

A túl(-)élő reménység

Vázlat a *sensus numinis* retorikájáról

Doktori tézisek

A célok és a téma körülhatárolása, módszertani megjegyzések

Az értekezés arra tesz kísérletet, hogy kiaknázza, és az irodalom számára alkalmazhatóvá tegye Rudolf Otto *A szent (Das Heilige)* című művének, valamint Northrop Frye munkáinak (főként *A kritika anatómiájának*, *Az Ige hatalmának* és a *Kettős tükörnek* az) együttes logikai derivátumait és azok konzekvenciáit. Ehhez szükségesnek látszik az, hogy Otto döntően vallásfenomenológiainak 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 a kifejtés első fázisában inkább képlékeny fogalmak, mintsem a dialektikus gondolkodás logikai határokkal körülvehető definíciói – később azonban pontosabbá válnak. Így az első nagyobb fejezetben a *“Bábel-élmény”*, a *“túllétele”* és az *“illogikus reménység”* témái jutnak majd döntő szerephez.

A következő három fejezet 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 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 *“egyénilag”* tapasztalt széthullása, majd az ezt követő, különféle módon jelentkező reménység miképpen érhető tetten az ő esetükben.

Mindháromjuknál szóhoz jut az egész életmű, ám ebből minden esetben egy olyan – mindig szervező erőként jelentkező – metaforahálózatot térképezek fel, amely a vizsgálódást egyáltalán lehetővé teszi. Így hát a metaforika egymásnak feszülő elemei jelentik majd a vizsgálódás számára az alapot, és nem az adott művek tematikus kivonatolása.

Miután pedig e három szerző vizsgálata lezárul, egy záró fejezet erejéig azzal a problémával kívánok foglalkozni, amely a *sensus numinis* és a nacionalizmus (vagy más

esetekben az ezzel analóg közösség-metáforika) retorikája között tapasztalható a három vizsgált szerző esetében – és feltehetően ennél sokkal szélesebb körben is.

Bábel és a rettenet: Vázlat a *sensus numinis* retorikájáról

Rudolf Otto, a 20. század elejének egyik legkiválóbb (vagy mondhatnánk talán azt is: az első) vallásfenomenológusa hívta fel a figyelmet arra, hogy pl. a héber irodalom kezdetének számító ószövetségi szövegekben az istenséget mind racionális, mind pedig irracionális – vagyis ember- és észközpontú fogalmakkal nem leírható („in Begriffen nicht explicibell”) – 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 (l. a héber *qados* szót). 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) és „érzelmi hangoltság” is egyben

Az ilyen módon értelmezett *sensus numinis* Otto szerint három fő vonást rejt magában: 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.”

A másik alapkategória a *das Numinose*-t jelző *mysterium tremendum* és *tremenda majestas* jelleg, amely valamiféle szakrális, “kísérteties” – 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. Az így implikált *mirum* (titokzatos) jelleg “átlép emberi kategóriáinkon”, sőt, “szembe is fordul velük”: ezért nemcsak felfoghatatlanná, hanem kifejezetten “paradox”-szá is válik. “[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.”

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 profanításával szemben egy olyan értéket tételez, amely kizárólag a nument, a szentséget illeti meg.

Az ottoi vallásfenomenológiai rendszer fogalmisága már eleve egy sajátos hermeneutikai szituációba vonja be az olvasót: éppen ezért komoly vonzerővel bír – nem utolsó sorban az irodalomkritikus számára. Nem látszik tehát értelmetlennek Otto mélységesen komoly “játékát” folytatni, és a “mi van akkor, ha” típusú kísérletek egyikét ennek alapján elvégezni – ezzel Otto művének értékeit az irodalomtudomány számára is kamatoztatni.

E transzformáció első lépéseként feltételezzük azt, hogy e numinózus tárgyérzet “megnyilatkozásra tör”; ennek a megnyilatkozási 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. Létezik más asszociációs bázis is, és mivel a numen irracionális, ezért nagyon valószínű, hogy nemcsak a vallásosként „önreflektált” metaforahálózatokkal kifejezett élményekben bukkanunk a nyomára. Mivel pedig a biblikus “vonatkoztatási rendszer” alapkódja elveszett ugyan, ám természetéből fakadóan a *sensus numinis* pedig megmaradt, ezért feltehető, hogy számos költő talán éppen ezen irracionális, de valós élményben részesült, de (a régi) vonatkoztatási rendszer híján, mégis a közlés kompenzáló erejétől vezetettve egyéni kódrendszereket volt kénytelen létrehozni a numinózus érintettség megéneklésére.

A *sensus numinis* retorikájának bibliai példák alapján végzett vizsgálata a továbbiakban három alapkategória köré épül:

Az egyik a **Bábel élmény**: ez az egészet és a logoszt befogadni és megismerni igyekvő emberi értelem útján bekövetkező botlás, olyasfajta „katasztrófa”, amely a vonatkoztatási rendszer valóságából „kilógó” döbbenettel való szembesüléssel jár együtt. A Bábel élmény nyomán perspektívatlanná válik a jövő („szétszéled”), megfoghatatlanná válik a jelen, és aztán *sui generis* értelmezhetetlenné válik a múlt is. E bábeli „megütközés” individualizált formájával minden egyes numinózus élmény leírásánál találkozunk, így azt már magának az élménynek a részeként kell értelmeznünk (ha nem elsődlegesen mint *magát az élményt*).

A második alapkategória a **túllétele**, amely a Bábel élmény meghaladását célozza meg, és időnként olyan szellemi produktumok megalkotását is előidézheti, amelyek a racionalitás keretein belül próbálják meg magyarázni azt a Bábel élményt, amelynek természetéből fakadóan ehhez a racionalitáshoz az égvilágon semmi köze.

A harmadik alapkategória az **illogikus reménység**, amely szembefordul mindenféle racionalitással, és csakúgy, mint a Bábel élmény, olyan alapvető „magunkkal hozott” emberi

irányultság, (talán lélektani motívum), valamint retorikai fordulat is egyben, amely szerves része a *numen* érintésére adott nyelvi válasznak is. E reménység abba a logikai-nyelvi rendszerbe, amely a reménytelenség diskurzusát építette fel, nem illik bele. Onnan nézve abszolút irracionális, sőt: annak ellentmond, vagy arról egyáltalán tudomást sem vesz.

Mindezek alapján a *sensus numinis* retorikája úgy bontakozhat ki előttünk, ha a Babel-élmény, a túllételem és az “illogikus reménység” fogalmait helyezzük előtérbe. Annak ellenére pedig, hogy egymástól elkülönítve kerültek eddig bemutatásra, mégiscsak egyetlen egzisztenciális jelentőségű mozzanatként 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 kísérletként írható le.

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

Bemutattam, 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 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 esetében 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 Babel-élményt és az illogikus reménységet mint a túllételem lehetséges formáját. Egyszerre esik szét a nacionalizmus diskurzusa és a ciklikus történelemszemlélet által egybeszótt 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.

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 *Timár Virgil fia* idézett passzusát, 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) “gonoszágára”, 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. Babis-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 babis “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 Babis-nál érzékelhető Babel-élmény, a *sensus numinis* retorikájának ez az alapvető szegmense, az csakis a fenti módon írható körül, néhány metafora paradox kapcsolatával.

A túllételem és az illogikus reménységgel sincs 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 álmelegoldásnak látszik, mégis azt kell mondjuk róla, hogy nagyon komoly teremtő ereje kell legyen, mert nélküle az egész vállalkozás sem létezne.

Kuncz Aladár és a *sensus numinis*

Az első világháború élménye alaposan megrengette a nyugatos írógárda addigra szinte magától értetődőként kezelt szellemi beállítódását, azt “a szabadságszomjazó individualizmus” -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 Ignotus gyakran hangoztatott mondata: “a múlttal szemben csak egy kötelességünk van, hogy lerázzuk magunkról”), ami aztán számos probléma forrásává vált.

Kuncz esetében “a szabadságszomjazó” (és az önmagát nyilván szabadnak is képzelő) individuum a háború hatására éppen önnön alapvető kiszolgáltatottságára ismert rá. Ez a felismerés Kuncz *Fekete kolostor*ában 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” “nemzettest”-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 hiánya együttesen alkották meg a szétesés élményének legdrasztikusabb, legdirektebb elbeszélését a *Fekete kolostor*-ban – mint valami meztelenre vetköztetett Babel-élményt.

A pharmakosz alakját szerepeltető, ekképpen megrajzolt ironikus történeti fikciós mód (Frye kifejezése) ilyen módon transzcendencia nélküli világot hoz létre: az egyén vak és kiszámíthatatlan erőnek van kiszolgáltatva, az ilyen módon kiszolgáltatott szubjektum szétfésülésének 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 önmagaság 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.

A nacionalizmus és a *sensus numinis* retroikája közötti kapcsolat: záró 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 fontos kifejtetni, az értekezésben mit is értünk nacionalizmuson. Ha ez világossá válik, a *sensus numinis* és a nacionalizmus retorikája közötti, egyre nyomasztóbbnak látszó kapcsolat megfogalmazása is végső tisztázást nyerhet.

A nacionalizmus retorikája számunkra arról a – Homhi Bhabha, Benedict Anderson vagy akár Ernest Gellner által is megfogalmazott – feszültségről árulkodik, amely a nemzet “elmondása”, a nacionalizmus retorikája történetileg meghatározott és így bizonyos szinten *folytonosan változó metaforakincse*, tudományos muníciója, valamint *az ettől függetlenül állandónak mutatkozó*, a nemzetet mint valamiféle organikus egységbe rendeződő közösséget bemutató imaginatív kép között feszül: ez az organikus imagináció a folytonosan újjáteremtődő biológiai metaforák építőelemeivel alakítja ki a maga aktuális világát.

Az organikus imagináció olyan vágyról tanúskodik, amely egyúttal az idő megállítását és a történelem értelemmel való felruházását is megcélozza. Ez a vágy maga alá gyűri az “önmagaság”, az individuális identitás megtalálásának érdekét, hogy helyet adhasson az egység ősi tapasztalatát megcélzó nyelvi forma számára.

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

Az “időtlen irracionális”-nak ezt a diskurzusát kivétel nélkül egy olyan, időn és téren átívelő kvalitásokkal rendelkező hērósz 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.

A *sensus numinis* és a heroikus nemzet-diskurzus közötti kapcsolat ugyancsak valamiféle feszültséggel jellemezhető. 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 alakult, amelyet megbontva egyáltalán lehetségessé válik a Bábel-élmény, valamint az az illogikus reménység, amely két fő irányt szab a túllételem 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 referensétől, 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 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 eszközpontú fogalmakkal leírhatatlan. Ez nem azt jelenti, 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”.

Az értekezés tárgyában megjelent publikációk listája:

- HOLMI** 1999. január 132-137.: *Northrop Frye mint az univerzális kritikatudomány apológétája* (recenzió Frye magyarul megjelent műveiről)
- Hitel** 1999. május 97-107.: *Túl(-)élő reménység: Vázlat a sensus numinis retorikájáról* (tanulmány)
- Irodalomtörténet** 2001. 2. szám 265-279.: *Babitsi apóriák: Az allegorikus regény és a bestiális "Város"* (tanulmány)
- Irodalomtörténet:** *"Eszmék és értékek borzasztó hullahegyen". A "feljegyzések" és a "test" szerepe Kuncz Aladár Fekete kolostor-ában* (a publikáció folyamatban, a folyóirat 2002. 2. számában jelenik majd meg)