelentése: élő) az Ósz.-ben Istennel kapcsolatos esküformulákban használatos. Fordíthatnánk úgy is, hogy „van” („igenis létezik!”)

<sup>26</sup> Az áchárón kifejezés nagyjából ezt jelenti: ő lesz utánam is.

<sup>27</sup> Károlit követtem. Szó szerint: *megáll* majd (jájúm: theofániák műkifejezése) *e por felett*.

<sup>28</sup> Itt megint Károlit követtem, bár igen nehezen fordítható szöveggel van dolgunk. A „bőr” (ór) az egész testi megjelenést is jelenti a héberben. Mindezt Károli „testem nélkül” megoldása követi, ami elfogadható, hiszen az előző „ábrázat” porrá válik.

<sup>29</sup> Úgy hiszem, e szövegrésznek ez a leghangsúlyosabb gondolata: Jób saját szemeivel akarja látni Istent, csak ezt tartja az Istenre vonatkozó ismeretek legitim forrásának, valamint csak így látja lehetőségét annak, hogy ügyét megvédje előtte, valamint barátai előtt.

<sup>30</sup> Ezt a kifejezést itt a *Septuaginta* „dio”-val („ezért”) fordítja



*és bánkódom a porban és hamuban.” (Jób 42,5–6)*

A reménység valóra válása mindenekelőtt bűnbánatot hoz létre Jóbban. És mivel a reménység elsősorban arra irányult, hogy Jób saját szemeivel lássa meg Istent (és esetleg majd így képviselje ügyét előtte), ezért arra kell következtetnünk, hogy nemcsak Isten igazságosságát vonta egykor kétségbe, hanem létét is – a történet szerint. Ha nem így volna, nem volna oka bűnbánatra csak azért, mert nyilvánvalóvá vált az, hogy Isten létezik. Ezért úgy gondolom, ez is az egzisztenciális bizonytalanságot jelölő határpozíció jellegzetessége. Épp ez a kétségeskedés teszi irreálissá a reménységet mind az Istennel való személyes találkozásban, mind pedig abban, hogy az az Isten, akinek a jóindulatába vetett hit ingott meg, jóindulatúan mégiscsak felfedi magát, és enyhét ad a szenvedőnek. Annál is inkább irreális ez a reménység, hiszen az adott helyzetben a szenvedő Jóbot – saját elképzelései szerint – Isten csapása sújtja, ami éppen arra enged következtetni, hogy Istennek elfordult a jóindulata Jóbtól – persze csak ha a jóbi rendszerben gondolkodunk (ez egyébként a fentebb felsorolt zsoltárok mindegyikének is fő kérdése: vajon ellökött magától az Isten, avagy: vajon ellökte-e magától Isten az ő népét?). Úgy tűnik tehát, hogy nemcsak a túllétel, de a túlélés alapvető (lélektani) előfeltétele is ez a fajta reménység.

Más a helyzet azonban azokban a prófétai beszédekben, amelyek igehirdetés jellegűek. Itt ugyanis *beszélni kell* a reménységről, amely mint toposz (?) tulajdonképpen az Isten-jelenlét pozícióját veszi át a túllétel folyamatában – épp az elbeszélés jellegéből adódóan. Hiába van ugyanis tudatában a próféta Isten jelenlétének, ha ezt a tudatot nem képes pusztán a beszédaktus által elültetni hallgatóiban is, akiknek ugyanúgy szükségük volna a túllétel megnyugtató élményére (amelyhez adott esetben hozzákapcsolódik az Isten iránti egzisztenciális bizalom is), mint a prófétának. Meggyőződés nélkül – én így látom – nincs prófétai beszéd, így magának a prófétának is úgy kell megélnie a reménységet, mint valóságot, ezért tudatában Isten-jelenlét és reménység inherensen összetartozó metaforák, tulajdonképpen egy- és ugyanazon dolog kétszintű megfogalmazódásai. Az Isten-jelenlét a reménység letéteményese és forrása, a reménység megléte – ebben a paradigmában – az Isten-jelenlét okozata, de „alétheiája”, tudati megnyilvánulási formája is.

E reménység a prófétai beszéd jelenének pozíciójából szemlélve nem tűnik túlzottan ésszerűnek vagy meggyőzőnek. A közvetlenül az asszír (vagy babiloni) fogság ideje előtt vagy közben működő próféták igehirdetésében a zsidó nép lelki és fizikai

életének katasztrófáját a későbbi lelki és fizikai feltámadás metaforái követik. E képek rendszerint olyan távlatokat nyitnak meg és olyan méreteket is öltenek, hogy még a részleges beteljesülés idő- és térbeli pozíciójából szemlélve is irreálisnak, vagy inkább valóság fölöttinek, elgondolhatatlannak, vagy hihetetlennek tűnnek. Ott van mögöttük azonban az Isten-jelenlét hitelt adó súlya, tekintélye, így hát mégiscsak elmondhatóak, nem tűnik örültségnek a közlésük. A próféta beszéd ilyen módon tehát – morfológiai sajátosságaiból adódóan – *leleplezi az irreális reménység architektúráját*, amely a zsoltáros–vallomások beszédmódban még csak implicit módon volt jelen, vagy pedig teljesen homályba borult.

Tartalmi vonatkozásaiban sem nem reális, sem pedig racionális az a reménység, amely Hóseás igehirdetésében van jelen. Mégis, az egész írás tulajdonképpen egyfajta ritmikus lüktetést kap a reménytelen állapot, az azért járó ítélet, majd a helyreállítás–helyreállítás metaforáinak ciklikus váltakozásai által. Tulajdonképpen e feszültségre épül az egész írásmű – hiszen jelen formájában írásműről van szó. De ugyanez a helyzet Ezékiel, Jeremiás, Ézsaiás vagy éppen Dániel esetében is. Az üzenet azonban Hóseásnál éleződik ki a legvégletesebben. Arról van ugyanis szó, hogy Izrael népe (most még Júdát kivéve) végérvényes erkölcsi romlásba került, Istenétől is végzetesen elfordult, és ezért Isten megtagadja őket: „nem népemmé” és „nem kegyelmezetté” válnak, valamint Isten sem lesz többé az ő Istenük („s én sem leszek a tiétek”). Ez utóbbi kijelentés már egy háromszori kitagadási nyilatkozat utolsó része, és súlyosságát semmi sem szemlélteti jobban, mint az a tény, hogy Hóseás megismétli benne az ehjeh kifejezést – melyet Mózes hallott a szövetségkötéskor (vagyok, aki vagyok: ehje áser ehje) –, csak éppen tagadó formában: lo ehje. Szabadon úgy is lehetne fordítani a kitagadás legutolsó és legtömörebb – éppen ezért legdrámaibb – mondatát, hogy „nem leszek nektek többé a «Vagyok»” (ve anóki lo ehjeh lákem<sup>31</sup>). Elég nehéz érzékeltetni, hogy mit is jelenthetett ez a kijelentés a korabeli zsidóság számára. Keveset mondunk azzal, ha úgy fogalmazunk: végső soron a teljes reménytelenség, majd a teljes megsemmisülés kilátástalansága sem lehetett idegen e szavak értelmétől. Mindezek után elég furcsán hat a közvetlenül e mondatokat követő „mégis” reménység–áradat:

„De mégis annyi lesz Izrael fiainak száma (vehaja miszfár böné Jiszraél),

---

<sup>31</sup> Egy másik – szabadnak nevezhető – fordítási kísérlet: *Nem leszek nektek többé az, aki most vagyok* (ti. Isten viszonyulása változik meg népe iránt.). Valójában mindkét változat ugyanazt a gondolatot fejezi ki (azt, amelyet fent kifejtettünk).

mint a tenger fővenye [...]  
És megtörténik majd (ve haja), hogy ahol az mondatott nekik:  
nem vagytok az én népem (lo ammi),  
ez mondatik<sup>32</sup> nekik: Élő Istennek fiai (böné él haj<sup>33</sup>)!  
És összegyűlnek Júda fiai és Izrael fiai együvé, és feljönnek az országból,  
mert nagy lesz a Jezeél napja!...” (Hós1, 10–12)

Látható, hogy e szakaszokat olvasva az előző kitagadási nyilatkozat olybá tűnik, mintha soha meg sem történt volna. Nem beszélve arról a logikai rendszerről és a korábban felvázolt teljes szituációról (Isten és Isten népe kölcsönösen elutasították és megtagadták egymást), amely azt kiváltotta. Sőt: a jelenlegi kettészakadt ország két királyságának egyesüléséről, valamint olyan fajta „áldásosztásról” tanúskodik e szöveg a Jezeél nevű helységben (Jehu mézárálásának helyszínén), amely tökéletesen ellenkezője annak az ítélelhirdetésnek, mely előzőleg éppen erre a helyre összpontosítva és hivatkozva történt meg, és a nép teljes elvettetéséről szólt annak teljes körű és mélységű megromlottsága miatt. Valójában az adott történelmi szituációban szinte elképzelhetetlen méretű prófétai látomás, reménység e kép. Elvettetés–visszafogadás, helyreállítás kettőssége még kétszer ismétlődik meg ugyanilyen élességgel *Hóseás* könyvében (11. és 14. fejezetekben).

A fentebb tárgyalt reménység tehát csakúgy, mint a Babel-élmény, olyan alapvető „magunkkal hozott” emberi irányultság, (talán lélektani motívum), valamint retorikai fordulat is egyben, amely szerves része a *numen érintésére adott lélektani és nyelvi válaszfolyamatnak* is. E reménység illogikus – egészen pontosan kifejezve –, azaz abba a logikai–nyelvezeti rendszerbe, amely a reménytelenség diszkurzusát építette fel, nem illik bele. Onnan nézve abszolút illogikus, sőt: annak ellentmondó, vagy arról egyáltalán tudomást sem vevő. Úgy is mondhatnánk: kétségbeesett. Mindamellettt úgy hiszem, éppen e reménység nyit utat a dialektikus–metonimikus gondolkodási és nyelvi rendszer viszonyulási formáinak és módjainak „fogságából” egy archaikusabb, az emberi egzisztenciát súlyozottabban és célzottabban érintő gondolkodási módozat és annak metaforikus–szimbolikus nyelvi viszonyulási lehetőségei felé, hiszen már maga is a dialektika határain túlra lépett.

---

<sup>32</sup> „Teológiai” passzivum: Istent írja körül, így azt jelenti: Isten mondja majd nekik.

<sup>33</sup> *L. a szómagyarázatot a jöbi szövegnél* (tudom, hogy az én megváltóm él - vááni jadati goáli haj). Véleményem szerint *szembetűnő a párhuzam*.

\*

Mindezek alapján a *sensus numinis* retorikája úgy bontakozhat ki előttünk, ha a későbbi kutatások során a Babel-élmény, a túllétel és az “illogikus reménység” fogalmait helyezzük előtérbe. E fogalmak metaforikus jellege természetesen túlzott képlékenységet is kölcsönöz nekik – egyelőre talán túlzottan is általánosak –, ám az egyes esetek vizsgálatakor szükségszerűen kell majd mind specifikusabbá, pontosabbá válniuk. Annak ellenére pedig, hogy egymástól elkülönítve kerültek eddig bemutatásra – a metodika ezt kívánta meg –, mégiscsak egyetlen egzisztenciális jelentőségű mozzanatnak az egymástól elválaszthatatlan és egymást feltételező elemei.

Ez a jelenség nagyon leegyszerűsítve egy eleve adott (Husserl-lel szólva primordiális) imagináció, vagy mondhatjuk úgy is: kód szétesésének, vagyis egy világ megroppanásának, majd a “jobb az ó bor, mint az új” elve alapján működő reflex hatására a már megsemmisült nyelv újra beszélésére, avagy esetleges változatként egy – valamilyen oknál fogva – teljességgel “ráció-idegen” nyelv megalkotására avagy beszélésére tett kísérlet mozzanataként írható le.

A Schütz-Luckmann szerzőpáros mára már egyre inkább klasszikussá váló megfogalmazása szerint “a nyelv tipizáló tapasztalati sémák rendszere, amely a közvetlen szubjektív tapasztalat idealizációján és anonimá tételén alapul.”<sup>34</sup> Ezt a tételt kisé szabadon átfogalmazva úgy is érthetnénk, hogy a nyelv alapvetően metaforizáló fenomén, és éppen ezért rokoníthatjuk bizonyos aspektusból a fent említett “kód” kifejezéssel. Ez az – inkább tágabb értelemben vett – nyelv imaginatív képet konstruál a világról, és mivel ezt a képet alapvetően a tradíció szállítja, ezért számításba kell vennünk majd, hogy a *sensus numinis* retorikája kapcsolatba kerül majd – nem is általános szinten – a nacionalizmus retorikájával, amelyet a fenomenológiai szociológia imént említett képviselői szoros kapcsolatban tárgyaltak a nyelv effajta megelőző funkciójával. E kérdés bővebb kifejtésére azonban csak az összefoglaló fejezetben kerül majd sor.

---

<sup>34</sup> Alfred Schütz–Thomas Luckmann: *Az életvilág struktúrái* (Részletek), in. *A fenomenológia a társadalomtudományban*, vál. Hernádi Miklós, Bp., 1984. 316.

## “...Mikor látok megint oly tündér szép eget?”

### Körkörös és célelvű történelemszemlélet Vörösmarty lírájában

“Egész világért, egész emberiségért halni:  
azt isten teheté; ember meghal háznépeért,  
ember meghal hazájaért: halandó szív  
többet meg nem bír.”

(Kölcsey Ferenc: *Mohács*)

“Imádlak, féltelek,  
Oh drága szent haza,  
Mi adna még gyönyört,  
Ha sorsod mostoha?”

(Vörösmarty Mihály: *Az ifjú költő*)

1962-ben Gara László nagyszabású vállalkozásba kezdett: 15 (magyarul nem tudó) francia költő fordításában mutatta be *A vén cigány*-t a francia olvasóközönségnek (ami persze kis túlzás, hiszen a kötet mindösszesen 180 példányban jelent meg). A műfordítók tisztességesen küzdöttek a feladattal, s a kemény tusakodások közepette az a vallomás is megszületett, amelyet Pierre Emmanuel osztott meg igen őszintén az olvasókkal: eszerint “lehetetlen ezt a költeményt lefordítani, mert a fordítónak nemcsak a formai, hanem a költői tudattal való azonosulásra is szüksége van. Ő pedig – idézi a francia költőt Madácsy Piroska – nem hisz az emberiség megtisztulásában! S a kérdés persze önkéntelenül felmerül bennünk – folytatja Madácsy Piroska –: vajon a többiek megértették-e Vörösmartyt?”<sup>35</sup>

Tovább gombolyíthatnánk a kérdések fonalát, és aziránt is érdeklődhetnénk, hogy vajon *A vén cigány* írója megértette-e önmagát? Vajon mennyire láthatta identikusnak akkori önmagát például *Az emberek* írójával? Ugyan ki adhatna erre ma már választ? Az azonban bizonyos, hogy Vörösmarty költészete rendkívül látványosan demonstrálja az irodalmi szövegek jelentésképzésének lezárhatatlanságát. Kevés olyan költője létezik ugyanis a magyar irodalomnak, akinek az esetében ne merülne fel ekkora

---

<sup>35</sup> Madácsy Piroska: *Vörösmarty és a franciák*. In: *Vörösmarty és kora. Tanulmányok Vörösmarty Mihályról és Kőrösi Csoma Sándorról* Szeged 2001. 124-125.

erővel újra és újra az igény arra, hogy írásait a maguk eredeti környezetében, azok kulturális hátterét – melybe metaforikájuk, toposzkincsük ágyazódik – tőlünk elválasztó “idegenségének” helyreállított állapotában értsük meg. Míg ugyanis *A vén cigány* esetében az első látásra adódó (az önmagukat talán túlzott egyértelműséggel is kínáló) idegen horizontok (látszólagos) összeolvaszthatatlansága miatt válhat nehezzé a megértés, addig az 1830-as évek második felétől jelentkező nagy ívű gondolati líra befogadását éppen a szét nem választott, idegen horizontok egymásra vetítettsége, az azonosulási lehetőség magától értetődő voltának *látszata* nehezítheti meg.

A fogadtatás-történet egy-egy pillanatát reprezentáló értelmezők számára mindezek mellett újabb kihívást jelenthet az a differencia is, amely a nagyobb “gondolati” költemények és *A vén cigány* nyelve közé ékel egyfajta holt teret. Nyilvánvalóan a metaforikus megalkotottság dominál mindegyikben, ám például a *Gondolatok a könyvtárban*, a *Guttemberg-albumba*, a *Honszeretet* vagy akár a *Liszt Ferenchez* is igényt tart egyfajta racionális, dialektikus rendező erőre, az egymásra épülő gondolatok logikai koherenciájának felépítésére, míg az ilyen módon a korábbi versekhez idomuló olvasási stratégia nem feltétlenül lesz sikeres *A vén cigány* esetében: itt ugyanis nem csupán egy addig következetes gondolati stratégia látványos felrúgása hozza zavarba minduntalan az értelmezőket, hanem az addigi metaforahasználattól való – bizonyos fokú, ám annál jelentőségteljesebb – eltérés, valamint a metaforika által implikált időszerkezet átalakulása is.

Az alábbiakban főképp ez utóbbi defectus (vagyis elpártolás, más útra térés) kerül majd bővebben terítékre, ám nyilvánvalóan hasznosnak bizonyul majd az is, ha a 30-as évek második fele (főképp az 1837-es dátum) után keletkezett nagyobb költemények közös szimbolikájának, valamint az azok számára valamiféle háttérként szolgáló ideológiatörténeti pillanatképnek a rekonstruálása is megvalósul majd.

*A patriotizmus és ellentéte*, valamint a *Beszédek a német nemzethez* két olyan mű, amelyeket Fichte 1806 után, a poroszok Jéna és Auerstedt melletti, Napóleon-tól elszenvedett veresége után vetett papírra. A bennük kifejtett gondolatok, valamint az ezektől jelentősen eltérő, az 1806 előtti elgondolások együtt magán a fichtei életművön belül is reprezentálják azt a dichotómiát, amely a 19. század első felének ideológia- és kultúrtörténetét jellemezte.

Míg ugyanis “*A jelenlegi kor alapvonásában* [még] ellenérzését fejezte ki mindennemű szüklátóköri patriotizmussal szemben”, addig az imént említett két

művében már saját “patriotizmus-fogalmát a »tisztá megismerés keretein belül« a kozmopolitizmussal való szembeállítás által nyeri.”<sup>36</sup> 1806 után Fichte már úgy vélte, hogy “a kozmopolitizmus azt az uralkodó akaratot jelenti, hogy az emberi nem ittlétének célja valóban meg is valósuljon az emberi nemből. A patriotizmus arra irányuló akarat, hogy e célt legelőször az a nemzet érje el, amelynek mi vagyunk a tagjai, s hogy a siker innen terjedjen át az egész nemre.”<sup>37</sup> A kései Fichte szerint “tisztá kozmopolitizmus nem is létezik, mivel a cél elérésére irányuló akarat csak egy meghatározott, jól körülhatárolható környezetben képes hatni: a kozmopolita érzület a nemzet korlátozásai révén patriotizmussá, s a leghívebb patrióta végül is világpolgárrá válik.”<sup>38</sup> Fichte patriotizmus-fogalmának legfontosabb vonása ezek szerint az, hogy annak megfogalmazása során élesen elválasztotta a cselekvő ember szempontját a világtörténelemre reflektáló filozófusétól. Az előbbi teszi a dolgát a maga konkrét körében s ezzel létrehoz valamit, amiről az utóbbi megállapítja, hogy az egyetemes értelemben emelte az emberiséget. Ehhez még hozzáfűzhetjük, hogy a német gondolkodó úgy vélte, a (német!) nemzeti jelleg fenntartása és végső soron az emberiség általános céljainak megvalósítása a tudomány segítségével érhető el.

Az így nyert nacionalizmus-kép *majdnem* teljesen lefedi az alábbiakban tárgyalásra kerülő magyar reformkor 1830-as évek második felétől beállt gondolkodástörténeti változásainak szellemi eredményeit, ám azzal talán mégis érdemes az iménti gondolatmenetet kiegészíteni, hogy Fichte véleménye szerint a fenti patriotizmus-program megvalósítását kizárólag a német nép volna képes elérni (mindezt a német nép nyelve és történelmi küldetése determinálná)<sup>39</sup>, így a “klasszikus” német nacionalizmus megalapozását nem is annyira Herder-nek, sokkal inkább Fichtének kell tulajdonítanunk. Talán nem is lehet csodálkozni azon mindezek után, hogy a *Beszédek a német nemzethez* című művében, amelyet szinte teljes egészében a nevelés kérdéseinek szentelt, kifejezetten a tanulók akaratszabadságának figyelmen kívül hagyása mellett tör lándzsát, valamint az egyénivel szemben a kollektív (nemzeti) érdekeket preferálva az

---

<sup>36</sup> Felkai Gábor: *Fichte*, Kossuth könyvkiadó, 1988. 139.

<sup>37</sup> Fichte: *Der Patriotismus und sein Gegenteil*. In: *Fichtes Werke*. Sajtó alá rendezte Immanuel Hermann Fichte. Walter de Gruyter & Co. Berlin, 1971. XI. 228. skk. A szakaszra Felkai Gábor fent idézett műve hívta fel a figyelmemet. A késői Fichté-ről adott vázlatos rajzban ugyancsak Felkait követem.

<sup>38</sup> Felkai i.m. 139.

<sup>39</sup> L. Fichte: *Der Patriotismus...* i.m. 234., 266., valamint Felkai i.m. 140.

egyéni identitás kialakítását a közösséggel való azonosulás kialakításával szemben javasolja megszüntetni.<sup>40</sup>

Fichte a későbbiekben sokak számára példaadó módon próbált meg valamiféle szintézist létrehozni azok között a nézetek között, amelyek az individuum és a közösség viszonyát látták megvalósulni különböző módokon (az más kérdés, hogy miféle egzisztenciális vagy egyéb érdek szülte Fichte kísérletét, hiszen a napóleoni győzelem nélkül aligha ebbe az irányba haladt volna az “Ego”-t szinte isteni magaslatokba emelő gondolkodó pályája). A különböző nézetek a felvilágosodás két metafora-termékének, a *világpolgárnak* és a *patriótának*, honpolgárnak a definiálása során válnak el egymástól. Mire a világpolgárság-hazafiság a német gondolkodók szótárába is bekerült, addigra két határozott álláspont kristályosodott ki az értelmezések során. E két, egymást kioltó nézetet egyfelől Kant, másfelől pedig Herder gondolatai reprezentálják a leglátványosabban.

A kanti és a herderi gondolatrendszer teljességgel összemérhetetlen egymással, leginkább egymástól különböző antropológiai alapállásuk miatt. Kant ugyanis nem a történelemből vezeti le az emberi jelenségeket; történeti tények vagy megfontolások legfeljebb egy-egy emberi jelenség mögött sejlenek fel nála. Ezzel szemben Herder minden emberi jelenséget a történelemből vezet le, azzal a meggyőződéssel, hogy “ha van Isten a természetben, akkor van a történelemben is; mert az ember is része a Teremtésnek, és legvadabb kilengéseiben és szenvedélyeiben is törvényeket kell követnie, melyek nem kevésbé szépek és kiválóak, mint az égi és földi testeket mozgató törvények [...ezért b]izalommal és felszabadult lélekkel indulok ama nagyszerű és szépséges természeti törvények felé, melyek a történelem eseményeit is igazgatják.”<sup>41</sup> Az embert mindenestül megelőzi és meghatározza tehát a történelem (avagy a hagyomány, l. az alábbi idézetet), és annak ellenére, hogy Herder szerint magának a történelemnek a célját és rendeltetését mint egészét csakis Isten láthatja át<sup>42</sup>, ez nem

---

<sup>40</sup> Jellemző erre a beállítódásra a következő mondata: “A régi pedagógiával szemben az új nevelésnek éppenséggel abban kell állnia, hogy azon a talajon, amelynek megmunkálását átvinné, teljességgel megsemmisítené az akaratszabadságot, s helyette létrehozná a döntések szigorú szükségszerűségét és az ellentétes választásának lehetetlenségét az akaratban, amelyre ezek után biztonsággal számíthatnánk, s amelyben megbízhatnánk.” *Reden an die deutsche Nation*, in: *FW.*, VII. 281. Felkai Gábor fordítása (in: Felkai i.m. 177.)

<sup>41</sup> Herder: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájából*, in: *Eszmék... és más írások* (fordította Imre Katalin és Rozsnyai Ervin, az előszót írta Rathmann János) Gondolat kiadó, Bp., 1978. 406.

<sup>42</sup> L. i.m. 50.



akadálya annak, hogy egyetlen egyén esetében is beteljesüljön az emberi nem célja, sőt, ugyanez érvényes a nemzet kategóriájára is. Herder ezt a gondolatot érdekes kontextusba ágyazza (mintha csak Kant egyik lábjegyzetére reflektálna): “Ha csupán egyetlen ember lépett volna a Földre, általa is beteljesült volna az emberi lét célja, ahogy ez megfigyelhető sok-sok egyén vagy nemzet esetében, ha a helyi és időbeli meghatározottságok miatt történetesen kiszakadtak nemünk láncolatából. [...a]z élőlények összes fajtájához hasonlóan az emberi nem is eleve magában hordta a szaporodásnak azokat az erőit, amelyek rátalálhattak és rá is találtak az Egészhez illő rendjükre és arányosságukra. *Az emberiség lényege tehát az ész, és szerve, a hagyomány, egyik nemről a másikra öröklődött.* A Föld lassanként benépesült, és az emberben mindaz megvalósult, ami a Földön, az időnek ebben és csak ebben a szakaszában, megvalósulhatott.”<sup>43</sup> Mivel pedig Herder szerint “az ész az istenség képmása”<sup>44</sup>, ezért – az előző gondolat alapján – az emberiség lényege maga az istenképmásúság, ennek organikus “szerve” (das Organ) pedig maga a hagyomány (vagyis a metaforikus “agy”). Minden egyén és minden nemzet magában hordozza önnön értékét, amely másokkal össze nem mérhető, ám mégis mindannyian részei az Egésznek, amelyben az ész és a humanitás terve feltartóztathatatlanul valósul meg az idők folyamán (itt akár analógiát is láthatunk az “ész csele” hegeli metaforájával).

Ezzel szemben Kant úgy véli, hogy “az emberben (mint az egyetlen értelmes földi teremtményben) az észhasználatot célzó természeti adottságok csupán a nemben fejlődhetnek ki teljesen, nem pedig az individuumban.”<sup>45</sup> Ugyanezt a gondolatot egy későbbi lábjegyzetben is megismétli: “Lehetséges, hogy ezeknél (ti. más bolygók lakóinál) minden individuum képes arra, hogy rendeltetését a maga egyéni életében teljesen elérje. Nálunk másképpen van, a cél elérésében csupán a nem reménykedhetik.”<sup>46</sup> Az ész kanti fogalmából adódik, hogy egy jogszerű polgári társadalom létrejöttének, majd pedig egy ideális népszövetségnek kell előbb utóbb garantálnia az örök békét: az így létrejövő hatalmas világállamban valósul majd meg az ember összes képességének kibontakozása, ezzel az emberi nem eléri rendeltetését. Az

---

<sup>43</sup> I.m. 448-449.

<sup>44</sup> I.m. 447.

<sup>45</sup> Kant: *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből.* In: *A vallás a pusztá és határain belül és más írások.* Gondolat kiadó, 1974. Fordította és a jegyzeteket írta Vidrányi Katalin. Az idézet a 63. oldalról származik.

<sup>46</sup> Kant i.m. 70.

emberiségnek egyes államokra való elkülönülése tehát “átmeneti, kezdetleges állapot”<sup>47</sup>. Kant számára a honpolgárság, hazafiság éppen ezért szinte soha elő sem kerülő kategória, a hagyomány és a történetiség ugyancsak értelmezetlenül marad nála. *Herder azonban – ahogyan később Fichte is – az emberi cselekvés körét (és az emberi értelem hatósugarát) “az illető ember saját eleven közösségéhez kötötte.”*<sup>48</sup> Herder is beszél népszövetségről, de abban szerinte minden nemzet meg fogja őrizni sajátos karakterét, sőt maga a népszövetség éppen ezzel az értékmegőrző céllal jön majd létre.

Ha végigfuttatjuk tekintetünket a 19. század 30-as éveiben (is) igen színes magyar szellemi horizonton, talán nem pusztán a tanulmányíró sajátos fényszűrővel ellátott “szellemi napszemüvege” lesz felelőssé tehető azért a látványért, amely szinte minden más elemnél meghatározóbbnak és feltűnőbbnek mutatja a Herder és Fichte nemzeti diskurzusa által kialakított ideológiai elemeket. “Szeretni az emberiséget: ez minden nemes szívnek elengedhetetlen föltétele” – olvassuk Kölcsey (1837-ben publikált) *Parainesis*-ének alaptételét, ám az adott passzus folytatódik: “[A]zonban jól megértsd! Az ember véges állat, hatása csak bizonyos meghatározott körben munkálhat. [...] Bizonyos helyhez kell azért kapcsoltatnunk, hogy azt jótékony világítással állandóul boldogíthassuk. [...] [Z]rínyi csak egy Magyarországért halhatott meg. [...] *Mert tudd meg: e szóban – Haza, foglaltatik az emberi szeretet és ohajtás tárgyainak egész öszvesége. Oltár, atyáid által istennek építve; ház, hol az élet első örömeit ízleled; föld, mellynek gyümölcse feltáplált; szülőid, hitvesed, gyermekeid, barátid, rokonaid s polgártársaid: egyről egyik csak egészítő részei annak. [kiem.: V.Gy]*”<sup>49</sup> Kölcsey *Parainesis*-ének ezen sorai (természetesen maga a teljes írás is) nagy valószínűséggel fordulatot jelentettek a korabeli liberális nemesség ideológusai között folyó diskurzusban. Az persze bizonyos, hogy nem Kölcsey lenne erre a legjobb példa, hiszen ő már az 1826-os *Mohács*-ban (amely a költő életében nem, hanem csak 1840-ben jelent

---

<sup>47</sup> S. Varga Pál összefoglaló megjegyzése. Uő.: „...a kozmopolitizmusnak szükségképpen patriotizmusnak kell lennie...” (*Egy elfeledett diskurzus és Vörösmarty Gondolatok a könyvtárban című verse*), in: *Vörösmarty és a romantika*. Pécs–Budapest 2001. 159. A három filozófus gondolatainak összefoglalásában nagyon sokat köszönhetek Varga Pál tanulmányának.

<sup>48</sup> Ez ugyancsak Varga Pál összefoglaló megjegyzése a már idézett művének 160. oldalán. I. még a *Humanitás-leveleket* in: Herder i.m. 521. oldal.

<sup>49</sup> Kölcsey Ferenc: *Parainesis*. Megjelent az *Athenaeum* 1837-i 16-20. számaiban. A fenti idézet a 16. szám 124-125. oldalán található.

meg), és a *Nemzeti hagyományok*-ban is (ugyancsak 1826-ban keletkezett) ugyanazt a herderi, fichtei (legalábbis az 1806 utáni fichtei) örökséget dolgozza fel, amit később a *Parainesis*-ben.<sup>50</sup>

Kölcsey hatása főként az *Athenaeum* fiatal írógárdájának reakcióiban mérhető le: Pulszky Ferenc<sup>51</sup>, Tóth Lőrinc (igaz, ő a toquevillei “ésszerű hazaszeretet” határain belül tesz engedményeket Kölcsey patriotizmusának)<sup>52</sup>, de Vajda Péter is fogékonynak tűnik az emberiséget a “haza” körén belülről való gazdagítás eszméjére. Vajda esetében a leglátványosabb a változás korábbi világpolgári lelkesütségéhez képest, aki 1839-ben keletkezett *A' haza* című cikkében már egyenesen vallásos tisztelettel fordul szűkebb pátriájához: “Szedjük be képzelődésünk vitorláit s a mindenség nagy tengeréről szálljunk be a kis, de mosolyogva váró öbölbe. [...] Pótolva van itt a világ minden gyönyöre, ez a természet mindensége számunkra, napja- s csillagaival, – sőt több mind ezeknél, a miénk, tulajdonunk, a hazánk. [...] Te édes anya vagy [...], Te bölcs atya vagy [...], Te oktató vagy, ki gyermekeid nevelésénél semmit el nem mulasztasz, a mi elméjüket fejtheti, ismereteiket tágíthatja, a mi az állatból valódi embert képez, embert, az istenség fogalmához minél inkább közelítőt. Te gondos törvényhozó vagy [...] Haza, te az isteni jótékonyságot ábrázolod kicsinyben. Ezen okból pedig ne csodálkozzatok,

---

<sup>50</sup> A *Mohács* alap gondolatai a rebellis “világi” nézetekre adott válaszbán a következőkben foglalhatók össze: “És mi a haza egyéb, öszvetartozó nagy háznép egészénél? Minden ily nagy háznépet saját nyelv, saját szokások, saját ősek, saját hagyomány, saját jó és balszerencse kötnek együvé, s választanak el egymástól. S ez előszámláltak mind múltból hatnak a jelenre, mind lélekről lélekre és szívről szívre plántált emlékezeten nyugosznak; s aszerént amint vagy hüven ápoltatnak, vagy hűségtelen hidegséggel elhagyatnak, vagy gazdag virágzatú nemzeti élet fejlődik belőle, vagy nemzeti hervadás és enyészet következik. / Isten egy szívnek egy kebelt teremt: így egy embernek egy hazát [...] *Egész világért, egész emberiségért halni: azt isten teheté; ember meghal háznépéért, ember meghal hazájaért: halandó szív többet meg nem bír.*” (KFÖM I. Szépirodalmi, 1960. Sajtó alá rendezte Szauder Józsefné és Szauder József, 1222-1223.) A *Nemzeti hagyományok* pedig egy herderi történetfilozófián alapuló irodalomtörténet, melyben azonban a hagyománynak olyan szerep jut, amely a nemzeti folytonosságot tartja életben, vagyis – Kölcsey szavaival – “a nemzeti lelkesedésnek s annál fogva a honszeretnek vezérszavára.” (i.m. 507.) Mindez azt jelenti, hogy a *Mohács* és a *Parainesis* alapvető célkitűzése, a “nemzeti érzület”, a hazaszeretet kiműveléséhez elengedhetetlen fontosságú nemzeti hagyomány ápolása az irodalom fő feladatai közé került.

<sup>51</sup> Pulszky nemzet-nemzetiség szóhasználatát Korompay H. János tárgyalja bővebben: *A “jellemzetes” irodalom jegyében. Az 1840-es évek irodalomkritikai gondolkodása* Akadémiai – Universitas kiadó, Bp., 1998. 70-71.

<sup>52</sup> Tóth Lőrinc: *Világpolgárság és honszeretet*. In: *Athenaeum* 1838. 2.k. 1-2. szám, 5-11., 46-50.

barátaim, hogy én a haza iránt vallási tisztelettel viseltetem, hogy ő buzgalmamnak kijelelt tárgya, hogy tőle a földön azt várom, mit istentől ti az egekben. [...] A haza mindent érdemel, és első érdemel mindent. *A haza az istenség képe a földön.* [A]z említett magasságra (ti. Isten magasságába) jutni termett lénynek nem adaték, ott egyedül áll a fölény, bámulva és utolérhetetlenül. Legmagasabb eszméink is csak többé kevésbé közelíthetnek hozzá. De a közelítés maga is erény... [n]em minden ország haza is egyszersmind [...] Hol az értelem fejletlen marad, ott nincs haza; hol az indulatok féktelenül csaponghatnak, ott nincs haza; hol a törvények és jogok nem szentek, ott nincs haza; hol az ember akármilyen okból és módon nem-ember, ott nincs haza. Hazát csak ész teremthet, az okatlan állat csak vidéklakó; hol az ész kifejlett, a haza kivirágzik. [...] A haza földi isten legyen, vagy ha e kifejezés bálványozatnak tetszik előttetek, legyen isten képe, helytartója a földön [...] Istentől az ember testet és szellemet vón, a haza mivelje ki ezeket, a köz előmenetelre, és az egyén hasznára...<sup>53</sup> Ugyanez a Vajda Péter 1832-ben még “olyan előfeltevésekből indult ki, amelyek szerint »[a]z ember előbb tagja az emberi nemnek, mint valamely nemzetnek [...]. Ember és ember között nem tön határfalat a természet«<sup>54</sup>, 1835-ben a *Tudománytár*-ban megjelent esszéjében pedig a változó, ingatag államokkal és népekkel szemben egy dolgot ismert el állandónak: az emberiséget, mely minden nemzetet magában foglal<sup>55</sup>, de két év múlva, az 1837-ben megjelent *Pesti leveleinek* második füzetében is a kozmopolitizmust propagálja<sup>56</sup>. Vajdán és Pulszkyn kívül azonban Hunfalvy Pál is láthatóan a kölcsesi gondolatmenet hatása alá került, mikor azt a mondatot vetette papírra, hogy “volt tán már hazafi, ki világpolgári tettekkel nem ragyogott: de rossz hazafi világpolgár nem lehetett”<sup>57</sup>

Látható tehát, hogy Kölcsey hatására új hazafiság-tradíció tör be a magyar közírók gondolatrendszerébe: nem volt ez alól kivétel Vörösmarty sem, aki Vajda *Pesti leveleiről* írt kritikájában világpolgárnak még a kimagasló teljesítményt nyújtó,

---

<sup>53</sup> A cikk az *Athenaeum* 1839-i 46. számában jelent meg, az idézetek a 755-760. kolumnákban találhatók. Varga Pál hívta fel a szövegre a figyelmemet – ezúton is köszönet neki.

<sup>54</sup> S. Varga Pál: *i.m.* 164. Varga Pál Fenyő István: *Valóságábrázolás és eszményítés* (Bp., 1990., 135-137.) művére támaszkodik ezen a ponton. Az 1832-es Vajda mű eredetileg *Nemzetiség* címen, a *TudGyűjt.*, 1832-es kötetében jelent meg.

<sup>55</sup> *Az emberi nem tökéletesedhetéséről.* In: *Tudománytár* 1835. V. k. 3-21. Fenyő utópista szocialista eszméket is lát ebben az írásban, holott a szövegnek ehhez az égvilágon semmi köze.

<sup>56</sup> *Világpolgár.* In: *Pesti levelek* Kassán 1837. II. k. 110-117.

<sup>57</sup> *Drezdai levelek. Világpolgárság, hazafiság.* *Athenaeum* 1839. II. k. 25-26.

“munkálkodásuk” által “az egész emberiségre” kiható tettekkel büszkélkedő személyeket tartotta, mint ahogy a hazafi is inkább csak a “jelesb”, a “nagyobb hatású”. Tovább finomítja azonban a terminológiát, és úgy érvel, hogy az egyén esetleg csak hazafi lehet (vagy még az sem, hiszen csak kis “kör”-ben fejtheti ki tevékenységét), ám a nemzetnek “világpolgárnak kell lenni”. Végül pedig valójában a kanti telosz felé halad, amikor amellet érvel, hogy “ha az emberiségnek e földön béke s megpihenés napjai vannak kiszánva, azok leendenek, mellyekben a nemzetek, ön hasznok feláldozásával is a világ köz ügyét s javát pártolandják.”<sup>58</sup> Az 1843-as *Honszeretet* című versében (amely politikai nézeteinek fordulatát is jelzi) azonban már egészen másképpen vélekedik:

“S nem csak dicsőké a haza;  
A munkás pór, szegény,  
Bár észrevétlen, dolgozik  
A hon derületén.”

A 61-64. sorokban (15. versszak) pedig szinte szó szerint ismétli meg Vajda fentebb már idézett mondatát:

“S a nemzet isten képe lesz,  
Nemes, nagy és dicső,  
Hatalma, üdve és neve  
Az éggel mérkező.”

Így voltaképpen a magyar reformkor újabb sajátos – a felvilágosodás és a nyugati romantika menetéhez képest megtett – irányváltását tapasztalhatjuk, hiszen Herder még úgy fogalmazott, hogy “*az ész az istenség képe*”, ám hazánkban ez a *tételmondat* (hiszen Herder egész tevékenysége ezen az alappilléren nyugszik) egy retorikus transzformációval “*a nemzet isten [potenciális] képe*” formulává változott. Márpedig *ész* és *nemzet* – bármelyik fenti diskurzust vesszük is alapul – még a fentebb emlegetett “honfíú” és “világpolgár” kategóriáknál is nehezebben összemérhető “fogalmak” (pontosabban metaforák) – mellesleg (mint láthattuk, adott helyzetben, adott célokért) Fichte is szívesebben adta fel a “nemzet”-tel szemben az “ész” lehetőségeit. Mégis bonyolultabb a helyzet annál, hogy kommentár nélkül maradjon, hiszen a kor feszített – de profanizált – teleológiája éppen a felvilágosodás elindította paradigmaváltás irányába mutat: már Hegel rámutatott arra, hogy még a kor ún. “ész-teológiája” is (amely

---

<sup>58</sup> In: VMÖM 15. (szerkesztették: Bodolay Géza és Horváth Károly), Akadémiai kiadó, Bp., 2000. 117.

mégiscsak teológia) csak a “túlvilág vákuumá”-t, “üres és halott” legfőbb lényt hagy(hat) maga után<sup>59</sup>. Nem vitás tehát, hogy a 18-19. század fordulójának metafizikai elbizonytalanodása nyitotta meg (pontosabban tárta szélesebbre) azt a szellemi teret, amelyet (az “ész” metafora után) a nacionalizmus kezdeti formái tölthettek be. Vörösmarty egy 1842-ben keletkezett (igaz, esztétikailag nem a legnagyobb élményt nyújtó) verse igen plasztikusan illusztrálja e “metaforaváltás” individuális változatát:

“[...]”

Nyugott és tiszta volt  
Ifjú eszméletem,  
Mint a puszták tava  
Regényes keleten.

Bájlólag tükröze  
Rám csillagezreket;  
Mikor látok megint  
Oly tündér szép eget?

Egy isten néze rám  
A csillagok közül,  
S üdvömnek képe állt  
A jó isten körül.

De angyal jött felém,  
Illette a vizet  
És benne dúlatag  
Szélvész keletkezett.

És csillagezreim  
S a gyermekálom-ég  
A feldühült habok  
Árjában eltűnnek.

---

<sup>59</sup> Hegel: *Philosophie der Religion*. I. köt. L.: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke*. XI. köt. Berlin 1932. 20-21.

Most lelkem szenvedély  
Hullámi verdesik,  
Szemeim az eget  
Hiába keresik.  
[...]  
Imádlak, féltelek,  
Oh drága szent haza,  
Mi adna még gyönyört,  
Ha sorsod mostoha?  
[...]

Csakhogy a “haza” a fent idézett, *Az ifjú költő* című versben megsebzetten és “megkötött” kezekkel, “rongyokban” lép a régen dicsőnek álmódott kép helyébe. A vallásos odaadás nyugalma ettől fogva a “kétség” és a “gyötrelem” kísérik, a régi álom végérvényesen szertefoszlott, a “tündér szép ég” bezárult (l. a 45-60. sorokat), a telosz mint *értelmes cél* a hűvös absztrakciók elérhetetlen, ködös világába röppent tova.

Amikor Vörösmarty nagy, történelemfilozófiai töprengésekkel megterhelt költeményeit elemezzük, nemcsak a fenti ideológiatörténeti és személyes háttérrel kell folytonosan szem előtt tartanunk, hanem azt a tényt is, hogy – annak ellenére, hogy szinte az összes korabeli történelemfilozófia teleologikus időszemléletre épül fel – Vörösmarty költészetében már a *Zalán futásától* fogva többnyire egyfajta körkörös időszerkezet érvényesül. A reformkor első nagy nemzeti eposzának esetében Szörényi László mutatta ki aprólékos elemzéssel, hogy a “haladékony idő” metaforája a *volubilis Fortuna, forgékony szerencse*, vagyis a Forgó Történelem képének kialakításában segédkezett. “A nemzet sorsa ebben a felfogásban állandó süllyedés – írja Szörényi –, az ősi dicsőségtől, az »erősebb, jámbor apáktól« a »puhaságra serényebb Gyermekek« nemzedékén át a költő, a »késői unoka« koráig. Vele, a költővel azonban bekövetkezik a fordulat, magára eszmél az elpuhult nemzet, s legalább *egy ember* (s talán mások, a föltételezett közösség) szeme előtt ismét megjelenik az ősi dicsőség, ahol a nemzedékek egymásra következése még nem leszálló, hanem fölemelkedő. [...] Ha a költő látomása eléri célját, ha az egyetemes éjben virrasztó fölébreszti honfitársait... akkor talán ismét

eljö a bujdokló hajdani dicsőség [...]”<sup>60</sup> Hasonló kontextusban említhetjük meg azonban (esetenként mint kétely és hit, kétségbeesés és remény hasonló arányú keveredésével) Vörösmarty más nagyobb epikus műveit is: *A hűség diadalmát*, a *Tündérvölgyet*, a renegátot igazoló *Egert*, a történelem küszöbén az elbeszélést megtorpantó *Délszigetet*, vagy a teljes körköröségre építő *Romot* is<sup>61</sup>. Ugyanígy a történelem ciklikus körforgásáról tanúskodik a *Csongor és Tünde* Éj-monológja, de *Az örök zsidó* című drámatörredék *Halál-monológja* is. Szörényi azonban még tovább megy, és azt állítja, hogy a ciklikus és katasztrofista történelemszemlélet Vörösmarty nagyobb történelembölcseleti lírai alkotásaira is jellemző. És itt említi *A Guttenberg-albumba* verset és – záródarabként – *A vén cigányt* is<sup>62</sup> – ez utóbbit tévesen....

Azonban a lírai darabok esetében ezt a felsorolást kissé módosítani kell. Úgy látszik ugyanis, hogy a teleologikusság és az elbizonytalanodást jelző körköröség Vörösmarty lírájában bizonyos szabályszerűségek szerint váltják egymást. Ez a jelenség főleg a 30-as évek végétől a költő haláláig keletkezett költemények esetében igazán feltűnő. A főként az 1840-44-ig megírt versek egy része ugyanis hazafias és reményteljes lelkesültségtől átfűtött alkotás: ide főként a *Liszt Ferenchez*, a *Fóti dal*, a *Honszeretet* című verseket sorolhatjuk, de a magyar nőket hazafiasságra intő költeményeket is (*Az úri hölgyhöz*, *A magyar hölgyekhez*), ám 1844-től megtorpanni látszik a lelkesedés (melynek történelmi és személyes háttere nem e tanulmány témája), és a *Rossz bor*-ban, a *Mit csinálunk?*-ban, az *Országházá*-ban a nemzet “telosz”-ával kapcsolatos kételyek megfogalmazása után rögvest az emberiség végső célba érésének kétségei is hangot kapnak a *Gondolatok a könyvtárban* soraiban. Ám míg a könyvtári gondolatok világos ciklikus metaforikája még visszafordítja az idő kerekét, hogy elkerülje egy abszolút katasztrófátörténet megkonstruálását, addig *Az emberek* már valamiféle *negatív teleológia* (vagyis bizonyosság) irányába lendül tovább. Majd a szabadságharc bukása után újra visszatér a körköröség képvilága az *Előszó*-ban, hogy aztán a teljes korpusz mintegy szimbolikus zárószavát *A vén cigány* “megszenvedett” (Szegedy-Maszák Mihály kifejezése), az üdv irányába mutató teleológiája adja meg.

Nem lehet azt sem állítani, hogy az 1840 előtti versek a közvetlenül a Liszt Ferenc magyarországi látogatása után keletkezett néhány hazafias írás irányába

---

<sup>60</sup> Szörényi László: “...s hű a’ haladékony időhöz”. *Kompozíció és történelemszemlélet a Zalán futásában*. In: Sz.L.: “*Multaddal valamit kezdeni*”. AK füzetek 45. Magvető Kiadó Bp., 1989. 36.

<sup>61</sup> L. i.m. 83.

<sup>62</sup> I.m. 83.



mutattak volna, hiszen már 1836-ban megszületett a *Szózat* a “nagyszerű” nemzet-halált is felvillantó képeivel... *A Guttenberg-albumba* pedig azt a meggyőződést tolmácsolja, hogy a jelenlegi világon még az “erőszak”, “gyilkok”, az igazságtalanság és a széthúzás uralkodik, és azt a bizonytalanságot, hogy valaha is adhatna “méltó emlékjelet” a világ Guttenberg találmányának. Alább látni fogjuk, hogy mindezek figyelembevételével a körkörösség és a ciklikusság *inkább a tematikától, mintsem az adott vers életműben betöltött helyétől függ.*

Újra utalnunk kell tehát arra, hogy a zsidó majd a keresztény teleológia nyelvét öröklő, ám a vallásos visszacsatolást (vagyis a *re-ligio*-t) nem éppen a hagyományos metafizikai irányba elvégző felvilágosodás-korabeli és romantikus történelemkonstrukciók már önmagukban is a szakrális bizonytalankodás jelei. Sokkal nagyobb bizonytalanságot – folytonos kételkedést az égvilágon mindenféle vallásos képzet üdvözítő erejében – árul azonban el Vörösmarty költészete, amelyekben a teleologikusság sohasem volt képes domináns időszerkezet-kijelölő szerepet betölteni<sup>63</sup>.

Vörösmarty bizonytalanságát főként antropológiai metaforák jelzik, amelyek először nem is valamelyik versében, hanem *A' felekezet* című esszéjében kapnak teret. Ez a rövid kis írás a vélemények és értékek pluralitása, valamint a kulturált diskurzus mellett száll síkra. Vörösmarty nem kételkedik abban, hogy szükség van egymástól eltérő nézetekre, sőt, szükségszerűen létezniük is kell ezeknek, hiszen “[h]a *értelem* – mint írja – *s akarat* minden agynak s kebelnek egyaránt jutnának, ha valót valótlant ismerve, jót rosszat elválasztani s azt ohajtani, ezt utálni tudva, ezer éveink óta folyvást haladhatnánk, alkalmasint be lehetne zárni a teremtés ajtaját; mert amit *ész* felfoghat, *erő* kivihet, az már eddig tudva, téve, s az emberiség nagy napszáma bevégezve volna; vagy mivel ezen lehetlenség titkait mostani ész föl nem érheti, tán olly fokon állanánk, mellyre ismét sem képzetünk, sem ismeretünk sem kifejezésünk. Meglehet, köztársasága volnánk *angyali lényeknek*, vagy az *ész és akarat* egysége ösztönné olvadván, mint nemesebb faj ugyan, de *az állatok* sorába hullanánk.”<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup> A jelenséggel már Szegedy-Maszák Mihály is foglalkozott *a Kozimikus tragédia romantikus látomása (Az Előszó helye Vörösmarty költészetében)* című írásában. L.: *Világkép és stílus. Történeti-poétikai tanulmányok* Magvető kiadó, Bp., 1980. 186-189.

<sup>64</sup> In: *Athenaeum*: 1838. május 13. 38. szám, Első félév 38.

Amikor az egy évvel később keletkezett *A Guttemberg-albumba* című versét vesszük szemügyre, sajátos kontextusban ugyan, mégis, a fent kiemelt metaforák már előkerülnek.

Az “áldozni tudó szív”, amely megnemesíti az “ész”-t (ez nem egészen a német idealizmus “Vernunft”-ja) olyan hiány, amely az éppen jelen levő “barom” és “ördög”, vagyis az “emberi(es)ség”-től (a “Humanität”-től) a lehető legmesszebb álló emberiség (azaz “Menschheit”) állapotát írja körül. A *Gondolatok*-ban aztán a dualista antropológia metaforikája tovább bővül, és világosabbá is teszi a bizonytalanság okát: az ember itt “állatember”, vagy éppen a “föld s az ég fia”, majd az így megelőlegezett kettős emberi természet “földi”, “állati” oldala teljesen maga alá gyűri *Az emberek-ben* az “istenarcúság” metaforikus hozadékát (6. versszak) :

“Istentelen frigy van közötted,  
Ész és rossz akarat!  
A butaság dühét növeszted,  
Hogy lázítson hadat.  
S állat vagy ördög, düh vagy ész,  
Bár mellyik győz, az ember vész:  
Ez örült sár, ez istenarczu lény!  
Nincsen remény!”

A *Gondolatok* körkörös időszemlélete, amely a Babel-szimbolika köré épül<sup>65</sup>, éppen ezáltal a metaforika által válik érthetővé. Az ember ugyanis – különféle okokból – nem léphet ki a “teremtettség” ama rendjéből, amely az állatok és az “angyalok” közé sorolta őt be. Emberségének szerves része a pártoskodás, a gonoszság, a butaság, vagyis a “föld”, a “sár”, a “sárkányfog-vetemény” denotátumai. Ha ezek eltűnnének belőle, ember-volta szűnne meg, ami azonban lehetetlen. Tökéletlensége miatt csak bepillantani képes “a menny ajtaján”, még “az angyalok zenéje” is gyönyörűséggel töltheti el lelkét, ám mindez csak egyetlen pillanatra adatik meg neki. Miután ugyanis “földi vérünk minden csepjei / Magas gyönyörnek lángjától hevültek”, sorsunk az, hogy “Menjünk szét mint a régi nemzetek, / És kezdjük újra túrni és tanulni.” Ezért egyetérthetünk Zentai Máriával abban, hogy “a ciklikus történetfilozófiával ötvözött és így az emberiség örök sorsává nyilvánított Babel-mítosz félreérthetetlenül az emberi tudás, a

---

<sup>65</sup> A Babel-szimbolikával Zentai Mária foglalkozott bővebben *Vörösmarty Mihály: Az emberek* című tanulmányában. in: ItK 1986. 1.sz. 99.

szellem végső célt-nem-érését jelenti.” Az idézett tanulmány szerint a Babel mítosz az emberiség “hangsúlyozottan egyetlen sorslehetősége”, “a ciklikus ismétlődésből nincs kiút”, hiszen ennek csak egyetlen alternatívája van: “a teljes pusztulás”<sup>66</sup>.

Ám Szegedy-Maszák Mihállyal ellentétben a legújabb értelmezések már nem vélik úgy, hogy a *Gondolatok* zárata – főként a körkörös történelemszemlélet nyomása miatt – “nem olvasható úgy, mint a feltett kérdésre [Mi dolgunk a világban?] adott válasz. A költeménynek – Szegedy-Maszák szerint – csak befejezése van, megoldása nincs.”<sup>67</sup> Ez az elgondolás azonban tarthatatlan. A “Mi dolgunk a világban?” kérdésre ugyanis kétszer hangzik el felelet, mind a két esetben a “küzdeni” főnévi igenév hangsúlyozásával. Az első válasz egyetemes, emberi: embervoltunk “égi” voltát tükröző “vágyainknak” tápot adni, küzdeni, tevékenykedni, mert a körkörös reménytelenség nem mentség arra, hogy “unatkozzunk”, és “hitvány madár gyanánt / Posvány iszapját szopva éldegéljünk”.

A válasz második megfogalmazásában pedig a tevékenységi- és látókört módosítja a beszélő, tekintetét kissé lentebb engedi a bábeli magaslatokról, és a nemzeten hordozza körül – a fent már bőséggel elemzett nemzeti diskurzus Kölcsey által kezdeményezett átfogalmazásával összhangban. Kétféle perspektíva érvényesül tehát a versben: az örök körforgást, Vörösmarty világképének meghatározó mozzanatát megfogalmazó sorok kívülről néznek az emberre és a világra (“Ez hát a sors és nincs vég semmiben? Nincs...”), míg a nemzet látószögében gondolkodó második válasz “belülről”, korlátolt embervoltunk áthághatatlanságának tudatában, de az emberi tevékenykedésnek értelmet adó nemzet metaforával felvértezve szólal meg<sup>68</sup>. Ez a

---

<sup>66</sup> Zentai Mária i.m. 101-102.

<sup>67</sup> Szegedy-Maszák Mihály: i.m.: 195. Érthető Szegedy-Maszák Mihály véleménye is, hiszen a *Gondolatok*ban szereplő körköröség azáltal még hangsúlyosabbá válik, hogy számos helyen szó szerinti allúziókat alkalmaz Széchenyi *Stádium*ából és a *Hitel*ből. Ismeretes, hogy Széchenyi a *Stádium*-ban (1833) határozottan a teleologikus történelemszemlélet mellett kötelezte el magát, bízott “a perfectibilitas szellemében”, ráadásul eme bizalmát éppen abban a passzusban fogalmazza meg, ahol – elsőként – az “agyag fiai”-nak nevezi az emberiséget. Ezután a különféle társadalmi igazságtalanságokat (pl. “az amerikai szerezsenek” sorsa) és a még fennálló babonaság számos válfaját hordozó polgári társadalmon futtatja végig tekintetét, és arról a véleményről, mely szerint az itt tapasztalt világ a szabadság világa, kijelenti, hogy az “iszonyu hazugság!” (*Stádium*, 27.) A *Gondolatok* és Széchenyi művei között felfedezhető filológiai kapcsolatról nagyszerű elemzést nyújt Lukácsy Sándor: *A politikus és a költő* című tanulmánya. In: *Egy hazánk van*, Jelenkor kiadó, Pécs, 1996. L. pp. 143-155.

<sup>68</sup> E kettősséget Varga Pál fogalmazta meg a már többször is idézett művében a 170. oldalon.

magyarázata annak is, hogy míg a nagyobb történelemfilozófiai töprengések – *A vén cigány* kivételével – rendre ciklikus, vagy egyenesen katasztrofista (*Az emberek*) történelemszemléletet fogalmazznak meg, addig a hazafias versek mind bizalommal és jobbító szándékkal, a nemzet “magasra tevésének” lehetőségét valló elszántsággal szólalnak meg. Ebből persze az is következik, hogy a nemzet (metafora) mint az emberüdvért folytatott küzdelem, valamint eme üdvös állapot megvalósulásának *egyetlen lehetséges, az emberi látókörön belül kitapintható színtere* olyan szakrális fokozatra emelkedik, amely alapvető egzisztenciális szükségleteket elégít ki – valójában vallássá válik. Ha *ez* a küzdelem *is* értelmét veszti, ha az üdv és az azért vívott küzdelem színtere is megsemmisül, ha a diskurzusteremtő nemzet-metafora kicsúszik az azt vallásos áhitattal és félelemmel görcsösen szorongató hazafi kezei közül, abban a pillanatban életet és nyelvet elrendező elv válik semmivé. A tátongó úr látványa fájdalmas és rémisztő, a hazafi kezei kétségbeesetten tapogatódnak, hogy valami fűszálban megkapaszkodhassanak. Íme, minden szétesik, hogy a Numen végre jelt adjon magáról.

Lukácsy Sándor alapos elemzésben mutatja be, hogy a folytonos “szétmenés”, a történelem emberiséggel üzött fallabdajátéka már csak azért is fájdalmas, mert az “újabb kor Bábelé”-nek felépítésében éppen azokkal a metaforákkal vesz részt szerencsétlen fajunk, amelyek a Vörösmarty-líra tartópillérei, és amelyek minden esetben a földi üdv előkészítésére szolgálnak<sup>69</sup>. “Tenni, túrni és tanulni”, e három erény valamelyike, vagy esetenként mindegyike előfordul a *Hymnus*-ban, a *Liszt Ferenchez* írott ódában, a *Jóslat*-ban és a *Jó bor*-ban, de ott van “hangyaszorgalom”-ként, “küzdeni”-ként, “tanulni”-ként a *Gondolatok*-ban is. Jelentős eszköz az “emberész”, (“ezer fej gondol istenésszel”) és a “remény” is, melyek a *Liszt Ferenchez*, a *Honszeretet* és a *Gondolatok* egyaránt fontos alkotóelemei, és a “béké”-nek a *Világzaj*-ban (1841) is van “arca”, melynek “derült” ábrázatán “vihár árnya repül” át, mikor “düh” és “harc” újra szaggatják “a kór emberiség kebelét”. Ezt a metaforakincset költőnk *végül (utoljára!)* az *Előszó*-ban összegzi – hat sorban:

[Midőn ezt írtam, tiszta volt az ég.

Zöld ág virított a föld ormain.]

Munkában élt az ember mint a hangya:

---

<sup>69</sup> L. A *Tenni, túrni, küzdeni* tanulmányát az idézett könyve 157-174. lapjain.

Küzdött a kéz, a szellem működött  
Lángolt a gondos ész, a szív remélt  
S a béke izzadt homlokát törölvén  
Meghozni készült a legszebb jutalmat,  
Az emberüdvöt, mellyért fáradott.  
[Ünnepre fordult a természet, ami  
Szép és jeles volt benne, megjelent.]

Ám a Vörösmarty-líra szimbolikus kivonatát magába sűrítő üdv-képeket, *A Guttemberg-albumba* és a *Gondolatok* Bábel-ciklusának tetőpontját az *Előszóban* a “zuhanás”, a mélység metaforikája váltja fel – bekövetkezett tehát a kikerülhetetlen katasztrófa. Csakhogy az élet körforgása által kitermelt “új” élet – hiszen a Föld forog tovább – hazugság: újra “virágok bársonyába” öltözik, “S jó illattal elkendőzött arcain / Jó kedvet és ifjúságot hazud” ugyan “a vén kaczer”, pedig időközben egy világ veszett el. Mindeközben érdekes elemzési lehetőségeket rejt magában “az elsötétült *égnek arczai*” és a *föld* “illattal elkendőzött *arczai*” kontrasztharmóniája: mintha ég és föld nézett volna egymással farkasszemet, de eszerint a metaforika szerint fordított szereposztásban: az ég az “ellenséges istenek haragját” rajzolta ki, akik éppen a “föld”-re, az üdv színterére sújtottak le, és elpusztították “boldogtalan fiait”. Valóban, mintha csak a bibliai Bábel történet képei élednének újra *az építőmunkás perspektívájából*, aki számára az égi hatalmak diabolikus színben tűnnek fel. E hatalmak az üdv építményét és az építőmunkásokat egyaránt darabokra zúzzák<sup>70</sup>. A patrióta lába alól ezzel kicsúszik a talaj, hiszen a történelmi áradat nincs tekintettel ország- nyelv- avagy kultúrhatárookra.

A talajvesztés (mint [szent-] tér-vesztés) metaforikája explicite is előkerül a szabadságharc leverése utáni versekben. Ezek közül a *Setét eszmék...* retorikus kérdése: “Mi a *világ* nekem ha nincs hazám?” éppen a *Szózat* sorait emeli valóságos szakrális magaslatokba, amelyek szerint – mint közismert – a patrióta számára “a *nagyvilágon* e kívül” (ti. a hazán kívül) nincsen “hely”. A patrióta számára a nemzet “pusztulásával” az a metaforikus középpont semmisült meg, amely mintegy szakrális origóként a világ összes koordinátáját képes volt kijelölni – és valóban, *A vén cigány* már mintha egy korábbi nyelv eltűnéséről, és egy másik, a korábbi világértésből, metaforikából

---

<sup>70</sup> A tisztázatlan kézirat “Tetőzetet nyert a nagy mű” változata ugyancsak a bábeli metaforikát erősíti, a szétesés-élmény és az apokalipszis de(kon)strukciójának kapcsolatát pedig kiváló elemzésben mutatja be Rácz István György az *Apokalipszis most (Vörösmarty Mihály: Előszó)* című tanulmányában, amely a *Studia Litteraria* 1995-ös számában jelent meg (pp. 33-49, l. különösen a 45-46. oldalakat).

tudatosan kivont, új nyelven kezdene el harsogni. Ez a tett azonban nem a logika és a dialektika erővonalai mentén valósul meg.

Az iménti fejtegetések azt mutatták be, hogy a nemzet felemelkedéséért vívott “szellemharc”-ok valamint a ciklikus történelemszemlélet – amely tudatosan átemeli a patrióta tájékozódási viszonypontjait Babel tornyairól a nemzet metaforikus hatáira, hiszen a történelem folytonosan emelkedő és zuhanó menete nem engedi, hogy a nemzet határain túlfutó célt tűzzön ki maga elé az egyén – Vörösmarty lírájában sajátos kapcsolatban áll egymással. A ciklikus történelemszemlélet alapját antropológiai metaforák, nevezetesen a dualisztikus emberszemlélet alapozza meg, ugyanakkor éppen ez az emberszemlélet zárja magába azt a szükségszerűséget, hogy a ciklikus körforgás egyetlen alternatívája ezen a diskurzuson belül a teljes pusztulás, valamiféle negatív telosz képe legyen. *Az emberek* éppen ezt a lehetőséget villantja fel a Vörösmarty-líra szimbolikus mélypontjaként.

A nemzet pusztulásának toposza már önmagában is elég lett volna ahhoz, hogy – amint már világossá vált – a ciklikusság és a patriotizmus sajátos egymásra utaltságának nyelve szétessék, ám a hatást csak fokozza, amikor e két fogalompár másik tagja, a ciklikus történelemszemlélet is eliminálódik, és azt a korábban hangsúlyosan elutasított (gondoljunk a *Stádium* és a *Gondolatok* kapcsolatára<sup>71</sup>) pozitív teleológia váltja fel.

Márpedig *A vén cigány*-ban ez történik. Ráadásul úgy, hogy a fent elemzett üdv-metaforika teljesen elvész, helyette pedig érdekes párhuzam jelentkezik *Az emberek* Káin-képével. *Az emberek* reményvesztett kiáltásai mind az emberi nem “tökéletesedhetésének” (Vajda Péter Széchenyi “perfectibilitas” fogalmát adja így vissza 1837-es tanulmányában) tagadását fogalmazzák meg, a hetedik strófában pedig egy bibliai és egy mitológiai példával illusztrálja a múlt bűnei és a jelen gonoszsága közötti folytonosságot:

“Az ember fáj a földnek; olly sok  
Harcz- s békeév után  
*S testvérgyűlölési átok*  
*Virágzik homlokán;*  
S midőn azt hinnők, hogy tanul,  
Nagyobb bünt forral álnokul.

---

<sup>71</sup> L. a 67. jegyzetet.

Az emberfaj sárkányfog-vetemény;  
Nincsen remény! Nincsen remény!”

Ugyanez a vigasztalanság terheli meg *A vén cigány* ötödik versszakát is, valójában hasonló gondolatmenetbe ágyazva a Káin-képet, mint az előbb idézett szakaszban:

“Mint ha *ujra* hallanók a pusztán  
A lázadt ember vad keserveit,  
*Gyilkos testvér botja zuhanását*  
[...]

Ám a “nincsen remény” lesújtó megállapítása helyett a Vörösmarty-lírától eddig teljesen idegen teleológia következik:

“A vak csillag, ez a nyomoru föld  
Hadd forogjon keserű levében,  
S annyi bűn, szenny s ábrándok dühétől  
Tisztuljon meg a vihar hevében,  
És hadd jöjjön el Noé bárkája,  
Mely egy új világot zár magába.  
Húzd, ki tudja meddig húzhatod,  
Mikor lesz a nyűtt vonóbul bot:  
Sziv és pohár tele búval, borral,  
Húzd rá cigány, ne gondolj a gonddal.

Húzd, de mégse, – hagyj békét a húrnak,  
Lesz még egyszer ünnep a világon,  
Majd ha elfárad a vész haragja,  
S a viszály elvérzik a csatákon,  
Akkor húzd meg újra lelkesedve,  
Isteneznek teljék benne kedve.  
Akkor vedd fel újra a vonót,  
És derüljön zordon homlokod,  
Szűd teljék meg az öröm borával,  
Húzd, s ne gondolj a világ gondjával.”

A „bűn, szenny, ábrándok dühétől” megtisztult, Noéval fémjelzett új emberiség és új világ képe világos ellentmondást mutat az eddigi dualisztikus szemlélettel (hiszen

mi garantálja azt, hogy „Noé” nem ott folytatja majd, ahol a többi ember abbahagyta?). A „lesz még egyszer ünnep a világon” mondat, valamint a többi, megvidámodásról, ünneplésről, örömről tanúskodó metafora pedig a fenti megtisztulási mozzanat egyszerűs-mindenkorra beteljesüléséről való meggyőződést mutatja, de ugyancsak következetlenségnek tűnik: a dualisztikus antropológiából fakadó ciklikus időszemlélet, és így a korábbi tapasztalatok *teljes figyelmen kívül hagyását jelenti*. Ezt a fajta reménységet jelzi a fikció adta lehetőségek potenciális szimbólumbázisa is: az új világ képe a korábban a démonikus paródia képvilágának pontosan megfeleltethető szimbólumrendszer pozitív pólusaként tűnik fel (l. a lineáris, beteljesült idő, a barátságos, elérhető Isten(ek), a templom vagy a város – itt a bárka –, az egymásra találó, megbékélő társadalom képe, stb.) Mindezek miatt úgy látszik, mintha valamiféle numinózus érintettség illogikus reménység-mozzanatának „logikájára” találtunk volna rá, amely kivonja magát mindenféle dialektika és racionalitás rendező ereje alól, és ezért talán igen megterhelő olvasói tapasztalat is egyben – miképpen azt a már említett Pierre Emmanuel esetében is láthattuk.

Ám nemcsak a francia műfordítót hozta zavarba a vers. Az utóbbi évtizedek irodalomtörténészei sem igazán tudtak megbarátkozni azzal a gondolattal, hogy nemzeti költőnk a dialektikán belül megvalósuló törvényszerűségeket ilyen látványosan felrúgta, sőt, következetlenségnek tűnő reménységében egyenesen átlépni látszik a dialektikus gondolkodás és beszéd határait. Így mintha „nem kívánt területekre” merészkedne, esetleges kihívást intézve mindazokhoz, akik e határokat mind ismeretelméleti, mind „világnézeti” okokból áthághatatlannak tartják, vagy éppen „nem kanonizálható” kísérletnek tekintik.

A sor mindenesetre már Gyulaival elkezdődik: ő sem tudott igazán mit kezdeni a verssel, de az 1850-es évek magyarságának körében nagy sikert arató mű történetének első pillanataira más ítések idegenkedése is árnyékot vet (így Jancsó Benedek avagy Kemény Zsigmond elutasító álláspontja)<sup>72</sup>. A sor egészen Riedl Frigyesig húzódik, hogy aztán a *Nyugat* írógárdája – Schöpflin Aladárral az élen – *A vén cigány*-ban találja meg a kapcsolódási pontot saját esztétikai és “metafizikai” ízlése, valamint Vörösmarty költészete között.

---

<sup>72</sup> L. VMÖM 3. 580-581.



Nyilvánvaló, hogy Babits-ra is hatással volt a költemény azon jellegzetessége, amellyel nem teljes gondolatmeneteket vezet le, hanem inkább csak “húrokat üt meg lelkünkbe, inkább jelezve, mint végigjátszva a melódiát s ránk hagyva, hogy egészítsük ki, amit ő nem pengetett végig.”<sup>73</sup> Babits Vörösmarty-képe mégis más szempontból tanulságos a számunkra. Egyfelől azért, mert az “ez a vers egy örült verse” toposzt az ő 1911-es tanulmánya<sup>74</sup> nyomán hangsúlyozták a nyugatos hagyományt követő kritikusok (noha egyáltalán nem biztos, hogy Babits biográfiai jellegű megállapítást tett említett művében), és amely megállapítás többek között azon a legendán alapult, mely szerint Vörösmarty élete utolsó éveit elborult elmével élte le. Másfelől pedig azért, mert úgy látszik Babits 1934-es tanulmánya alapján, melyet *A vén cigány* lentebb már idézett „különös reménységének” újabb, hangsúlyosabb megfogalmazásával zár, hogy Babits valójában éppen arra a fajta reménységre volt fogékony Vörösmarty eme remekművének olvasásakor, amelyet a bábeli katasztrófát átélő építőmunkás sajátos helyzete kelthetett életre: „*De éppoly izgatott indulattal kapja meg olykor a misztikus remény, s valami vallásos és víziós hit is. Utolsó nagy verse, A vén cigány, mely bizonytalansággal a világ legszebb és legkülönösebb verseinek egyike, a zord fantázia vad és borús képeiből váratlanul próféta ujjongásba és derűbe torkoll. [...] Nemzetünk büszke lehet, mert a magyar hazafiság nagy költője nem a háború véres Túrtaiosza, hanem a béke elragadtatott s önkívületben égő sámánja. Ahogy már régen is írtam róla, a költő, aki minden dolgok végére jutott, minden dolgok végén új remények kékjét, új örömek borát találja. Ez a kétségbeesett pesszimista végső és legszebb szavaival bízni és remélni tanít. Ismét nagyon aktuális tanítás, mert mire van több szüksége az emberiségnek, mint bizalomra és reményre? [...] S minden kétségbeesésen túl újra és újra fölgyullad benne a leküzdhetetlen, nagy, vallásos remény, mely a vér és gyász özöne fölött is egy új Noé-báráját ígéri, s önnön sugaraiból már építi is. (kiemelések tőlem: V.Gy.)*”<sup>75</sup>

---

<sup>73</sup> Schöpflin Aladár: *A két Vörösmarty. Nyugat*, 1908. Június 1. 11. szám 513.

<sup>74</sup> Babits Mihály: *A férfi Vörösmarty* in: *B. M. művei/ Esszék, tanulmányok* Bp. 1978. I. 255: „Ez egy örült képzetkapcsolása. Ez a vers egy örült verse. De ez szent örültség. Az örült látománya szent látomány. A bárka, mely egy új világot zár magába, egyetlen, lehetetlen, vallásos remény.... *Az ember, aki minden dolgok végére jutott, minden dolgok végén különös remények kékjét, különös örömek borát találja. Lesz még egyszer ünnep a világon!*”

<sup>75</sup> B.M. *A mai Vörösmarty* in: i.m. II. 489-490.

Babits és Vörösmarty között talán éppen az átélt numinózus érintettség teremti meg a kapcsolatot: nem lehetetlen, hogy e „misztikus”, „új”, „leküzdhetetlen, nagy vallásos remény” Babitsban is borzongató emlékeket ébresztett, hiszen – mint a következő tanulmányban látni fogjuk – minden, e reménységet kifejtő képe láthatóan valamiféle kapcsolatban áll a megfoghatatlan, csodálatos, titokzatos, de talán a megborzongást keltő döbbenet egészen-másságával, „halmozott-szentségével”.

A marxista-forradalmi értelmezések sorát Waldapfel József nyitotta meg 1946-ban<sup>76</sup>, majd nagyjából ugyanazokkal az előfeltevésekkel Tóth Dezső foglalta össze azokat a legteljesebb módon a költőről írt monográfiájában<sup>77</sup>. Azon kívül, hogy ennek az értelmezői közösségnek az írásai látenszen tanúskodik a korabeli “világforradalmi” várakozások bizonyos értelemben véve “vallásos” jellegéről, hiszen a fenti reménység metafizikaival rokonítható vonásait nem igyekeznek megszüntetni, semmi érdemlegeset sem tudnék ezen a ponton a témához hozzáfűzni.

Sokkal tanulságosabb ugyanis a Csetri Lajos és Zentai Mária által képviselt értelmezéstörténeti jelenség.

Az előbbi szerző 1975-ben megjelentetett tanulmányát<sup>78</sup> azzal kezdi, hogy bemutatja a mű addigi értelmezéstörténetét, részletezi a „rangos félremagyarázó” véleményét, majd a mű előzményeinek feltárása után saját elemzését ismerteti. Ennek utolsó megállapításai arról tanúskodnak, hogy a szerző nem talált feloldhatatlan logikai problémákat *A vén cigány* záró soraiban: “*A vén cigány* tárgyalt soraiban viszont – érvel Csetri – a vész elfáradása, a viszály elvérzése után jön az ünnep, oly általánosított, nem részletezett minőségben, amelybe nagyon sok mindent bele lehet ugyan képzelni, de csak két dolog a biztos: 1. ezt a vést nem a tetszhalál, hanem az ünnep állapota követi; 2. ezt az ünnepi állapotot a szövegben csak a vész, a viszály, vagyis a háború elmúlása, hiánya jellemzi. [...] Gondolati lírájában azonban a legfőbb gonosz a háború. Ennek elmúlása miatt ne lehetne elegendő ok ilyen fenséges hangnemű művészi megünneplésre. S hogy nem egy majdani tökéletes társadalom ígérete ez, abból is látszik, hogy öregedő, nyútt-vonó énjének ígéri a megélhetést: te légy az, aki akkor újra húzza lelkesedve [...], örömnep van, az ember nem pusztítja egymást. Az ismét erőteljesen retorikus sorok ismétlődő »húzd«-jaikkal, sorkezdő és ismétlődő,

---

<sup>76</sup> Waldapfel József: *Irodalmi tanulmányok*. Bp., 1957.

<sup>77</sup> Tóth Dezső: *Vörösmarty Mihály* Bp. 1957

<sup>78</sup> Csetri Lajos: *A vén cigány* in.: *Ragyognak tettei*, Székesfehérvár, 1975. 365-390.

<sup>18</sup> i.m.386

nyomatékosító időhatározóikkal ezt az örömet jósolják, s ha így értelmezzük, nem tűnik ellentmondásnak a régi refrént feloldó strófa végén e refrén lényegét felidéző utolsó sor...”<sup>79</sup> Mindezt az utolsó versszakról írta, de ide vezet a hatodik strófa elemzésének indítása is: “Azt hiszem, az eddigiek alapján nem túl merész dolog olyan értelmezés megkísérlése, mely szerint Vörösmarty gondolati költészetében a bűn (egyéni és örök emberi), szenny és ábrándok (egyéni, nemzeti és örök emberi) dühe lényegében változatlan emberi természetnek szinonimái, ezért az ezektől megtisztuló föld gyakorlatilag az embertől tisztul meg.”<sup>80</sup> Ezzel a kör be is zárult: nem maradt semmi, csak a háború esetleges, egyszer talán bekövetkező megszűnése fölötti örömmámor jövődőlése. Ebben pedig tényleg nincs semmi “irracionális” sem. Így megvalósulni látszanak Csetri intenciói: “az eddigi szakirodalom”, a “hagyományos értelmezés” felülbírálása. Ekképpen a szerző egyszerre helyezi el és vonja ki magát abba és abból az értelmezéstörténeti és világértési kontextusba/ból, amelyet a marxista irodalomtudomány teremtett meg. Egyrészt tagadja, hogy a költő bármiféle utópisztikusan ideális, forradalom-megtisztította társadalom létrejöttét álmodta volna meg. Másfelől azonban bele is helyezkedik – legalább olyan mélyen beleékelődve, mint elődei – ebbe a hagyományba az “egy igaz értelem” felmutatására tett törekvésekkel, valamint a *sensus numinis*-re utaló, valamilyen módon a “hagyományos értelmezés” által is felmutatott reménység-mozzanat kiiktatására tett kísérlettel.

Hasonló módon próbálkozott Zentai Mária is, aki szerint: “[k]étséges, hogy *A vén cigány*-béli Noé bárkája (Ádám és Káin bűnének nyomatékos felemlegetése után) valóban jobb »új világot« zár-e magába. Nem zárható ki az »új világ« ironikus értelmezése. Szajbély Mihály *A vén cigány* szövegelemzése alapján jut erre a következtetésre. Szerintem efelé mutat az *Előszó* csak *ironikusan elképzelhető* új világa, de a Noé-téma eredeti implikációi is (ha az özönvíz utáni új világ a szó valódi értelmében »új teremtés«, az eredendő bűnből kimosdatott, megszabadított emberiség lett volna, nem lett volna szükség a megváltásra.)”<sup>81</sup>.

---

<sup>79</sup> i.m.386

<sup>80</sup> i.m.383-384.

<sup>81</sup> Zentai Mária i.m.105.

Kétséges, hogy Vörösmarty béke-reménysége valamiféle ironikus dikció szolgálatában fogalmazódott volna meg<sup>82</sup>. Sokkal inkább úgy áll a helyzet, hogy míg a felvilágosodás kora óta vészesen sajtó metafizikai hiányérzeten a nyugat-európai romantika képviselői többnyire az irónia beszéd- és létmódjával igyekeztek túllenni, Vörösmarty és más, a nemzet “szabadságát” még eleven problémaként megélő kelet-európai költők találtak még egy metaforikus “kősziklát”, amelyen mind az egyéni, mind a kollektív szintű teleologikus gondolkodás menedék-vára megalapozódhatott és akár fel is épülhetett volna. Ám a szabadságharcok bukásával szimbolikusan ez a szirt is szétporladt, nem beszélve a rá alapozott, félbemaradt építményről. Az *Előszó* című versében Vörösmarty lírájában újra lendületet vett ugyan a körforgás mitológémája, még akkor is, ha “az örök hajfodrász” tavasz a megsemmisült fiak csontjain építi újra hazug világát. Teljesen érthetetlen és abszurd tettet követ el a költő azonban akkor, amikor feladja a korábbiakban a pusztulás teleológiájának egyetlen elviselhető alternatíváját, a ciklikusság mitológémáját, mégpedig egy ugyanilyen abszurd reménység retorikájának keretein belül, és a démonikus paródia szimbolikáját az apokaliptikus, a vágy beteljesülését megrajzoló képvilággá építi át. Ez a képvilág voltaképpen elveszít minden maradék referenciális vonatkozást, és talán olyan nyelvi-tudati viszonyulási módba kísérel meg átlépni, amellyel a dialektika határain túlrá igyekszik jutni.

Vörösmarty Hóseás örököse, logoszt adó vonatkoztatási rendszer nélkül. Teljesítményére a numen érintése sarkallta.

**(Összefoglalás: Vörösmarty és a *sensus numinis*)** Vörösmarty Mihály esetében a *sensus numinis* retorikáját felépítő elemek legmeghatározóbb szegmense a ciklikus történelemszemlélet. Számára a történelem értelme egyedül a nemzet kategóriáján belül értelmezhető, ezen túl az emberiség számára elérhető legfejlettebb és legalantasabb állapot közötti ciklikus körforgás uralkodik. Éppen ezért a nacionalizmus diskurzusa és a történelem értelméről (avagy értelmetlenségéről) szóló beszéd kölcsönösen támogatják egymást. A nacionalizmus diskurzusát elsősorban a ciklikus történelemszemlélet emeli szakrális magaslatokba, míg az értelmetlenül forgó

---

<sup>82</sup> Már csak azért sem, mert hasonló szavakkal irányítja tekintetét a jövőre Szini Károly is, mikor a krími háború lehetséges kimenetelén mereng. L. VMÖM 3. 585. A szakaszra hivatkozik Horváth Károly is a *Haza és emberiség eszménye Vörösmarty Mihály és Petőfi Sándor költészetében* című tanulmányában. In: H. K.: *A romantika értékrendszere* Balassi kiadó, Bp., 1997. 190.

történelemben botorkáló egyén léte számára a nemzet iránti (vallásos) elkötelezettség ajándékoz mégis valamiféle értelmet – a nacionalizmus tehát így a történelmet látja el értelemmel.

Láthattuk, hogy *Az emberek* esetében mivel járt a fenti koincidencia egységének megbomlása, vagyis a ciklikus történelemszemlélet kiegyenesedése: a “nincsen remény” abszolút kilátástalanságával, a mélybe futó telosz képével. Ennek – miként azt már hosszasan fejtegettem – főként Vörösmarty antropológiai metaforái az okai. *A vén cigány* esetében azonban nemcsak a történelem egyenesen futó útja, hanem a nacionalizmus diskurzusának megroppanása is a reménytelenség hangjának felépítésében kellene hogy segédkezzen, miképpen megtörtént ez például a *Setét eszmék* kezdetű versben is. Ám valami egészen más történik: az *emberiség* útja a magasba ível (ami eleddig még sohasem fordult elő Vörösmarty költészetében), miközben a nacionalizmus diskurzusa a homályba vész. A teleologikus történelemszemlélet kiépítése az előzményekhez képest abszolút logikátlan, sőt – Rudolf Otto kifejezésével élve – úgy látszik, “mintha az ész ellenében hatna”. Újra Otto-t idézve bátran ki lehet jelenteni, hogy a Vörösmarty *Vén cigánya* által tanúsított reménység “a racionális megérteni akarás számára az irracionalitás legdurvább formájában jelenik meg.” Ezt ráadásul csak igazolni látszik a későbbi fogadtatás-történet reflexióinak sora, amelyek közül jó pár esetben feltűnő, hogy a racionalitás keretein belül mennyire elképzelhetetlennek tartja a vers értelmezését.

A *sensus numinis* Vörösmarty-nál észlelhető retorikája tehát egyetlen mozzanatban mutatja fel a Bábel-élményt és az illogikus reménységet mint a túllételem lehetséges formáját. Egyszerre esik szét a nacionalizmus diskurzusára és a ciklikus történelemszemlélet által egybeszórt életértés nyelve, méghozzá *A vén cigányban*, hogy ugyanabban a pillanatban működésbe lépjen a túllételem nyelvteremtő energiája, és megalkossa az eddigiekhez képest minden logikával szemben álló reménység mozzanatát. Ám mindeközben egyvalami nem változik: a beszélő prófétikus pozíciója, csak itt már nem a nemzetteremtés, hanem a reményteljes emberi történelem (amely *esetleg* – ám kimondatlanul – együtt járhat a nemzet sorsának jobbra fordulásával is, mégha ez a kategória [ti. a nemzeté] meg sem jelenik a versben!) prófétájaként szólal meg.

## Babitsi apóriák:

### Az allegorikus regény, a próféta és a bestiális “Város”

#### (variációk egy témára)

Az alábbi fejezet szorosabban véve két babitsi mű, a *Timár Virgil fia* és a *Jónás könyve* elemzésével foglalkozik majd. E két írás a babitsi életmű két szimbolikus pillanatát jelöli ki, melyek között olyanfajta tengely rajzolható meg, amely mentén az író metaforikája és problémavilága folytonos ismétlődéssel fogalmazódik meg újra meg újra. Egészen pontosan a világba való beavatkozás, a küldetés kérdései kapcsolhatók ide. A két mű elemzése természetesen valamiféle folyamat részeként láttatja majd ezeket, amelynek két fontos metafora: a “város” és a “próféta” teremti meg a koherenciáját. A vizsgálódás kiterjed majd azokra a műfaji konstrukciókra is, amelyek sajátos módon kívánják elrendezni e két fő szókép által kijelölt toposz- és szimbólumkincset – és már önmagukban is utalnak arra a meghaladni kívánt élményre, amelyet Babits-nak sohasem sikerült, noha tett rá kísérletet: a *Jónás könyve* iróniájával.

(I/1) Annak ellenére, hogy jópár évvel ezelőtt a *Halálfiái* mellett Babits ezen műve számított az író másik legmagasabb színvonalú prózai alkotásának, mégis megkockáztatható az a kijelentés, amely szerint a *Timár Virgil fia* iránti korábbi érdeklődés a mai kritikai diskurzusban jelentősen megcsappant.

Annak, hogy a mai kritika érdeklődési körének peremére került ez a regény, föltehetően több oka is van. Ezek között természetesen ott szerepel a korábbi ítéletre érkező válaszreakció is. E “korábbi ítélet” a regény lélektani hitelességét, és esetenként “realisztikus társadalombírálatát” emeli ki. A mai értelmezői kedv hiányának másik, már sokkal inkább a műből magából nyerhető oka talán a teleologikusságot sugalló elbeszélés mód elutasításában rejlik. Az elbeszélő a klasszikus mindentudó helyzetből szemléli és mozgatja szereplőit, belelát gondolataikba, a szerkesztéssel azt sugallja, hogy az egész történet valamiféle végső *telosz* felé halad, amely az elbeszélő számára már adott tudásként feltételezhető. Ezek szerint – e gondolatnak a későbbiekben különleges jelentősége lesz – már maga az elbeszélés módja is arra utal, hogy mindannak, ami a műben történik, végül mégiscsak lesz valami “értelme”, egy végső cél felől tekintve a történetek minden egyes részlete valamiféle történeten felüli

*logos*zban, rendben leli meg a saját testre szabott helyét. Nem marad értelmetlen semmilyen áldozat, az elkezdett emberi munka célba ér, de legalábbis egy bizonyos pontból szemlélve értelmet nyer, vagyis nem látszik feleslegesnek. A mű végére érve egy utolsó emberfeletti, ám mégis emberi (de főként írói) erőfeszítéssel lehet képes az olvasó megérezni a rend adta nyugalmat és beteljesülést, a “szubjektum szétfeszítését” megakadályozó transzcendens erő jelenlétét.

Ám, még ha az elbeszélésmód látszólag ebbe az irányba mutat is, a regényben megjelenő vendégszövegek hallatlanul kitágítják a lehetséges értelemtulajdonítások körét, ugyanakkor érdekes és “termékeny” feszültséget teremtenek a teleologikusságot sugalló előadásmóddal “ütközve” – végeredményben a vendégszövegek működési mechanizmusáról szolgáltatnak érzékletes példát. E vendégszövegek mindenekelőtt a beszédes nevek, valamint Vergilius alakjának szinte az egész regényszerkezetet meghatározó gyakori szerepeltetései. E szereplés két irodalomtörténeti “irányból” történik meg: az egyik az *Aeneis* (annak is főként az Aeneas-Didó szerelem történeti szálán való) folytonos megidézése, a másik pedig a Dante *Commedia*-jában kísérelő és vezető, irányító szerepet betöltő mester, Vergilius képe.

Timár Virgil és tanítványa, Vágner Pista kapcsolata klasszikus mitikus utat mutat fel: a kapcsolatteremtést mélységes, önfeladó szeretet, kiszolgáltatottság, majd az elválás – esetleges – kínja követi. Ezt az utat járja be Héraklész és Hülasz (akiknek a történetét maga Babits is feldolgozza a *Mythologia* című novellájában), később Aeneas és Didó, de Dante és Vergilius is az *Isteni színjáték*ban. Ha valamiféle függőlegesen felállított vászonra vetítenénk fel e három történet figurái által bejárt “utak” ívét, akkor azt tapasztalnánk, hogy ezek ellentétes irányban lendülnek el egymástól. Héraklész és Hülasz, valamint Aeneas és Didó kapcsolata (legalábbis Didó és Héraklész számára, ám Hülasz számára is) e vászon függőleges tengelyének (amely voltaképpen a fryei *axis mundi*) mélységei felé mutatna; másrésztől Vergilius és Dante kapcsolata a magasba ível. E két irány, mint egyszerre lehetséges értelmezési lehetőség, olyanfajta értelemteret nyit meg, amely akár zavarba ejtően tágassá is válhat. Vajon melyiket támogatja a szöveg, vagy pedig: kell-e egyáltalán választanunk?

(I/2) (*in terrā*) Az első Vergilius szöveg igen érdekes kontextusban jelenik meg a műben, és maga is furcsán hat ehelyütt. Az árván maradó tanítvány első “magányos” éjszakáját Timár Virgil szobájában alussza át. Mint megtudjuk, éppen vasárnapra virrad, később misére harangoznak. Ám Virgil a vasárnapot különös módon szokta megülni:

“[rendszerint] félbehagyta rendes tanulmányait, és valamely költő műveit vette elő. Többnyire Vergilius volt ez, az isteni *vates*, akiről Virgilünk azt szokta volt tréfásan mondani, *hogy az ő védőszentje*. Szerette ezt az ünnepi és gyengéd énekest, aki a klasszikus művészet minden pompájával *már majdnem keresztény tud lenni* (kiemelés: V. Gy.)...” (39.)<sup>83</sup> E szakaszt rendkívül fontosnak tartom, eszerint ugyanis a szerzetes az új név választásakor egy “majdnem keresztény” vátesz, Vergilius nevét vette fel a szimbolikus új emberré válásakor. Ez a fajta azonosulás Virgil alakját bizonyos értelemben megkettőzi, de legalábbis értelmezendővé teszi – hiszen “majdnem keresztény” figurával azonosul. Erre utal az a tény is, hogy a templom látogatása helyett ő Vergiliust olvas vasárnap. Másfelől bekapcsolódik a szöveg folyásába egy másik irányból érkező vendégszöveg, Dante *Isteni színjátéka* is, amelyben a latin költő ugyancsak a vezető, “védőszent” szerepét játssza a költő Dante magasabb régiókba való jutásának útján (ő maga azonban nem jutott oda!).

Ám még mielőtt elfoglalhatnánk kényelmesen egyértelmű értelmezői pozíciónkat (amely melleleg már itt sem az), rögtön szembe találjuk magunkat egy *Aeneis* idézettel, amely Didó halálával kapcsolatos. “Iris, mint egy bibliai angyal, leszáll az Olympról –

mille trahens varios sole colores  
devolat<sup>84</sup> –

És megszabadítja a szerelemnek e szegény áldozatát a test bilincсібől. Iris a szivárvány – gondolta [Timár Virgil] –, az istennek tarka ruhájú heroldja, aki az enyhülést hirdeti a zivatar után, ugyanaz a hírnök, akit a bibliai Isten is elküldött a vízözön után Noéhoz...” (39-40.) Itt – úgy látszik – olyan allegorizálási lehetőség nyílik

---

<sup>83</sup> Az idézetek a *Magyar Remekírók* sorozat Babits Mihály: *Timár Virgil fia; Halálfiái; Válogatott novellák* (Szépirodalmi, Bp. 1976.) kötetéből származnak, a zárójelben az oldalszámok szerepelnek.

<sup>84</sup> Aen. IV. 701: “Nap fényében ezer színét mind húzva magával”. A kontextus rendkívül fontos: (692-):

“Majd Júnó, a hatalmas végül megkönyörülén  
fájdalmán, az Olymposról ideküldte le Írist,  
teste tusájától hogy megszabadítsa a lelkét  
[...]

Harmatos Íris aranyszárnyával tünt fel az égen,

Nap fényében ezer színét húzva magával,

Szállt, s a fejénél állt meg: *’Dishez viszlek el immár –*

*Szent jogom ez – lelked testedtől megszabadítom.*” (ford.: Kartal Zsuzsa)



meg előttünk, amely szerint – tekintve, hogy Virgil szándékosan lapozta ezen a helyen fel a könyvet – a szabadító figura (Íris) Vágner Pistáéval, a halála után a magasba emelkedő Didóé pedig a szerzetesével azonosítható. Eszerint az aktív, egy másik emberi lényt felkaroló szeretet megélése előtt Virgil metaforikusan halott volt (vagyis haldoklott), ám – Júnó alakját is bevonva az allegóriába – ebből az élettelen állapotból az isteni könyörület egy küldöttel szabadította meg, akinek az alakja – mint írtuk – Írisével, a lelket a test szenvedéseiből megszabadító küldött alakjával azonosul. Ilyen módon a szenvedésektől való megszabadulás pedig a szeretet metaforikus útján való elindulással hozható kapcsolatba.

A szeretetnek ez a módja a szerzetest kíméletlenül bevonta a korábban elkerülni vágyott *világ*ba. Miközben pedig ez történt, Virgil maga is “úgy tűnt föl neki (Vágner Pistának), mint egy Szabadító, egy apai Felnőtt, aki csak jön, szól, és már meg van oldva a gyermek szörnyű dilemmája. Pap, tanár, jó barát... Egy perc, egy gondolat: Timár észre sem vette, egyszerre benn állott a beteg nő előtt.” (24) Azonban szabadítói mivoltában egyszerre kiszolgáltatóvá is vált: a nővel (Vágner Pista anyjával) való találkozása rejtett szorongásokat keltett benne életre, a haldoklónak tett ígéret pedig kegyes hazugságra kényszerítette: “egyszerre csak azt vette észre, hogy akarata ellenére a ’vallás vigaszáról’ beszél (Pistának), mintha a beteg töredelmesen meggyónt volna neki. Szinte szuggesztívó alatt volt! Nem tudott másként tenni, mint ahogy Lina ígértette. S még csak nem is bánta meg a hazugságot, mikor a kedves fiú hálás, megnyugtató tekintetét látta.” (30) E mozzanat azonban mintha egy harmadik vendégszöveget is beinvitálna a “gazdatextusba”: annak a figurának az alakját, akiben minden apokaliptikus képiség összpontosul, a keresztény megváltóét, Jézusét, és így az újszövetségi Jézus-történetet.

Mindamellet a szeretet szellemi oldalának megidézésével azonmód egy “árnyékkontextus” is megterheli a tanár-diák kapcsolaton túlmutató szeretetköteléket: a fiúval együtt ugyanis a női princípium is belép Timár Virgil életébe: “A díványhoz lépett, s egy percig nézte az alvó gyermek arcát. Most igazán nagyon hasonlít az anyjához. Timárnak egy pillanatra ijedten dobbant föl a szíve: mintha egy nő feküdt volna a pamlagán.” (38) Ez az “árnyékkontextus” voltaképpen a mindenfajta szeretet-mozzanatot szellemi világban láttató “főszöveg” testi vetületét rajzolja elénk. *Mégsem Timár Virgil és Vágner Pista kapcsolatában okoz konfliktust, hanem a szeretet természetét feltárni igyekvő, a szinte minden szereplőt és történést szimbolikus érvényre emelő allegorikus reprezentáció koherenciáját zavarja meg.* Mint ilyen azonban –

Vitányi Vilmos alakjával – maga is szimbólummá válik: *abban a metaforikus tusakodásban veszi fel a “szellemi” “testies” ellenfelének a szerepét, amellyé maga a szöveg válik, míg az “igaz”, a célba találó, az áldozatra is képes, ám mégis feltétel nélküli szeretet allegóriájaként kíván működni.*

(I/3) (*figura permixtae*) Néhány sorral arrébb a babitsi regényben Didó halálának képét rögtön egy másik követi, amely Aeneast és fiát vetíti elének, ugyancsak egyértelműnek tűnő allegorizálási lehetőséggel: Aeneast Timár Virgillel, a kis “puer”-t pedig Vágner Pistával azonosíthatjuk:

“at puer Ascanius mediis in vallibus acri  
gaudet equo jamque hos cursu, jam praeterit illos...”<sup>85</sup>

Ám a világos allegóriára árnyékként vetül az aeneisbeli kontextus: azon a vadászaton nyargal oly féktelenül Aeneas fia, amelyet az istenek terveltek ki, hogy Didó és a trójai egybekeljenek. A csakhamar kitörő vihar elől egy barlangba menekülő pár nem is áll ellent a csábításnak. Virgilünk tovább is lapoz, hogy megkeresse a “többi helyet is, ahol Aeneas kis fiáról van szó: amikor menekülnek a tűzvészben, s görcsösen kapaszkodik a gyermek a hős kezeibe:

Sequiturque patrem non passibus aequis.”<sup>86</sup>

Nem tudni, célzatos-e avagy sem, ám itt meg éppen Aeneas feleségének haláláról olvashatunk Aeneas visszaemlékezésében.

(I/4) (*inter terram et caelum*) Érdekes, hogy a babitsi kompozíció milyen mesterien használ fel egy másik, eddig még nem említett *Aeneis*-beli idézetet. E szöveg éppen a Vitányi Vilmos Timár Virgilhez és Vágner Pistához vezető útjának elbeszélése előtt, Pista és mestere kapcsolatának látszólagos csúcspontján áll útjelzőül. Az idősödő

---

<sup>85</sup> Aen. 4. 156-157: “Ascanius fiu vágat előttük a völgy közepében,  
hol lemarad, hol előreszalad megörülve lovának...” (ford. Kartal Zsuzsa)

<sup>86</sup> Aen. 2. 724: [Jobbom fogja Iúlus]  
atyjával nem egyenlő kis léptét szaporázva,  
[hátral meg feleségem].” (ford. Kartal Zsuzsa)

tanár munkáját elismerés övezi, szellemi gyermeke pedig (miután betegsége révén elkerülte a Vitányi könyvének olvasásáért járó nyilvános megaláztatást), örömmel vállalná a szünidőben a mesterével együtt töltendő olaszországi vakációt is. Vágner Pista is ajándékot készített szeretett tanárának: “azt a rozoga kis fapadot, amelyen a Demir-kapunál, a Nap-hegy tetején szokott üldögélni [Timár], egy görögös mintára szépen faragott kőpaddal helyettesítették. A padra Piacsek kőfaragómester [...] legremekebb betűivel véste a felírást, melyet szintén Pista készített: egy verset a tanár kedves Virgiliusából:

### VIRGIL PIHENŐJE

...silvis scaena coruscis

desuper, horrentique atrum nemus imminet umbra;

intus aquae duces, vivoque sedilia saxo...<sup>87</sup>”

Rendkívül fontos tény, hogy a vergiliusi szöveg – hasonlóan Virgil életének fent említett szakaszához – egy “partot érés”-i jelenet során fogalmazódik meg, az “ülőhely” utalás pedig egyértelműen összeköti a két történet-szálat (sedilia saxo: sziklapad, gránit ülőhely...).

*Innen már nem vezet út fölfelé* – a regény azonban nem ért véget: az idő (kairosz) megérett arra, hogy Timár Virgilt magával ragadja a klasszikus mitikus út hagyományának sodrása a pokol bugyraiba, hogy aztán, mintegy a legfőbb Mester útját is bejárva, újra a magasba lendüljön az allegória íve.

(I/5) (*in terra diabolis*) Dante *Divina Commedia*-jának harmincadik énekében, kevéssel a Paradicsom-ba jutás előtt, a Beatricével való találkozás során fájdalmas kiáltás hagyja el az utazó költő ajkát:

“De Vergilius elhagyott, jaj, árván,

Vergilius, lelkennek édes atyja!

kinek köszönöm, üdvösség ha vár rám.

---

<sup>87</sup> Aeneis 1, 165: “erdős vadon zúdult azon a helyen alá,

ijesztő, sötét árny nyúlt a berek fölé,

odabent a víz sodrása és sziklapad (sedile: ülőhely) ...”

S tehette-é minden kék áradatja,  
mit elvesztett egykor az első asszony,  
hogyan ne borítson el a könny harmatja?” (XXX. 49-  
54<sup>88</sup>)

E kiáltás sokat elárul a “lelki atya” Vergilius, és a költő Dante, Vergilius pártfogoltja és neveltje kapcsolatáról. Ám egészen különös módon vesz részt az őt befogadó gazdaszöveg, a *Timár Virgil fia* jelentésképzésének mechanizmusában. A kiosztott szerepek és funkciók világossá teszik számunkra a nyíltan sohasem jelentkező dantei allúzió szereplőinek azonosíthatóságát, ám az elválás toposz mégis mintha a szereplők és szerepek különös egymásrataltságát tárná fel ismét. Mintha a vezetett és vezető *útja és alakja* szétválaszthatatlanul egybefolyna, vagy más metaforával élve: olyan, közös mederbe érkező két folyó látképét nyújtják, amelyekre tekintve nem tudjuk megmondani, melyik is ömlik a másikba, ám miután összeérnek és egy mederben folytatják útjukat, kettejük hordaléka a leggyakorlottabb szem számára is ugyanannak a folyónak a részeként tűnik már csak fel. Ám nem maga az elválás toposz, hanem az elválásra való készülődés az, ami a valódi “sensus diabolis” élmény képeit sorakoztatja fel.

Így pl. a mű vége előtti tusakodás az, (ahol újra visszatér az *Aeneis*-szöveg is), amelyik valóban megfesti a derék szerzetes saját “különbejártú” “hádész”-át. Pista elutazásának előestéjén a Didóval kapcsolatos szimbolika úgy látszik, a visszajára fordul: Timár Virgil metaforikusan Didó marad ugyan, ám tanítványa Aeneasszá válik: “Milyen sötét, holdtalan éjszaka volt aznap! És a szél fűt és a sűrű kert ottkűnn zúgott, mint a tenger! [...] Felkönyökölt a párnán, és kinézett a titokzatos éjbe. Zúgott, zúgott odakűnn a tenger. [...] Timárnak Vergilius sorai jártak az eszében. Éjszaka: minden elnyugszik, [...] csak a szerencsétlen Didó nem alhatik a párnán. Kűnn zúg, zúg a tenger, nagy árbocok feszülnek az égnek, útjára készül a hitetlen trójai...” (96.)

Így hát a szabadító figura, miután néhány lappal vissza is lapoztunk az *Aeneis*ben, az Aeneas-Didó szerelem diaboloszává vedlik át. *A fiú útra készülésével mesterének útja hirtelen a mély felé veszi az irányt, és felrémlik előttünk a lehetőség, hogy az mindig is arrafelé tartott. Úgy is mint azé, aki vezet, és úgy is mint azé, akit*

---

<sup>88</sup> Babits Mihály fordítása.

vezetnek. Nem csoda hát, ha “az önkéntelen asszociáció [őt is] szédítette és megborzasztotta. Milyen borzasztó szennyes a földiek szerelme!”(97)

(I/6) (*in caelo?*) Ezt az “önkéntelen asszociációt” követi aztán az egyetlen, keresztény szerzőtől származó idézet, voltaképpen az elválás fenyegetését (és toposzát) értékelni igyekvő hosszú lelki tusakodás végét és feloldását jelentő Augustinustól vett szöveg:

“nondum amabam, et amabam amare... amorem  
amabam... et quaerebam, quid amarem...

idézte magának Augustinust: még nem szerettem, nem tudtam, hogy mit kell szeretni; és szerettem volna szeretni: a Szerelmet szerettem: kerestem, mit szeressek... Most következik az igazi, az egyetlen szerelem: az Isten szerelme...” (97) Ez a monológyszerű összefoglaló gondolatsor ad ugyan helyes viszonyulási módra iránymutatást az elválást értékelendő és elviselendő, ám mindazt, ami eddig történt Timár Virgil és “fia” közt, kétes fényben tünteti föl. Igaz ugyan, hogy a keresztény szeretet-eszmény a krisztusi, “aki, mikor még bűnösök voltunk, már akkor meghalt a bűnösökért”, és aztán végső soron mindenkire rábízta a vizsontszeretet válaszát, *ám kérdésessé válik az eddig bejárt út “végtermékének”, Pistának az “állapota”, a “pedagógiai” folyamat értéke, hitele.*

Ennek ellenére az *Aeneis* által a szöveg alakulásába folytonosan bevonódó “árnyékkontextus”, a “földiek” “szennyes szerelme”, a szeretet – inkább bibliai értelemben vett – testies (szarkinosz) aspektusa az augustinusi idézet határvonójánál mintha végleg kiiktathatóvá válna az égi szeretet, az önfeláldozó és odaadó szeretet napsütötte tájairól. Úgy látszik, az allegória epikus szála a végéhez ért: a hippoi püspök által megfogalmazott, keresztény tradícióban “álló” választ talál a szöveg önnön gyötrő kérdéseire. Vergilius szimbolikusan elhagyja tanítványát, aki – természetesen – kétségbeesetten veszi mindezt tudomásul. Az út azonban nem ért véget, hiszen Dante kezét égi szerelme, Beatrice ragadta meg, amint az önkéntelenül is kisiklott korábbi vezetője markából – de ki fogja majd meg a Timár Virgilét?

Nemcsak Virgil sorsa fordult azonban egy megfoghatatlan szellemi kéz mutatóujja által jelzett irányba, hanem Vágner Pista is új patrónust kapott maga mellé.

Az ő Virgilje is megtorpant az út felén, tovább nem vezethette már szellemi “atyja”. A marok, amelybe az elválás pillanatában a már serdülő ifjú finom kezei simultak bele, egyáltalán nem a keresztény hagyomány egei felé készült vezetni a fiút. Tudta ezt Virgil is, aki kettejük különválását (amely Révay József interpretációjában a “test szerint való és a lélek szerint való apa küzdelmének”<sup>89</sup> eredménye) maga saját útjának tükrében szemléli: “És nem kell-e, mint Ágostonnak, az ő ’fiának’ is megúsni a világ kísértéseit?” (79.) A “Város” szimbólum, az alászállás és Augustinus ideáltipikusnak láttatott útja Timár Virgil belső tusakodásában – amely éppen saját pokla felé vezetett – újra csak szorosán összekapcsolódnak: “S a fiúra gondolt, és egy kép volt előtte: elképzelve valami zajos terén a Városnak, száguldó kocsik és autók között, egy lámpa szigetén – ahogy a vidéki ember szemében marad a veszélyes tolongású Város képe – elképzelve ott állni a Fiút, fölszegett fővel és a jövőbe csillogó szemekkel, oda se nézve zajnak és veszélynek, mint egy hódítót. Talán így is van rendén, hogy menjen a fiú a nagy világba, küzdeni, harcolni, és méla öreg nevelője maradjon otthon, meghalni, magányosan. Isten így rendelte. A fiúk elhagyják a várost, amelyben felnőttek, és fölkeresik a Világ kísértéseit, tévelyegnek, botlanak talán, győznek vagy elbuknak, de harcolniuk kell. Timár megint Augustinusra gondolt, a bátor harcosra: az sem bújt el ifjúkorában a cellák falai közé, az sem bújt el az Élet elől, hanem megküzdött vele, és többször elbukott: de ismét fölkel diadalmasan, legyőzte az Életet, és így lehetett a nagy Szent belőle. [...]

Igen, igen, érezte, hogy így van ez helyesen, hogy ki kell mennie Pistának az életbe, a legvadabb életbe, és megküzdeni étellel, pénzzel, eszmékkal, asszonnyal... *És mégis nem tudott szorongás nélkül rágondolni: micsoda karok fogják ölelni, micsoda hálók fogják körülfonni az ő gyermekét! Mint szép sima kígyókat, sejtette az asszonyi karokat kinyúltni a Város tömkelegéből, sejtette a lélekre-testre leső asszonyi szemeket villogni: és titkos féltékenység markolt a szívébe.”* (94-95.) E tusakodás egyenesen a “féltékenység fertőjébe” vezette a tisztalelkű szerzetest, de, miután leborult imazsámolyára, és miután mint szimbolikus verítékcseppek, tusakodásának legmegrázóbb és legalantasabb gondolatai, a már említett Aeneas-Didó kapcsolat fordított értelmezése és alkalmazása, hulltak dísztelen szerzetesi szobájának padlójára, minden vívódásának végén mégiscsak “felragyogott” előtte az augustinusi mondat, az

---

<sup>89</sup> Révay József: *Musarum sacerdos*. In: *Nyugat* 1924. 7. szám

Isten szerelmére, az önzetlen, földitől elszakadó szeretetre való rátalálás végállomása (nondum amabam...).

Virgil útjának végén az ágostoni vallomások ismerője előtt felrémlik a gondolat, hogy az egész mű alapvető szervező eleme annak a babitsi Ágoston-interpretációnak engedelmesskedett mindvégig, amelyet az 1917-es, egyik – a kor kritikusai által a legjelentősebbnek tartott – meghatározó tanulmányában, az *Ágoston-ban*<sup>90</sup> vetett papírra, ahol úgy fogalmaz, hogy Augustinus az első olyan szerző, akinél “a bensőség eszközből céllá lett”, és aki számára “a belső lesz egyszerre a fontos, és minden külső kép vagy történés csak eszköz és hasonlat: mint ebben is: «a szív iskolája». *A keresztény író tekinti először a világot saját életének illusztrációjaként*, s Szent Ágoston Vallomásai az első belülről látott lélekrajz a világirodalomban. [kiemelések: V.Gy.]”

Úgy tűnik azonban, hogy a babitsi műben ez az ágostoni út valamiféle egyetemes mintát követ, akárcsak a mitikus városok alaprajza, amelyet alapítóik többnyire égi kézből vettek át<sup>91</sup>. Nemcsak Ágostoné tehát ez, hanem elkerülhetetlenül be kell járnia mindenkinek, aki a szeretet isteni aspektusait igyekszik megismerni és megélni. Ezen az úton vezet a hősét, Virgilt Babits is, és erre az útra kívánja bocsátani “szellemi gyermekét” maga Virgil is. A műnek mint a szeretet-út allegorikus reprezentációjának tehát a klasszikus mitikus út szolgál alaprajzul, de oly meghatározó módon, hogy *az allegória anélkül zárul le, hogy tudnánk, mi lesz Virgil későbbi sorsa*. Mintha ez már teljesen lényegtelen volna: talán feszülten várja, hogy az apokalipszis szabadcsapatai ragadják ki a könyörtelenül folyó idő fogságából?

Csakhogy Virgil újra egy út végére jutott el: egyszer már megtörtént ez – de onnan is el kellett mozdulnia, és mivel felfelé nem mehetett, ezért útja a mélyben tűnt el a szemhatárról. Most hová visz az út? Megállhat talán az idő? Az allegória talán erre törekszik: talán az lenne az allegorikus reprezentáció egyik leginherensebb része, hogy az út végén, mint valami immanens mozzanat, az idő felfüggeszthetőségét sugallja?

---

<sup>90</sup> in: *Nyugat* 1917. 11. szám. (dr. Vass József *Vallomások* fordítása megjelenése alkalmából írta.) Később, 1934-ben ugyanezt a tanulmányt dolgozta bele (szinte változtatások nélkül) *Az európai irodalom története* Ágoston-ról szóló szakaszába is. (I. Nyugat Kiadó és Irodalmi R.T. 1936. Reprint kiadás 155. o.)

<sup>91</sup> L. Gábor György nagyszerű vallástörténeti elemzését: “*A sündisznó örökségévé és mocsárrá teszem*”. In: *A szentély és a vadak. Zsidó vallástörténeti tanulmányok*. Új Mandátum Bp. 2000. p. 164.: “A város a kozmikus mindenség mikrokozmosz tükörképe, az égi város földi speculum, amely – legtöbbször transzcendens tervek alapján [...] – az isteni hatalomnak egyfajta leképezése, s földi hatalmak és intézményrendszerek működésébe való transzponálása.” (164.)

Lehetséges volna, hogy az az allegória, amelynek logikai szerkezete Paul de Man szerint valamiféle egymásutániságra épül, és ezzel olyan időszerkezetet mutat fel, amely szerint az allegória éppen úgy beszél a temporalitásról, mint adotról, mint felfüggeszthetetlenről<sup>92</sup>, nos lehetséges volna, hogy ugyanez az allegória, miközben a temporalitás kikerülhetetlenségébe látszik belenyugodni, *mégis megkísérli megállítani valahogyan az időt?* Ugyan miképpen lehetne az allegória szerkezetét megfosztani az “út” metaforájától? Úgy látszik, sehogyan sem, és ez a tengerentúli kritikus figyelmét sem kerülte el, aki úgy fogalmazott, hogy “az allegória dominanciája mindig összefügg egy temporális meghatározottságú sors lelepleződésével. Ez a lelepleződés egy olyan szubjektumban megy végbe, mely az idő hatalma előtt a természeti világ időtlenségében keres menedéket.”<sup>93</sup>

A természeti világ időtlenségét az allegória epikus szálának vége sugallja, vagyis az a tény, hogy ezzel egy lezárt utat, teljes értékű “mikrokozmosz”-t nyerünk. Nincsen utána semmi, mert maga is az univerzum leképezése bizonyos értelemben – legalábbis univerzális igazságoké, ha Babits esetét tartjuk szem előtt, aki a “szeretetre jutás” allegóriáját látszik megalkotni művében. Mégsem érezhető sikeresnek ez a menekvés, hiszen a regény sajátos fikciós struktúrával rendelkezik: az epikus szál a történet folytatását *mindig implikálja*. Lehet, hogy egy út lezárult, és ezzel az “isteni szeretet” mikrokozmoszát futotta be, de a regény fikciós szerkezete azt sugallja: valami ezután is történni fog, mert az nem lehet, hogy mostantól már ne történjék semmi!

Az allegória logikai szerkezete és a regény fikciós struktúrája, vagyis az allegória perfektumai és az elbeszélés szükségszerű imperfektuma egymásnak tökéletesen ellentmondó időszerkezetet feltételeznek, és így egészen furcsa ajándékkal lepik meg az “allegorikus regény” műfaját: föloldhatatlan paradoxonnal, amely sikertelen elmozdulási kísérletnek tekinthető valamiféle nehezen megragadható határélmény pozíciójából.

(II/1) (*civitates*) Fontos megemlítenünk azt, hogy egy különlegesen beszédes Augustinus-szöveg, a *De civitate Dei* ugyancsak fejtegeti a szeretet problematikáját, de egy rendkívül ősi emberi szimbólummal párhuzamosan, még hozzá a “város”-ével. Augustinusnál “az Istentől elforduló önszeretet” a “civitas terrena”, “civitas diaboli”

---

<sup>92</sup> L. Paul de Man: *A temporalitás retorikája*. In: *Az irodalom elméletei 1*. Pécs 1996. Pp. 56-57.

<sup>93</sup> *Ibid* 30.



alapja, ugyanakkor “az önmegvetésig eljutó istenszeretet” (XIV, 28) a civitas coelestis, vagyis a mennyei város fundamentuma. “E kétféle szeretet közül az egyik szent, a másik romlott; az egyik nyitott a közösség felé, a másik önös és magába zárkózó.”<sup>94</sup> A két város közül az egyik Istenhez, a másik a Sátánhoz tartozik (l. XXI, 1), ám ezek csak ideáltipikus formában léteznek. Amíg el nem jön a tökéletes, a Civitas Coelestis, addig a civitas permixtae, az értékek keveredésének városa van jelen az emberi világban.

Mindenesetre érdemes elgondolkodnunk az Augustinust kedvelő Timár Virgil teljes életútjáról, valamint arról a szakaszról, amelyben a “Város” nagybetűs szimbólumként jelenik meg a babitsi műben. És talán az sem érdektelen, hogy Timár Virgil Városhoz való viszonya mutat némi rokonságot a regény alkotójának e szimbólum köré fonódó gondolataival is.

(II/2) 1918-ban jelent meg először a később a *Nyugtalanság völgye* című versciklus *Előszó* című nyitó darabjaként ismertté vált költemény, amely a Város szimbólumot hasonló kontextusban láttatja, mint ahogyan az Timár Virgil szemei előtt is felsejlik:

“[...] – mert elborított a Sok,  
rámszakadt hirtelen, mint elbűvölt várban titkos befolyás  
zápora százfelől – s megbénított az idegen varázs  
hálója – *mert idegen nekem a gonosz városok*

*levegője, amelyben élek, és mint gonosz erdőben farkasok  
tűnnek elém az arcok az utcán, és rémít az élet ezer zaja,  
mint egy betegség [...]*”

1921-ben kezdte közre bocsátani Babits *Timár Virgil fia* című regényét, melyben a Város diabolikus karaktere – legalábbis Timár Virgil szemszögéből – újra domináns: “S a fiúra gondolt, és egy kép volt előtte: *elképzelte valami zajos terén a Városnak [...]* – *ahogy a vidéki ember szemében marad a veszélyes tolongású Város képe [...]* *Mint szép sima kígyókat, sejtette az asszonyi karokat kinyúlni a Város tömkelegéből, sejtette a lélekre-testre leső asszonyi szemeket villogni: és titkos féltékenység markolt a szívébe.*” (94-95). Ezzel szemben Pista szemei előtt a szabadság, a kaland, a nyílt tér képei lebegtek: “neki szabadság kell és a főváros! [...] Budapestre mehet, az életbe, a

---

<sup>94</sup> Augustinus: *De Genesi ad litteram* XI, 15.

nagyvilágba és szabad lesz, jóformán a maga embere. [...] És képzelt Nagy Nők képei lebegtek elébe az alkony rózsaszínű felhőiben, életes Nagy Nőké, amilyeneket eddig csak könyvből ismert [...]” (87.89) “S így járt Pista föl-alá a kertben, dacosan, egy letépett virágot rágva a szájában s a Szabadság, a Főváros és a nagy Élet gondolatait lengetve agyában, fiatalsága szelében, mint egy lobogót. [...] Pista fejében Ady-versek jártak, melyeket nagy örömmel és lelkesedéssel olvasott akkortájt, az Élet és a Város vágyának himnuszai.” (90)

(II/3) Pista Város (“Főváros”) iránti lelkesedésének olvasása során lehetetlen nem gondolnunk a *Nyugat* által tradícióvá tett Budapest (de főként: Város) -kultuszra. Nehezen feledkezhethetnénk meg Schöpflin Aladár 1908-as, *A Város* címmel megírt tanulmányáról<sup>95</sup>, amelyben voltaképpen programszerűen (és hallatlan éleslátással) fogalmazza meg a kritikus az akkor végső soron egyetlen nyugati léptékkel is városnak nevezhető magyar civitas, Budapest szimbolikus karakterét, amely a vidékiséggel párhuzamba állított barbár nézőpontból – akárcsak Róma – “a dús kincsek, márványos paloták, tündéri asszonyok és puha férfiak rengeteg gyülekező helye [...] a soha nem látott gazdagság, soha nem hallott bűnök, soha nem élvezett gyönyörök nagy gyűjtőmedencéje”, amelyet – amint Schöpflin írja – a barbárok “sóvárogva gyűlöltek”. “Vágytak rá – mint írja – és gyűlöltek, meg akarták hódítani, hogy kierőszakolják kincseit, puhaságukba fojtsák férfiai, tobzódjanak gyönyöreiben és elkárhozzanak vétkeiben.” “Vonta őket – folytatja a város apológétája –, Ázsiából jöttek valami más is, amit nem ismertek, amit soha nem is láttak, de aminek sejtelve, szüksége ösztönszerűleg élt bennük. A kultúra. Mert azok a kincsek nemzedékek kultúrmunkájából halmozódtak fel, azok a nők évezredek fejlődés során lettek tündérik, azokat a férfiakat apáik, ősapáik szerzett gazdagsága és műveltsége ernyesztette puhákká.” Schöpflin hasonló ambivalenciát lát Budapest – a “Város” – megítélésében saját nemzedéke esetében is, csak éppen – főként – generációkra lebontva: “A fiú a városi élet élénkebb temperamentumát örökölte, könnyebben hajlandó az újdonságok befogadására, akár új irodalmi vagy művészi felfogásról van szó, akár csak újfajta szabású kabátról. Az apa a falusi ember konzervativizmusával óvatosabb az újdonságokkal szemben, ifjúkori emlékeivel együtt ragaszkodik az ifjúkori ízléshez is és

---

<sup>95</sup> Schöpflin Aladár: *A Város*. In: *Nyugat*, 1908. 7. szám.

nem bírja megérteni, haragra lobban, ha azt látja, hogy a fia a maga új eszméihez új formákat, új nyelvet keres.”

Miközben pedig Schöpflin a Város kultúrfölényét és mint a “nemzeti jelleg” megőrzésének letéteményesét mutatja be, addig Ady – csak egyetlen vers néhány strófája erejéig szemléltetve – valóban a Virgil-i félelmek messzire ható hangú prófétája:

“A Biblia is vallja  
S búgják bús, ódon énekek:  
Falánkabban fal férfiut a nő,  
Mióta Város építettett.

Márvány-omlasztó rózsa  
Régi Zeus-templom falán:  
Bekúsza, fogta diadalmasan  
Sziveinket a városi lány.

Óh, Város, én imádlak,  
Ha nem Budapest vagy, de más.  
Egyszer a harmadik emeleten  
Párisban ért egy szép riadás.

Süldő lány vetkezett volt  
Függöny-feledten, mint titok,  
Mely készülön, kegyvel, kegyetlenül  
Valakinek majd megnyíltni fog. [...]” (*A város leánya* [1911])

(II/4) Lehetett valami tehát a “vidéki félelmekben” is, ha végigtekintve az itt felsorolt – igencsak töredékes példaanyagon – felismerjük, hogy milyen mérhetetlen erővel explikálódik a Város képében a szexus felszabadulni vágyó élménye a századfordulón. Az ágostoni “asszonyok ölelése” mint az egyre szabadabban burjánzó erkölcsi kuszaság szimbóluma tehát valóban szimbolikus értékű, miképpen a Város szimbólum babitsi-Timár Virgil-i kifejtése is az: a tradicionális (főként keresztényi) értékek eltűnésének, a kiismerhetetlenségig átrajzolódó világ-képnek diabolikus képe, amely elől már a (főként dzsentrí) Krúdy-hősök (a századforduló főként Petelei-i,

Gozsdu-i novellisztikájának hagyományait folytatva) is – a Városba érkezvén – füstös kocsmák, fogadók öntörvényű – de átlátható, érthető, kiismerhető – világába menekülnek, éppen ellentétben azokkal, akik az emberi történelem hajnalán a várost még azért alkották vagy keresték fel, mert “a város ’beavatottá’ tesz, az adott világhoz tartozóvá szenteli föl az embert, aki ezáltal az alakot és formát öltött rend részévé válik. A ’benti’ világgal szemben a külső világ, az ’odakint’ a káosz, a folytonosan szerveződő gonosz, az ismeretlen, az alakatlan, a rendezetlen és az idegen képzetét kelti, szörnyek, vadak, démonok, mindenféle ellenséges erők félelmetes univerzumát, melyek, ha támadnak, nem egyszerűen csak a város ellen törnek, hanem a világ teljes rendjét, a kozmikus mindenséget próbálják megsemmisíteni.”<sup>96</sup>

A Város szimbólumnak ez az aspektusa azonban egészen másképpen rajzolódik elénk a babitsi metaforika alapján, aki – miként Krúdy hősei egy maguk által alkotott világba, maguk választotta időbe – maga is menekül a rendetlenség eme víziója elől, csak nem a falakon belüli falak közé, hanem a magasba, vagyis a próféta működési színterének egyik állandó állomáshelyére, a “magaslatra”. A babitsi líra számára a Város főként – miként azt már az egészen korai történelmi hagyományok is tanúsítják – “az emberi bűnnek, gonoszságnak és gögnek az otthona (Bábel – *Gen* 11,1-9), az erkölcsi romlás helye (Szodoma – *Gen* 19,1-28)”<sup>97</sup>, vagyis pont a fordítottja annak, amely az előző felsorolásban a város és a pusztaság oppozíciójában hangzott el.

Sajátos jelenségnek tartom, hogy a Város démonikus képvisége a leghatározottabban a bibliai prófétikus tradíció által hagyományozódik tovább (1. *Ézs* 1,21, amelyben Jeruzsálem “Cédává lett”, s a többi izraeli város is bűnössé vált, Szodomához, Gomorrához, Ninivéhez és Babilonhoz vált hasonlónak, amelyekre, miként Babilonra, ezért pusztulás vár: 1. *Ézs* 47; *Mik* 3,12). A fryei mítoszkritika éppen ezért talán téved akkor, amikor az apokaliptikus képvilág szimbólumait kizárólag “az emberi civilizáció által kialakított formákban”<sup>98</sup> látja megvalósulni, és úgy véli, hogy az ásványi világ apokaliptikus képanyaga éppen ezért az *ép város* (vagy épület, templom) szimbólumaiban valósul meg, míg ezek démonikus párja a romokban heverő városé<sup>99</sup>.

---

<sup>96</sup> Gábor György: i.m. 166-167.

<sup>97</sup> Ibid. 169.

<sup>98</sup> Northrop Frye: *A kritika anatómiája* (ford. Szili József) Helikon, Bp. 1998. 121.

<sup>99</sup> A Frye-t érő – különben rendkívül egysíkú és szellemtelen – posztmodern kritika valószínűleg ezen a ponton jó fogást találhat magának, miként ezt John Fekete is felismeri, aki szerint “Frye a szimbolikus formák filozófiájának azt az idealista irányvonalát követi, amely szerint az ember alapvetően szimbolizáló

Babitsnál ugyanis épp ellenkező a helyzet (még akkor is, ha a prófétákra ügyel-bajjal rá is lehetne húzni a fenti sémát): az ő esetében az ép város képe az igazán démonikus (gondoljunk Jónás Ninivéjére, amely még a mű végén is “mint zihálva roppant/ eleven állat, nyúlt el a homokban”), nála (főként a 10-es évek végétől) a város a civilizáció destruktív erőinek egyik központi metaforája.

Hiba lenne azonban Babitsot a Budapestet “Judapest”-ként aposztrofáló – egyébként a *Timár Virgil fiá*-nak egyik korlátolt szereplőjeként bemutatott klerikális – “Lesinszky”-k sorába állítani. Babits Városa egyetemesebb érvényű szimbólum, mint a fafejű parlagiasság és az antiszemitizmus korábbi toposzainak összekapcsolásából nyert korabeli “bűnös város” metafora, amellyel szemben mellesleg a *Nyugat* teljes írógárdája szembeszállt (miképpen a fentebb idézett Schöpflin is).

(III/1) A *Mint különös hírmondó, a Holt próféta a hegyen* vagy éppen a *Jónás könyve* hírnök avagy prófétai alakjai ugyanis az általában vett Város-ból mint világból menekülnek a magaslatra, de a próféta intézményével sehogyan sem tudnak azonosulni. A város mindnyájuk számára a kölcsönös némaság “holt” tere, a hírnökké avatódott szubjektum folytonos és tökéletes – potenciális – kudarcának színtere, ahol éppen ezért teljesen értelmetlen tettek minősülne a próféta megélése, a (voltaképpen a világ gonoszsága által teremtődő, a szubjektumot hírnökké avató) hír átadása, ahová azonban Babits mégis útnak indította hősét, Jónást, akit “asszonyok” vettek körül, s “kísérték bolondos csapattal”, “hozzá simultak, halbüzét szagolták” “és mord lelkét merengve szimatolták”, ahol végső soron Jónást “egy cifra oszlop/ tetejébe tették hogy szónokoljon/ és jövendölje végét a világnak.” Ez a város az, amelyben az ítélethirdetést és a határidő lejártát követően “egy árva ház sem égett” meg. *E városban mintha már járt volna Jónás*, akit mintegy anticipatorikus Niniveként vett körül a háborgó tenger, hiszen, miután menekülni kívánt, “kelt a tengernek sok nagy tornya akkor/ ingó és hulló kék hullámfalakból,/ mintha egy új Ninive kelne-hullna,/ kelne s percnként összedőlne újra.”

Később, hogy Jónás a “szörny-lét belsejébe jutott”, “*vak ringások eleven bölcséjébe,*” és lakozék három nap, három éjjel/ a cet hasában, hol éjjel a déllel/ egyforma volt, s csupán a gondolatnak/ égke-kigyózó lángjai gyuladtak”, majd végül –

---

lény. Ez az elképzelés a szellemi munka fétisére épül, és különösen alkalmas arra, hogy egy olyan új szakmai értelmiség szemléletévé váljon, amely szorosan kapcsolódik a neokapitalista termelés rendszeréhez.” (John Fekete: *Mitológiai strukturalizmus*. In: *Pompeji* 1994/4. 88.)

igencsak furcsa – Istenre találása után elindult, hogy végre teljesítse küldetését. Ám, miután sikertelennek érezte fáradozásait, a mű végén Ninivére mint valami újabb cethalra, a délibábban lélegezni látszó bestiára tekintett le a magaslatról: *“A szörnyű város mint zihálva roppant/ eleven állat, nyúlt el a homokban”*.

A kísértet tehát nem mozdult. *A város képe semmit sem változott!*

(III/2) Nem elhanyagolható aspektusa Timár Virgil útjának, hogy – Kierkegaard-i terminussal élve – Vágner Pista “elengedése” nem a “rezignáció végtelen mozdulata”, nem önkéntes vállalás, hanem kényszer szülte fejlemény. *Ez ugyanis nem a Virgil, hanem a Pista döntése volt.* Pista voltaképpen saját elhatározásából szakadt el szellemi atyjától, hogy jóformán mindent megtagadjon, amit addig tőle tanult. Tetszik vagy nem tetszik, ez a fejlemény Timár Virgil *sikertelen világba való beavatkozási kísérletének tényét emeli ki.* Világban való esetlen csetlése-botlása semmiféle eredménnyel sem járt: egyetlen kivétellel: eseménytelen életét egy meghatározó élménnyel gazdagította, méghozzá a szeretet “égi” és “földi” aspektusainak érzékletes reprezentációival, valamint egy kényszerű tusakodással, amely a lehető legésszerűbb eredményt hozta: *a megideologizált elválását.*

Hasonló szellemi mozgásnak lehetünk majd tanúi Jónás esetében is: háromszor valósul meg a műben a kivettetés-elkülönülés elem: egyszer a hajós jelenetben, másodsor a halban, harmadszor pedig a városból való kivonulása esetében. Hogy megvilágítsuk a köztük levő különbség természetét, szükséges néhány szót szólni a fryei fikciós módok közül az ötödikről, az ironikusról, melyben a hős képességeit vagy intelligenciáját tekintve alantasabb nálunk, méghozzá úgy, hogy “lenézhetjük *kiszolgáltatottsága, tehetetlensége vagy abszurditása egy-egy jelenetében... Ez még akkor is így van, ha az olvasónak az a benyomása, hogy ő maga is ugyanilyen helyzetben van vagy lehet, mivel magát a helyzetet a nagyobb szabadság normáihoz mérten kell megítélni.*”<sup>100</sup>

Frye az öt fikciós módon kívül megkülönböztet tragikus és komikus módokat, amelyekben ugyanúgy jelentkezik az öt történeti fikciós mód, csak hogy a mitológiát irányító egzisztenciális érdekek szervező ereje alatt álló szimbolikus látkép ellenkező pontjain részletezik az archetipusokat. Ezt egyetlen példával, az irónia két pólusának a

---

<sup>100</sup> Northrop Frye: *A kritika anatómiája*, Helikon, 1998. 34.

bemutatásával is megfelelően szemléltethetjük. A ironikus tragédia és komédia a bűnbak, a pharmakosz archetípusának végpontjain jelenik meg. Az ironikus komédia a pharmakosz gyötrése, kivettetése, ahol a pharmakosz a kellemetlenség, a szörnyűség, félelem stb. szimbóluma, az ironikus tragédia pedig e gyötrés vagy *kivettetés* elviselése. Fontos azonban, hogy az ironikus hős a tipikus, illetve véletlen áldozat. A pharmakosz nem ártatlan, de nem is bűnös. “Ártatlan abban az értelemben, hogy az, ami vele történik, sokkal súlyosabb, mint bármi, amivel kiérdemelte volna. ... Bűnös abban az értelemben, hogy egy bűnös társadalom tagja, vagy mert egy olyan világban él, ahol ilyen igazságtalanságok létezhetnek.”<sup>101</sup> Az ironikus komédiában a *látszólag* megcélzott közönségtől függően is elkülönít Frye ötféle komédiát, amelyek közül mi csak az utolsót mutatjuk be. “Az iróniának ezt a változatát az jellemzi, hogy az ábrázolt társadalom ellenzéke, illetve kirekesztettjei a letéteményesei a közönség szimpátiájának. A tragikus irónia paródiájához közeledünk ... (ahol esetenként) *egy olyan figurával találkozunk, aki a szerző, illetve a közönség szimpátiájával övezve megtagad egy ilyen társadalmat, egészen odáig, hogy tudatosan távozik belőle, s így mintegy kifordított pharmakoszként viselkedik. (más esetekben a) hős, aki az ábrázolt társadalom szemével nézve vagy bolond, vagy még annál is rosszabb, a valóságos közönséget arról győzi meg, hogy többet ér, mint a fikció társadalma...*”<sup>102</sup>.

Jónás emberközeli élményei mind a kiteszítatás-elkülönülés mozzanatairól tanúskodnak, a hajós jelenetnél pedig valóban feltűnik az ironikus komédia hajlama az emberáldozat képeivel, gondolataival való játékra: itt a hajósok – a bibliai történettel szemben – brutális kegyetlenséggel hajítják Jónást a tengerbe. Fentebb említettem, hogy a kivettetés elem még kétszer ismétlődik meg Babits művében: az egyik a hal szájából való kivettetés, a másik pedig a Városból való távozás, ahol már valóban inkább “vállalt” elkülönülésről van szó, semmint a hajós jelenetben. Jónás alakja valójában az ironikus fikciós módnak mind a tragikus, mind a komikus oldalát bemutatja, hiszen Jónásnak (ebben a formában) esze ágában sincs távozni a hajóról. Az alak ebből a szempontból érdekes módon fejlődik: a hajósok akarata ellenére távolítják el a fedélzetről, a halban “Istenre talál”, és vállalja a kivettetését, a Városból azonban “önszántából” távozik, vagyis valamiféle mozgás tűnik föl a tragikus ironikusból a

---

<sup>101</sup> I.m.40.

<sup>102</sup> i.m.46.

komikusba, az “elszenvedett”-ből a “felvállalt”-ba, vagyis az “elszenvedett”-ből a “megideologizált” áldozatvállalás irányába.

Mind Jónás, mind Timár Virgil esetében szellemi események allegorikus reprezentációs kísérletéről van szó: az allegorizálás és a bejárt szellemi út azonban csak céltalan téblábolásnak tűnnek egy nagyobb erő hatalmának árnyékában.

*A kísértet nem akart mozdulni. A város képe semmit sem változott!*

**(A Jónás könyve iróniája)** A fentiekben talán poentírozott kiemelésnek látszik a Város-kép mozdulatlanságára tett utalás, ám most éppen ennek a mozdulatlanságnak a funkciója játssza majd a fő szerepet. Ugyanakkor a leírtakhoz hozzá kell még fűzni, hogy a *Timár Virgil fia* és a *Jónás könyve* között nem csupán a Város-szimbólum és a világba való beavatkozás-toposz között létesülő sajátos kapcsolat teremt folytonosságot, hanem a *Jónás könyve*-ben újra felbukkanó allegória alakzata is.

A *Jónás könyve* allegorikus olvasási lehetőségét a *Jónás imája* ajánlja, amikor a vers beszélője így szólal meg:

„[...] *ki mint Jónás*, rest szolgája, hajdan  
bujkálva, később *mint Jónás* a Halban  
*leszálltam* a kinoknak eleven  
süket és forró sötétjébe [...]”

Ám a *Jónás könyve* műfajával már komolyabb gondjaink lesznek, mint az “allegorikus regény”-nek nevezett *Timár Virgil fia*-val. De a belső időszerkezet kettőssége itt is ugyanazt az apóriát leplezi le: a *Jónás könyve* a *Bibliá*-ban – miként azt Jauss helyesen megállapítja – voltaképpen az első novellának tekinthető<sup>103</sup>. Ám ott a tematikus nyitottság mégis egyfajta időbeli lezárttsággal kapcsolódik össze, hiszen végül megtér Ninive (még az állatok is!), ezzel szemben a babitsi mű még ezt az időbeli lezárttságot is felszámolja: a Város ugyanúgy pöffeszkedik tovább, mint ahogyan az ítélethirdetés előtt. Nem történik az égvilágon semmi: a történetmondó az epikus szálnak csak az egyik végét nyalábolja fel, a másik szabadon pereg le tovább a befejezetlenség ködborította világába az egyszer meglódított, ám megállni nem akaró

---

<sup>103</sup> Hans Robert Jauss: *Jónás könyve: az “idegenség hermeneutikájának” egy paradigmája* in: H. R. Jauss: *Recepcióelmélet-esztétikai tapasztalat-irodalmi hermeneutika* Osiris, Bp. 1997. 387.



időgombolyagról. Az eltérés effajta kidomborodása – ha lehet – még hangsúlyosabbá teszi a már a *Tímár Virgil fiá*-ban is felbukkanó, meghaladhatatlannak tűnő határhelyzetet.

Ez a szétfésülés-élmény azonban itt most tovább is tematizálható. A *Jónás imájában* a beszélő valamiféle “régi hang” megtalálásáért fohászkodik (“hogya [...] megtaláljam [...] a régi hangot”), de maga az ima eligazítja az olvasót abban a kérdésben, hogy vajon kié, pontosabban kié nem lehet ez a hang:

“Hozzám már hűtlen lettek a szavak,  
vagy én lettem mint túláradt patak  
oly tétova céltalan parttalan  
s ugy hordom *régi sok hiú szavam* [...]”

Vagyis olyanfajta “régi hang” megszólalására vágyik a beszélő, amit ő maga *sohasem beszélt*, sőt most sem beszél, hiszen akkor nem fohászkodna érte. Az eddig beszélt avagy kimondott szavak “hiú”-nak minősülnek, ráadásul az allegória mesterséges leleplezésekor éppen az alászállás élményéhez kapcsolódik a “hiú” nyelv beszélése: ehelyett kellene rábukkanni a “régi hang”-ra. Egészen nyilvánvaló, hogy a bibliai prófétai diskurzus elveszettnek, ám mégis szükségszerűen beszélendőnek minősülő hangjáról van itt szó. Mindemelllett, annak ellenére, hogy a *Jónás könyve* alap szimbólumai arról árulkodnak, hogy központi problémája a küldetés, küldetés-vállalás, prófétaság korábbi kérdései körül határolható be, a költői én és a próféta szerep között mégsem jön létre semmiféle közeledés, sőt, ennek éppen az ellenkezője történik: olyan lendülettel, mindent elsöprő erővel zúdul végig az irónia az egész alkotáson, hogy szinte feltartóztathatatlanul demisztifikál egy egész kozmológiát. Nemcsak az irónia hozza létre azonban a távolságot, hanem a hasonlat alakzata is, amely Babits szinte minden, prófétai alakot szerepeltető művét uralja – és sohasem a metafora, az azonosulás alakzata.

Babits *Jónás könyvé*-nek ironikus dikciója mindenekelőtt a próféta alakjának előtörténetéből adódik – még akkor is, ha a bibliai Jónás alakja is már legalább egy történeti fikciós móddal kerül “alacsonyabb” szintre, mint például Illésé, aki a románc fikciós módjában találhat helyet mint nemzeti hőrosz. A bibliai Jónás alakját Jauss úgy értékeli, mint akinek a történetében “(m)aga a prófétaelbeszélés hagyománya kérdőjeleződik meg! Idetartozik, hogy az ’akarata ellenére prófétát’, akit a szöveg

egyszer sem nevez 'prófétának', Jónásnak hívják, ami 'süketet' jelent..."<sup>104</sup> Éppen a prófétai alak ilyenfajta "absteigerung"-jában (alászállás) látja Jauss azt a fordulatot, amely azt mondatja vele, hogy a *Jónás könyve* a világirodalom első novellája, mivel a novella "(a Boccaccio által megújított komplex) irodalmi formaként mind a hősköltemény idealizmusától (gondoljunk Frye "románc" fikciós módjára – V. Gy.), mind a tanító műfajok közvetlen moralizálásától elválík és emellett egyszerű formákat aktualizál az időbelivé tétel és problematizálás útján."<sup>105</sup>

Ez azt jelenti, hogy Babits *Jónás könyve* nem pusztán a történeti fikciós módok lefelé ívelő pályájából nyeri a maga ironikus modalitását, hanem maga a bibliai *Jónás könyve* már eleve ennek a fajta csúszásnak a paradigmájává válik: ezt a mozzanatot Babits rendkívül jó érzékkel ismerte fel és használta ki műve megalkotásakor.

Amikor Babits *Jónás könyvét* vizsgáljuk, nem kétséges, hogy az a fryei ironikus történeti fikciós mód megvalósítása. Jónás ninivei ítélethirdetése során ugyanis semmiféle érdeklődést sem tapasztalt a hirdetett üzenet tartalma iránt, csakis Jónás mint jelenség érdekelte a lakosságot és a „hatalmasságokat” – azonban még ez sem mondható el mindenkiről („de az árusok csak tovább nevettek/ alkudtak, csaltak, pöröltek vagy ettek...”). Mindenképpen sikeresnek lett volna mondható a küldetés (és a hír átadásának aktusa), ha a niniveiek – történetesen – megkövezik Jónást (ezzel Jónás prófétai alakjának autentikussága, érvényessége is megerősítést nyert volna), de abszolút kudarcnak tekinthető a teljes érdektelenség, a mindent udvari mutatvánnyá, játékká tevő tömeg, amely Jónásból is afféle udvari bolondot csinált egy oszlop tetejére állítva őt, és meghagyva neki, hogy „szónokoljon/ és jövendölje végét a világnak.”<sup>106</sup> A prófétai

---

<sup>104</sup>Jauss i.m. 387. Jauss helyütt (a magyar fordítás alapján) látszólag hibát vét, ugyanis a bibliai Jónás neve azt jelenti: galamb, és nem azt, hogy süket (héberül ez "chérés"). Sajnálatos lenne ez a hiba, mert a "galamb" is érdekes elemzési lehetőségeket nyújtana. A héber *Bibliában* ez a szó ugyanis éppen a vízözön-történetben tűnik föl először mint a megbékülés hírnöke (IMóz 8,8: "Kiengedett [Noé] egy galambot is [vajösallach et hajóná], hogy lássa: vajon leapadt-e a víz a föld színéről."), és Jónás történetében, mégpedig Jónás nevében kerül elő utoljára. Nem lehet eldönteni, hogy Jauss hibázott-e, avagy a fordító, hiszen Jauss a Taube szót használja helyütt, amely – mint köztudott – egyaránt jelent "galamb"-ot és "süket"-et is, és a szövegkörnyezet alapján minden további nélkül gondolhatnánk arra, hogy Jauss a "süket" értelemben használja a szót. A megoldás valószínűleg Gerhard von Rad művében lenne keresendő, amelyet Jauss használt az izagógiai kérdések tisztázására, ám ekkora filológiai kitérőt sajnos már nem tehettem meg.

<sup>105</sup> I.m.: 389.

<sup>106</sup> Ezt a metaforát bővebben kifejti: Tamás Attila: *Értékkeremtők nyomában*, Debrecen, 1994. 71

figura alapos degradálódásával van tehát itt dolgunk. Bárhol jár és bármit is csinál Jónás, mindenütt feltűnő az, hogy folyamatosan elvétí a hangot, szerepét mindig eltéveszti, a prófétai alak elvárásainak megfelelő célokat és irányokat nem ismeri fel. Meg kell jegyezni, hogy az elvétés, céltévesztés görög műszava a “hamartia”, amelyet a magyar bibliafordítások a “bűn”-nel adnak vissza, így hát nem véletlen, ha az elemző Jónás alakjába egy jó adag látens büntudatot is belelát – a “valahogy kellene, de nem megy sehogy” feszültségét. Minthogy pedig folyamatos a szereptévesztés, a csetlés-botlás, ezért Jónás minden megmozdulása komikusan hat. De az irónia itt nem áll meg.

A babitsi költészet korábbi dilemmái például Jónás szájából hangoznak el ironikus színezettel: Jónás ironikusan tekint saját hivatására, de a küldött hivatásra általában is: „rühellé a próféta-ságot” – ez a kifejezés afféle szabad függő beszédben mutatja be Jónás véleményét. De a hal gyomrában imádkozó Jónás szavai is ide mutatnak:

„*Ebének kíván engemet a Pásztor ...*”

„...csahos szókkal *futok zargatni nyájad...*”

Tamás Attila fejti ki részletesen, hogy az „eb” metafora Babits korábbi lírájának is fontos képe: „[m]intha csak ennek a kamrába zárt hűséges állatnak az alakjában lényegülne át az elgyötört próféta is, mikor a cet gyomrába zártan (mintegy «ziláltan, sárosan, rugdalva [...] és bátran [*Verseny az esztendőkkal* nyitó verse]») Urára talál, és nemcsak tudomásul veszi, hogy «Ebének kívánt engemet a Pásztor», hanem már el is vállalja tőle megbízását...”<sup>107</sup>

Meg kell azonban itt jegyeznünk, hogy az áhítatos–engedelmes Istenre találás élményének egyáltalán nem szokványos szemléltető képei a „nyájzargatás” vagy a „csaholás” metaforái. Igaz ugyan, hogy a „kutya” kép Babits korábbi költészetében egyfelől a hatalmas és beláthatatlanul bölcs és érthetetlen istenség és a porszemnyi, Istenre utalt ember kapcsolatát (*Ádáz kutyám*), vagy másfelől az egyedül, zord időbe kiverter, vagy tömlöc mélyébe taszítottan, de kitartóan „kiáltó” küldött képét (*Verseny az esztendőkkal* nyitó darabja) szimbolizálta. Az ezekből a versekből kiemelt és így átstilizált “eb” metafora azonban Jónás „vallomását” inkább cinikusnak, keserűen ironikusnak mutatja, mint az őszinte Istenre-találásnak, vagy a magát hűségesen és bizalommal telten Istenre bízó küldött hangjának. Tény azonban az is, hogy Jónás

---

<sup>107</sup> T. A. i.m. 59-60.

háromszori könyörgése már magában is egyfajta stílusparódiának tűnik, még hozzá a bibliai zsoltáros–vallomásos költészet hangvételének parodizálásával.

Ugyanakkor Jónás alakját is ironikus kontextusba helyezi Babits, ami már az irónia iróniája, vagyis valamiféle “négyzetre emelt” irónia. De nem áll meg ez előtt az irónia előtt Jónáson kívül a “görcs hajósok” hada sem, sőt még a Jónás feje fölé árnyékot adó “tök” alakja sem:

„...szerzett  
a nagy Uristen egy kicsinyke férget,  
mely a töknek tövét megrágtá volna  
*és tette hogy indája lekonyulna,*  
*levele megpörögve kunkorodna*  
*s az egész tök elaszva szomorodna...*”

Nem kíméli azonban az ironikus dikció a létezők láncolatának túlsó oldalán elhelyezhető Úr alakját sem, akinek a viselkedésében „a fönségeskedés egy kevés komikai árnyalatot is kap [...] Ez a legfőbb hatalmasság valóban «játszik» egy kissé a neki kiszolgáltatott emberi lényekkel”<sup>108</sup>, mintha csak valami komisz, hígelmjű kölyökként taszigálná és gúnyolná bábuit. („Van időm, én várhatok. /.../ bár Jónás ezt már nem látja, a dőre. /.../ így gondolá az Ur; csak ezt nem tudta Jónás...”)

Ninive képeinek megrajzolásán kívül talán csak egyetlen helyen függeszti fel az író az ironikus dikciót, mégpedig az Úr utolsó monológiájában, amely afféle higgadt történetbölcseleti gondolatmenetként tűnhet fel, ám a valódi, fent megfogalmazott problémára (a próféta és a költői én közeledésének problémájára) adott feleletként egyáltalán nem fogadható el a néhány, egyedül Jónásra vonatkozó sor:

„A szó tiéd, a fegyver enyém.  
*Te csak prédikálj, Jónás, én cselekszem.*  
Ninive nem él örökké. A tök sem,  
Jónás sem...”

Az Úrnak ez az utolsó monológja a mű egészében valójában legfőképp arra szolgál kiegyensúlyozottnak tűnő válaszával, hogy visszamenőlegesen még élesebben rajzolódjanak ki a Jónást körülölelő világ komikus kontúrjai, még nevetségesebbnek tűnjenek Jónás „viselt dolgai”. És noha ez az Isten már nem mutatja az „előző” isten komikus fönségeskedését, felelőtlen bábu-tologatását, az általa bevezetett tudati kép

---

<sup>108</sup> T.A. *Értéktérmentők nyomában*, Debrecen 1994. 62–63.

metamorfózisa sokkal inkább a korábban elemzett vallomásos–zsoltáros beszédmód bibliai megértés–visszatérés lélektani dinamikáját és logikáját mutatja, mintsem a szöveg belső tartalmi koherenciája által konstituált dialektikus válaszadási alternatívát.

Mindezek után felmerül a kérdés: vajon mi lehet a szerepe annak az öngúnynak, amely fékezhetetlenül zúdul végig az egész *Jónás könyvén*? Mire jó ebben az esetben az irónia?

A babitsi irónia a “valamin” való túllevés nyelvi illúziója, valamiféle implicit reménységmozzanat – és ha ezt a “káprázat”-os jelleget az irónia általános jellemzőjének tartanánk, akkor azt is mondhatnánk – Paul de Man-nal –, hogy az irónia a trópusok trópusa<sup>109</sup>, de abban az értelemben, hogy az irónia önmaga trópusa (vagyis iróniája) is (mint illúzióteremtés, vagyis a valamitől való elfordulás valami más felé [a görög “troposz” jelentése “elfordulás”]), örökös elfordulás, mintha csak valamiféle fekete lyuk körül rajzolódna ki a forgó univerzum képe. Ám mi az akadályja annak, hogy az örök elodázódás sohasem elérhető középpontját pontosan a numen-nel, a kimondhatatlan döbbenettel azonosítsuk, amely maga tartja forgásban az irónia nyelvi tüneményét? Véleményem szerint semmi.

Mindezeket fontolóra véve (de a fenti feltételezés igazságától függetlenül is) az egyetlen válaszadási aktusnak, vagy inkább az eluralkodó Babel-élmény rettenetének meghaladására tett kísérletnek a *Jónás könyve* parttalan iróniája mutatható fel, amely egyúttal a záró képekkel és a záró imával együtt a korábban elemzett irreális vagy illogikus reménység körvonalazódását is jelenti.

Babits iróniája a túlélés egyik nagyon is érvényes nyelvi formájára való rátalálás, amely jelentős szerepet játszik a túllételem folyamatában. Babits műthosz-a (*története*) műve sajátos modalitásában, azaz az iróniában rejlik – így tehát számomra Babits iróniája mondja el Babits *történetét*.

**(Összefoglalás: Babits és a *sensus numinis*)** Babits esetében a “világba való beavatkozás” problémája közvetlenül az első világháború után jelentkezik, és azután az egész életművön áthúzódik. E probléma mentén két fontos metafora tűnt fel a vizsgálódás során, méghozzá a “város” és a “próféta” alakja. A “város” Babits-nál egyfajta “világ”-szimbólum, globális igénnyel utal a földi világ (l. a 36. oldalon az

---

<sup>109</sup> Paul de Man: *Az irónia fogalma*. In: *Esztétikai ideológia* Janus/Osiris Bp., 2000. 177.

idézetet, melyben a “város” és a “világ” egymásnak megfeleltethető metaforák, valamint a *Jónás imája* záró sorait, amelyekben a beszélő kétféle hatalomról tud, az “égi”-ről és a “nínivei”-ekről, aholis “Nínive” ugyancsak a “földi”, “evilági”-nak megfeleltethető metafora) “gonoszságára”, idegenségére, másságára, süketségére – már amennyire tematizálni lehet ezt a metaforát. A város ugyanakkor a “beavatkozás” célpontja, vagyis a küldetés potenciális színtere, a “próféta” szükségszerű munkálkodásának terepe is. A probléma éppen itt kezdődik: a babitsi “próféta” ugyanis nem képes megszólítani a várost, sőt, önmaga prófétaságát sem tudja értelmezni. A “világba való beavatkozás” és a “próféta” alakja furcsa szimbiózisban tűnik így fel az életműben: a “város” metafora a maga sajátos babitsi formájában (ti. úgy, hogy “gonosz”) meg sem jelenik addig, amíg a “beavatkozás” szükségszerűsége elő nem kerül, és fordítva, semmi szükség sem lenne a “prófétá”-ra, ha nem létezne a “város”.

A legnagyobb gond az, hogy a beszélő és a “próféta”, valamint a “próféta” és a “város” semmiképpen sem tudnak egy olyan imaginációnak megfelelni, amelyben e három alak valamiféle ősi, de csak képzelt harmóniában (vagyis úgy, hogy mindegyik a helyén van: a beszélő a “prófétában”, a próféta pedig a “városban”, a beszélő a prófétával azonosként, a próféta pedig a városban prófétaként!) tudná megtalálni a helyét. Babtis-nál két alak folytonosan keresi, de sohasem találja meg egymást: a beszélő keresi a prófétai identitást, mert a “város” metafora erre kényszeríti, a próféta pedig keresi a “hangot” – csak a várost nem, potenciális kudarcainak és megsemmisülésének színterét, valamint identitás-nélküliségének, mesterkéltségének élő bizonyítékát. A babitsi “város” a “prófétá”-nak éppen *mint metaforának* a potenciális gyilkosa, pontosan azért, hogy tudomást sem vesz a prófétáról. Csakhogy a prófétára és a beavatkozásra mindaddig szükség van, amíg a “város” létezik – a “város”-ban azonban megsemmisül a “próféta”...

Ha egyáltalán megragadható fogalmilag a Babits-nál érzékelhető Babel-élmény, a *sensus numinis* retorikájának ez az alapvető szegmense, az csakis a fenti módon írható körül, néhány metafora paradox kapcsolatával.

A túllételel és az illogikus reménységgel sem lesz könnyebb dolgunk.

Ez ugyanis – az elemzések alapján – a *Jónás könyve* iróniájában rejtőzik, abban a tényben tehát, hogy semmiféle racionális megoldás sem született a “próféta” és a “város” metaforikus kapcsolatának rendezésére, ám a válaszadási kísérlet mégis lokalizálható valamiképpen a mű dikciójában, azért, hogy a beszélő az irónia segítségével megpróbál valahogyan túl lenni egész élete legfőbb problémáján. És

látszólag sikertelen ugyan ez a kísérlet, de a tény, hogy egyáltalán sor kerül rá, implicite árulkodik valamiféle illogikus reménységről is. Ami főként azért illogikus, mert logikán túli, a racionalitással szembe fordul, és bár csak álmegoldásnak látszik, mégis azt kell mondjuk róla, hogy nagyon komoly teremtő ereje kell legyen, mert nélküle az egész vállalkozás sem létezne.

## “ESZMÉK ÉS ÉRTÉKEK BORZASZTÓ HULLAHEGYÉN”

### *A “feljegyzések” és a “test” szerepe Kuncz Aladár Fekete kolostorában*

A *Fekete kolostor* magyarországi megjelenése után alig néhány évvel (1937-ben) már franciául is olvasható volt. Pomogáts Béla Kuncz Aladáról szóló kismonográfiájában<sup>110</sup> Denis de Rougemont kitűnő írásából idéz<sup>111</sup>, ahol a francia kritikus úgy vélekedik, hogy az internáltság éveire emlékező magyar író voltaképpen a “mythe de l'arrestation”, vagyis a “bebörtönzés mítosza”-nak megfogalmazását keresi. Függetlenül attól, hogy Pomogáts Béla a mítosz szót fenyegetőnek találta, ezért el is utasította Rougemont véleményét, mégis megszívlelendők a francia kritikus 1937-ben (!) keletkezett szavai:

“Úgy gondolom, hogy Kuncz könyvének valódi tragikumát éppen az okozza, hogy egy olyan állapotról ad jelképes és konkrét rajzot, amely nem csupán a valóságos fogoly helyzete, hanem többé-kevésbé mindenkié, aki valamely őrjöngő kollektivitás áldozata. [...] Messze történik mindez, de igaznak kell lennie, mert szenvedünk miatta. Nem lehet tudni róla semmi pontosat, sem a célját, sem igazi okait. Csak az a homályos és szorongató bizonyosság marad, hogy a háború önmagától történik, hogy semmi sem függ többé felelős személyektől, s mindenki egy szörnyű és lassú végzet áldozatává válik.”<sup>112</sup> Pomogáts az idézethez még hozzáfűzi: “Rougemont Franz Kafkára és a *Perre* hivatkozik, a 'bebörtönzési mítosz' megalkotásában hozzá hasonlítja a *Fekete kolostort*. Pedig a könyvnek, bármennyire is megtisztelő lenne a párhuzam, nincs köze ahhoz az egyetemes szorongáshoz és látomásos világképhez, amit Kafka jelent: a *Fekete kolostor* nem mítoszt, hanem emlékiratokat kínál olvasóinak.”<sup>113</sup> E szavak alapján mindenesetre jogos lehet az aggodalom: nem a francia kritikus előzte meg akár fél évszázaddal is korát (gondoljunk Frye-ra), mikor mítikus alaphangokat vélt felfedezni a 20. századi magyar széppróza egyik legkitűnőbb alkotásában, hanem honi irodalomkritikánk volt

---

<sup>110</sup> P.B.: *Kuncz Aladár*, Akadémiai kiadó, Bp., 1968.

<sup>111</sup> l. i.m. 181. Rougemont kritikája a *Nouvelle Revue Française*-ben jelent meg 1937. novemberében. Az idézet a 145-146. lapról származik. Magyarul az *Erdélyi Helikon* 1938. évi kötetének 134-135. oldalán található (*A “Nouvelle Revue Française” Kuncz Aladár “Fekete Kolostor”-áról* címen).

<sup>112</sup> Idézi P.B. i.m. 181.

<sup>113</sup> *ibid.* 181-182.



hajlamos egy-egy hívószó hallatán a 19-20. század fordulójának jól bevált terminológiai barikádjai mögé vonulni – esetenként azt a látszatot keltve, hogy 1968 és Gyulai Pál kora között voltaképpen semmi érdemleges sem történt a “nemzetközi fronton”. Mindez persze már közhely, ám amiatt szükséges volt megemlíteni, hogy a későbbiek alapján indokolhatóvá válják, miért is szolgálhat értékelhető szempontokkal a francia kritikus munkája a *Fekete kolostor* elemzése során.

Talán nem túlzás azt állítani, hogy a totális diktatúrák által felkínált kényelmes identitást elfogadókon kívül az első világháborún már átesett, a 20-as 30-as évek Európájában valóban szinte mindenki úgy érez(het)te, hogy valamely “örjögő kollektivitás [potenciális] áldozata”, amely olyan szenvedést okoz[hat], amelyről “nem lehet tudni semmi pontosat, sem a célját, sem igazi okait.” Rougemont a tudatot egységesítő transzcendencia széthullásáról, az én beláthatatlan erőknek kiszolgáltatott, instrumentális pozíciójáról ad hírt, amely – szerinte – saját korának általános életérzése volt. A *Fekete kolostor* történetmondója a francia kritikus számára csakúgy szimbolikus figura, mint Kafka *Per*-ének hőse, avagy maga az egész karkai “per”, és mint szimbólum, természetesen ügve és alakja univerzális érvényre emelhető.

Mindez egyáltalán nem meglepő: az első világháború internáltjainak sorsában osztozó Kuncz Aladár “feljegyzéseiben” olyan figura kap referenciális vonatkozásokat, amelyik – a nagyközönség előtt – korábban szinte kizárólag a fikció szintjén jelent meg a nyugati kultúrhistoria történetében. Ez a figura a fryei (tragikus) ironikus fikciós mód pharmakosz-a, az a szerencsétlen áldozat, aki csak a véletlen folytán, szinte csak “sorshúzással” került áldozati helyzetébe, és aki azt, ami vele történik, nem érdemelte ki inkább, mint bárki más<sup>114</sup>. Valójában ezt a jelenséget nevezte Rougemont “bebörtönzési mítosz”-nak, amelyet ő maga is a fryei gondolatokhoz nagyon hasonló módon fogalmazott meg: számára ugyanis a bebörtönzési mítosz olyan “pszichózis”, amely “általános veszedelem”, “mindnyájunkat fenyeget”, merthogy “az a körülmény szabadítja a mi jelenlegi világunkra, hogy egy ártatlan embert, vagy valakit, aki annak hiszi magát, mindenféle homályos, ’kollektív’ indok alapján megfosztanak szabadságától.”<sup>115</sup>

---

<sup>114</sup> L. Northrop Frye: *A kritika anatómiája*. Bp. Helikon, 1998. 40.

<sup>115</sup> L. Erdélyi *Helikon* i.m. 134. Rougemont rövid kritikájának befejező szakaszában nagyon szellemesen fogalmaz: Kafka *Per*-ével kapcsolatban annak a véleményének ad hangot, mely szerint “[e]z a könyv egy kisé egy ember parabolája, akit üldöz és elejt az a sok névtelen zsarnokság, mely annyira elszaporodott a mi századunkban, hogy hamarosan mindnyájan letartóztatásba kerülünk. Ez a huszadik század

Az első világháború internálási történetei ilyen módon voltaképpen kikényszerítik a korábbi irodalom magasabb fikciós módjaiban menedéket találó hőseinek alászállását az ironikus-tragikusba, függetlenül mindenfajta akarati tényezőtől. A század végérvényesen átcsúszik az abszurdítások korszakába – hiszen már azt is abszurd elképzelnünk, hogy Kuncz szenvedései után néhány évtizeddel olyasmit lát a világ, amit még maguk az első világháborús internáltak is kétkedő, zavart fejcsóválással fogadtak volna. Az abszurd szituáció mindenestre – sok más metafora mellett – a “közösség”-“egyén”-“identitás” kérdéskörében is határozottan körvonalazódik. Már a korabeli elemzők sem egyenlő súllyal szerepeltetik ezt a gondolatkört írásaikban, később pedig, a marxista esztétikához igazodó, 60-as évek-béli magyar recepció szellemi termékei időnként egyenesen megfélemezni látszanak a fenti triász némelyikéről. A probléma természetesen több irányban is bővül a mű megírása óta eltelt hatvan egynéhány év recepciótörténetében: a nemzeti-univerzális, avagy erdélyi-nemzeti jelentéshorizont napjainkban újult erővel tört a felszínre<sup>116</sup>, a regény–emlékirat műfajtipológiai dichotómia pedig folyamatosan foglalkoztatta a kritikusokat a kezdetektől napjainkig<sup>117</sup>. Ezek a tények legalábbis gyaníthatóvá teszik, hogy a mai kritikus is épp e két problémakör, a műfaj és a közösség-metaforika jelentéshorizontjában talál a mű olvasása során majd – a maga számára – érvényes kérdezői lehetőségeket.

Tagadhatatlan az első világháború előtti évtizedek magyar íróinak Franciaország iránti elemi vonzalma. Az is bizonyos, hogy e vonzalom legalább akkora erővel hatott Kuncz Aladárra is, mint magára Adyra. Ő maga úgy fogalmaz, hogy valósággal szenvedélyévé vált – többi magyar társával együtt –, hogy a “francia irodalom és

---

lidércnyomása. Az állam diadala az ember fölött.” (135.) A francia kritikus írásában az állam voltaképpen a “névtelen” kollektivitás szimbólumaként olvasható, mely egy puszta metafora nevében hajszolja kétségbeesésbe az egyént az őt potenciálisan elérő szenvedések értelmetlenségével és “névtelenségével”. A *Per-t* innen visszaolvasva nyeri el a 30-as évek francia recepciója számára Kuncz könyve is a helyét. Ám mégis meg kell említenünk, hogy az egyén identitását a kollektivitásban elimináló (vagyis egyszerre “a maga határain túlvivő” és ezzel a lépéssel egyúttal “meg is szüntető” [az *elimino* ige eredeti jelentésének megfelelően]) metaforahasználatot nem explikálja, hanem egy újabbal, az “állam”-éval helyettesíti ez a kritikai nyelv. Nincs szó tehát még a nyelv retoricitását felismerő reflexiókról, ám Rougemont megállapításai mégis járható hídnak bizonyulnak a 30-as évek és saját korunk kultúrtörténeti pillanatainak pillérei között.

<sup>116</sup> L Görömbei András: *A Fekete kolostor*. in.: *A szavak értelme*, Püski, Bp., 1996. 57-68.

<sup>117</sup> Az egyes vélemények ismertetésére nem itt, hanem az adott problémák kifejtésénél keríték majd sort.

egyáltalában Franciaország kultuszában mindig újabb és újabb területeket”<sup>118</sup> fedezzen föl. Korai levelei is sorra erről a rajongásról tanúskodnak, melyekben többször is “kultúrtestnek”<sup>119</sup> nevezi azt a közeget, amellyel kapcsolatba lépve (kérdés, miképpen lehet egy metaforával perszifikált kapcsolatot teremteni) “általános, derűs életbéke szállt” belé, “mely szelíd fényvel világít be mindent, s előre megvilágítja”<sup>120</sup> útját, melyen haladni fog. Érdekes, hogy ugyanebben a levélben (melyet első párizsi tartózkodása során írt barátjának, Laczkó Gézának) szimbolikus “megszületéséről” is szól: “[T]ehát tudatom veled, hogy megszülettem – 1909. jún. 30-án. Aki azt mondja, hogy 86. jan. I-ben, az hazudik. Eddig mondjuk, hogy az aranytóban vagy akárhol a fenében voltam, szóval nem éltem, most kezdem a boldog csecsemő éveket és szívom Párizs anyám isteni keblét.”<sup>121</sup> Érdekes mindezt megkülönböztetett figyelemmel kíséreni, hiszen sajnálatos módon “Párizs anya emlői” nem sokáig kínálták éltető italukat: a *Fekete kolostor* első lapjain már arról értesülünk, hogy a Monarchia és Szerbia hadba lépéséről egy kis breton faluban tudomást szerző Kuncz ettől fogva úgy érezte: “a háború kísértete” mellé szegődött, s azóta – tizenhat éve (vagyis 1930-31-ben) – “egy percre sem” hagyta el. “Vége volt – írja – gondtalan életemnek. Vége a fiatalságnak. Úgy éreztem, hogy huszonnyolc évemmel *befejeztem az életemet*, vagy legalábbis befejeztem egy régi életmódot, régi világot.” (Fk 6.)

Két – pontosabban három – metafora kerül ilyen módon tekintetünk elé, melyek Kuncz fő művének folyton ismétlődő elemei, és egyben szervező erőivé is válnak: a “test”, a “születés” és – legfőképpen – a “halál” szóképei ezek. A francia kultúrával találkozó, és így metaforikusan újjászülető (pontosabban megszülető) író, aki rajongásában mintegy “testületileg” is egyesül a francia “kultúrkorpuszal”, a háború kitörése utáni napokban hirtelen elszigetelődik az éltető “anya”-, “gazda”- (nevezzük, ahogy akarjuk) testtől: boldogan megtalált identitása pillangóként röppen tova

---

<sup>118</sup> L. K. A.: *A fekete kolostor – Feljegyzések a francia internáltságából* (a továbbiakban Fk) – Szépirodalmi, Bp., 1975. – 5. A továbbiakban az Fk rövidítés után található szám e kiadás oldalszámát jelöli.

<sup>119</sup> L. az 1909-ben Párizsból Laczkó Gézához írott levelét (in: Kuncz Aladár: *Levelek (1907-1931)*, Kriterion, Bukarest 1982. 6.): “Előre félttem attól a pillanattól, mikor le kell válnom erről a *kultúrtestről*...”, valamint az 1910-ben Párizsból Ady Endréhez írott levelét (in. i.m. 9.): “És lassanként bontakozik ki előttem az egész gyönyörűséges francia *kultúrtest*, s a felfedezők gyönyörűségével zabálom minden szépségét...”

<sup>120</sup> l. ibid. 6.

<sup>121</sup> L. u.o.

görcsösen merev markai közül. Hirtelen a “rongyosok, kitagadottak és megalázottak” (Fk 20.) menetében találja magát, olyan emberek között, akik korábban “Párizs nemzetközi forgalmát becsületesen, sőt sokszor kitűnő és pótolhatatlan munkaerővel szolgálták ki; gyermekeik francia iskolába jártak, nekik maguknak talán feleségük francia nő volt. De voltak e menetben olyan átutazók is, akiket Franciaországnak a világ minden táján kidobolt szépségei, Párizs műveltsége, gyönyörű múzeumai, kertjei, szíves emberei csalogattak ide. Átutazók, rajongók, akik francia könyvekből, a francia történelemből hallottak e nép szellemének liberalizmusáról.” (Fk 20.) Az ilyen módon a tökéletes véletlenszerűség nyomán kialakuló tömeget a nép megvetése, szidalmi követték mindenhová. A “hivatalos francia felfogás szerint” “szemetet” alkottak, akiket a lehető legbiztosabb módon kell elszigetelni a francia “nemzettestől” (Fk 70). A közvetlen cél nyilván a “jeu de repréaille”, vagyis a megtorlási játék a túszként és fogolyként kezelt ártatlanokkal, ám a hatalom szándékait igazoló retorika minduntalan a “test”-ként felfogott nemzet felületéről leválasztandó parazitákat láttatott ezekben a szerencsétlenekben. A németekkel és kollaboránsaikkal, akik – nyilván nem egyedi esetről van szó – az ideiglenes Périgueux-i fogolytáborban agitáló francia pap szerint “az emberiség ellenségei” (Fk 83.), e retorika szerint voltaképpen maga az emberiség áll, élén az igazságért és a demokráciáért harcoló francia nemzettel (ugyanaz a retorika árasztotta el mellesleg a monarchiabeli és a német lapok hasábjait is, csak megfordítva szerepeltették a résztvevő feleket).

Nem kell tehát túlzott szentimentalizmust látnunk Kuncz “halál” metaforájában, ha arra gondolunk, hogy “a nagy forradalom és íróin át megszeretett francia nemzet eszményített képe” (Fk 83.) hullott darabjaira akkor, amikor nekifeszült a “valóságos”, a magát és ellenségeit is valamiféle “test”-ként láttató, a Franciaországban rekedt, többnyire franciabarát tömegeket a “Blut und Boden” által megszervezett organizmus szerves részeinek tekintő, az ezeket az embereket igazságtalanul kirekesztő és igazságtalan, kegyetlen szenvedésekben részesítő nemzet képével (amely ugyancsak metafora, nyilván nem a “nemzet” tette mindezt).

A kirekesztettség világa mindenesetre hátborzongató. Egyre másra tűnnek fel a már-már tipikusan beckettinek látszó figurák, a tudatukban hasadást szenvedő “őrültek”, kik közül némelyik prófétának (Bistrán Benedek), a másik Istennek képzelettel magát (Sarkadi bácsi). Megint mások a baglyok nászánál is hátborzongatóbb látványt produkáló homoszexuális lelki “hajótörtek”, vagy egyszerűen csak egy női alkattal

megvert férfi (Herz), vallásos képzelgésekbe menekülő “csöndes” bolondok (Tutschek), haldokló fogolytársaik értéktárgyaival kufárkodó szélhámosok (Vantur Jakab), a torz énképét hatalmaskodással és kegyetlenkedéssel kompenzáló, ám rendszeresen nevetség tárgyává váló “adminisztrátor”, majd az Ile d’Yeu-i citadella embertelen katlanjában mindenki, aki tudatát kétségbeesett testi vagy “szellemi” gyakorlatok kaparászásaival kívánja felismerhető és valóságához tapadó állapotban tartani<sup>122</sup> (ezekről a kísérletekről szól az egész huszadik fejezet, a *Fenyegető örvények* – a citadella Foucault számára valóságos paradicsom lett volna).

Ebben a világban nem uralkodnak a korábbról ismert rendteremtő, logoszképző erők. A világ átláthatatlanná vált, a noirmoutier-i kolostor lakói szerint “már nem is emberek csinálják ezt a háborút, hanem az magától forog, mint szabadjára eresztett, óriási, embert őrlő malomkerék...” (Fk 630) Másutt úgy fogalmaz Kuncz, hogy sorsunkat “rajtunk és elképzeléseinken kívül álló erők intézik” – egy olyan világban, mely a vártorony alá hanyatló katlannal látszik azonosnak, “ahol céltalanul és vég nélkül, ránk nézve ismeretlen ritmus parancsa szerint, óriási, vak erők” törnek egymásra, és “ütődnek” “vadul egymásba...” (I. Fk 313.) Még ugyanezen az éjszakán bontakozik ki Kuncz szemei előtt “egy új élet”, egy “új világ” képe, vagyis “régien”-jének elvesztése, “szakadozó öntudatának” hangja, valamiféle “megnyugtató, szánakozó nyomorúság” akkor, amikor “szembe találta” magát saját magával. (Fk 319). Egészen különös látomás volt ez, amely arra döbentette rá, hogy míg fogolytársai önfeledten ünnepelelték reflektálatlan, valóságnak hitt “igazi Én”-jüket, addig “az ő igazi lényük a halott Én [volt], amely vigasztalódva, élvezetet keresve idegen sorsokhoz könnyen társul, és a képzelet világában otthonosan vándorol, de a boldogság és a tiszta megelégedés mezőire már nem téved soha”. (Fk 320.)

Ebben a kozmoszban nem hallható semmiféle nyugalmat vagy békességet, meghittséget kínáló Ige, ezzel szemben nagyon is jelen van benne a Clemenceau által szimbolizált pusztító, romboló, “szétdobáló” diabolosz. Nem lényeges, hogy mik voltak a francia elnök eredeti indítékai, mert ettől függetlenül illeszkedik a foglyok – és így a fikció – kozmológiájába az alakja: “[Mindez lehetséges], de mi, a fogsági életnek rémekkel és torzképekkel telített légkörében, nem ilyen képet alkottunk róla. Szemünkben ez az aggastyán a vak gyűlöletnek, a vérengző vágynak megtestesülése

---

<sup>122</sup> L: “Herr Klopfer is a lélekben megrendültek közé tartozott, *mint amilyenek nagyjából már mindnyájan voltunk.*” (Fk 520)

volt, aki szív és lélek nélkül csak a bosszú és pusztítás művének él. Borzalmas elképzelésünkben eggyé vált a céltalan öldöklés démoni szellemével, aki elfelejtette már azt is, hogy élet van a világon, és csak pusztítani akar a pusztításért, gyilkolni a gyilkolásért. [...] Hátha nem is ember, hanem a tehetetlen öregség sátáni szelleme?” (Fk 507.)

A szétesésnek ez a szimbóluma telepedett a foglyok – és köztük Kuncz – tudatára is, ami aztán olyan erejű nyomást fejtett ki, hogy féltő volt: az egységesnek hitt öntudat hamarosan porszemekre hullik szét. Kuncz is táncolt az örület határán, szétesni készülő öntudatának darabjai között egy időre meglazultak a kapcsolatok, még hozzá a háború eme démonjának álmoképszerű hatására. Ez az álom valóban szimbolikus értékű volt (mellesleg érdekes prózapoetikai kérdéseket vetne fel az “álom a fikcióban” jelensége). A fentebb idézett toronybeli látomás után a beszélő öntudat szétforgácsolódásának talán utolsó előtti stádiumát jelöli, amely mintegy kifeszített időpillanatként *azóta is tart*<sup>123</sup>, és éppen Clemenceau-val, a “céltalan öldöklés démoni szellemével” kerül összefüggésbe. Erdei mulatság képei jelentek meg ugyanis az elbeszélő álmában, gyermekkori emlékek, hajukban virágfüzért hordó kislányok, velük kötekedő és játszó, virágdobáló kisfiúk. Egyszer csak előbújt a közeli erdőből az öreg Sarkadi bácsi (ő képzelte magát istennek), kezében izzó ráspolyt tartott (talán stilizált szurony?), amellyel szúrta és égette a jajveszékelt, sikítózó gyermekeket. Ám az öreg ábrázata hirtelen megváltozott, amikor a jelen levő álmodó felé fordult: ettől kezdve “a tüzes vas felett a kísértő, üldöző Clemenceau-arc jelent meg... Erre riadtam fel.” (Fk 511-512) Mintha csak az ismerős arcú Sarkadi bácsi által szimbolizált – igaz, érthetetlenül kegyetlen és kiszámíthatatlan – isten alakját végérvényesen felváltotta volna a tökéletesen idegen diabolosz, a Clemenceau figurájában képiesített halál-diktátor, a tökéletes rendetlenség és kiismerhetetlenség, a pusztító metaforája. Mintha csak Julien Benda 1927-ben keletkezett művének, a *La trahison des clercs*, vagyis az *Írástudók árulása*-nak mottóul idézett első mondata csengene itt vissza fülünkbe a két figura helycseréjekor: “A világ egy nagy transzcendens igazság hitének hiányában szenved”<sup>124</sup>.

---

<sup>123</sup> “Az a rettenetes éjszaka is, amelyben először néztem szembe az örület rémével, *s amelynek sötétsége azóta sem tudott lelkemből teljesen elfoszlani*, különös összefüggésben volt a halálnak ezzel az öreg, kérlelhetetlen diktátorával.” (Fk. 507-508.)

<sup>124</sup> Az idézet Renouvier-től származik, in: J.B.: *Az írástudók árulása*, Fekete sas kiadó, Bp., 1997. 84.

Függetlenül azonban az álom mindenfajta értelmezésétől, az tény marad, hogy az elillanni készülő tudat és a Clemenceau által szimbolizált démonikusság (amely más esetekben a “háború” metaforájával egyenértékű) szoros kapcsolatban állnak egymással. Ettől kezdve a fogság “történelmi” pillanatait jelentő, az emberségért, egységes énképert, öntudatért vívott harc eszközei, vagyis az olvasás, az emlékek felidézése, az álmodozás értelmetlenné és erejüket vesztetté váltak: “maradt csak a hideg víz, séta, beszélgetés, kártya, sakk, evés és néha a bor állati önkívülete.” (Fk 516.)

A fikció világa mindenesetre oly komor, hogy nem sokat változtat rajta az a tény sem, amely szerint Kuncz és társai az internáltság éve alatt találkoztak emberséges franciákkal is, mint például Guillaume őrmesterrel, aki a kezére adott civil foglyokban nem ellenséges fantomokat, hanem bajba jutott embereket látott. Georges káplár, a “dosztojevszkiji vezeklő”, vagy éppen a hazatérő Kuncz-nak még Franciaországban bőséges lakomát és kényelmes fekhelyet biztosító “öregúr” (Fk 599.) is ebbe a – nem túl népes – csoportba tartoznak, ám alakjaik a fikció kozmológiáján nem változtatnak semmit: ideig-óráig enyhítenek a szenvedésen, de nem változtatnak a kiszolgáltatottság tényén, nem képesek kijátszani (vagy ellensúlyozni) az idegen és beláthatatlan erők uralmát (hiszen maguk is alá vannak vetve azoknak).

**(A műfaj mint túlélési stratégia I.)** Az azóta is minden pillanatban a meghasadás rémével fenyegető “szív” (phrenesz, phrén) azonban talált – legalább – két metaforikus fogódzót, melyekben megkapaszkodhatott a könnyörtelenül áramló idő és rend-telenség folyamában. Az egyik – látszólag – maga a “feljegyzések” műfaja, a másik pedig a “fekete barát” alakja.

Tudjuk, hogy az internálás éveiben Kuncz rendszeresen készített feljegyzéseket, “rögzítette a fogolyélet eseményeit, felvázolta sorstársainak portréját, néhány mondatban beszámolt lelkiállapotáról”<sup>125</sup>. E feljegyzések közül válogat 1920-ban a *Nyugat* hasábjain<sup>126</sup> (a mű későbbi fejezeteit kitevő egyes részleteket azonban csak 1925-től közli<sup>127</sup>). Ám ezekre a feljegyzésekre nem utal explicit módon magában a *Fekete kolostorban*, csak az alcímmel. Elbeszélés technikája azonban éppen a tárgyyszerűség, dokumentumjelleg imitációjára épül, többnyire időpontok pontos megnevezésével (“délután kettőkor elmentünk sétálni”), vagy az események epikus

---

<sup>125</sup> Pomogáts B. i.m. 147.

<sup>126</sup> Kuncz Aladár: *Fogsági feljegyzésekből*. *Nyugat* 1920. 9-10. szám

<sup>127</sup> Ezeket Pomogáts Béla felsorolja a már többször idézett művében a 148. lapon.

szálának szenvtelen megidézésével. Görömbei András ezt a jellegzetességet “alapréteg”-nek nevezi, mely “szociográfiai pontosságú tényanyag”, “dokumentumszerű eseménytörténet”<sup>128</sup>. A naplószerű pontosság imitációját az elbeszélő múlt időben mondja el, időnként világosan különbséget téve az elbeszélés időpontja és az elbeszélte történet ideje között (“akkor legalábbis ezt hittük”; “[s] amelynek sötétsége azóta sem tudott lelkemből teljesen elfoszlni”). Az elbeszélő időnként reflektál a múlt dokumentumaira, de mindvégig arra törekszik, hogy a múlt dokumentum-jellegét hangsúlyozza, és azt a lehető legpontosabban igyekezzék helyreállítani (l. a fent idézett Clemaceau jelenetet). Ezzel azonban a fikció és a referencialitás olyan határterületét alkotja meg, amely kezdettől fogva gondot okozott az elemzőknek, és amelyet többnyire a “regény” mint abszolút fikció és “napló” (avagy “emlékirat”) mint referenciális valóságosság szétválasztásával avagy egységesítésével fogalmazták meg. Az elbeszélő ugyanis egyszerre törekszik arra, hogy az önmagával folyamatban egyesülő, az elbeszélővel identikus “self”-dokumentumot úgy alkossa meg, hogy az egyúttal a foglyotábor rekonstruált (vagy annak bemutatott) fikciós világának szerves része is legyen. Ezzel egyszerre kíván eltávolodni és azonosulni is a megkonstruált világban szereplő én alakjával, alakjától. Ezért az imitált referencialitás kettős erővel tör be a fikció világába: a foglyok világa egyfelől dokumentum-jelleggel kerül bemutatásra, másfelől pedig azonosság tételeződik az elbeszélő “én”-je és az általa elbeszélte “én” között, megfelelően az odaértett olvasó elvárásainak, vagyis annak az igénynek, hogy a történetet “hiteles” személy mondja el (más szóval annak az elvárásnak, hogy az, aki most beszél, olyan alak legyen, aki valóban “ott járt”). Babits Mihály<sup>129</sup>, Járosi Andor<sup>130</sup>, Kosztolányi Dezső<sup>131</sup> vagy éppen Reményik Sándor<sup>132</sup> mind “regény” és

---

<sup>128</sup> I. G.A. i.m. 60.

<sup>129</sup> “Nem a regény eszközeivel előállított látszat hat itt rám, hanem az átélt és visszaélt valóság. Naplóérték: följegyzések és emlékiratok állnak itt előttünk. De ez a naplóérték nem csorbítja a regényértéket.” B.M. : *Fekete kolostor*. in: *Erdélyi Helikon* 1931. 419.

<sup>130</sup> “Mi is ez a könyv? Regény? Alcíme: feljegyzések a francia internáltságból. Minden sora megtörtént valóság, szereplői saját nevükön szerepelnek; közülük eggyel-kettővel találkoztunk is. Mindakettő. Igaz, hogy megtörtént események, szinte naplószerű feljegyzések sorozata ez a könyv, de regény művészi kompozíciójánál fogva.” J.A: *Kuncz Aladár: Fekete kolostor*. in: *Pásztortűz* 1931. 310.

<sup>131</sup> szerinte a mű “naplók, a művészet minden igénye nélkül, pusztán a közlés kedvéért íródott magánlevelek” sora, amivel az író olyan hatást ér el, amelyet “a regényíró [...] csak bonyolultabb eszközökkel érhet el, mert tudjuk, hogy ez a valóságban nem igaz, csak képzeletben az.” K.D.: *Fekete kolostor*. in.: *Nyugat* 1931. 12. sz. (I. köt. 819.)



“napló”, “fikció” és “referencialitás” fogalmai között dilemmáznak, én azonban úgy vélem, hogy az irodalom areferencialitásának nézőpontjából másfajta műfaji hagyományok ötvözetét kapjuk meg az alcím és az elbeszélés-technika átgondolásakor: az egyik a naplóregény, a másik pedig az emlékező (önéletrajzi) regény műfajáé.

Az alcím “feljegyzések” megjelölése annyiban különbözik a “napló-jegyzetek”-től, hogy ez utóbbi írója a nyilvánosság – színlelt – kizárásával csupán önmagának ír, ezzel szemben az előző sem explicit, sem implicit módon nem zárja ki a nyilvánosságot, sőt, esetenként talán az in-scriptio, vagyis a Dávidi “miktám”-ok, “sztélográfiá”-k<sup>133</sup> meg-örökítési, bevésési igényével lép fel – éppen a lehető legnagyobb nyilvánosság számára készülve monumentumot (valamiféle egzakt emlék[műv]-et) állítani a “törtétek”-ről. Megörökített időpillanatok valamiféle transzparensévé kíván válni azáltal, hogy a naplójegyzetek közlésmódjához hasonló módon az empirikus valóság sajátosságos illúzióját alakítja ki, ezzel dokumentumként hat<sup>134</sup>.

Ám ezen a ponton meg kell válnunk a naplóregény sajátosságainak bemutatásától: a naplóregény ugyanis határozottan nem retrospektív természetű narrációval kívánja hitelessé tenni mondandóját (amelyet “már-már a művészi

---

<sup>132</sup> “Mi ez a mű? 'Wahrheit und Dichtung?...’” R.S: *Fekete kolostor, gondolatforgácsok Kuncz Aladár művéről.* in: *Napkelet* 1931. 838.

<sup>133</sup> A “miktám”-szó (valamint annak görög változata, a “sztélográfiá”) kizárólag a *Zsoltárok* könyvében található meg (l. *Zsolt* 15,1; 55,1; 56,1; 57,1; 58,1; 59,1). Valószínűleg a héber “kátáv” (írni) igéből származik, de érdemes még megemlíteni, hogy maga a “miktám” a *Talmud*-ban már “benyomás”-t, “impresszió”-t jelent. Az alexandriai hagyományt követő *Septuaginta* fordítói nyilván közelebb álltak még a megfejtéshez, mint mi, és nem véletlenül fordították a szót “oszlopfelirat”-nak, Hieronimus pedig ennek nyomán “in-scriptio”-nak. Az írás a (köbe való) bevéséssel kezdődött, Dávid (avagy utódai) ráadásul jól látható helyre, oszlopokra helyezte (vagy helyezték) el a bevésett szövegeket. Könnyen meglehet, hogy a dávidi oszlopállítás – a kor uralkodói gyakorlatához hasonlóan – a Dávid saját hatalmi érdekeinek megfelelő “etnikai egység” megfogalmazásához szükséges reprezentációs kísérlet (valamiféle szimbolikus manipuláció) alapjául szolgált, ám Kuncz-nál ilyesmiről nyilván nem beszélhetünk, noha a “műfaj” sugall valami ilyesmit. Megfontolandó ugyanis az a gondolat, hogy a “transparentia” “(meg)világító” erejénél fogva erősen didaktikus szándékot kell feltételeznünk a “feljegyzések” műfajában, még akkor is, ha Kuncz – a mű megjelenésétől fogva mindenki egybehangzó véleménye szerint – nem használta fel a háborús téma által tálcán kínált demagógia lehetőségeit. Azokat valóban nem használta fel, ám az általa emelt “sztélék” mégis egy új közösség-metafora megfogalmazásához szükséges “hiteles szubjektum” megalapozását – is – hivatottak megteremteni, nyilván valami másfajta kollektivitás jogosságának megkérdőjelezésével együtt.

<sup>134</sup> A napló műfajával kapcsolatban l. Porter H. Abbott: *Diary Fiction: Writing as Act.* Cornell University Press, Ithaca and London, 1984.

megformáltságot elimináló időbeli közvetlenséggel és érzelmi-értelmi spontaneitással”<sup>135</sup> tesz). Kuncz műve világosan kivethető távlatból közelít a múlt “fölvésett” dokumentumaihoz, és ezzel a retrospektív narratív formával az önéletrajz elbeszélés-technikáját követi. Az elbeszélő ezzel azonban automatikusan olyan pozícióba kerül, amelyből – minthogy visszatekint – egyszersmind átrendezi, szelektálja, értelmezi, sőt: újraértelmezi a múltat. Az önéletrajzíró egy már megélt életszakasz ismeretében tekint hátra (vagy inkább “le”) a különféle belső krízisek, törések történetére, melyek egyúttal nyilvánvalóan egzisztenciális kapcsolatban vannak az elbeszélő én-jével, vagyis: az elbeszélés “hőse” és az ezzel össze nem tévesztendő narrátor énje között implicit módon azonosság (vagy legalább folyamatosság) tételeződik. Ám az önéletrajzíró a naplójegyzetek írójával szemben félig-meddig kiengedi a kezéből azt a jogot, hogy én-jét világos és empirikus határvévekkel kirakott úton tartsa megjeleníthetőnek: az emlékezés, a múltértelmezés és az emlékező szubjektum folytonos dialógusban állnak egymással, folyamatosan alakítva is egymást, éppen az odaértett olvasót zárva ki ebből a folyamatból, mert önnön írásának hitelességeért csakis önmaga kezéskedhet az elbeszélő, és kell is hogy kezéskedjen, hiszen a befogadó részéről valóban a valóságúság és az őszinteség igénye merül fel irányában. Így azonban zárt világba lép: szubjektivitásán nem mutat túl semmiféle empirikus(nak tartható) tény, így önmaga megragadásának lehetősége is folytonosan kicsúszik kezei közül.

Éppen ezért tekinthetjük Kuncz művében a naplójegyzetek és az önéletírás műfaji sajátosságainak ötvözetét olyanfajta funkciónak, amely a visszatekintő metaforikus “szempár” számára a különféle feljegyzések, in-scriptiok monumentumait állította fel jelzőoszlopokul – éppen saját maga számára –, hogy önnön szubjektumának megragadhatósága ne váljon lehetetlenné az önéletírás sajátosságai által teremtődő örökös bújócska miatt.

Mindezt valószínűleg a személy-én, a self szétféslésének (vagy szétesésre készülésének) *tematizált* megjelenítése, vagyis explicit elbeszélése tette szükségessé. Úgy látszik, mindez lehetetlen anélkül, hogy a nyelv közvetítő ereje *megkérdőjelezhetetlen* maradjon (annak kell maradnia, hogy menedéket nyújthasson), valamint anélkül, hogy a nyelv sziklavára mögé húzódó elbeszélő ne venné körül magát

---

<sup>135</sup> Pozsvai Györgyi megfogalmazása. In: P.Gy.: *Visszanéző tükörben / Az Álmodó álmodója ezredvégi olvasata*. Argumentum, Bp., 1998. 21.

ezen kívül még a napló-jegyzetekből ismert empirikus útjelzőkkel, helyesebben (vagyis más metaforával) szólva: a történet megörökített (és nem pusztán a “self” emlékezetére bízott) momentumainak szinte műemlékszerű védőbástyáival is. Mindez azonban nyilván arról is árulkodik, hogy az így elbeszélésbe foglalt élmény nem pusztán kellemetlen, kényelmetlen, de mégis szükségszerűen adódó valamiként tűnik föl, hanem egyenesen valami rettenetesként, olyasfajta eseményként, ami talán nem is pillanatszerűen, mégis érthetetlenül, a döbbenet erejével lepte meg az elbeszélőt, amelyen éppen ezért valahogyan mindenképpen *túl kell lenni*, hiszen e nélkül a létezés látszik fölszámolni. A személy-én megragadhatóságának lehetetlenné válásától rettegő elbeszélő ilyenformán a másutt már Bábel-élménynek nevezett határhelyzet megfogalmazását keresi, éppenséggel újra csak felhasználva az ott már említett logosz-diabolosz metaforika lehetőségeit is.

Kuncz Aladár világa elsősorban a “kultúrtest”-ből való kivettetésével, az azzal való azonosulásból származó – amely számára valamiféle “általános, derűs életbéké”-t jelentett, “mely szelíd fénnel” világított be mindent, s “előre” megvilágította életét (1. 2. lap) – fényt-hozó rend-vízió eliramodásával törött darabjaira, és egyúttal maga után hagyta a rendetlenség és kiüttlanság fent elemzett – a háború (vagyis a történelem) által szállított vagy közvetített – képeit.

**(Az újrafogalmazott kollektivitás mint túlélési stratégia II.)** A Romain Roland-ról szóló esszéjében 1921-ben Kuncz úgy nyilatkozik, hogy “az ötéves háború oly mély szakadékot vert a háború előtti fejlődés és a háború utáni élet közé, hogy az a generáció, mely magát akkor joggal hihette a műveltség és a modern szellem leghivatottabb közvetítőjének a jövővel kapcsolatban, megrendülve és elkábulva áll ma eszmék és értékek borzasztó hulláhegyén és hasztalan keresi cselekvési energiáját, amelynek lüktetését eszméi adták egykor.”<sup>136</sup> A két évvel később keletkezett Osváth-tanulmányában azonban már képes valamiféle irányt szabni a korábban tehetetlen “cselekvési energiáknak”: “Ma úgyszólván nincs egyéni élet – írja –, csak közélet. A történelmi levegő, a közéleti vonatkozás lelki életünknek és egyéni sorsunknak legrejtettebb zugaiba is beszüremkedett. [...] Gondolkodásmódunknak ez a történeti és közéleti árnyalata egyrészt közvetlen múltunknak higgadt szemlélőjévé tesz, másrészt

---

<sup>136</sup> *Nyugat* 1921. 15. szám (I. 860.)

mai szellemi munkánknak megadja a maga korszerű sajátosságait”<sup>137</sup>. Ezekkel a mondatokkal a rég ismerősnek vélt világ által maga után hagyott űrt egy újabb “eszme” kialakulófélben levő képével látszik pótolni, a kollektivitás valamiféle alakzatával, amelyet később a transzilvánizmus névvel nevez meg<sup>138</sup>. Hasonló folyamatnak lehetünk tanúi magában a regényben is. Míg az előbbi mozzanathoz a halál metaforái kapcsolódtak, addig e másikhöz újra a “születés” és a “test” képe társul majd.

Először a Noirmoutier-ből tovább induló foglyok “teikhoszkópiája” során körvonalazódik határozottan az új metafora néhány implikációja: “[...]ensőkben szokatlanul nagy kincset viszünk innen magunkkal. *Egyéniségünknek csak cifra díszeit, érvényesülő vágyainkat, dőlyfűnket és önzésünket hagytuk itt*, de helyette megtaláltuk az egységesítő szeretetet. *Nem nyolcvan ember, csak egy sors, egy rendeltetés indul itt ki a kapun, a nyolcvanból, az ezerből, a milliókból eggyé forrott ember, a mindenkiben és csak a mindenkiért élni tudó egy lélek...* Szegény rongyosok légiója, akikre a jövő fényes palástja vár.” (Fk 374-375.)

Már itt feltűnővé válik a kunczi közösség és az újszövetségi “Krisztus-teste”– “keresztség” metaforika, valamint a mindkettőhöz szorosan hozzákapcsolódó “újjászületés” toposz (íme az újabb születés élménye, amely alább explicite is megfogalmazódik majd...). Úgy látszik, mintha Noirmutier és maga a szenvedés az újszövetségi “újjászületés fürdőjével” (lutron palingenezisz – *Tit* 3,5; *lutron tu*

---

<sup>137</sup> Osváth Ernő műve. *Nyugat* 1923. 11-12. szám

<sup>138</sup> *Az erdélyi gondolat Erdély magyar irodalmában* című tanulmányában, amely a *Nyugat* 1928. évi 20. számában jelent meg, Kuncz Aladár világosan körvonalazza is a transzilvánizmus általa megértett eszméjét. Úgy fogalmaz, hogy “[e]z a kis országrész minden tekintetben annyira lenyűgözően érdekes, hogy egy nagy világsüllyedés esetén a maga egészében meg kellene őrizni az istenek múzeuma számára, *mint a föld és az emberiség történetét a maga kicsiségében is legteljesebben kifejező remekművet.*”, vagyis első alapelemként Erdély világot leképező szimbolikus karakterét kell kiemelni. Másodjára pedig – Erdély természeti szépségének ugyancsak szimbolikus érvényre emelése után – azt írja: “De hogy Erdély természeti képe minden különfélesége és szeszélyes alakulatai mellett is meg tudta őrizni a maga elbűvölő és különleges összhangját, úgy azoknak a népeknek is, amelyek itt valamelyes hatalmat megszilárdítani, valamely műveltséget felépíteni akartak, *hivatásuk szerint mindig keresniök kellett az ellentétek felett egy összefogó, egységesítő eszmét, – különben könnyörtelenül elvesztek.*” Ezek szerint a transzilvánizmus kunczi változata a nemzeti ellentéteken átívelő, Erdélyben élő népeket egyetlen egységbe fogó eszme, amely a túlélést biztosítja. Ez az eszme természetesen nem más, mint “nemzetek, vallások, világszemléletek, népi szokások, társadalmi osztályok és külső hatalmi érdekek bölcs és eszes kiegyensúlyozása.”

hüdatosz – *Ef* 5,26) állna analóg viszonyban, a közösség-ben való lét újrafogalmazódása pedig magával az újjászületéssel, az “ó-ember”-“új-ember” (*Róm* 6,6 – palaiosz anthróposz) kapcsolatával. Az újszövetségi szövegek ugyanis a Krisztusba való “bemerítkezés”, az alámerülés során történő megtisztulás és aztán az új életre, a megújulásra, vagy új teremtményként való megjelenésre való újjászületés metaforikájával (*Róma* 6,1-11) képesítik a keresztség és az egység gondolatait. Hasonlóan a noirmoutier-i kolostorba “alámerülő”, egyéniségük “cifra díszzeit”, “dölyfüket” és “önzésüket” “otthagyo” internáltak további útjához, akik végül is valamiféle egységes korpuszban, az “eggyé forrott” emberben és a “mindenkiben és mindenkiért élni tudó egy lélek”-kel átítatva haladtak tovább, az *IKor* 12,13 is úgy fogalmaz, hogy “mi [akik hiszünk Krisztusban,] mindannyian egy Lélekben és egy testbe merítettünk be”, a *Gal* 3,26 szerint pedig “mindannyian Krisztusban merültetek alá”. A *Róma* 6,3-4.6 is erről a szimbolikáról tanúskodik: “[m]i, akik a Krisztus Jézusba merítettünk be, az ő halálában merültünk alá. A keresztség által ugyanis eltemettünk vele a halálba, hogy amiképpen Krisztus feltámadt a halálból az Atya dicsősége által, úgy mi is új életben járjunk. [...] Hiszen tudjuk, hogy a mi ó emberünk megfeszítettet vele, hogy megsemmisüljön a bűn hatalmában álló test, hogy többé ne szolgáljunk a bűnnek.”

Nyilvánvaló, hogy nem állítható fel a két könyv képeinek “teológiai implikációi” között párhuzam (sőt, inkább ellentét látható: Kuncz önmegváltásról, a *Biblia* pedig isteni eredetű megváltásról beszél), ám nem is ez a cél: a metaforika hasonlósága nyitja meg ugyanis számunkra a kunczi közösség *egyik* értelmezési lehetőségét, amelyet a következő szakasz alapján tovább bővíthetünk: az Ile d'Yeu-i citadellából sétaútra induló, majd az út során egy borjút világra segítő csoport boroztatása után fogalmazódik meg határozottan az egység metaforája a regényben, ám tovább is bővül a metafora jelentésköre: “Valaki elkiáltja: ’fekete barát’. Az örült Tutscheknek ez a rejtelmes kifejezése szájról szájra jár. De most nincs megrázó, borzalmas sejtelem benne. Ellenkezőleg, vidáman s mind nagyobb, győzelmesebb erővel cseng. A ’fekete barát’ most megoldott, felszabadító rejtélynek látszik szemünkben. A ’fekete barát’ új, általunk sohasem ismert lény, aki most született vagy akinek a születéséről most támadt először öntudatos fogalmunk.

A fekete barát gyűjtött pénzt szegény Tutscheknek. A fekete barát mentette ki azelőtt Bistránt a katonák kezéből. A fekete barát már hónapok óta, talán évek óta velünk, bennünk van. Olyan, mintha mi volnánk, de mégis több, sokkal több. *Számára*

*nincs fogság, elnyomottság, mert mindent szabadon megcsinálhat. Ha egyesek közülünk betegek, ő mindig egészséges. Ha egyesek gonoszok, ő mindig jó. Ha egyesek meghalnak, ő mindig él...*

Fekete barát? Oly mindegy, hogy hívják! De van, él, lélegzik, alkot, cselekszik. Nem beszéltünk össze, hogy megteremtsük, nem álltunk össze, hogy egységét kialakítsuk. Jelszavakkal, rábeszéléssel ilyen teremtményt nem lehet világra hozni. A sok szenvedés a szívek kérgét elváslalta, s egyszerre a sok szív összeforrott, hogy együtt és egyben dobogjon. Megszületett az új lény. A világra jött, mint ahogy ma a borjú kibomlott anyja méhéből. Talán azért sírtunk, nyögtünk, tépelődtünk és gyötrődtünk, hogy fájdalmunk méhe megszülje őt, a száz- és ezerkarú, a száz- és ezerlelkű s mégis embert...

A fekete barát, a fekete barát! Már nem is sejtelem, nem is öntudat, hanem vidám, boldog ütem. A ránk boruló sötétségben világít, mint földöntúli fény, és harsog, mint égi kürt...” (Fk 436.)

A továbbiakban két szempont alapján vesszük bővebben is szemügyre a “fekete barát” metaforáját: az első e metaforának a mű tágabb kontextusában betöltött funkciója, a második pedig a “fekete barát” metaforika belső, logikai szerkezete. E két szemponthoz rögzítve hozzárendeljük az első világháború utáni Magyarországon megfogalmazott, hatalmi szóval “pártfogolt” nemzet-narráció egyetlen metaforába (a nemzet mint “test”) sűrített nyelvben (vagy társadalomban) betöltött szerepét, valamint ennek a “nemzet”-metaforikának a belső szerkezete is alaposabb vizsgálat tárgyává válik. Az így adódó alapkérdés főként az lesz, hogy miféle hasonlóságok és különbségek tárhatók így fel Kuncz kollektivitást jelölő metaforája, valamint a kor uralkodó nemzet-narrációja között.

**(a funkció elemzése)** Elsősorban az válik feltűnővé, hogy Kuncz a “fekete barát” alakjában az általa újrafogalmazott közösségnek kifejezetten transzcendens kiterjedést ad: “Olyan, mintha mi volnánk, de mégis több, sokkal több. *Számára nincs fogság, elnyomottság, mert mindent szabadon megcsinálhat. Ha egyesek közülünk betegek, ő mindig egészséges. Ha egyesek gonoszok, ő mindig jó. Ha egyesek meghalnak, ő mindig él...*”. Az általa imaginált korpusz túlnő az egyén határain, képességein (és alapvetően minden kvalitásán), ezzel pedig elsősorban a szabadság, az örökkévalóság, a

sérthetlenség illúzióját kelti a “fekete barát” “tagjaiban” (a “melosz” – végtag – értelmében vett tagokban)<sup>139</sup>.

Ugyanakkor úgy látszik, az előzővel egyenértékű az a tény, hogy az így létrejött új lény nem pusztán a szabadsággal, hanem ezen túl a rendteremtő erő lehetőségével is elkápráztatja a benne levőket: “Talán azért sírtunk, nyögtünk, tépelődtünk és gyötrődtünk, hogy fájdalmunk méhe megszüljön őt, a száz- és ezerkarú, a száz- és ezerlelkű s mégis embert...” A szenvedés – és ezzel együtt az ebben kimerülő élet is – hirtelen értelmet nyer (teljesen idegen módon a fikció logikájától), de más megvilágításba kerülnek az egyén gonoszságai is, hiszen “ha egyesek gonoszok, ő mindig jó”.

Nem csoda hát, ha az ilyen módon újra megtalált rend és értelem, a “nagy transzcendens igazság hité”-nek (Benda) visszanyerése a fryei apokaliptikus képek újabb sorait kapcsolja a “barát” alakjához: “A ránk boruló sötétségben világít, mint földöntúli fény, és harsog, mint égi kürt...”

A “fekete barát”-nak a regény fikciós struktúrájából kilépő alakja ezek alapján legyőzni látszik a teret és az időt, a halált és a fogságot, valamint a káoszt, a kiismerhetetlen, idegen világ imaginációját. Van keletkezés-mítosza, emellett pedig határozottan küldetéses jelleg ismerhető fel az alak funkciójában: létezése súlyt és értelmet ad a hozzá tartozóknak és szenvedéseinek. Éppen ezért a kunczi “fekete barát” a regény fikciójának tágabb kontextusán belül a transzcendenciát és a logoszképző erőt képviseli, segít *túl-lenni* a fikció által kérlelhetetlenül megalkotott rendetlenség és démonikusság vízióján, sőt, valamiféle metaforikus bárkaként a “hozzá tartozókat”, “benne levőket” éppen saját maga által menti át már akkor és ott valamiféle rend uralta látomás megnyugtató világába.

Ugyanakkor hasonló funkciója van a nyelv tágabb horizontjában a “nemzet”-ben levés metaforikájának is, amellyel kapcsolatban Tzvetan Todorov úgy fogalmaz, hogy “[a családdal szemben a nemzet] elég nagy [korporusz] ahhoz, hogy az egyéneket a végtelen kiterjedés [“infinite size”] illúziójával ajándékozza meg.”<sup>140</sup>

---

<sup>139</sup> Igaz, csak néhány megjegyzés erejéig, de Láng Gusztáv is felfigyel a “fekete barát” irracionális jellegére. L.: Láng Gusztáv: *Élet és utópia. A Kuncz-életmű kérdései*. In: Uő: *Kivándorló irodalom* KOM-PRESS Kolozsvar, 1998. L. a 68. oldalt.

<sup>140</sup> Tzvetan Todorov: *On Human Diversity. Nationalism, Racism, and Exoticism in French Thought*, (ford.: Catherine Porter), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1994. (2. kiad.) 174.

Ma már kevesen vitatkoznának azzal a gondolattal is, hogy a különböző (főként a mindenkori hatalom által sugallt) nemzet-megfogalmazások határozottan “szakrális karakterűek”<sup>141</sup>. A “rendetlenség és a halál” víziójának kettős fenyegetése elől való menekvés gyanánt a különféle nemzet-narrációk hasonló folyamatokat teremtenek: “ezek közül az egyik – amint azt Debray látja (helyesen) – az idő lehatárolása (delimitation in time), avagy az eredet kijelölése (assignation of origins), méghozzá a *Bárka* értelmében. [...] Ez a kezdő avagy kiinduló pont az, amely lehetővé teszi a rituális ismétléseket, az emlékezet (memory), az ünnepség (celebration) és az emlékünnap (commemoration) ritualizációját – röviden: az összes olyan mágikus magatartási formát, amely az idő visszafordíthatatlanságát igyekszik legyőzni.”<sup>142</sup> Debray, a (70-es években még) fiatal francia gondolkodó a második alapító lépést egy zárt terület lehatárolásában látja (sokakkal megegyezően<sup>143</sup>), ahol a szakrummal való találkozás mehet végbe<sup>144</sup>, amelyet ő a *Templom*-mal hoz kapcsolatba. Az így kijelölt territórium nem feltétlenül a korpusz kiterjedésének határait jelöli (igaz, maga a korporális metaforika feltételezi a test határvonalait is). Debray megfogalmazása igen plasztikus, talán ennek tudható be, hogy manapság már szinte senki sem szalasztja el az alkalmat, hogy őt idézze annak a már szinte közhelyszámba menő kijelentésnek a kapcsán, amely szerint a nacionalizmus retorikájának egyik fő szólama az ember idő és térbeli korlátainak átlépését célozza meg<sup>145</sup>.

---

<sup>141</sup> Régis Debray: *Marxism and the national question*. *New Left Review*, no. 105. Sept-oct. 1977, p. 26. Idézi: Timothy Brennan: *The national longing for form*. In: *Nation and Narration*. Ed.: Homi K. Bhabha, Routledge London and New York, 1999 (első pub.: 1990). 51. Ugyanakkor Hans Kohn szerint – aki a modern nacionalizmus elemzéseit is összegzi – a modern nacionalizmus három elemet vett át a héber *Biblia* mítosz-anyagából: “a választott nép gondolatát, a múlt emlékezetének és a jövőre irányuló reménység egy közös készletének hangsúlyozását, és végül a nemzeti messianizmust.” (*Nationalism: Its Meaning and History*. New York and Cincinnati: Van Nostrand Company, 1965. 11. – a szakaszra utal Timothy Brennan is. In. i.m. 59.)

<sup>142</sup> Debray-től idézi: Brennan i.m. 51.

<sup>143</sup> L. pl. Pierre Bourdieu: *Az identitás és a reprezentáció* (in: *Világosság* 1988. aug-szept. 642-644.) című cikkét, aki a “regere fines” mágikus aktusát elemzi, amelyben szerinte a megszentelt és a profán, a nemzeti és az idegen, a belső és a külső különválasztása jön létre, amely ugyanakkor vallásos aktus, és “a legmagasabb tekintéllyel fölruházott személy, a rex” hajtja végre... (l. i.m. 642.)

<sup>144</sup> l. Brennan i.m. 51.

<sup>145</sup> Így tesz Homi K. Bhabha a *Dissemination* című fontos tanulmányában In: *Nation and Narration* 294. A szöveg magyarul is megjelent a Thomka Beáta által szerkesztett *Narratívák* 3-ban. A kötet címe: *A kultúra narratívái*, Szeged 1999. 89. (ford.: Sári László). Meg lehet még említeni Benedict Andersont is,



Mivel pedig voltaképpen minden (vulgáris) nemzet-megfogalmazás szimbolikus karaktere a fenti sémát követi, ezért *azok a nyelv tágabb kontextusából emelkednek ki ugyanúgy, mint ahogyan a “fekete barát” alakja a regény fikciójának kontextusából: a történelem rettenetének, a rendetlenség és a halál (vagyis a múlt idő) fenyegetésének ellenében fogalmazódnak meg.*

Mindkét metafora (ti. a “fekete barát” és a “nemzet” szakrális megfogalmazásának egyetlen “test” metaforába sűrítése) ugyanannak a jelenségnek a megnyilatkozási formája, méghozzá azé a visszacsatolásé, amely *az ironikus fikciós módból a mitikusba mutat vissza.* Kuncz “fekete barát”-ja a maga tökéletes szabadságával, időt és teret leküzdő paramétereivel, a szenvedésnek és az életnek értelmet adó rendteremtő erővel nem pusztán a hērósz szerepeltető románcba, hanem egyenesen az istenek léettereként bemutatott mitikus fikciós módba emeli a mű reménytelenségbe és értelmetlen szenvedésbe taszított pharmakoszait – hőssé mégsem ők válnak, hanem az új metafora maga, az “új lény”, amelynek szimbolikus karaktere az emberi alapvágyak (Frye-nál bemutatott) beteljesedései által rajzolódik ki. Az ironikust a mitikusba juttató elrugaszkodás lendületét nyilvánvalóan valami határozottan kirajzolódó, fogalmi úton mégis elég nehezen megragadható határhelyzet nyomasztó ereje adja – olyanfajta modern *sensus numinis*-nek lehet ezt a jelenséget tartani, amelyben Istenről egy árva szó sem esik (vagy legalábbis nem kell(ene), hogy essék).

Egy tágabb kontextus határvonalain belül ugyanez az esemény játszódik le a nemzet metaforikus korpuszán belül, amely annak az egyénnek a számára nyújt menedéket, aki joggal érezhetné magát az életbe “ártatlanul” “belevetett” áldozatnak, aki ki van szolgáltatva az idő és a tér könyörtelen korlátainak, az élet céltalanságának. Aki ezeknek a tapasztalatoknak a nyomása alól könnyű menekvést keres, annak (nem egészen) ingyen szolgáltatja a hatalom által preferált korporális nemzet-metaforika a túlélés eszközeit: a “bárkát” és a “templom”-ot.

Mindezeken túl valami hasonló retorikus jelenség tanúja lehet a csodálkozó szemlélő akkor is, amikor olyanfajta nemzet-metaforika jelenik meg a színen, amelyben az adott korpusz imaginatív határvonalait az elszenvedett “csonkítás” megélése villantja

---

aki mára már ugyancsak klasszikus művében fogalmaz hasonlóképpen. L.: Uó: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* London, Verso, 1983. 19., de Ernest Gellner is ugyanerre a jelenségre figyel fel a *Notions of Nationalism* című tanulmánykötethez írott előszavában (Szerk.: Sukumar Perival, CEU Press, Budapest-London-New York, 1995. 2-4.)

fel addig még nem látott fénnel. Ez a fajta retorika – amint ez alább még bővebben is elemzésre kerül – olyanfajta történelmi szituáció kárvallottjának mutatja a népet, amely igazságtalan, és amelybe a nép perszónifikált figurája valamiféle pharmakosz-ként került bele. Szenvedéseit semmiképpen sem érdemelte meg inkább, mint bármely másik, amelyeknek ilyesmiben nem volt része, így voltaképpen maga is valamiféle ironikus tragédia szárnalmas sorsú szereplője. Mindez éppen a korporális nemzetmetafora erejének megkérdőjeleződésével kellene hogy járjon, ám érdekes módon a történelmi tapasztalat mást mutat: az ilyen módon jelentkező határhelyzetről való elmozdulást többnyire a korpusz afirmációja adja majd, aminek számos módja létezik.

Mindezek alapján világos, hogy az egyetlen korpusz metaforájába sűrített szakrális nemzet-narráció szerkezete olyan, hogy az általa megtalált (vagy felkínált) identitás fokozottan ki van szolgáltatva a történelem szétforgácsoló erőinek. A “regere fines” hatalmi aktusa által kijelölt térrénum és a nép képének összekapcsolásából adódó egységes entitás, valamint a rend vízió másik oldalát adó, a transzcendenssel kötött “szövetség” ismertető jegyei ugyanis – annak ellenére, hogy az idő (és a halál) legyőzésének illúziójával ajándékozzák meg a nép korpuszához tartozókat – mégiscsak ki vannak szolgáltatva az értelmezhetetlen eseményeknek, nevezetesen a szakrális territóriumtól való elszakításnak, vagyis az exilium-nak (ez voltaképpen a “csonkítás” epikus kifejtése), a fogságba ejtés avagy vivés borzalmainak, amelyek minden esetben diabolikus képekkel és valamiféle *sensus numinis* nyomaival társulnak.

Ám amíg a zsolttáros kétségbeesett kiáltására: “vajon eltaszította-e Isten a népét?”<sup>146</sup> a bibliai elbeszélés még képes a maga vonatkoztatási rendszerében Isten alakjához társítható reménység-alapot találni<sup>147</sup>, addig abban az Európában, amelyben – egy bizonyos értelemben – “a nacionalizmus átvette a vallás társadalmi szerepét”<sup>148</sup>, az első világháborúban elszenvedett vereség individuális és kollektív kollapszusok sorát indította el, amelyek aztán igen sajátos túlélési stratégiák megszerkesztésére sarkallták az azokat elszenvedőket.

A “fekete barát” és a “nemzet-korpusz” közötti párhuzam azonban nem jelenti

---

<sup>146</sup> I. 74, 76, 77. Zsoltárokat

<sup>147</sup> I. *Hóseás könyvét*: „De mégis annyi lesz Izrael fiainak száma, mint a tenger fövénye [...] És megtörténik majd, hogy ahol az mondatott nekik: nem vagytok az én népem ez mondatik nekik: Élő Istennek fiai. 1, 10-12.”

<sup>148</sup> Brennan i.m. 59., de ugyanerre a jelenségre utal Hankiss Elemér is a *Nemzetvallás* című tanulmányában (in.: *Monumentumok az első háborúból* Bp. Corvina, 1991. 64-90.)

azt, hogy a kétféle metafora-használat közé egyenlőségjelet lehetne írni – nemcsak hatásuk, hanem belső logikai szerkezetük különbözősége miatt sem.

*(a korporális nemzet-metaforika és a “fekete barát” szerkezeti elemzése – kultúrtörténeti kitekintéssel)* Az első világháború traumáján átesett Magyarország politikai hatalma igyekezett olyan szimbólumokat teremteni, amelyek egyfelől értelmet adtak a (különb. értelmetlen) szenvedésnek és az áldozatnak, másfelől pedig újrafogalmazták a nemzetben levés lehetőségeit, valamint a történeket a nemzeti mitológia rendjébe igyekeztek beágyazni. A különböző monumentumok talapzatain megjelentek az ősmagyarok szimbólumai a turanizmus “nagy nemzeti öntudatot” erősítő (avagy megalapozó) jelképeivel (éppen a korabeli szupernacionális pánszláv és pángermán mitológiák ellensúlyozására)<sup>149</sup>, a háborúban elesett katonák emlékére a “hős” különféle típusai (az áldozat értelmes voltát sugallva, valamint a történelmi kontinuitás érzékeltetésére többnyire 48-as öltözetben), a különféle nemzeti allegóriák, időnként Hungária istenasszony alakjával keverhető módon, mivel a nemzet emberalakos szimbólumai mindig női ábrák voltak, de előfordultak totemállatok is, főként a turul-madár. A katonák “a faj” idealizált modelljeiként, a nőalakok pedig vagy a nemzet ideáltipikus ábráiként, vagy pedig az isteni gondviselés, a nemzeti igazság avagy küldetésesség szimbólumaiként léptek a nézőközönség elé. Az egyes történelmi témákat (főként az eredet-mítoszra utaló ábrákat) feldolgozó munkák pedig a nemzet örök létébe vetett hitet erősítették, valamint a korporális metaforikának azt a jellegzetességét fogalmazták meg, amely során az egy korpuszba tartozók nem pusztán térben, de időben is kiterjedő testként tartoznak össze. Az emlékműállítás rítusa ráadásul olyasfajta társadalmi funkcióval is bírt, amely segítségével lehetővé vált “bizonyos csoportok számára, hogy önmagukat szimbolikus-ornamentális módon ábrázolják, *mint egy rendezett és esztétikus világ képviselőit*. Az emlékmű és a körülötte lévő tér e rítusok által mintegy 'megszentelt' helyé válik.”<sup>150</sup> (Kiem. V.Gy.)

Látható tehát a hatalom abbéli szándéka, hogy a kollektivitás szimbólumaival a közösséget egy olyan szubjektumképző rendszer egységében fogja össze, *amely az egyén önazonosságának érdekeit alárendeli a közösséggel való azonosulás érdekének, ám mindezért cserébe az egyén kényelmes identitást, értelmes történelmet, valamint*

---

<sup>149</sup> I. Szabó Miklós: *A magyar történelmi mitológia az első világháborús emlékműveken*. in: *Monumentumok az első világháborúból*. Corvina, Bp. 1991. 46-63.

<sup>150</sup> S.K. *A nemzeti emlékmű és a nemzeti tudat változásai*. in. *Monumentumok...* 11.

(virtuálisan) leküzdött időt és teret kap cserébe. Tévedés lenne azonban azt gondolni, hogy az effajta hatalmi szándék kizárólag önnön érdekeit és igényeit kívánta kielégíteni a műemlék-állítási propaganda által.

Egész kötetet lehet ugyanis megtölteni az úgynevezett “Trianon-irodalom”-mal, amelyben a kor irodalmi művei éppen annak az igénynek a jelzései, amelyet a hatalom ebben az esetben határozott társadalmi *elvárásként* is értelmezhetett. Az így született szövegek között alig van olyan, amelyik – az emlékművekhez hasonlítható metaforikus szerkezettel – ne valamiféle korpuszként, perszonifikált lényként jelenítené meg a magyarságot vagy Magyarországot kesergéseiben.

Babits egyik karácsonyi vízióját úgy festi le, mint amelyikben a “történelmi Magyarország” áll előtte, “de nem a csonka, hanem az igazi, [...], a kerek, ép vonal”. “Szinte szerelmes voltam ebbe a vonalba – írja –, ez volt az én első szerelmem, még az Asszony előtt! S amint elképzelem ezt a gyönyörű, élő testet, első szerelmemet, megint elfog a kínzókamrák hangulata.”<sup>151</sup> Juhász Gyula összeköti a bujdosó magyar sorsát és a megszemélyesített hazáét, mindkettő szájából hangozhat a refrén: “Fáj neki a teste, lelke, szíve tája, szemegödre, / Nem is tudja, feltámad-e, elpihenne mindörökre”<sup>152</sup>. Móricz 1920-ban *Kesergő* című versében a régi querelák műfaját eleveníti fel, Magyarországot természetesen perszonifikált alakban adja elő: “Balkarom keletre, jobbkarom nyugatra,/ szegény, fáradt lábaim déli sárban áznak,/ megtöretett bús fejem az északi kopáron:/ földre teríttettem, gázoljatok rajtam!”<sup>153</sup>, de Krúdy is megalkotja a maga női alakként megjelenített Magyarországot *Az utolsó garabonciás* című novellájában: “[menyasszonyodnak] a Felső-Tisza hullámaiban kékül a szeme, a válla fehérsége szűz, mint a tátrai csúcsok hava; a kezének ujjai a szétváló magyar folyók, a Kőrösök ... [...] legyen bár ellenség évekig a hegyeken és síkságon, hűsége nem törik: és visszavár szíve minden dobbanásával. Felébred bármily sötét az éjjel, ha lépteket hall az ablaka alatt, megismeri a fehér galamb lehulló tollán a te üzenetedet: meghallja a süvöltő szélben a te sóhajtásodat. Vár.”<sup>154</sup> Kosztolányi nem beszél ugyan a hazáról mint korpuszról, mégis egy teljes ciklust, a *Jajveszékelő*-t zengi be a teljes identitásvesztés kétségbeesett hangján.

---

<sup>151</sup> B.M: *Gondolatok az ólomgömb alatt* (1938). in: *Querela Hungariae*. (szerk. Pomogáts Béla) Széphalom Könyvműhely, Bp. 1996. 46.

<sup>152</sup> J. Gy.: *Bús magyar éneke*. in. *Querela...* 77-78. (1922)

<sup>153</sup> in. *ibid* 82-84.

<sup>154</sup> in *ibid* 94-95. (1920)

Ezek a művek – sok más társukkal együtt – a 20-as évek magyar irodalmi elitjének szellemi nyomorúságát rajzolják az olvasó elé: olyasfajta átható vágy nyilatkozik meg bennük, amely a közösségbe-tartozás élményének kimondását célozza meg, és sok esetben ennek az első világháború előtti elmulasztását vagy negligálását is felpanaszolja. A legtalálóbban talán mégis Karinthy *Levél* című rövid kis írása ad számot arról az élményről, hogy a kimondhatatlan metafora korábban értelmetlennek avagy magától értetődőnek tűnt – esetenként éppen a “kozmpolitizmus” avagy az individualizmus zaja nyomta el –, míg “most” (Trianon után) már csak annyit mondhatna ki, hogy “valami fáj, ami nincs. [...a]kinek levágták a kezét és a lábát, sokáig érzi sajogón az ujjakat, amik nincsenek. Ha ezt hallod majd: Kolozsvár, és ezt: Erdély, és ezt: Kárpátok – meg fogod tudni, mire gondoltam.”<sup>155</sup>

Kissé ironikus mindebben az, hogy az első világháború előtti írók “kozmpolitista” avagy “individualista” hitvallásai éppen annak a szakrális nemzet-narratívumnak a veszélyeit igyekeztek kikerülni, amely a háború után elemi erővel készült magába szippantani a korabeli írógárda maradék erejét is. A *Nyugat* indító számaiban egyre-másra születtek azok a cikkek, melyekben a szerzők világosan látták a “haza” metaforika hatalomnak való kiszolgáltatottságát. Ady-n kívül azonban nemcsak Schöpflin, aki “nagyhangú politikusok magántulajdonának” nevezi a “hazafiságot”, amelyet a 20. század elejére már “magán-, párt- és osztályérdekek takarójává”<sup>156</sup> prostituáltak, vagy Ignó, aki szerint a “nemzet” avagy a “haza” fogalma elsősorban “hatalmi kérdés”, s amelyeket nagyon is könnyű egyesek “egyéni vagy kereseti vagy

---

<sup>155</sup> K.F.: *Levél*. In. i.m. 100. Nem is tudom, tragikomikus vagy csak tragikus-e az a tény, hogy ugyanez a szerző 1911-ben egy Schönher Károly drámáról írt recenziójában éppen a következőket emeli ki: “Schönher lelkünkhez azon az oldalon próbál közeledni, ahol érzékenységünk aránylag a legtompább: különösen legtompább korunkban – a kollektív érzések oldaláról. Humanista korunk az egyénnel annyit foglalkozott, hogy azok az érzések és gondolatok, melyek az «emberiség» fogalma köré nőttek valamikor, szubjektíve alig hatnak már (pedig bizonyos, hogy valamikor igazi könnyeket tudtak ejteni az emberek a haza sorsán, s homályosan emlékszem még, hogy tizenhatéves koromban egyszer reggel, az ágyban hangosan fölsírtam arra a gondolatra, hogy nem boldog a magyar).” (a tanulmány címe: *Hit és haza...*) in: *Nyugat*, 1911. 21. szám

<sup>156</sup> I. Schöpflin Aladár: *A két Vörösmarty*. In.: *Nyugat* 1908. 11. szám

foglalkozási vagy osztálybeli érdekének szűkebb körére korlátozni.”<sup>157</sup> gondolkodott így, hanem rajtuk kívül voltaképpen a fenti felsorolásban részt vevő teljes írógárda is<sup>158</sup>.

Mindezekről függetlenül úgy látszik, hogy az első világháború után szinte antropológiai sajtósággként jelentkező, test-metaforika által megfogalmazható közösség-élmény a “csonkítás” imaginatív aktusa által megmutatkozó, korábban tudomásul nem vett erejének megtapasztalása kis időre sokakat (majdnem) magával rántott: ez az élmény azonban később – többnyire – erőtlen értelem-teremtő “küldeteses” metaforika megteremtésében, vagy éppen valamiféle neo-klasszicista versnyelv kialakításában szublimálódott.

Kuncz azonban már-már a próféták örökébe lépett azzal a móddal, amellyel kísérletet tett arra, hogy újrafogalmazza közösség és egyén viszonyát. Az ő “fekete barát”-ja a transzilvánizmus első megfogalmazásaival rokonítható nemzetek feletti entitás, és azzal együtt, hogy elsősorban a tragikus ironikus fikciós mód által teremtett démonikus és diabolikus világkép transzcendencia-pótló alakja – a fikció logikájától idegen módon, de ezzel is hangsúlyozva valamiféle, korábban már említett *határélmény* mindent meghaladó, logosz-képzésre sarkalló erejét –, már magával a perszifikált, “testies” formájával is azt mutatja, hogy valami meghaladott, de szükségképpen újrafogalmazandó közösség-élmény szolgálatába is kíván állni.

A kunczi transzilvánizmus irracionális, misztikus szellemi tere és a “fekete barát” alakja közötti rokonságot (valamint az ezektől való idegenkedés okait) elég érzékletesen szemlélteti az a *Nyugat* hasábjain kibontakozó vita is, amely az erdélyi gondolat irodalmi megnyilatkozásainak értékelése kapcsán robbant ki a 30-as évek közepén. Először Jancsó Elemér nevezi az 1919 után alkotó Reményik és Áprily költészetében feltáruló erdélyi-gondolatot “a legszebb, de egyúttal legvalószínűtlenebb életprogram”<sup>159</sup>-nak. Szerinte “[a]zok, akik 1918 után mégis a régi «transzilvánizmus» multba vesző «lelkiarculatát» próbálják több-kevesebb «költőiséggel» elénk vetíteni, csupán a mát, a háború utáni «erdélyiséget» akarják igazolni a multtal és

---

<sup>157</sup> I. Ignótus: *Hagyomány és egyéniség*. In.: *Nyugat* 1908. 2.szám

<sup>158</sup> L. pl. Babits *Transszilvanizmus* című recenzióját (*Nyugat* 1931. 21.szám), ahol úgy fogalmaz, hogy “[mi] mindig a kultúra függetlenségét hirdettük a politikával szemben, s elsőbrendűségét a «határok és hazák» hatalmi ideológiája fölött.” A sort itt nem szaporítom tovább, Babits sokak nevében szól.

<sup>159</sup> I. Jancsó Elemér: *Erdély irodalmi élete 1918-tól napjainkig*. In: *Nyugat* 1935. 4.szám. Jancsó szerint a transzilvánizmus “Áprily verseiből inkább mithologikus és parnasszista köpenyben lép elénk, Reményiknél egy «új lelkiesség» humanista bélyegét hordja.”

mithoszteremtő lázadásukban kénytelenek a történelem hideg, de letagadhatatlan tényei felett is átsiklani.” Azok a versek, amelyek eme szellem irányítása alatt születtek, Jancsó értékelésében “az új életbe nehezen beilleszkedő és a régit elfelejteni nem tudó középosztály elintellektualizálódásának és önmagába zárkózásának voltak [...] első megindítói.” Később Jancsó véleményével vitatkozva maga Babits közöl nagyhatású és vitaindító tanulmányt, amelyben a transzilvánizmust úgy értékeli, hogy azt “történelmi szükségszerűség hozta létre, és nemes lelkesedés fűti”, és amely “nem elzárkózni, hanem gazdagítani akar: erdélyiségében magyarságát őrzi és Európát gazdagítja. A transzilvánizmus a politikán túl és minden politika dacára kulturális nemzeti érzést jelent mely nem szétválaszt, hanem összekapcsol; az európai nacionalizmus formái között ez egyike a legszabadabbaknak és legemberibbeknek.”<sup>160</sup> Babits gondolatai aztán újabb megnyilatkozásra készítették Jancsót, aki ezúttal kulcsszavakat vetett papírra: “[v]an egy képzelt, romantikus, *irracionális és mithikus* transzilvánizmus, amely éppen ideológiai és művészi tisztázatlansága és igényei miatt lehet veszélyes és káros”<sup>161</sup>. Egészen csípős Szentimrei Jenő Jancsót illető kritikája, ám a harmincas évek közepén zajló erdélyiség-viták egyik legértékesebb hozzászólása, ezért is szükséges hosszasan idézni: “Egészen nevetséges, hogy Jancsó ideológiai és művészi szempontból pontosabb megfogalmazását sürgeti a transzilvánizmusnak, a «képzelt, mithikus, romantikus és irracionális» transzilvánizmus helyett. Az írás gyakorlat, nem elméleti megfogalmazások sorozata. Az író csinálja és nem magyarázza a transzilvánizmust, tehát nem is lehet kötelességévé tenni, hogy pontos megfogalmazását adja. Ez az irodalomtörténész feladata volna, lévén az ő mestersége az irodalmi tények összegezése és rendszerbefoglalása. Aki pedig nem tudja levonni a «misztikus és irracionális» megnyilatkozásokból a konkrétumok körvonalait, amint az Babitsnak kapásból sikerült, az ne nevezze irodalomtörténésznek magát.”<sup>162</sup> Szentimrei érzékenyen reagál az irodalom azon jogára, hogy azt a – különben is “csak” imaginatív módon létező – “hullahegy”-et, amelyet “eszmékből és értékekből”<sup>163</sup> hordott össze a háború, egy másik imagináció segítségével takarítsa el az alkotni készülő “cselekvési energiák” útjából. Másodsorban arra a tényre is reflektált, hogy az erdélyiségnek –

---

<sup>160</sup> Babits Mihály: *Könyvről könyvre*. In: *Nyugat*: 1938. 8.szám

<sup>161</sup> Jancsó Elemér: *Néhány szó a “megtámadott erdélyi irodalomról”*. In: *Nyugat* 1935. 8.szám Jancsó ehelyütt egészen nyilvánvalóan a kunczi, áprily-i, reményik-i transzilvánizmust támadja.

<sup>162</sup> Szentimrei Jenő: *Az erdélyiség vitája*: in: *Nyugat* 1935. 9.szám

<sup>163</sup> l. a 28. jegyzetet

amely létezésének első évtizedében Tolnai Gábor szavaival élve “romantikus, [...] szubjektív transzilvanizmus [volt], mely [...] szinte kizárólag irodalmi síkon élte ki magát”<sup>164</sup> – nincs határozott arculata, légies, metaforikus jellegénél fogva több irányból is értelmezhető, de a békés együttélés hirdetői számára alkalmas arra, hogy ideológiai korlátok nélkül válják összekötő erővé.

Nehezen volna tagadható, hogy a “fekete barát” alakja értelmezhető a transzilvanizmus egyik alap-metaforájaként is. Ennek ellenére egyetlen magánlevélen, amelyet Krenner Miklós írt a betegeskedő Kuncznak, amely szerint “nekünk Erdély fekete kolostor”<sup>165</sup>, valamint Babits egyik indirekt utalásán kívül<sup>166</sup> (mindkettő 1931-ben született), senki sem írta le hivatalos orgánumban ezt az allegorikus azonosítást, aminek főként az erdélyi magyarságot megosztó – főként Kuncz halála utáni – ideológiai okai voltak. Éppen ennek a szellemi skizmának a légkörét idézi az a tény, hogy 1934-ben Tolnai Gábor már azt is határozottan ki merte jelenteni, hogy “[e]bben a sorsszerűség teremtette irodalmi tudatban született [ugyan] meg *A fekete kolostor* is, bár sem mondanivalóban, sem stílusban nincs köze a transzilvanizmushoz.”<sup>167</sup> Tolnai az általa már veszélyesen ellenőrizhetetlennek látott “irodalmi” megfogalmazású “erdélyiség” hatóköréből kívánta kivonni Kuncz már akkor is kanonikusnak számító művét, követve a Jancsó által is kitűzött célt, nevezetesen a transzilvanizmus “objektív”, pontosabb, deskriptív jellegű megfogalmazását, amely a poetikus helyett egy empirikus tudás-paradigma számára tenné ezt a – különben alapvetően metaforikus szerkezetű fogalmat – elérhetővé. Mintha csak Platón ideális államvezető filozófusainak félelmei fogalmazódtak volna meg újra, akik úgy tarthatták, hogy a költők nem a “bölcesség” (szophia), hanem valami természeti adottságnál fogva (phüszei tini), a jövendőmondók és jósok (theomanteisz kai hoi khrésmódoi) gyanús és ellenőrizhetetlen “átlelkesültségében” (enthusziadzontesz)<sup>168</sup> alkotnak. Úgy látszik, a transzilvanizmus metaforájának néhány év alatt megtörtént ilyesfajta – az “ideológiai” tisztázás szándékait magán viselő – felszámolási kísérlete és *A fekete kolostor*-hoz kapcsolódó “kánonmentő” szándék (és később más ideológiai tartalmak) egyszerre igyekeztek elfedni a kunczi mű “transzilvanista” olvashatóságát.

---

<sup>164</sup> Tolnai Gábor: *Az erdélyiség fordulóján*: in: *Nyugat* 1934. 6.szám

<sup>165</sup> K.A. *Levelek...* 262

<sup>166</sup> L. Babits *Transszilvanizmus* című recenzióját (*Nyugat* 1931. 21.szám)

<sup>167</sup> Tolnai i.m.

<sup>168</sup> Platón: *Apologia* VII, B-C



A rendkívüli népszerűségű *Fekete kolostor* központi metaforájaként előbukkanó “fekete barát” figurájának tartózkodó fogadtatása azonban egyéb okokra is visszavezethető. Az általa újrafogalmazott közösség-metaforikának egyik jellegzetessége ugyanis az, hogy – az újszövetségi Krisztus-teste metaforika egyik alapvonásával párhuzamosan, mely szerint nemcsak az egyének összessége él Krisztusban, hanem Krisztus is teljes egészében benne él az egyénben (“élek többé nem én, hanem él bennem a Krisztus” – *Gal 2,20*) – egyenlő alapra helyezi az egyén önmagával való azonosulásának és a közösséggel való azonosulásnak az érdekét<sup>169</sup>, hiszen a szöveg szerint “a fekete barát [...] bennünk van”, ugyanakkor a fekete barát “olyan, mintha mi volnánk, de mégis több, sokkal több.”

Ennek a párhuzamnak azért van jelentősége, mert Frye a közösségben levés metaforáját kétféleképpen látja megfogalmazhatónak. Az egyik a “királyi metafora” (“royal metaphor”)<sup>170</sup> (pl. “Hitler utakat épít”<sup>171</sup>), amely az egyén önazonosságának érdekét (“identity as”) alárendeli a valamivel való azonosulás érdekének (“identity with”), míg a másik – amelyet ő az újszövetségi Krisztus-teste metaforikával mutat be – “*egyenlő alapra helyezi a valamivel való azonosságot és az önmagával való azonosságot. [...] A közösség, mellyel ő [ti. az egyén] azonos, immár nem olyan egész, melynek az egyén része csak, hanem az egyénnek magának a másik oldala, lényének másik, szerves része. Az egyén itt nem a társadalmi testben találja meg a beteljesedését, s a metafora immár nem az egységesítés, hanem a teljes decentralizálás metaforája lesz: a test egésze teljes minden egyénben.*”<sup>172</sup>

A hatalom által a nemzet-korpuszban felkínált identitás metaforahasználata a “királyi metaforá”-t idézi, míg Kuncz egység-közösség látomása a második mintájára épül fel. Tragikus történelmi tény, hogy a “fekete barát”-féle közösség-megfogalmazás teljesen erőtlen maradt ama másikhöz képest. A fentiek alapján mindenesetre

---

<sup>169</sup> Erre a jellegzetességre már Benedek Marcell és Reményik Sándor is felfigyelt. (I. B.M. *Kuncz Aladár: Fekete kolostor*. in: *Protestáns Szemle* 1931. 565-567., valamint R.S. i.m. 840. Itt csak Reményik velős konklúzióját idézem: “Jellemző, hogy ezt a kollektív ideált éppen az az író alkotta meg, aki regényében az egyéni színek végtelen variációját láttatta s a személyiségek légióját vonultatta fel. Nagy kiegyenlítődést jelent az ő gondolata. Egyén nélkül nincs kollektivitás, kollektivitás nélkül nincs egyén.”

<sup>170</sup> Northrop Frye: *The Great Code: The Bible and Literature*, H. B. Jovanovich, New York., 1982., p. 99.

<sup>171</sup> Frye példája. In: i.m. u.o.

<sup>172</sup> Northrop Frye: *Kettős tükör* (ford.: Pásztor Péter) Bp. 1996. 180-181.

nyilvánvaló, hogy a hagyományos korporális metaforika hitele – a dialektikus gondolkodás számára – az első világháború sokkoló élményének hatására megingott: ám nem a dialektika diadalmaskodott. A társadalmi és a hatalmi elvárások sajátos konstellációjában újjászülető, affirmatív jelleggel újrafogalmazott nemzet-korpusz mítosz épp elég szolgáltatást nyújtott a nagyközönség számára az identitás-képzés megkönnyítésével ahhoz, hogy ne a “fekete barát”, hanem az “utakat építgető” “Hitler” explikálja önnön metaforikájának konzekvenciáit. És mint tudjuk, a történetnek még nincs vége. Ma sok kis hitler igyekszik utakat építgetni korunk meghasadt (skizoid) lelkeinek (phrén) kopár omladékai között.

**(Összefoglalás: Kuncz és a *sensus numinis*)** Az első világháború élménye alaposan megrengette a nyugatos írógárda addigra szinte magától értetődőként kezelt szellemi beállítódását, azt “a szabadság-szomjazó individualizmus”<sup>173</sup>-t, amely főként a háború előtt tért hódító idióta szólamok hatására fogalmazta meg önmagát az alapvetően korrumpálhatónak vélt nacionalizmussal (és az ultranacionalista irodalmi frazeológiával, valamint a “perzekútor-esztétikával”) szemben. Többnyire a (nemzeti) közösséghez és a történelemhez való viszony került ilyen módon ki a reflexiók köréből (jól ismert példa erre Ignóty gyakran hangoztatott mondata: “a múlttal szemben csak egy kötelességünk van, hogy lerázzuk magunkról”), ami aztán számos probléma forrásává vált.

Kuncz esetében “a szabadság-szomjazó” (és az önmagát nyilván szabadnak is képzelő) individuum a háború hatására éppen önnön alapvető kiszolgáltatottságára ismert rá. Ez a felismerés Kuncz művében a “halál” metaforájában sűrűsödik össze, ráadásul úgy, hogy egyúttal valamiféle közösségi élménnyel is leszámol ezáltal (nem önszántából) a szerző, méghozzá a francia “kultúrtest”-hez való kapcsolódásával – miután a “kultúrtest” “nemzette”-té vedlett át hirtelen, és “kilökte” magából az oda nem illő elemeket.

Az individualizmus (mint a korabeli liberális eszmerendszer fő támasza) valamint az individuum integritásának, szabadságának a “halála”, majd a hatalomnak kiszolgáltatott nacionalizmus mellett alternatívát nem nyújtó közösségi élmény égető

---

<sup>173</sup> Ezt a kifejezést Dóczy Jenőtől kölcsönöztem, aki Ignótyra alkalmazta 1924-ben, de úgy vélem, találóan lehet alkalmazni a háború előtti Kuncz-ra és Babits-ra is, és rajtuk kívül természetesen még sokakra. L. Dóczy Jenő: *Ignóty irodalomtörténeti szerepe és jelentősége (Cseruzajegyzetek egy kritikus arcképehez)*. In: *Nyugat* 1924. 23. szám. (az egész számot Ignóty-nak szentelte a *Nyugat* szerkesztősége)

hiánya együttesen alkották meg a szétesés élményének legdrasztikusabb, legdirektebb elbeszélését a *Fekete kolostor*-ban – mint valami meztelenre vetkőztetett Babel-élményt.

A pharmakosz alakját szerepeltető ironikus történeti fikciós mód ilyen módon transzcendencia nélküli világot hoz létre: az egyén vak és kiszámíthatatlan erőknél van kiszolgáltatva, az ilyen módon kiszolgáltatott szubjektum szétfelcsúszásának tematikus megjelenítése elé immár semmi sem gördít akadályt. Ám Kuncz művében a fikció logikájától teljesen idegen módon váratlanul megjelenik egy újabb metafora, amelyhez elsősorban a “születés” képe társul. Egy újabb “korpusz” kapcsolódik tehát be a történetbe: megszületik – mondhatni corporaliter – a *fekete barát*, amely tisztán irracionális, ugyanis átlépi a tér és az idő határait, értelmet ad a történelemnek és a hozzá kapcsolódó életnek, valamint a – különben teljesen értelmetlennek látszó – szenvedésnek is, ezzel pedig az illogikus reménység mozzanatát valósítja meg. Annak ellenére pedig, hogy a nemzet retorikus megjelenítése is újból és újból ebben a formában és hasonló funkcióval lép elő a nyelv tágabb kontextusából, a kunczi *fekete barát* metaforája éppen a nemzet eme irracionális narratívuma mellé áll alternatívaként, miképpen teszi ezt a bibliai “Krisztus teste” metaforika is, hiszen mindkettő azonos alapra hozza az önmegasztor és a valamivel való azonosulás érdekét, így pedig egyszerre tartja életben az egységesítés és a decentralizálás erőit – amelyek így egyensúlyba kerülnek egymással.

A fogadtatás-történet elemzett példái csak megerősíteni látszanak a fenti fejtegetést: miután explicite megfogalmazódik a transzilvánizmus kezdeti formájának – amely minden további nélkül azonosítható a *fekete barát* alakjával – “irracionális”, “misztikus” jellege, attól fogva a már kanonizálódott művet a kritika igyekszik kivonni az irracionalitás keretei közül – olyannyira, hogy mára újra szükségessé vált a *fekete barát* transzcendens jellegére irányítani a figyelmet.

## Záró és összefoglaló megjegyzések

Az eddig kifejtett gondolatok visszatérő eleme a nacionalizmus metaforája. Mivel ez a metafora távolról sem esik egységes megítélés alá, valamint, mivel már a fenti fejtegetések alapján is egyre erősebb a gyanú, hogy a *sensus numinis* és a nacionalizmus retorikája valamiféle kapcsolatban állnak egymással, ezért az alábbiakban kifejtjük, eddig mit is értettünk a nacionalizmuson. Ha ez világossá válik, a *sensus numinis* és a nacionalizmus retorikája közötti, egyre nyomasztóbbnak látszó kapcsolat megfogalmazása is végső tisztázást nyerhet.

**(a nacionalizmus retorikájáról)** A *Tudományos Gyűjtemény* – a 19. századi Magyarország tudományos életének egyik vezető orgánuma – indító számának lapjain egy bizonyos “S.” monogrammal szignált (Schedius Lajos nevét rejtő) tanulmány rendkívüli – az általam ismert szakirodalomban egyedülálló – precizitással fejt ki az organikus nemzet-imagináció metaforakincsét. Mivel ez a munka a modern nemzet-narrációk történetének középpontjában lokalizálható, és sok szempontból is sorsdöntő lehet az elemzése (és történeti kontextusa), ezért hosszasan idézem: “Valamint pedig a természeti (physikai) testeket orgánosokra és orgántalanokra [...] felosztjuk, szint úgy a moralis testek (vagy corporatiók, társaságok) között-is azt a különbséget találjuk. A *Népek* tudniillik az orgántalan testek, a *Nemzetek* pedig igen-is orgánosok. Az orgántalan testeknek részei tsak physika attractio és repulsio által, vagy mechanismus és külső erő által, állanak öszve, mint aggregatumok, gyülevészek, formátlan masszák, vagy legfellebb mint physikai és chemiai szerek. Ugy szintén a *Népeket*-is tsak külső hatalom vagy másunnan eredett s reájok ruházott kormányozás formája ragasztja öszve, s tartja együtt. – Ellenben az orgános testek önnön magokból, a benne lakó orgainismus vagy-is orgános erő által élnek, formálódnak, tartatnak. Ezen belső önkéntmunkás élet-principium az orgános testekben minden változásokat, mozgásokat és functiókat előhoz; a külső befolyásokat maga természete szerént meghatározza, az azokból származó akadályokat és sérelmeket elhárítja és helyrehozza, minden idegen elementumot vagy az organismus természetéhez hasonlónvá teszi, (assimilat), vagy, ha oda épen nem fér, árthatatlanná teszi, avagy a testből egészen kiveti. Úgy épen a *Nemzet*-is. Mert tsak azt a köz társaságot, akár nagy legyen az, akár kitsiny, úgy lehet nevezni, amely önnön

magából veszi polgári életének minden formáit, változásait, funkcióit. – A *Nemzetben* pedig az orgános-erő, vagy élet principiuma, áll a nemzet lelkében, (National-Geist) az az: a tagjainak és részeinek azon erányozásaikban, a mellyeket a *Nemzet* első eredetétől és szinte nemzésétől fogva az akkori körülményekhez képest kapott, és ezután állandóul követett.”<sup>174</sup>

Ez a szöveg sajátos kultúrtörténeti pillanatban fogant, és talán nem túl nagy merészség azt állítani, hogy máskor meg sem foganhatott volna. Az európai kultúrának a maga kezdetéhez képest igen messzire ellendülő ívet kellett bejárnia ahhoz, hogy minden “környülállás” adottá váljék a fenti analógia megfogalmazásához. Száz évvel később is előkerül majd hasonló analógia, de az orvostudomány előrehaladásával a hangsúlyok tovább tolódnak a “testből való kivettetés” és a “parazitizmus” tematizálásának irányába (nem beszélve a fejlődélmélet adta allegorizálási lehetőségekről), de elmondható, hogy – még ma is – alig létezik olyan, a nemzetet szerepeltető narratívum, amely implicite ne sorakoztatná fel a test nemzetre alkalmazott összes szimbolikus hozadékát. Sőt, az első és a második világháború eseményei fényes bizonyítékul szolgáltak arra, hogy a tudományos diskurzus színeváltozásai mit sem módosítanak a magát makacsul tartó test imagináción, amely magától értetődő módon volt (és lenne bármikor) képes (nemcsak retorikusan) “kivetni” önmagából az “épen oda nem” illő, idegennek láttatott elemeket.

Jó példa erre a furcsa összefonódásra az a tény, hogy a 19. század végére tudományos megfogalmazást nyerő evolucionizmus és a nacionalizmus retorikája egyáltalán egymásra találhattak. Gobineau-t, Chamberlain-t, Barrés-t szokás ilyenkor emlegetni (és talán Spencer-t is be lehetne állítani a sorba), de nem lenne haszontalan még alaposabban körülnézni “a létért és a túlélésért folytatott” harc evolucionista gondolatát és a nemzet individualizált képét összekapcsoló szerzők művei körében. Kiterjedt vizsgálódásra természetesen itt most nincs hely, de a jelenség bemutatása érdekében néhány példát mégis szükséges ismertetni – amelyek arra is tökéletes illusztrációul szolgálnak, hogy a szociáldarwinizmus retorikai arzenálja miképpen szolgálta ki a háborús gondolat hatalmi érdekeit.

Közismert, hogy a fenti gondolatok közvetlenül is okolhatók a két világégésért, nem véletlenül, hiszen – eltekintve attól, hogy számos gondolkodó fordult szembe velük

---

<sup>174</sup> *A nemzetiségről*. In: *Tudományos Gyűjtemény* 1817. I. kötet, 1. szám 60-61. Megtartottam az eredeti szöveg kiemeléseit.

– igen népszerűek voltak. Így tarthatta Friedrich von Bernhardi 1912-ben a háborút a nemzetek közötti természetes szelekció eszközének, és így volt lehetséges az, hogy Bernhard von Bülow papírra vetette azt a mondatot, hogy “ha a magasabb és az alacsonyabb rendű civilizációk [ez nála a nemzetekkel felelő metafora] közötti harc megszűnne a világtörténelemben, az emberiség további fejlődésébe vetett hitünk veszítené el alapjait”. Ugyanezeket a gondolatokat fogalmazta meg 1914-ben a Harvard Egyetem professzoraként Hugo Münsterberg is, J. A. Cramb pedig, a Londoni Egyetem tanára már misztikus magaslatokat ostromol, amikor szinte kinyilatkoztatásszerűen közli olvasóival: “az ember a háború és a háború igazsága által olyasvalamit birtokol, amit a vallásnál, a munkánál (industry) és a társadalmi jólétnél is többre értékeli; a háborúban az ember megtalálja azt a hatalmat (power), amelyet a háború nyújt az életnek, hogy élet fölé emelkedjen, az erőt, mellyel a háború az ember lelkét látja el, hogy az Ideált keresse, [...] és amely meghaladja az értelmet.”<sup>175</sup> A fejlődélmélet biológiai metaforáit a nemzetre, avagy egy szupranacionális nemzetre alkalmazva népszerűsítette eszméit Adolf Wagner és Adolf Stöckler a háború előtti Németországban, de az osztrák Schönerer vagy éppen az angol John Seeley is hasonló szellemi ösvényeken közlekedett – hogy csak néhányat soroljak fel a bekezdés elején említett triáson kívül.

Nem volt hiány persze a fajvédő retorika képviselőiben hazánkban sem, akik kezdetben a Szemere Miklós segítségével (1910-ben) alapított *A Cél* című folyóirat körül csoportosultak, és kiknek első jelentős képviselője Kiss Sándor volt, de a sort egészen Bajcsy-Zsilinszky Endréig folytathatnánk (érintve Dénár Bélát, Kovács Alajost – a Magyar Központi Statisztikai Hivatal európai hírélnökét –, Méhely Lajost – az ugyancsak nemzetközi híru természettudóst, Farkas Gyulát – a berlini egyetem tanárát, a romantika (el)ismert kutatóját –, Bosnyák Zoltánt – a Magyar Zsidókérdés-kutató Intézet vezetőjét – valamint Eckhardt Tibort, a Független Kisgazdapárt egyik vezető személyiségét). Mindannyian képesek voltak a fajelméletnek azt a retorikáját megalkotni (és széles körben propagálni), amely voltaképpen a fent idézett Schedius Lajos-nak, a pesti egyetem professzorának teljesítményére emlékeztet, aki kora természettudományos ismereteit képes volt egyetlen nagyszabású allegória keretként felhasználni, és a nemzetet egy nagyobb organizmusként leírni.

---

<sup>175</sup> Az idézeteket l. Carlton: *Nationalism* 91-93.

Csak egyetlen példa erejéig említem meg Kiss Sándor elképzeléseit, aki szerint “a fajok között létküzdelem folyik.” Kiss szerint a fajmegtartás “mindennél erősebb természeti parancs, s ennek védelmében akár a szabadság, egyenlőség, testvériség eszméit és szólamait is meg kell tagadni, ha azokat nálunk élelmesebb fajbeliek a mi rovásunkra gyümölcsöztetik.”<sup>176</sup> Később radikalizálódott Kiss retorikája, amelynek irányultságát már a cikkeinek a címe is jelzi. Ezek egy nagyobb opusz részeként látszanak kibontakozni egymásba kapcsolódó tematikájukkal és a mindegyikükben felbukkanó “orvostani terminussal” (amelyet a szerző nagyon is komolyan vett!), a “zsidókórság”-gal<sup>177</sup>. Ez a kór a szerző szerint “a társadalom fertőzőes betegsége, [amelyet] egy jellegzetes parazita, a zsidófaj”<sup>178</sup> terjeszt. Azért pedig, hogy valamelyest érzékelhető legyen a Kiss érvelése által teremtődő szellemi légkör, valamint hogy egy folyamat két végpontjaként váljék bemutathatóvá Schedius és a fajvédő retorika eme reprezentánsának gondolatvilága, álljon itt egy újabb – kissé megnyújtott – idézet: Kiss arra mutat rá, hogy Spencer óta “szokás a társadalmat úgy tekinteni, mint élő, táplálkozó és fejlődő organizmust. A társadalommá szerveződött egyéneket az állati test sejtjeihez szokták hasonlítani [...] A társadalom él, táplálkozik, fejlődik, visszafejlődik és meghal, mint az állati szervezet; van energia- és anyagforgalma, mint annak.[...] Vannak társadalmi szervek, melyek az anyagforgalmat bonyolítják le, mint az állati szervezet vér- és nyirokereit: a közutak és forgalmi eszközök. Vannak vállalatok a termelt energiák átalakítására. Külön társadalmi szervek végzik az állati test idegületének megfelelő szellemi munkát [...] Némely társadalmi rétegek fizikai munkát végeznek, mint a test izmai; más szervek kémiai termékeket állítanak elő, mint a test mirigyei stb. A társadalmi szervezet lehet ép vagy beteg. Azok az ártalmak vagy anomáliák, melyek az állati testet beteggé teszik, megrendítik a társadalmi organizmus épségét is. [...] A társadalmi organizmus betegségei nagyon sokfélék, aszerint, hogy milyenek a gerjesztő okok. Lehetnek a társadalomnak lelki, morális, vagy testi, táplálkozási bajai. [...] A társadalomnak egyéb természetű bajai mellett fertőzőes betegsége is van.”<sup>179</sup> Kiss egy

---

<sup>176</sup> Lásd erről részletesen *A magyarság kilátásai a fajok létharcában* című cikkét in: *Nemzeti Kultúra*, 1914. 125-135., vagy éppen *A faji eszme* című cikkét *A Cél*-ban 1917. 5-10. Kiss nézeteivel viszonylag részletesen foglalkozik Gyurgyák János: *A zsidókérdés Magyarországon*, Osiris, Bp., 2001. 373.

<sup>177</sup> L. pl. a *Zsidókórság (A Cél 1921. február, 12-18.)*, *Zsidókórság pathológiája (A Cél 1921. március 34-44.)*, *A zsidókórság therápiája (Uo. április 66-80.)* című cikkeket.

<sup>178</sup> *Zsidókórság. A Cél 1921. február, 13.o.*

<sup>179</sup> Uo. 12-13.

másik tanulmányában pedig valóban azt nyújtja, amit ígér: a patológia terminológiájával írja le a “bacilusok és coccusok” által megfertőzött szervezet viselkedését<sup>180</sup> – az érvelést egészen az anyagcsere zavarai, a szövetek rongálódása és a láz jelenségeiig terjeszti ki olyan részletesen, hogy előkerülnek a “zsidóbacilusok toxikusságának”, a vakaródzásnak, a delíriumnak a képei, sőt, azt is megtudjuk, hogy mi a különbség a “társadalom értelemmel megáldott parazitája, a zsidóság és az állati szervezet parazitái, a baktériumok, tetvek, trichinák, és egyéb férgek között” (a különbség annyi, hogy a zsidók nem pusztulnak el a gazdatest pusztulásával)<sup>181</sup>. E metaforika valóságba transzponálásának a vége közismert: Hitler és a náci propaganda éppen a korporális metaforika és a fejlődélmélet együttes lehetőségeit aknáztta ki hiánytalanul<sup>182</sup>.

Furcsa feszültség tapasztalható tehát a nemzet “elmondása”, a nacionalizmus retorikája történetileg meghatározott és így bizonyos szinten *folytonosan változó metaforakincse*, tudományos muníciója, valamint *az ettől függetlenül állandónak mutakozó*, a nemzetet mint valamiféle organikus egységbe rendeződő közösséget bemutató imaginatív kép között, amely a folytonosan újjáteremtődő biológiai metaforák építőelemeivel alakítja ki a maga aktuális világát.

Láthattuk, hogy a 19. század első felében fellendülő természettudományos – és így az orvostudományi, biológiai – diszciplínák éppen azt az ideológiatörténeti pillanatot valósították meg, amelyekben az adott tudományos “muníció” és a test imagináció pontosan lefedték egymást. Mire a tudományos nyelvezet képes volt eltolni magától a korábban önmagát kínáló analogikus lehetőséget, máris egy újabb alkalom kínálkozott a fejlődélmélet gondolatkinésével a korpusz-imagináció számára arra, hogy az önmagát a nemzettel mint valamiféle organikus, a biológia törvényszerűségeinek engedelmeskedő entitással azonosíthassa. A folytonos széttartás

---

<sup>180</sup> *A zsidókórság pathológiája*. In: *A Cél* 1921. március 34.

<sup>181</sup> L. uo. 44.

<sup>182</sup> Érdekes filológiai egybecsengés – ám valamivel szorosabb analógia jele is – az, hogy Hitler egy helyütt a zsidóságról mint “Judengefahr”-ról, “zsidó veszedelem”-ről beszél (Hitler: *Politik und Rasse. Warum sind wir Antisemiten?* Beszéd egy NSDAP-gyűlésen. In: *Sämtliche Aufzeichnungen*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1980. p. 907.). A “Gefahr” szó jelentésskálája részben lefedi a görög “lümé”-ét (veszedelem, pusztulás), amelyet pedig Chrysostomus alkalmazott ugyancsak a zsidókra 386-ban egyik prédikációjában, *amelyben éppen az Oikumené korporális jellege bontakozik ki*. Itt az Oikumenét a zsidóság mint “lümé” és mint “noszosz” (betegség) képes fenyegetni (Chrysostomus: *Adversus Judaeos* I, 6).



és a folytonos egymásra találás története ez: mire az egyik konstelláció által adódó allegorikus narratívum a populizmus szintjére süllyed, rögvest adódik egy újabb megfeleltetés lehetősége. Úgy látszik, mintha valamiféle, a tudat mélyén nyugvó minta kívánna magának folytonosan utat törni – valamiféle *sensus communis*, pontosabban *desiderium communis* (hogy hűek maradjunk az eddigi latin terminológiához), vagyis valamiféle egységesítő közösségi élmény utáni vágy – amely egyúttal az idő megállítását és a történelem értelemmel való felruházását is megcélozza – kívánczokra minduntalan megnyilatkozni. Ez a vágy maga alá gyűri az “önmagaság”, az individuális identitás megtalálásának érdekét, hogy helyet adhasson az egység ősi tapasztalatát megcélzó nyelvi forma számára. Azt persze ezzel fel kell vállalni, hogy ilyen módon valamiféle antropológiai axióma artikulálódik, ami mostanában nem túl divatos jelenség – gondoljunk csak Iser fontos könyvének alapkérdéseire, valamint a “színrevitel” fejezet fejtegetéseire<sup>183</sup> –, de mentegetőzés helyett álljon itt pusztán annyi, hogy ez a következtetés legalább a vizsgálódás nyelvire utaltságának felismeréséből adódik, valamint az, hogy ezeket a gondolatokat nem én fogalmazom meg először.

A nemzet “elmondásának” imént említett paradoxája ugyanis – tudniillik a tudományos (racionális) diskurzus történetisége és a nacionalizmus frazeológiájának időtlenséget kereső vágya – még plasztikusabban nyomul a látóterünkbe Homi Bhabha érvelése nyomán, aki úgy véli, hogy a nemzet narratívája “minduntalan átbillen a haladás teleológiájából az irracionalitás ’időtlen’ diskurzusába”<sup>184</sup>. Bhabha szerint a nemzet “egyrészt mindig mint történelmi, eseményekhez kötött létező jelenik meg [...],

---

<sup>183</sup> Wolfgang Iser: *A fiktív és az imaginárius. Az irodalmi antropológia ösvényein* Osiris kiadó, Bp. 2001. Iser még azt is vitatja, hogy az emberben az az általános vágy működik, amely arra ösztökéli, hogy önmagát színre vigye avégett, hogy jelen legyen önmaga számára, hogy “birtokba vegye”, megragadja önmagát. (358.) Iser úgy véli, hogy az “irodalom [...] az emberi képlékenység, változékonyság tükréként jelenik meg akkor, amikor számos korábbi feladatát átvette a többi médium.” (11.) A 11. és a 358. oldal közötti különbség azért is feltűnő, mert a bevezető szakaszban Iser még arra utal, hogy “az irodalom [...] jelzi is az ember makacs igényét arra, hogy jelen legyen önmaga számára.” (11.) A problémát ott látom, hogy Iser túl könnyelműen kezeli a határvonalat (nyilván nem véletlenül) a között a tény között, hogy az ember “önmaga számára való jelen levése” nem megvalósítható, lehetetlen vállalkozás, valamint a feltételezés között, hogy az ember erre nem is feltétlenül vágyik. Miért ne vágná rá? Fent maga a szerző is ezt mondja.

<sup>184</sup> Homi K. Bhabha: *Dissemination*. In: *Nation and Narration* 294. A szöveg magyarul is megjelent a Thomka Beáta által szerkesztett *Narratívák 3*-ban. A kötet címe: *A kultúra narratívái*, Szeged 1999. 89. (ford.: Sári László). Sári fordítása kissé eltér a fent közölttől.

másrészt viszont úgy, mint egy időtlen, irracionális diskurzus középpontja [...], s ez utóbbi folyamatosan zavarja, szétzilálja a narratív szerveződést, mint a racionális narratív diskurzus primitív, elfojthatatlan doppelgängere.”<sup>185</sup> Miközben pedig Bhabha, a posztkoloniális teoretikus a nacionalizmus ambivalenciáját tárja fel, bevallottan is Benedict Anderson nyomdokain jár, aki – ugyan csak a kezdeti lépéseket megtéve, de – utalt már erre a kettősségre: “A felvilágosodás és racionalista szekularizmus évszázada – írja Anderson – magával hozta saját modern sötétségét is [...] [K]evés dolog volt jobban beilleszthető ebbe a végkifejletbe (few things were suited to this end), mint a nemzet ideája. Míg a nemzetállamot széles körben tartják “új”-nak és “történelmi”-nek, addig ezek a nemzetállamok, amelyeknek politikai megnyilatkozást (political expression) tulajdonítanak, mindig az időtlen múltból (immemorial past) sejlének elő, és [...] a vég nélküli (limitless) jövőbe siklanak tovább.”<sup>186</sup> Utolsó példaként Ernest Gellner-t említem meg, aki a nacionalizmus “Janus-arcúság”-át (az angolszász társadalomtudósok oly gyakran alkalmazzák ezt a kifejezést a nacionalizmusra, hogy annak egy-egy újabb felbukkanása már-már elcsépeltnek hat) úgy fogalmazza meg, hogy eredetileg az általa platonikusnak és kantinak nevezett erkölcs – és így társadalom – filozófiák dichotómiájának kibékítésére törekszik. A platonikus közösségfelfogást organikusnak nevezi, amely sajátos struktúrával rendelkezik: ez a rend(szer) a dolgok saját természetéből adódik, ennek megfelelően a kötelességteljesítés egyúttal “a létezés rendjéből fakadó parancsoknak való engedelmesség.” A kanti rendszer eltér ettől: itt ugyanis nincs minden államnak sajátos, testre szabott morális karaktere, hanem csakis univerzális morál létezik, amely minden emberre érvényes, és amely az (univerzális) értelem (ráción) természetéből fakad. A kanti rendszer nem számol az egyes ember illetve az egyes közösségek sajátos arculatával, tulajdonságaival. Gellner szerint a “nacionalista látomás (vision) és az a társadalmi valóság, amely létrehozza azt, keresztülvágja a platonikus/kantiánus dichotómiát. *A nacionalizmus a maga ábrázatát (imagery!) és szókészletét (verbiage! – szóbőséggel is fordítható, mintha a retorika pusztán sallang lenne) az organikus részből nyeri (from the organic option!),* miközben túlnyomórészt egy anonim, atomizált társadalom valóságán alapozódik meg. [...] E két

---

<sup>185</sup> Bhabha gondolatmenetét Bényei Tamás foglalta ilyen frappánsan össze, ezért is idéztem őt. L. Bényei Tamás: *Életünket és vérünket: Az ég madarai, a történelmi regény és a nemzet* in: *In Honorem Tamás Attila* (szerk.: Görömbei András) Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2000. 390.

<sup>186</sup> Benedict Anderson: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* London, Verso, 1983. 19.

eredeti látomás (original visions) érdekes összefonódása a nacionalizmus alapjait jellemzi (to be at the heart of nationalism)<sup>187</sup> Gellner ugyan valóság és retorika szembenállására utal, ám ettől függetlenül éppen arra a *feszültségre* mutat rá, amelyet a történetiségnek kiszolgáltatott (“racionális”) társadalmi “valóság” és az azt követő avagy folytonosan “kísértő” (és következetlennek látott), az időtlenséget és az organikus összetartozást (és organikus határvonalakat is) hangsúlyozó retorika együttes jelenléte gerjeszt.

A történetiség által meghatározott racionális diskurzus, és minden, magát a történetiségre bízó, racionális nemzet-narráció folytonosan keresztezi a mindig is megnyilatkozásra törő, “időtlenséget” kereső diskurzus útját. Mivel az előző átadja magát a történetiségnek, ezért annak e másikkal való találkozására számtalan diszkurzív formációt hoz létre; talán – többek között – éppen ezért is látszik egyre inkább a nacionalizmus definiálhatatlan jelenségnek. Azt mindenesetre e tanulmány hangsúlyozni kívánja, hogy kimutatható valamiféle állandóság a folytonosan változó narratívák szerkezetében: amikor ebben a munkában nacionalizmusról esik szó, az tehát a nemzetnek ezt a Bhabha által “irracionalis”, “időtlen” diskurzusnak nevezett jelenséget kívánja felidézni.

Az “időtlen irracionális”-nak ezt a diskurzusát kivétel nélkül egy olyan, időn és téren átívelő kvalitásokkal rendelkező hérósz szimbolikus alakjának “keretein” belül kell elképzelnünk, amelyik természetfeletti lény ugyan, de léteznek – különösen a biológia szaktudományainak megjelenése óta – különféle biológiai funkciói is. Bámulatos identitásteremtő (és megtartó) erővel bír, főként azért, mert bármilyen szorult helyzetben képes a vele azonosuló egyén alakját mitikus magaslatokba emelni – igaz, nem ingyen, hiszen az individuum önmagaságának érdeke alárendelődik a közösséggel való azonosulás érdekének..

**(a *sensus numinis* és a nacionalizmus retorikájának kapcsolatáról: záró gondolatok)** Úgy látszik tehát – mint már említettem –, hogy a *sensus numinis* egy-egy megfogalmazása szoros kapcsolatban áll a nacionalizmus retorikájának, a nemzet narratívumainak történetével.

---

<sup>187</sup> A gondolatmenet és az idézetek Ernest Gellner *Introduction*-éből származnak. In: *Notions of Nationalism*. Szerk.: Sukumar Perival, CEU Press, Budapest-London-New York, 1995. 2-4.

Dávidházi Péter mutatta ki, hogy a reformkori eposz szerzőjét olyan elvárások vették körül, amelyek őt mintegy a nemzet potenciális “reprezántánsa”-ként írták le<sup>188</sup>. Ugyanez vonatkozott a költőkre általában is, ezzel mintegy prófétai funkciót ruházva rájuk: Vörösmarty teljesen azonosult is ezzel a szereppel, hiszen egy olyan beszédmódban találta meg a hangot, amely *a nemzetépítő prófétát végérvényesen beleírja a nemzet szimbolikus karakterébe*, vagy mondjuk úgy, hogy a nacionalizmus diskurzusába. Ez a “beleírtság” végül azzal az eredménnyel járt, hogy a próféta és a nemzet elválaszthatatlanná váltak egymástól, kettejük metaforája kölcsönösen feltételezték/feltételezik egymást. Eszerint nemzet nincs próféta nélkül, próféta nincs nemzet nélkül. Ezt a diszkurzív rendet természetesen alaposan megrogogtatta a szabadságharc bukása és eme eseménynek a nacionalizmus magyarországi diskurzusába való beírhatatlansága, de a ropogás valójában csak a felszín zaja volt, a nacionalizmus ugyanis valamiféle szimbolikus konstansként ugyanúgy kijelölte továbbra is az ismert szerepeket, mint korábban.

Dávidházi utal arra is, hogy az eposz szerepét, amelytől a “XIX. század derekán a magyar íróvilág egyhangúlag [...] várta a nemzeti reprezentáció díszes alapszövegét”<sup>189</sup>, az irodalomtörténet-írás vette át. Ehhez – a Dávidházi által fejtegetett okokon kívül – véleményem szerint az is hozzájárult, hogy a “tudomány” voltaképpen egyfajta prófétikus dikciót ütött meg a századfordulón, a tudomány mintegy átvette a kinyilatkoztatást prezentáló médium társadalmi szerepét. A tudomány eme szerepváltása, valamint a tudományos nyelvezet és a korporális nemzet-metaforika egymásra találása aztán – mint tudjuk – katasztrofális következményekkel járt.

Nem véletlen tehát, ha az első világháború után Babits-ra már sokszoros teherrel nehezedett a “próféta” metafora, olyannyira, hogy az jóformán kimondhatatlanná vált. Ennek legfőbb okát nyilván a “nemzet” metaforájának – fentebb elemzett – lejáratódásában kell keresnünk. A probléma másik oldala azonban az, hogy a nemzet újabb kataklizmája, a csonkítás mitikus élménye addig nem tapasztalt erővel tárta fel a közösséghez-tartozás mindent megelőző, identitásképző, személyiségbe való “beírtságát”, és a közösségi szerepvállalás szükségszerű hívását. A “próféta” metafora azonban már foglalt volt, az “elhívást” ettől függetlenül mégis meg kellett volna fogalmazni valahogyan, hiszen – miként azt Frye írja – a modern társadalom

---

<sup>188</sup> Dávidházi Péter: *A nemzeti nagybeszélés újjászületése. A narratív identitás műfajvándorlása irodalomtól tudományig*. In.: *Alföld* 1998/2. 61-77.

<sup>189</sup> Dávidházi i.m. 64.

sajátságaként a “nyomdák környékén” sarjadó prófécia megfogalmazója ma már sok esetben éppen az a tudós, történész vagy művész, aki úgy találja, hogy “témája belső, önálló tekintéllyel rendelkezik, hogy vizsgálódásai során olyan felismerésekre jut, amelyek nem egyeznek a társadalom törekvéseivel, és hogy ő nem a társadalom érdekének, hanem e tekintélynek tartozik engedelmességgel”<sup>190</sup>. Ezért paradox módon Babits a maga anti-próféta figuráival éppen annak a prófétai hagyománynak lett a folytatója, amely a héber *Biblia* szent könyveinek nagy részét is alakította, vagyis részben azoknak a prófétáknak az örököse, akik társadalmuknak sem papi, sem pedig királyi hatalmának nem vetették alá magukat, szemben a hatalom kegyeit leső mindenkori udvari “neviim baseker”-rel, a “hazug próféták”-kal.

Kuncz Aladár az első világháború hatására megfogalmazódó probléma-rendszer másik oldalával találkozott: számára nem a “próféta”, hanem a közösség addig élő metaforikájának átfogalmazása jelentette az igazi feladatot. Ennek meg is találta a módját: a nemzet metafora addigi, minden individualitást maga alá gyűrő ólomgolyója helyett annak az irracionális “fekete barát”-nak a meghirdetőjévé vált, akiben úgy lehet benne lenni, hogy eközben mégsem morzsolódnak fel az individuum határai, az önmegaság érdeke és a közösséggel való azonosulás érdeke egyenlő alpra kerül. Ezzel együtt visszanyerhette a prófétikus identitás alapjait is, csak éppen már a nemzet addig felépített karakterétől alapvetően különböző közösség-metaforika szolgálatában.

Mindezek alapján úgy látszik, hogy a heroikus nemzet-diskurzus és a *sensus numinis* retorikájának kapcsolatát sajátos feszültség jellemzi. Mivel a nacionalizmus retorikája direkt igényt fogalmaz meg a szakrumra, valamint az egyént transzcendens magasságokba emeli, belépett azoknak a diskurzusoknak a sorába, amelyeket a *sensus numinis* alapjaikban “támad meg”. Olyan vonatkoztatási rendszerré alakul, amelyet megbontva egyáltalán lehetségessé válik a Bábel-élmény, valamint az az illogikus reménység, amely két fő irányt szab a túllétel számára: az egyik a nacionalizmus újrabeszélésének az iránya, amely azonban azzal a következménnyel jár (és járt is az első világháború után), hogy a nacionalizmus diskurzusát eloldja minden lehetséges racionális, “valóságot” leképező referenstől, hogy az aztán a dialektikus gondolkodás számára teljesen hozzáférhetetlenné is váljék.

A másik irány valamiféle új nyelv keresése, amelyet ugyancsak lehetetlen a racionalitás keretein belül elhelyezni (avagy lehetetlen egyáltalán megtalálni), aminek

---

<sup>190</sup> Frye: *Kettős tükör*. 221-222.

főként az az oka, hogy a *sensus numinis* a szubjektum irracionális alapjaira tereli a figyelmet, és itt az irracionálist Rudolf Otto módján is érthetjük: vagyis úgy, hogy ez az alapzat ember és ész-központú fogalmakkal leírhatatlan. Ezzel nem azt állítom, hogy mindez azért van így, mert a *Numen* “így akarja”, hiszen a *Numen* (jelen tanulmány alapgondolatai alapján) definitíve nem akar(hat) semmit – legalábbis semmi olyat, amiről mi bármit is tudhatnánk mondani, ám azt mégiscsak el kell ismerni, hogy a *sensus numinis* élménye minduntalan arra figyelmeztet, hogy a *Numen* elérhetetlen, és bármiféle retorika próbálja is önerőből elérni a *numinózus magaslatokat*, azoknak újra és újra az lesz a sorsuk, mint ami Nimród nagyszabású építkezéséé volt – Derrida (félre)fordítását idézve az, hogy “elkiáltja” majd az Örökkévaló felette is a nevét: “Bável”.

Ennél persze kicsit többet is mondhatunk a *sensus numinis* általános természetéről, hiszen nem kétséges, hogy a nacionalizmus diskurzusa csak egy példa a sok lehetséges közül. Úgy látszik, a numinózus tárgyérzet olyanfajta “jótékony” (legalábbis termékeny) egzisztenciális bizonytalanság forrása, amely az emberi lét alapstruktúrájában a reménység – méghozzá a minden racionalitással szembeforduló reménység – kiemelt szerepére is rámutat, miután ellenállhatatlan erővel bontja meg a személyiség dialektikus véderőit, vagyis minden olyan diskurzust, amely a gondolkodás számára fogalmilag bármiképpen is hozzáférhető. Az emberi lét eme tűnékeny konstrukcióit a reménység alapmozzanata ugyanúgy megelőzi, mint Heidegger “megértés”-e, vagyis egész egyszerűen arról van szó, hogy az ember léténél fogva nemcsak értelmez és megért, hanem eredendően remél is – vagyis nem pusztán ezt vagy azt reméli, hanem remél a reményért magáért.

## TARTALOM

### Bevezetés (1)

#### Bábel és a Rettenet:

Vázlat a *sensus numinis* retorikájáról (3)

A Bábel élmény (9)

“...Mikor látok megint olly tündér szép eget?”

Körkörös és célelvű történelemszemlélet Vörösmarty lírájában (21)

Összefoglalás: Vörösmarty és a *sensus numinis* (44)

**Babitsi apóriák: Az allegorikus regény, a próféta és a bestiális “Város”**

(variációk egy témára) (46)

in terra (47)

figura permixtae (50)

inter terram et caelum (50)

in terra diabolis (51)

in caelo? (53)

civitates (56)

A Jónás könyve iróniája (64)

Összefoglalás: Babits és a *sensus numinis* (69)

“Eszmék és értékek borzasztó hullahegyén”

A “feljegyzések” és a “test” szerepe Kuncz Aladár *Fekete kolostorában* (72)

A műfaj mint túlélési stratégia I. (79)

Az újrafogalmazott kollektivitás mint túlélési stratégia II. (83)

*a funkció elemzése* (86)

*a korporális nemzet-metaforika és a “fekete barát” szerkezeti elemzése –*

*kultúrtörténeti kitekintéssel* (91)

Összefoglalás: Kuncz és a *sensus numinis* (98)

**Záró és összefoglaló megjegyzések (100)**

a *sensus numinis* és a nacionalizmus retorikájának kapcsolatáról:  
záró gondolatok (107)

**Tartalom (111)**