

Filozófia és irodalom



Magyar Tudományos Akadémia – Szlovákiai Magyar Akadémiai Tanács

2020

Filozófia és irodalom

Lektorálta: Benyovszky Krisztián
Tibor Pichler

Szerkesztette és az előszót írta: Mészáros András

© Szerzők

© MTA – Szlovákiai Magyar Akadémiai Tanács
Budapest – Somorja 2020

ISBN 978-963-508-943-7

FILOZÓFIA ÉS IRODALOM

Tartalom

Előszó	9
Lehetséges világok versus fiktív világok	
Ropolyi László <i>A virtualitás mint az irodalom ontológiája</i>	13
Gyenge Zoltán <i>A magyar irodalom filozófiai identitása</i>	31
Valastyán Tamás <i>Alternatíva vagy aporia? Irodalom és filozófia lehetséges viszonya</i>	43
Gábor György <i>Az irodalom mint eszköz</i>	53
Sándor Klára <i>Filozófia, irodalom és nyelv – családi hasonlóságok</i>	68
A magyar irodalom és a filozófia	
Perecz László <i>Bessenyei és Eötvös. Filozófus vagy irodalmár?</i>	93
Mester Béla <i>Színpadai és valóságos személyiségek. A Takáts Éva-vita antropológiai tanulságai</i>	105
Tverdota György <i>A művészet kérdése és a „proletárság”. József Attila érett költészetének bölcséleti háttere</i>	118
Kovács Gábor <i>A korabeli válságfilozófia megjelenése Németh László Tanú-korszakának esszéiben</i>	125
Madách Imre	
Máté Zsuzsanna <i>A megformált filozofikum Madách Imre Az ember tragédiájában</i>	138
Békés Vera <i>Az ember tragédiája és az úgynevezett „Marslakók”-rejtély</i>	150
Striker Sándor <i>Az ember tragédiája és a magyar egyezményes filozófia</i>	165
Dusik Anikó <i>Ádám, a szabad akarat és a nyelv hatalma</i>	181
Bolemant Lilla <i>A halhatatlan feleség: Fráter Erzsébet</i>	193

Előszó

MÉSZÁROS András*

Filozófia és irodalom – azt hinnénk, hogy e két terület kölcsönviszonyáról már aligha lehet újat mondani. Hiszen azt mindenki tudja, hogy a szofisták megjelenéséig a görög kultúrában alig tudjuk elválasztani egymástól a kettőt. Tartalmi és formai azonosság van közöttük. Később maradt a formai azonosság, míg aztán a modernítésben eljutottunk odáig, hogy a formai azonosság megszűntével ugyan és látszólag egymástól függetlenül, de a hatást tekintve egymást támogatva alakították ki és alakítják mindmáig azt a mindenkori szemléleti paradigmát, amelyen keresztül önmagunkat látjuk és láttatjuk. Gondoljunk például arra, hogy a modern természetjog (a társadalmi szerződés elmélete) minden esetben a szabad egyén feltételére épül, és ennek a szabad individualitásnak a különböző realizációit a korabeli irodalom jelenítette meg a modern individuuum archetipusain (Robinson, Faust, Don Quijote, Don Juan) keresztül. A modernítésben ugyanakkor megjelent egy új diszciplína is – az irodalomtudomány – amely szintén állandó kölcsönhatásban volt a filozófiával. Elég, ha csak a hermeneutikára utalok, és Chladenius-szal kezdődően, Schleiermacheren és Diltheyen át Heideggerig és Gadamerig – de a sort folytathatnám – csupa filozófussal találkozunk. De az az összefüggés, amelyik talán a legizgalmasabb, az az, hogy mindketten olyan világokat – lehetséges világok, fiktív világok – hoznak létre, amelyeknek az érvényessége nem az aktuális világtól függ, hanem önmagában áll fenn. Ugyanakkor a lehetséges és a fiktív világok sokban – teljességben, időbeliségben, modalításban – különböznek egymástól, amit még a nagy Voltaire sem vett észre. Vagy ha észrevett, akkor manipulatív módon alkalmazott a Candide-ban. Hiszen egy lehetséges világok koncepciót kívánt cáfolni egy fiktív világ képével. Ami mindjárt felveti azt az izgalmas kérdést, hogy mit kezdhünk azokkal a filozofikus – Kundera elnevezésével „reflexív” – regényekkel (példákként Diderot-ra, A. France-ra vagy T.Mannra, H. Hesse-re, R. Musilra gondolok), amelyekben valamilyen filozófiai probléma, tétel, téma esetleg konkrét filozófiai irányzat jelenik meg témaként.

És itt akár vissza is kanyarodhatunk az irodalomtudományhoz, hiszen a formalizmus és a strukturalizmus alapvető elméleti eltévelyedésként kezelte azt a hozzáállást, amelyik

* Szlovák Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete, bandimeszaros@azet.sk

az irodalmi műben filozófiát vélt felfedezni. Esetleg narratológiai problémává változtatta a kérdést abban a formájában, hogy a filozofikum az auktorialis elbeszélő által jelenítődik-e meg, avagy a fiktív szereplők cselekvését irányítja. Ebben az összefüggésben több megoldással is találkozunk az irodalomban. A legegyszerűbb az, amikor a cselekmény megszakításával a *történetmondásba beékelődik egy filozófiai elmélkedés*, amelyik ugyan vonatkozik magára a történetre, de csak mechanikusan kapcsolódik ahhoz. Ennek ideáltipikus példája talán De Sade módszere. A módszer „továbbfejlesztett” változata: *a filozófia témaként való szerepeltetése az irodalomban*. Erre a megoldásra Milan Kundera művei szolgálnak példaként. A narráció ezekben nem szakad el a beékelte filozófiai eszmefuttatásoktól. Sajátos módja aztán a filozófia bevitelének az irodalomba az, amikor egy filozófiai elv vagy felismerés *határozza meg a narrációt*. Erre jó példa L. Sterne *Tristram Shandy*-je. „Eszméink minő különös kapcsolódása!” – kiált fel Sterne, Locke asszociációs elméletére hivatkozva. Utána azonban nyugodtan megfedelkezhetünk mind Locke, mind pedig Hume elméletéről, amelyre Sterne-nek csak azért volt szüksége, hogy bizonyítsa, nemcsak a megszokott lineáris elbeszélés hordozhatja a cselekményt, hanem a belső idő legalább olyan jó rendező elvként működik. Sterne zseniális megoldása, ahogyan a filozófiai háttérrel elbújtatta és láthatatlanná tette – megszüntetve ezzel a filozófia elvontságát a narráció által. Sterne módszerének a kiteljesítése az, amikor egy filozófiai rendszer válik *az irodalmi mű lehetséges interpretációs háttérévé*. Nem véletlen ennek megjelenése Diderot csodálatos regényében, a *Mindenmindegy Jakab meg a gazdájá*-ban. Végezetül, de nem utolsó sorban itt van Musil, aki a huszadik század elejének nyelvi fordulatára is alapozva *a filozófiai elmélkedésbe szötte bele a sorozatosan értelmezett cselekvéstöredékeket*. Ezzel pedig ezek a töredékek nem egymásutániságukkal nyerték el viszonyulásaikat, hanem az értelmezés – amely ugyan az időben bomlik ki, de alapvetően téries formájú – adja meg a töredékek lehetséges kapcsolódásait. Amiből az is következik Musil olvasója számára, hogy ne a történetek alapján próbálja befogadni a főszereplők állandó eszmefuttatásait, hanem az utóbbiakból kiindulva rekonstruálja magukat az eseményeket és epizódokat. És persze magukat a szereplőket is.

Jelen kötet kiindulópontja ezzel szemben az, hogy a filozófia és az irodalom kapcsolatát nem szűkíthetjük le a narratológia területére. És az irodalomról való beszéd lehetőségét sem bízhatjuk kizárólag az irodalomtudomány kompetenciájára. Mert ha az adott irodalmi műben megjelenik a filozofikum, akkor talán a filozófiának is lehet némi köze ehhez. Hiszen, ha a lehetséges világok versus fiktív világok problémakörét nézzük, akkor rögtön előttünk áll az a kardinális kérdés, hogy mi ezeknek a világoknak az ontológiai státusza? Honnan származtatják érvényességüket? Mert ebben az esetben aligha használható az axiológia eszköztára. Mi a szerepe a virtualitásnak? A történet menyinyiben rekonstruálható az elbeszélésből, főként akkor, amikor a háttérben feltételezhető egy eredendő történet? Amennyiben megszűnt az eredeti formai azonosság filozófia és irodalom között, mi a viszonyuk mindkettőjük hordozójához, a nyelvhez? Létezhet a filozofikus irodalom, vagy – ellenkezőleg – filozófia az irodalom eszköztára nélkül? – Mindezek a kérdések, eltérő megfogalmazásokban megjelennek a kötet első részében. Ami izgalmasságukat és a rá adott válaszok eredetiségét megadja az az, hogy nemcsak

filozófusok nézőpontját tükrözik, hanem hogy belép ide egy eddig szokatlan, de elkerülhetetlen aspektus is: a „nyelvészeti filozófia”.

Mivel ebben az első részben is tematizálódik a magyar irodalom filozofikussága, illetve a filozofikus voltának a feltételezése, a kötet második része a magyar filozófia- és kultúrtörténet 19. századi alakjainak, valamint a huszadik századi magyar irodalom kanonikus szerzőinek a vonatkozásában kérdez rá ezekre a problémákra. Itt már a filozófiai megközelítés együtt jár az irodalomtörténeti szemlélettel, demonstrálva azt, hogy vannak a magyar irodalomban olyan irodalmi művek, amelyekben a filozófia *expressis verbis* megjelenik, és vannak olyan alkotók, akik számára az irodalom eszköz jellege a meghatározó.

A kötet záró része olyan tanulmányokat tartalmaz, amelyek közvetlenül egyetlen alkotóhoz – Madáchhoz – illetve fő művéhez – a Tragédiához – kapcsolódnak. Ebben a választásban közrejátszott az, hogy a Tragédia értelmezése elképzelhetetlen azon filozófiai hatások ismerete nélkül, amelyek a „korszellem” részét képezték (és ebben az esetben nemcsak a nagy európai minták jönnek számításba, hanem a korabeli magyar bölcséleti mozgalmak is), valamint az is, hogy egyrészt a Tragédia filozófiai szempontból „leterhelt” szöveg, másrészt hatása a magyar kultúrára és a tudomány kiemelkedő szereplőire felbecsülhetetlen. Ebben a részben tematizálódnak olyan kérdések is, amelyek a Tragédia recepciójában eddig nem, vagy csak marginálisan jelentek meg, de kiterjesztik a kánon eddigi körét.

Végezetül meg kell jegyezni, hogy a kötetben közölt szövegek első változatban előadás-ként hangzottak el 2019 októberében Alsósztrégován, a Madách-kastélyban azon a konferencián, amelyet a Szlovákiai Magyar Akadémiai Tanács szervezett. A helyszín – a Szlovákiai Magyar Kultúra Múzeuma által fenntartott Madách-kastély – kisugárzásának nem kis szerepe volt abban, hogy ilyen reprezentatív szövegyűjtést sikerült kialakítani.

LEHETSÉGES VILÁGOK
VERSUS FIKTÍV VILÁGOK

A virtualitás mint az irodalom ontológiája

ROPOLYI László*

Virtuality as the ontology of literary works

The paper elaborates a specific account of virtuality and demonstrates that this concept of virtuality can be considered as the ontology of literature. For this purpose, based on a brief overview of the history of ontology and on some philosophical problems of virtual reality, a new approach to virtuality is proposed. I suggest that Aristotle's dualistic ontological system (which distinguishes between actual and potential being) be complemented with a third form of being: virtuality. In the virtual form of being actuality and potentiality are inseparably intertwined. Virtuality is potentiality considered together with its actualization. In this view, virtuality is reality with a measure, a reality which has no absolute character, but which has a relative nature. Currently, in the descriptions of the world created by representational technologies, there are two coherent worldviews with different ontologies: the world is inhabited by (absolute) actual and (absolute) potential beings—or all the beings in the world are virtual.

Keywords: virtuality, reality, virtual reality, ontology, literature

Ontológiai megállapításokat nehéz megfogalmazni és könnyű megcáfolni. Méghozzá ugyanazon ok miatt: ontológiai kérdésekben mindenki minden tapasztalata releváns lehet. Kötéltáncosnak kell lenni hozzá – akire akárkik ránéznek, és akit ujjongva kinevetnek. Nincs mit tenni: „átugrok a tétovák és habozók feje fölött – akaratom a célomé, járom a magam útját” (Nietzsche 2000. 29).

Annak ellenére, hogy az elsők között publikált dolgozataim egyike Lukács György esztétikájának elemzésével foglalkozott (Ropolyi 1981), valamint, hogy az ELTE TTK-n évtizedekig rendszeresen tartottam – esetenként másokkal közös – műelemző órákat, aligha mondhatnám magam különösebben felkészültnek ezen a területen. József

* Eötvös Loránd Tudományegyetem, ropolyi@caesar.elte.hu

Attila vagy Pilinszky verseinek, Thomas Mann, Kafka, Tolsztoj, Csehov vagy Dosztojevszkij írásainak, a tudományos fantasztikus irodalom klasszikus munkáinak, Tarkovszkij, Godard, Buñuel, Bódy, Tarr vagy Fligeauf filmjeinek, vagy például a beatzene felhangzó termékeinek rendszeres elemzése során mindenekelőtt a bennük kifejeződő világnézeti, filozófiai tartalmak érdekelték. Így a művekre és műfajokra jellemző általános összefüggésekre, szerkezeti és szerkesztési szempontokra, esztétikai vagy művészetelméleti kérdésekre csak a művek filozófiai tartalmaihoz való feltűnően megmutatkozó hozzájárulásaik eseteiben fordítottam némi figyelmet. A művek filozófiai tartalmainak elemzését is kizárólag élő szóban bemutatva, a pillanatnyi élményeknek és a konkrét hallgatói érdeklődésnek lehetőleg megfelelően gyakoroltam, és szinte semmit se publikáltam ezen a területen, illetve Lem Kiberiádájának egy rövid elemzése az egyetlen – az alkalmazott elemzési eljárásokra valamennyire jellemző – kivétel (Ropolyi 2009). Nem volt szükség különösebb elméleti felkészültségre ahhoz se, hogy akkori hallgató barátaimmal a kilencvenes évek elején kiadjuk az „A hetedik” című, sajnos csak öt számot megért művészeti lapot.

Ilyenformán csak azt állíthatom, hogy az irodalom ontológiai kérdéseirehöz tulajdonképpen az „akárki” pozíciójából szólok hozzá – mint valami amatőr kötél-táncos. Alapvetően a főntebb fölidéztet tevékenységekből származó – lényegében hétköznapi – tapasztalatok, valamint az adódó alkalmat megragadó, bizonyára esetlegességekkel terhelt teoretikus tájékozódás (Livingston 2016, Thomasson 2004, 2016) szolgáltatják számomra az irodalom filozófiai és ontológiai kérdéseivel való találkozás kontextusát.

Ugyanakkor van valami elképzelésem egy mostanában egyre jelentősebbé váló ontológiai problémakör, a virtualitás, a virtuális létezés, a virtuális valóság értelmezésének lehetőségeiről. Az utóbbi években megpróbáltam kialakítani a virtualitás jellemzésére egy elfogadhatónak tűnő álláspontot és igyekeztem bemutatni a virtualitás ontológiai sajátosságait (Ropolyi 2001, 2004, 2006, 2010, 2016, 2017). Ebben a törekvésben alapvetően az internethasználat társadalmi és kulturális következményeinek jobb megértése motivált, tekintve, hogy az interneten zajló minden tevékenység és azok minden eredménye sajátos ontológiai státuszú – amit egyszerűen úgy is mondhatunk, hogy az internet világát virtuális létezők népesítik be (Ropolyi 2006). A virtualitás értelmezésének feladatával foglalkozva természetesen tudatában voltam annak, hogy nem egy vadonatúj jelenségről van szó; hogy az ontológia történetében a problémakör számtalan alkalommal szóba került, és sok különféle, főként filozófiai javaslat, álláspont, elképzelés született róla, amelyeket előszeretettel hasznosítottak is például kulturális (vallási, erkölcsi, művészi) objektívációk értelmezése során. Figyelemre méltó, hogy e történeti előzmények nyomán manapság kialakított, az internetes létmód értelmezési keretétől szolgáló virtualitás fogalom – ha sikeres akar lenni – szükségképpen univerzális igényű ontológiai szemléletmódot alkalmaz. Az internet ugyanis az ember világának egészét képes befogadni és hordozni – amelyet csak korunk minden létszféráját átfogó általános ontológiai elképzeléssel vagyunk képesek ábrázolni. Más szóval: egy megfelelően értelmezett virtualitás fogalom korunk általános ontológiai elméletének központi komponense.

Innen már csak egy lépés a virtualitás ilyen módon formálódó elképzelését az irodalom ontológiájával (is) kapcsolatba hozni.¹ Némileg meglepő, hogy a virtualitás fogalmát közvetlen formában viszonylag ritkán hasznosítják az irodalom ontológiájának szokásos értelmezéseiben. Megpróbáljuk majd megmutatni, hogy közvetett formában már annál inkább, és hogy például Ingardennek az irodalmi mű ontológiájában alapvető szerepet játszó „intencionális tárgy” elképzelése sincs meg nélküle.

A helyzet különlegessége az is, hogy Deleuze világszerte ismert és népszerű virtualitásfogalma (Deleuze 1968/1994, Williams 2003, Somers-Hall 2013, Lévy 1998, May 2005) abszolút domináns más művészeti műfajok, pl. a film ontológiai problémáinak értelmezésében – sőt bizonyos értelemben kifejezetten efféle célokat követve alakult ki. De filmelméleti intencióitól eltérően Deleuze irodalmi ontológiaként nem proponálja saját virtualitásfogalmát, annak ellenére, hogy önálló köteteket szentel jelentős irodalmi alkotások elemzésének (Bogue 2012).

Ezek a körülmények teszik indokolttá, hogy jelen dolgozatunk a virtualitást az irodalom ontológiájának javasolja – különös figyelemmel arra az összefüggésre, hogy az itt bemutatott virtualitásfogalom mely pontokon tér el Deleuze felfogásától.

Miért fontos a virtualitás fogalmának tanulmányozása?

Az utóbbi évtizedek egyik legfontosabb fejleménye, hogy a társadalmi lét újraelállításának hagyományos, az anyagi viszonyok manipulálására alapozott ipari formája elveszítette évszázadokig fennálló dominanciáját, s a társadalmi lét újratermelésében a reprezentációs (információs, kommunikációs, kognitív, kulturális) technikák, illetve az alkalmazott technikák reprezentációs funkciói váltak meghatározóvá. E technikák kiterjedt használata miatt manapság posztindusztriális, tudásalapú, információs, kockázati, vagy hálózati társadalomként azonosíthatjuk az új társadalmi rendszert. Mindezek következtében valóságfelfogásunk is alapvetően átalakult, s a valóság értelmezésében meghatározó szerepet kezd játszani a virtualitás fogalma. A virtualitás természetének megértése korunk egyik legjelentősebb filozófiai feladatává vált.

A „virtuális”, illetve „virtualitás” kifejezések tulajdonképpen az információs/kommunikációs technikák 20. századi robbanásszerű térhódítása nyomán váltak népszerűvé. Olyan korszakról van szó, amikor a film, a televízió, a képek kulturális használatának elterjedése, a minden kulturális szférára kiterjedő digitalizálás és a digitális számítógépek általános igénybevétele, az információs vagy a tudás alapú társadalmi szerveződések megjelenése formálta át világunkat. Természeti és társadalmi környezetünk új és új formákban való

1 Ezt a lépést mindazonáltal nem én tettem meg, hanem Mészáros András, ennek a kötetnek a szerkesztője, amikor a kötet alapjául szolgáló „Filozófia és irodalom” konferencia szervezése során felfigyelt erre a lehetőségre és javasolta, hogy foglalkozzak a témával. Köszönet érte!

„leképezései” számtalan szokatlan természetű (pl. közvetlen emberi érzékeléssel nem, hanem csak alkalmas eszközök közbeiktatásával észlelhető digitális) létezőt állítottak elő. Ezek a folyamatok az internet létrejöttével összefonódtak, és szinte elképzelhetlenül komplex új létezőket (dolgokat, folyamatokat, viszonyokat) generáltak. A huszadik század végétől kibontakozó – az élet minden területére kiterjedő – univerzális internethasználat az efféle létezőkkel való együttélést a mindennapok részévé tette.

Megfigyelhetjük, hogy a mindennapi életünket meghatározó létezők sokasága nem a hagyományos értelemben valóságos, ugyanakkor létezéséhez mégse férhet semmi kétség. Illusztrációként gondolhatunk, mondjuk, egy videón közvetített tömegrendezvényre, egy online tanítási órára, vagy hírekhez, nyilvános állásfoglalásokhoz fűzött kommentek érzelmi tartalmaira. Ebben a helyzetben alapvető szükségletté válik a létezők természetének, a létnek magának, illetve a valóság természetének tanulmányozása. A virtuális lét és a virtualitás tapasztalata, illetve fogalma valamiféle „megoldást” kínál a valóságosság dilemmáival való együttélés folyamatában, azonosításuk és értelmezésük egyik hatékony eszköze lehet a virtualitás fogalma.

A manapság legerjedtebb felfogás szerint virtuális az, ami nem valós, de olyan „mint-ha” az lenne (Heim 1993, 1998). Akár egyes létezőkről, akár a „valóságról, mint olyanról” van szó. Virtualitás az, ami nem valóság, de olyan „mintha” az lenne. Másként mondvá: a virtualitás valamiféle részleges, látszólagos, állhatatlan, vagy nem-teljes, „mintha” valóság, illetve a valóság részlegessége, látszólagossága, álhatatlansága, nem-teljes volta.

Eme elterjedt felfogás meghaladását a virtualitás természetének a filozófia történetére, valamint a virtuális valóság technikájának filozófiai problémáira hagyatkozó elképzelésektől reméljük. Egyrészt abból indulunk ki, hogy a filozófia történetében a létre, a létezésre, a valóságra vonatkozó ontológiai gondolatmenetekben az aktuális létproblémák megértéséhez, így a virtualitás mai fogalmának kialakulásához vezető számos fontos elképzeléssel találkozhatunk – nyilvánvalóan a fogalmak használatának történeti változataiban előadva. Így bizonyára érdemes röviden felidézni az ontológia történetéből ezeket a virtualitás értelmezésében jól hasznosítható szemléletmódokat, problémákat és álláspontokat. Egyes esetekben többé-kevésbé azonosíthatók lehetnek a virtualitás valamiféle történeti formái² és filozófiai leírásai is. Másrészt felhasználhatjuk a napjainkban konstruált virtuális valóságok filozófiai elemzésének egyes eredményeit. Ezek szerint a virtualitás természetének megértésében alapvetőek a jelenlét, a világszerűség és a pluralitás fogalmai.

Mindezek együttes figyelembevételével arra a következtetésre juthatunk, hogy a virtualitás természetének filozófiai jellemzéséhez ki kell bővíteni a hagyományos arisztotelészi duális ontológiai rendszert, s a valóság szerinti lét és a lehetőség szerinti lét mellett

2 Ontológiatörténeti áttekintésünkben az egyszerűség kedvéért használni fogjuk például a mágius, az antik, a modern, vagy a posztmodern virtualitás fogalmait, de ezek pusztán saját praktikus rövidítéseink, és nem arra utalnak, hogy a virtualitás fogalmát ebben az értelemben használták volna az adott korban.

be kell vezetni a virtualitást is, mint a lét ama *harmadik* módját, amelyben potencialitás és aktualitás elválaszthatatlansága nyilvánul meg. Virtualitás az együtt létező aktualitás és potencialitás, az a létmód, amelyben aktualitás és potencialitás szükségszerűen együtt léteznek, és éppen egymástól való elválaszthatatlanságuk jellemzi a létezőket. Ilyenformán a virtualitás a nem abszolút mértékkel rendelkező valóság, olyan valóság, amelynek nem eleve adott abszolút jellege, hanem viszonylagos és változó mértéke van. Kitűnik, hogy a reprezentációs technikákkal előállított (információs, kommunikációs, kognitív és kulturális) létezők eredendően virtuálisak.

Virtualitás és valóság az ontológia történetében

A filozófiai lételmélet (ontológia) lényegében egyidős a filozófiával magával. A létezők, a létezés vagy a lét jellegére és természetére, a valóság jellemzésére, a valóság és nem-valóság világos megkülönböztetésére vonatkozó kérdéseket már az első filozófusok is feltették, s ezek a filozófia alapvető kérdései maradtak egész történetében. A lételméleti kérdésekre adott filozófiai válaszok sajátossága, hogy a hozzáférhető összes emberi tapasztalat figyelembe vételével születnek, valamint, hogy a kritikai gondolkodás révén öltenek formát. Figyelemre méltó, hogy mind az összes emberi tapasztalat, mind a kritikai gondolkodás sokféle módon azonosítható és működtethető – így a filozófiák száma (és bármely filozófiai kérdésre adott válaszok száma) szükségképpen magas. Ez a helyzet a lételméleti álláspontokkal is. A filozófia történetében nagyszámú és sok vonatkozásban eltérő ontológiai elv, eszme, ill. rendszer keletkezett. Napjaink ontológiai problémáinak, így a virtuális létezés természetének a megismerésében is nyilván nagy jelentőségű az ontológia történeti változatainak tanulmányozása – annak ellenére, hogy magának a virtualitás terminusnak az ontológiatörténetben aligha leljük nyomát.

Az világos, hogy az ontológiatörténet akár csak vázlatos áttekintése lehetetlen egy efféle dolgozat keretei között, így csak arra vállalkozhatunk, hogy nagy vonalakban felidézünk bizonyos karakterisztikus ontológiai álláspontokat. Minden történeti válogatás vitatható és védelmezhető. Az alábbiakban csupán érzékeltetni szeretnénk, hogy a virtualitás általunk javasolt fogalmának mely ontológiai előzményeit tekintjük fontosaknak.³ A társadalmi lét újratermelésének történeti változásai indokolják a premodern, modern és posztmodern korszakokhoz kötődő ontológiai elképzelések elkülönítését.

A *premodern* realitás korai formáit tartalmazó *mágikus* világképnek az a jellegzetessége, hogy ebben a felfogásban valóság és virtualitás megkülönböztethetetlenek. Minden, ami valóságos, az egyúttal olyan is, mintha valóságos volna, minden, ami valóságosnak látszik, az valóságos is. A mágikus virtualitás: a virtualitás mint realitás, vagy a realitás mint virtualitás.

3 Valamivel részletesebb kifejtéssel is próbálkoztunk a (Ropolyi 2004) és (Ropolyi 2006) munkákban.

Az *antik* filozófiai reflexió fejlődése elvezetett a lényegük szerint eltérő és esetenként a lét különféle szintjein egzisztáló különböző létezők által benépesített plurális világ, illetve az alapvetően különböző létezők által benépesített világok pluralitásának különféle elképzeléseihez.

Parmenidész érzéki benyomásainkat a látszatok közé sorolta, szerinte a tulajdonképpeni valóság konstrukciója a gondolkodásban megy végbe. Álláspontjának jelentőségét nehéz volna túlbecsülni, hiszen a nyugati kultúrában azóta is ez a kettős tendencia érvényesül: a valóság konstrukciójában vagy az érzéki úton szerzett benyomásaink összevetésével dolgozó materialista-empirista tradíció, vagy a helyes gondolkodás követelményét érvényesítő idealista-racionalista tradíció ajánlásait követjük. Nyilvánvaló, hogy a két tradícióban a valóság és a virtualitás szférái különbözőek lesznek.

Ezúttal nyilván nem tudjuk részletesen tárgyalni Plátón és Arisztotelész nagy jelentőségű álláspontját, pusztán legfontosabb elveik megemlézésére szorítkozunk. Plátón két világa (a tökéletlen érzéki világ és az ideák tökéletes világa) világos formában állítja elénk az antik virtualitás és valóság szféráit. Az érzéki valóság a változások és változékonyság birodalma; világyszerűen teljes, de világa alacsonyabb értékű a teljesen valóságos ideák világához viszonyítva. A világszerű „platóni virtualitás” a mulékony és esetleges valóság, az igazi valóság tökéletlen másolata. Az érzéki világbeli megismerés is korlátozott: ezen az úton megfelelőbb a virtualitásra vonatkozó helyes véleményeket alakíthatunk ki, de a valóságot magát tartalmazó örök igazságok elérhetetlenek maradnak a számunkra.

Virtualitás és valóság kérdésében Arisztotelész legfontosabb elképzelése valószínűleg a lét két jól elkülöníthető módjára, nevezetesen a valóság szerinti és a lehetőség szerinti létre vonatkozó tanítása volt. A valóság szerinti lét teljes, a lehetőség szerinti lét azonban híján van a teljességnek (éppen megvalósulása révén teljesebben). Véleményünk szerint az aktualitás és potencialitás arisztotelészi fogalmai alapvetőek a virtualitás (valamint az ahhoz szorosan kötődő fogalom, a nyitottság) megértésében. Mint látni fogjuk, a nyitottságot a valóság adottságaként lehet értelmezni, mégpedig úgy, hogy a valóságosságát lehetőségeivel együtt vesszük figyelembe. A virtualitást a lehetőségek adottságaként lehet értelmezni, mégpedig úgy, hogy a lehetőségeket valóságosságukkal együtt vesszük figyelembe. Nagy jelentősége van, hogy az arisztotelészi felfogásban a lehetőség szerinti és valóság szerinti lét világunk minden létezőjét megilleti, azaz valóság és virtualitás jól „el van osztva” a létezőkben, ill. a létezők között, és nem koncentrálódik egymástól elválasztott külön világokba. Ilyenformán az „arisztotelészi virtualitás” a konkrét létezők - lehetőség szerinti létén alapuló - individuális adottsága. Arisztotelész az aktualitás és potencialitás kategóriáinak alkalmazásával értelmezi a mozgást: a mozgás a lehetőség megvalósulása. Lehetőség és valóság egymásba való kölcsönös átmeneteivel értelmezhetjük a tényleges valóság és a virtualitás dinamizmusát: az arisztotelészi értelemben vett virtualitás és valóság egyaránt változékonny természetű.

A virtualitás *középkori* változatai hasonlóak a platóni változathoz, talán annyi eltéréssel, hogy a tökéletesség fokozatainak hierarchiájában elrendezett struktúrájuk komplexebb a platóni változatnál. Az egész földi élet a virtualitás birodalmában zajlik, vagyis Isten kivételével minden létező valamilyen mértékben virtuális.

A tipikus premodern ontológiák tehát világok együttlétező sokaságát, vagy egy plurális világot állítanak elénk. A valóság mindkét esetben olyan megszerkesztett konstrukció, amelynek elemei a bizonyosság, tökéletesség, esetlegesség, állandóság és értékesség különböző mértékével bírnak. Premodern virtualitásnak a valóság azon elemét, részét vagy változatát tekinthetjük, amelyik vagy nem rendelkezik a társadalmilag adott valóság-meghatározó tényezők maximális mértékével, vagy képes elveszíteni ezt a maximális mértéket. A premodern virtualitás egyfajta valóság, nevezetesen a bizonytalan, tökéletlen, esetleges, vagy változékony valóság. A premodern valóság nyitott, számos különböző világot konsturuálhatunk a valóság összetevőinek virtualizálása révén.

A modern realitás és virtualitás jellemzője, hogy a modernitás Isten és az ő világa közötti középkori reláció individualizált jellemzőjétette általánossá: Isten és a világ viszonya reprodukálódott az egyes individuumok és az ő saját világuk esetében is. A modern individuum Isten és a középkori hűbérurak környezetükhöz való viszonyának modelljét követve saját világának alkotója, ura és parancsolója. A feudális hatalmi struktúra pluralizálódott és demokratizálódott: immár minden modern polgár számára elérhetőnek tetszett. A modern individuum tényleges valóság feletti uralmát egy olyan hatalom biztosíthatta, amelyik valóságos, megkérdőjelezhetetlen, bizonyos, és hatékonyan működik.

A modernitásban csakis a hatalmi szituáció szerkezeti elemeit (magát az individuumot, működésben lévő hatalmát és a hatalom gyakorlásának alávetett egyes objektumokat, azaz a természetet, a másik individuumot, a tulajdont stb.) tekinthetik ténylegesen valóságosnak.

A modernitás kifejlődése során vált jelentőssé az objektív és szubjektív valóság közötti különbség. Ennek a különbségnek a lehetősége, azaz az érzéki benyomásokat elszenvedő ember belső vagy külső világának, mint tényleges valóságnak a deklarációja a nyugati ontológiai tradíció második nagy szakadásához vezetett, és a modern materializmus és a szubjektív idealizmus egymásnak ellentmondó filozófiai rendszereiben öltött konkrét formát.

A modern korban egyetlen teljes értékű valóságról beszélhetünk, ez az ember számára külső vagy belső világot képviseli, és a valóság objektív és szubjektív változatait jelenti. A személyiségekbe beépített virtuális világok a személyiség plurális és individuális karakterének fontos forrásai. A valóság korábbi megkülönböztető jegyei (tökéletesség, bizonyosság stb.) mellé fel kell vennünk a hatalmat, mint aktív teremtő erőt is. A modern valóság képes létrehozni és kontrollálni magát, és fejleszteni saját szerkezetét önszerveződési folyamatok során. A modern virtualitás viszonyait legalaposabban talán a napjainkban oly népszerű filozófiai szemléletmód, a fenomenológia elemzi.

A modern virtualitás az a valóság, amelyik teremtett, amelyiknek nincs abszolút hatalma, vagy amelyik képes elveszíteni azt, az a valóság, amely nem uralkodik, hanem amely felett uralkodnak. A modern valóság és virtualitás individualizált világai együtt biztosítják az individuális létezők környezetük feletti feltétlen uralmát.

A *posztmodern* realitás és virtualitás jellemzője, hogy a posztmodern ideológia a modernista ambíciók - mindenekelőtt persze a hatalmi ambíciók - kudarcának kritikai reflexiója. A posztmodern lényegében kétféle stratégiát ajánl. Sokan képviselik a hatalomgyakorlás

mindenféle változatairól való lemondás stratégiáját, esetleg az önuralom lehetőségének a fentartása mellett. Mások szerint inkább azzal lehetne megszabadulni a modernista hatalmi ambícióktól, ha úgy teszünk, mintha a modernista célok már megvalósultak volna, s ilyenformán már nem az általuk kijelölt célokat követve kell élnünk. Az elsőként említett változat a hatalomgyakorlás elutasításának, a második változat a céljaink megvalósítását behatároló korlátok elvetésének a stratégiája. Mindazonáltal a valóság és virtualitás kérdésében mindkét stratégia képviselői hasonló pozíciókat foglalnak el.

A posztmodern központ nélküli ontológia. A legtöbb tradicionális ontológiai rendszerben központi helyet biztosítanak valamiféle tényleges valóság számára, s a többi, valamilyen mértékben valóságosnak tekintett létezők szféráit ekörül a központ körül rendezik el, addig a posztmodern gondolkodásban a tényleges valóság és a valóság egyéb területei (azaz a virtualitás) közötti határvonal elmosódott, vagy deklaráltan nem is létezik. Valóság és virtualitás szétválaszthatatlanul szétterül az egész posztmodern univerzumban.

Fontos fogalom a Baudrillard-féle hiperrealitás: a hipervalóság világában a valós és nem-valós közötti különbség teljesen elhomályosul. A képek és jelek, a szimulációk és szimulakrumok már nem referálnak semmire, önmagukat jelentik, saját valóságuk van. Nem a valóság elleplezését szolgálják, hiszen tényleges valóság nincs, hanem a valóság hiányának az elleplezését, a valóság helyettesítését. A posztmodern virtualitás maga a posztmodern realitás. Ez a helyzet úgy alakul ki, hogy egyrészt a valóság radikálisan pluralizálódik, másrészt a valóság és virtualitás közötti éles határ megszűnik, vagy éppenséggel az egész világot átfogó méretűre terjeszkedik. Így tulajdonképpen értelmét is veszíti valóság és virtualitás megkülönböztetése, s az új konglomerátum jelölésére új fogalmat kellene keresni, talán éppen a Baudrillard-féle hipervalóság fogalmát. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy a posztmodern személyiség számára a valóság és virtualitás helyett inkább ezek konstrukciójának van jelentősége.

Az ontológia történetének fentebb előadott rövid és célzatos áttekintése némileg megvilágította a virtualitás fogalmához vezető ontológiai problémákat és konstrukciójának általános kereteit. A most következő gondolatmenetnek az lesz a célja, hogy felhívja a figyelmet a konstrukciós folyamat technológiájának specifikus feltételeire és eljárásaira.

A virtuális valóság filozófiai problémái

A virtuális (vagy szintetikus vagy mesterséges) valóság számítástechnikai eszközökkel és eljárásokkal előállított és kontrollált emberi környezet, amelyet leggyakrabban videojátékok esetében alkalmaznak. Idézzük fel Heim definícióját: „A virtuális valóság egy olyan technika, amelyik, azáltal, hogy alapvető érzéki benyomásokat valamilyen számítógép által előállított és szolgáltatott adatokkal helyettesít, elhitheti az emberrel, hogy valójában egy másik helyen tartózkodik ... A virtualitás ‚mintha‘ minősége gyakorlati valósággá válik, amint a virtuális világ a tevékenység terepévé válik, a felhasználó azonosul a virtuális testtel, valamint értelmesnek érzi egy virtuális közösséghez való tartozását. A virtuális

valóság definíciója három kulcsfontosságú tényezőt tartalmaz: a belemerülést, az interaktivitást és az információs intenzitást.” (Heim 1998. 221)

A virtuális valóság kiválóan megjeleníti a virtualitással kapcsolatba hozható és más technikák (például az internethasználat) esetében is megfigyelhető összefüggéseket. A virtuális valóság ténylegesen és kifejezetten valamiféle valóság technikai előállítására vállalkozik, s ilyen értelemben a valóság és virtualitás konstrukciójáról szóló gondolatmenetek gyakorlati megerősítését vagy cáfolatát is szolgálhatja – valóságos metafizikai laboratórium (Lauria 1997). Elemzők sokaságát vonzza, és így jelentős számú érdekes tanulmány segít a dolog megértésében (Heim 1993; Lauria 1997; Heim 1998; Grimshaw 2014).

Megmutatható, hogy virtuális valóságok konstrukciója során meghatározó szerepet játszik a jelenlét, a világszerűség és a pluralitás (Ropolyi 2001, 2004, 2006, 2010).

A *jelenlétet* úgy jellemezhetjük, „mint az ember szubjektív tapasztalatát arról, hogy egy bizonyos helyen vagy környezetben van, még akkor is, ha fizikailag másutt helyezkedik el” (Witmer - Singer 1998). A virtuális valóság technológiája által előállított virtuális (néha szintetikusnak mondják) környezet képes létrehozni ezt a tapasztalatot az adott környezetbe belemerülő személyben. Lombard és Ditton szerint: a jelenlét „a közvetlenség perceptuális illúziója. A ‚perceptuális’ kifejezés arra utal, hogy ez a jelenség magába foglalja az ember érzékelési, kognitív és affektív feldolgozó rendszereinek - a személy környezetében lévő objektumok és entitások által kiváltott – folytonos (valós idejű) válaszait. A ‚közvetlenség illúziója’ akkor lép fel, amikor egy személy elmulasztja a kommunikációs környezetében lévő médium jelenlétének észlelését vagy felismerését, és úgy válaszol, mintha a médium ott se volna” (Lombard – Ditton 1997).

Ebben a definícióban a jelenlét pszichológiai vonatkozásait hangsúlyozzák, de tudatában vannak a társadalmi aspektusok jelentőségének is. A jelenlét összetett jelenségekörén belül elkülöníthetjük a személyes és a társadalmi, a teljes és részleges jelenlétet, és számos további változatot is.

A jelenlétet formáló belevontság és belemerülés különböző környezetek esetében és különböző személyek esetében eltérő lehet. Az eltérések kísérleti meghatározása a jelenlét szignifikánsan különböző mértékeit rendeli az egyes személyekhez és szituációkhoz (Witmer – Singer 1998). A jelenlét mértéke egyenesen arányos a valóságosság mértékével.

A *világszerűség* meghatározottsága arra utal, hogy a jelenlét mindig más jelenlétek hatására válik jelenlétté. Adott jelenlét feltételeinek rendszere, a jelenlét „kontextusa” egyaránt tartalmaz a jelenlét szubjektumához kötött elemeket és olyanokat is, amelyek inkább a jelenlét környezetéhez kapcsolhatók. A jelenlét más jelenlétekből álló feltételrendszere akkor hatékony, ha - legalább elvben - kimeríthetetlenül gazdag és teljes, más szóval, ha a feltételek összessége világot képez a jelenlét számára.

A jelenlét feltételeinek „világszerűsége” a valóságkonstrukció alapja. Ha a jelenlét világban-való-lét, akkor lehet szó a valóság konstrukciójáról. A valóság világban való jelenlét. A valóság a jelenlét és a világ kölcsönhatásában jön létre, mint a jelenlét és a világ kölcsönös ismeretsége. A valóság a jelenlevő világ. Egyszerűen szólva: a valóság a világ emberi „modellje”, a jelenlét az ember „világbeli helye”.

A világszerűség részleges megvalósulása, időlegessége, végessége, inkomplett jellege a valóság konstrukciója helyett a virtualitás konstrukciójára vezet.

A premodern és modern virtualitás előállításában a művészetek, a vallások, a filozófia, a politika különféle világszerű képződményeket (műalkotásokat, más-világokat, világképeket, saját világokat stb.) vettek igénybe konstrukcióikhoz. Természetesen egyáltalán nem egyszerű a világszerűség kritériumait megtalálni és beszélni róluk. Három tipikus megközelítés (Heidegger, Goodman és Lukács) említésre kerül a (Ropolyi 2001, 2004, 2006, 2010) írásokban.

A *pluralitás* feltétele arra utal, hogy a valóság és virtualitás megkülönböztetése csak akkor lehetséges, ha a valóságot nyitottnak gondoljuk el. Ennek a tézisnek a magyarázatához értelmeznünk kell a valóság nyitottságát. Ezt a feladatot a parmenidészi/zénoni/hérakleitoszi ontológiai nézetekre figyelve oldhatjuk meg.

Megmutatható, hogy a sok létezése és a mozgás létezése mellett való döntés a világ nyitottsága mellett való döntés. Ez a döntés engedi be világunkba a sokféleséget (pluralitást) és ez a döntés teszi a valóságot álhatatlanná, s a változások megengedésével lehetővé teszi a virtualitást is.

Parmenidésznél az érzéki világot érzéki élmények létesítik, a gondolkodás világát örökkön érvényes eszmék töltik ki. Az érzéki tapasztalatok által konstruálható valóság nem egységes, nem homogén, nem örök és nem változatlan. Ez a sokféleség és változékenység valósága, vagyis a virtualitás. Másként mondva: ez a valóság (strukturálisan és dinamikailag is) nyitott – azaz sokféle, egymás számára környezetet létesítő, és változó létezőből áll.

A gondolkodás által konstruált eszményi valóság egységes, homogén, örök és változatlan. Egyetlen és örök valóság, azaz a „tényleges” valóság. Másként mondva: ez a valóság (strukturálisan és dinamikailag is) zárt – azaz nincsenek különböző részei, nincsen környezete és nem változik.

Vegyük észre, hogy a „nyílt valóság” és a „virtualitás” kifejezések használata során ugyanarról beszélünk, de más módon. A kontextuális különbségek megvilágításához az arisztotelészi valóság és lehetőség kategóriáit fogjuk igénybe venni.

A nyitottság a lehetőségeivel együtt figyelembe vett valóság, a nyitottság tehát inkább a valóság attribútuma. A virtualitás a valóságával együtt figyelembe vett lehetőség, a virtualitás tehát inkább a lehetőségek attribútuma.

A nyitottság nyilvánvalóan azt is jelenti, hogy a valóságot strukturálnak (megvalósult és meg-nem-valósult lehetőségek együttesének) tekintem, továbbá számítok a változásaira is, hiszen a változások – lehetőségek megvalósulásaként – a valóság természetes attribútumai. A lehetőségek nem valamiféle járulékos részei a nyitott valóságnak, hanem azt teljesen átható, integráns összetevői. A virtualitás azt is jelenti, hogy a lehetőségek valamilyen valóság lehetőségei, abban az értelemben is, hogy adott valósághoz tartozó, és abban az értelemben is, hogy valamilyen valósághoz vezető lehetőségekről van szó. A virtualitáshoz ilyen módon ugyancsak strukturált és változó valóság illeszkedik.

Nyitottság és virtualitás tehát valóság és lehetőségek együttlétezését leíró fogalmak, különbségük „mindössze” abban áll, hogy a valóságot tekintjük-e a lehetőségekkel együttlétezőnek, vagy fordítva: a lehetőséget tekintjük valóságával együttlétezőnek – és persze ugyanúgy a létezők és a világ strukturáltságának és változékonyságának a kifejezésére szolgáló fogalmak.

A virtuális valóság különféle fajtáit főként videojátékok konstrukciója (és rendeltetészerű használata) során alkalmazzák. A videojátékok létrehozása és elemzése manapság a filozófia, az esztétika, a technika, a kultúrtörténet, a pszichológia, s valamely műfajhoz tartozó „műalkotás” valamiféle elegyből kikevert műfaj, illetve multidiszciplína (Heim 2008, Grimshaw 2014). Számos esetben a jelenlét és a világszerűség problémái állnak előtérben, művészi értelemben pedig talán leginkább abban tér el a tradicionális művészi praxistól, hogy a művészi konstrukció elemeinek felhasználásával előállított „termékeiben” nem az emberi lét általános és lényegi összefüggéseit, hanem általában az emberek hétköznapi elvárásait, illetve tapasztalatait fejezi ki. A virtuális valóság is igénybe veszi a „művészi technológia” számos összetevőjét, de teljesen közönséges tartalmak kifejezésére hasznosítja azokat. A virtuális valóságba való beleméregedés során katarzis nyilvánvalóan nincs, legfeljebb csodálkozásban, vagy meglepődésben lehet részünk, mindazonáltal ez egy nagyon is „demokratikus” praxis: a virtuális valóság működtetéséhez, illetve „termékeinek” előállításához nincsen szükség semmiféle szakértelemre, bárki képes az „alkotásra”. A művész és a műélvező klasszikus szétválása eltűnik, a „szakértelmet” a virtuális valóság technológiai háttere mindenki számára egyaránt biztosítja. A virtuális valóságok ilyen adottságainak működését megfigyelhetjük már a szövegalapú MUD világok (szerepjátékok), vagy a mozgatható ikonok által reprezentált ún. avatark világa esetében, és persze manapság népszerű összetettebb verzióiknál is.

Egyes virtuális valóság reprezentációk ambiciózusabb célokat követnek, s komplett kulturális vagy társadalmi környezetek virtuális előállítására törekszenek. Ilyenként talán a „Second Life” közel 50 millió felhasználó által működtetett konstrukciója a legismertebb, amelyet tervezők és fenntartók már nem is játéknak tekintenek, hiszen számos valóságos társadalmi praxis imitált gyakorlását teszi lehetővé saját virtuális környezetben.

A virtuális valóság (fentebb előadott és ettől független további) elemzése nyilvánvalóan jelentős mértékben hozzá tudnak járulni a virtualitás természetének megértéséhez. Ez ügyben érdemes emlékeztetni az egyik legjelentősebb elmefilozófus, David Chalmers tanulmányára (Chalmers 2017). Már csak ezért is, mert könnyű belátni, hogy az elme működésének és természetének megértése számtalan ponton kapcsolódik a virtuális létezés értelmezéséhez. Chalmers alaposan végiggondolt, és részletesen argumentált álláspontja szerint a virtuális valóságok virtualitása egyfajta valóság, virtuális objektumaik és folyamataik valóságosak. Ez a megállapítása összhangban van a virtualitás természetére vonatkozó saját korábbi álláspontunkkal és Deleuze virtualitás értelmezésével is.

A virtualitás értelmezései

Az ontológia történetében és a virtuális valóságok filozófiai elemzéseiben található értelmezések nyomán a virtualitást önálló, a két arisztotelészi létmódtól világosan megkülönböztethető, harmadik létmódként azonosíthatjuk. Álláspontunk sajátosságát az adja (és például Whitehead, vagy Deleuze virtualitás-felfogásaitól való eltérést mindenekelőtt az magyarázza), hogy lényeges komponensekként figyelembe vesszük a virtuális valóság „metafizikai laboratóriumában” zajló tevékenységek tanulságait is.

A Whitehead nézeteivel való közelebbi megismerkedés túlmutatna egy ilyen dolgozat keretein, mivel a virtualitás a whitehead-i ontológia alapvető komponense, így értelmezéséhez Whitehead egész, meglehetősen összetett ontológiai rendszerének bemutatására szükség volna, de mindez kevésbé szolgálná mostani céljaink megközelítését.

Deleuze virtualitás felfogásának jellegzetessége, hogy alapvetően Spinoza és különösen Bergson filozófiai elképzeléseire támaszkodik. Felfogásának lényegi eleme a virtualitás és aktualitás szembeállítása és egymásba való átmeneteik lehetőségének elfogadása. Így például a jelen aktuálisan létezik, de a múlt virtuálisan van jelen, de mindkettő valós. Nézete szerint a virtuális és az aktuális szembenálló fogalmi egyaránt valóságok (Deleuze 1968/1994, Boundas 2010, Diodato 2012, Rae 2014, May 2005, Shields 2003, Deleuze - Pamet 2016), de a virtuális olyan valóság, ami nem aktualizálódott, de aktualizálódhat és viszont. Tulajdonképpen virtuális-valósról és aktuális-valósról beszélhetünk. A virtualitás és aktualitás viszonya nem egyezik meg a lehetőség és valóság viszonyával, mivel a lehetőség szerinte nem létezik, szemben a virtualitással. A virtualitás valóságossága adott, nem keletkezik, legfeljebb aktualizálódik. Aktualizálódás során nem valóságossága változik meg, hiszen mindig is valóságos volt. Talán úgy is mondhatnánk, hogy virtualitás és aktualitás nem különböző mértékben, hanem különböző módon, vagy különböző minőségként valóságok. A virtuális és az aktuális nem képezi le egymást, egymásba való átmenetük nem ugyanannak az átváltozása. Ezzel szemben a lehetőség és valóság között szoros kapcsolat van, ugyanannak a kifejeződései, ami az egyik esetben valóság a másikban nem az. A virtuális tehát magát aktualizálni képes valóság, melynek valóságossága lehet más jellegű, de nem más mértékű. Így például a jelen és a múlt ugyanolyan mértékben, de más minőségben valóságok.

Mindazonáltal, amint fentebbi elemzéseinkből kiviláglott a virtuális valóság konstrukcióiban döntő szerepet játszik a jelenlét és világszerűség, valamint a jelenlét és világszerűség mértéke, amelyek a virtuális valóság valóságosságának meghatározó faktorai. Más szóval a virtuális valóság konstrukciójának filozófiai elemzéséből arra következtethetünk, hogy a virtualitás értelmezéséhez szükségünk lehet a valóságosság mértékének bevezetésére, amely mértéket a jelenlét és világszerűség mértékéből eredeztethetünk. Azaz, amíg Deleuze a virtualitást a valóságosság sajátos minőségével, addig mi a valóságosság sajátos mértékével jellemezzük. Kérdés, hogy konkrétan hogyan?

A virtualitás és a virtuális létezés effajta értelmezéséhez kiindulópontként térjünk vissza az arisztotelészi ontológiához. Arisztotelész felfogása szerint a valóság szerinti lét és a lehetőség szerinti lét, az aktualitás és potencialitás világosan elválík egymástól, jól

megkülönböztethető módjai a létnek – még akkor is, ha a konkrét létezőkben egyszerre és egymást áthatva jelennek meg. Ezzel kapcsolatos elgondolásainak fontosabb részleteit főként a *Metafizika Kilencedik* (Θ) könyvében (1045b28- 1052a11) találhatjuk meg. Nagy hatású elgondolása hosszú ideig jó alapot szolgáltatott a létezők jellege, szerkezete és változásai értelmezéséhez.

A társadalmi lét újraelőállítási technikáiban az utóbbi évtizedekben egyre határozottabban megmutatkozó változások azonban világossá tették az arisztotelészi ontológiai feltevések korlátait. A tradicionális technikák jól jellemezhetők a valóság szerinti lét és a lehetőség szerinti lét kategóriáival, de manapság a közvetlen, anyagi létre alapozott eljárások helyett a közvetített, reprezentációs létformákkal dolgozó technikák váltak világunkat meghatározó tényezőkké. A (mindenekelőtt a kognitív, kommunikatív, információs és kulturális tevékenységek során megnyilvánuló) reprezentációs létformák esetében azonban potencialitás és aktualitás mindig egymástól elválaszthatatlanul van jelen, sőt, a reprezentációs létformák éppen ezzel az elválaszthatatlansággal jellemezhetők. A reprezentációs létformák a virtuális létezés eminens hordozói. Úgy is kifejezhetjük magunkat, hogy a virtuális lét nem lehetőség szerinti lét és nem valóság szerinti lét, nem potenciális lét és nem aktuális lét, hanem a lét olyan módja, amelyik potenciális lét és aktuális lét egyszerre, vagyis definíció szerint virtuális létezési mód.

Reprezentációs technikák létrehozása és működtetése során a legalapvetőbb tevékenység jelek előállítás és kezelése. A jel relációs létező: létesítése két létező közötti reláció felállítását jelenti. Jelek segítségével fogalmazható meg és osztható meg másokkal bármiféle üzenet, csak ilyen módon hozható létre bármiféle információ és tudás, létesülhetnek kulturális szimbólumok. Vegyük észre, hogy a jel egyrészt egy létező (a jelölő), de olyan, mint ha egyúttal valami más is lenne, egyszerre mindkettő, hiszen egy másra (a jelölt létezőre) utal, azt helyettesíti, a helyett áll ott. Más szóval a jel kettős természetű: valóságosan valamiképp létezik (például egy rajzolat a papíron), és ugyanakkor lehetőség szerint is létezik, mégpedig általában valami másként (például beszédhangként). E szükségképpen kettős természetből, kettős létből, abból, hogy a jel csak akkor jel, ha egy létező egyszerre létezik potenciálisan és aktuálisan is, az következik, hogy a jel virtuálisan létezik, s virtuálisan létezik minden belőle létrehozott képződmény is.

Az információ egy tipikus relációs létező: azt láthatjuk, hogy a jel (mint forma) és a jelentés (mint tartalom) egyaránt valamiféle létező interpretációja révén keletkezik. Az interpretált létező formailag jel, tartalmilag jelentés, együttlétezésük: információ. Úgy is mondhatjuk, hogy a jel és az információ is relációként létező, vagyis az interpretáció folyamatában előálló kapcsolatot, két létező egymáshoz rendelését (a közöttük felállított, az interpretátor által létesített viszonyt) jelöli. Tudományos nyelven interpretáció helyett általában kódolást, illetve dekódolást mondanak, s előszeretettel foglalkoznak a forma (a jelek manipulálásának technikáira vonatkozó) összefüggéseivel, kísérleti és elméleti elemzéseivel.

Ugyanakkor világos, hogy minden relációs létező a fenti értelemben kettős természetű, azaz a relációs létezés virtualitás létezés (Ropolyi 2016). Információ, tudás, ismeret, kultúra virtuális létezők. Adevkvát leírásukhoz az arisztotelészi duális ontológia helyett

egy komplikáltabb ontológiai rendszert kell kialakítanunk, amelyben az aktualitás és potencialitás jól azonosítható entitásai mellett számolnunk kell a szükségszerű elválaszthatatlanságuk következményeként felismerhető harmadik létmóddal, a virtuális léttel. Virtuális létezők népesítik be a lét harmadik szféráját, a virtualitás szféráját. A virtualitás kontinuum: az abszolút valóságos és az abszolút lehetséges között van kifizítve. A virtualitás létszférája szemléletesen úgy képzelhető el, mint egy olyan szakasz, amely az aktualitás és potencialitás, mint e szakasz két végpontja között elterülő tartomány: a valóság és a lehetőség inkább e pontokkal reprezentálhatók, a virtualitás (és a nyitottság) az e pontokat összekötő szakasszal. Virtualitás és nyitottság úgy viszonyul egymáshoz, mint az aktualitás és potencialitás által határolt két (balról, illetve jobbról) nyílt intervallum a matematikában.

Az eddig mondottakból összefoglalóan az következik, hogy a virtualitás a (nem abszolút) mértékkel rendelkező valóság, a valóság, amelynek nem eleve adott, abszolút jellege van, hanem alakítható és megismerhető, viszonylagos és változó mértéke. A virtualitás a mértékkel rendelkező valóság, a különböző mértékben valóságos létezők birodalma. A reprezentációs létforma létezői valamennyien virtuálisak: valóságosságuk mértéke az emberi reprezentációs praxisok működtetése során intenzíven változik.

Vegyük észre, hogy az ontológiai rendszer újraértelmezésének eme feladata nagyon hasonlít a véletlen létezésének és értelmezésének 17. századi feladatához. Ma lényegében ugyanaz történik a valóság fogalmával, mint ami a 17. században a bizonyosság fogalmával történt. Az akkori társadalmi és kulturális változások előtérbe állították a bizonyosság és bizonyítottság újraértelmezését és a valószínűség fogalmának bevezetésére serkentették a Port Royal logikusait, Leibniz-t, Huygens-t és kortársaikat (Hacking 1975). A bizonyosság és bizonyítottság mértékének mérésére Leibniz az abszolút bizonyosság és az abszolút „nem-bizonyosság” tartományának a 0 és 1 közötti intervallumra való leképezését javasolta. Ezzel végképp létezővé és értelmezhetővé vált a dolgok és állítások meghatározottságára és bizonyosságára vonatkozó évszázados duális struktúra meghaladása. Az ennek nyomán létrejöhetett statisztikus világgép szemléletmódja mai világgélfogásunk nélkülözhetetlen komponense.

Hasonló fejleményekre számíthatunk a virtualitás értelmezésének napjainkban zajló folyamatai nyomán. A mai társadalmi és kulturális változások előtérbe állítják a valóság és valóságosság újraértelmezését és a virtualitás fogalmának bevezetésére serkentik a virtuális valóság filozófusait. Bizonyára hamarosan kialakulnak a valóságosság mértékének mérésére szolgáló széles körben elfogadott eljárások, s a virtualitás ontológiai és ismerelméleti tárgyalása világgélfogásunk nélkülözhetetlen komponensévé válik.

A statisztikai szemléletmód működésben van és kifejeződik a mai tudományos gyakorlatnak a kvantumfizikától, az evolúcióelméleten át a szociológiáig terjedő széles spektrumában. A virtualitás természetének megnyilvánulásai meghatározóan jelen vannak a mai ember reprezentációs praxisában, figyelembe vételük döntő fontosságú az információ, a kommunikáció, a kultúra, a kogníció működésének és karakterisztikumainak a megértésében. Ma még felmérhetetlen jelentősége van annak is, hogy az utóbbi harminc évben

kifejlődött egy új emberi reprezentációs közeg, az internet, ahol a tradicionálisan elkülönülten zajló reprezentációs praxisok egy új egységbe fonódnak össze (Ropolyi 2006, 2012). Az internet a késő modern ember konstrukciója, a természeti és a társadalmi létformákat követő, azokra ráépülő emberi létforma, a hálólét közege, a virtualitás birodalma.

Ontológiai szempontból napjainkban legalább két koherens világgép képviselhető. A „tradicionális” felfogás szerint csak abszolút aktuális és abszolút potenciális dolgok léteznek. A virtualitást mértékkel rendelkező valóságnak tekintő felfogás szerint pedig minden lét aktuális és potenciális is, vagyis minden lét virtuális.

Tekinthető-e a virtualitás az irodalom ontológiájának?

Amiként dolgozatunk bevezetőjében már felvetettük, az internethasználat társadalmi és kulturális következményei értelmezéséhez szükséges virtualitásfogalom csak akkor működőképes, ha a korszak univerzális ontológiai felfogásaként is funkcionál – hiszen az internet az egész emberi világot áthatja. Megmutattuk, hogy kialakítható a virtualitásra, mint (változó) mértékkel rendelkező valóságra, más szóval a valóság relativitására alapozott koherens ontológiai felfogás, így az internethasználat mindenre kiterjedő ontológiai hatásai követhetők és értelmezhetők lehetnek. Ezeket a változásokat ezen a módon a (Ropolyi 2006) s néhány további munkában többé-kevésbé már leírtuk.

Ugyanakkor természetesnek tűnik az a lehetőség, hogy a szóban forgó általános ontológiai felfogás érvényességét más létszférák esetében is tanulmányozzuk. Ilyenformán adódik a kérdés: vajon tekinthető-e a virtualitás az irodalom ontológiájának? Ha a virtualitás fenti felfogására alapozott ontológia valóban általános érvényű, akkor természetesen igen. Pozitív válaszunkat kétféle eljárással is alátámaszthatjuk. Egyrészt az irodalom ontológiájának fontosabb kérdéseire kereshetünk a virtualitásfogalomhoz kapcsolódó válaszokat, másrészt megpróbálhatjuk az irodalom ontológiájának hagyományos elképzeléseit kapcsolatba hozni a virtualitás fogalmával. Nyilván semmilyen értelemben nem tudunk teljességre törekedni – mindössze néhány illusztráció bemutatása lehet a reális cél.

Az irodalom tipikus ontológiai kérdéseinek tekinthetjük, mondjuk a következőket (Thomasson 2016). Vajon léteznek irodalmi művek? Ha igen, vajon mi módon léteznek, miféle entitások ezek, hogyan azonosíthatjuk sajátos ontológiai státuszukat? Egy irodalmi mű olyan fizikai objektum-e amelyet kézbe lehet fogni, szemügyre lehet venni, vagy esetleg betűk, szavak, jelentések, akciók absztrakt rendje? Vagy talán a szerző sajátos történeti és kulturális kontextusban bemutatott sajátos előadása? Vajon milyen feltételei vannak egy műalkotás keletkezésének, létezésének, identitásának, túlélésének? Vajon a szerző, illetve csak a szerző hozza-e létre a művet? A mű nyelvének vajon van-e jelentősége? Csak művek léteznek, vagy létezik irodalom is? És így tovább.

Úgy tűnik, hogy ezekre, illetve efféle kérdésekre a virtualitás fenti értelmezésére alapozva adhatók koherens válaszok. Például a következők – nem túl innovatív – szerkezetben előadva.

Irodalmi művek létezésének feltétele jelek létesítése és használata. Jelhasználat nélkül nyilván nincsen irodalom. Mint fentebb láttuk a jelek definíció szerint virtuális létezők. Jelek használatával bármiféle létezők bármiféle reprezentációi előállíthatók – irodalmi művek nem létezhetnek reprezentációs technikák működtetése nélkül, és amiként láttuk a reprezentációk ontológiája a virtualitás. Minden irodalmi mű információ sokaságát foglalja magában – az információ relációs létező s ekként szükségképpen virtuális természetű. Mindezek figyelembe vételével most már talán elegendő deklarálni, hogy minden virtuális létezőből létesített összetett létező maga is virtuális létező lesz: az egyre komplexebb konstrukciók valóságosságának mértéke változhat, de soha sem válhat abszolúttá.

Az irodalmi alkotások természetesen sajátos nyelvi konstrukciók – és az is nyilvánvaló, hogy a reprezentációkkal dolgozó, információkat hordozó nyelv a fentebb jellemzett virtuális létezés birodalma. Irodalmi művek részesei számos kommunikációs folyamatnak – triviális változatban például a szerző és az olvasó közötti kommunikációnak. A kommunikáció a kommunikáló felek közötti valamilyen mértékben valóságos, azaz virtuális közösség létrehozásának technikája.

Műalkotások természetének bármely értelmezésében meghatározó a virtuális valóságok jellemzése során fentebb részletezett jelenlét feltételeinek, a belevontásnak, belemérésnek, illetve a világszerűség konstrukcióinak fennállása – azaz nincsenek nem virtuálisan létező műalkotások. Mindezekből talán már levonható a várt, nem túl megrázó következtetés: az irodalom tipikus ontológiai kérdéseire taláunk a virtualitás fogalmára alapozott koherens válaszokat.

Nézzük most azt, hogy vajon milyen problémákba ütközünk, ha nem az irodalmi ontológiai tipikus kérdéseit, hanem tipikus válaszait próbáljuk kapcsolatba hozni a virtualitás fogalmával?

Az irodalmi műalkotásokra vonatkozó klasszikus ontológiai felfogást Roman Ingardennek a husserli fenomenológia alapjaira épített elképzelési képviselik (Ingarden 1977), (Bojtár 2011, 2016), (Kalnická 1993). Ezzel kapcsolatban érdemes rögtön felfigyelni a husserli fenomenológia és a virtuális lét, a virtuális valóság közötti bensőséges kapcsolat lehetőségére. A Husserl-féle szemléletmód lényegi komponense az „objektív világ zárójelbe tétel”, s a zárójelbe tétel a valóságra vonatkozó állásfoglalásaink felfüggesztésével jár – amit könnyű a valóságosság mértékének „redukciójával” létrehozott virtualitásként értelmezni. Ilyenformán nem meglepő, hogy Ingardennek a műalkotásokat intencionális tárgyként proponáló ontológiai elképzelése ugyancsak kapcsolatba hozható a virtualitás fogalmával: a műalkotás nem reális és nem ideális tárgy. Az intencionalitás aktusa éppenséggel a valóságosság relativizálásának működtetője. A végeredményt lényegében úgy is kifejezhetjük, hogy a műalkotások virtuális létezők.

Könnyű belátni, hogy a virtualitás (illetve az ugyanazt a relációt reprezentáló nyitottság) fogalma testesíti meg az ún. nyitott mű koncepció (Eco 1962/1998) alapeszméjét. Teljesen hasonló konklúzióra vezet a fikció és a képzelőerő fogalmaival operáló irodalmi antropológia (Iser 1993/2001) szemléletmódjának tanulmányozása is.

Eme röviden vázolt összefüggések nyomán egyértelműen kijelenthetjük, hogy a virtualitás tekinthető az irodalom ontológiájának. Ezzel a deklarációval ugyanakkor csak arról nyilatkozunk, hogy az irodalom létmódja (is) összhangban van a korunkra jellemző univerzális ontológiai meghatározottságokkal, de a kizárólag az irodalomra jellemző sajátos determinációk természetéről nem mondtunk semmit.

Irodalom

- BOGUE, Ronald 2012. Deleuze and literature. In: Daniel W. Smith – Henry Somers-Hall (eds.) *The Cambridge Companion to Deleuze*. Cambridge: Cambridge University Press. 286–306
- BOJTÁR Endre 2011. Isten az irodalomelméletben. Roman Ingarden. *Literatura*. XXX-VII/2. 111–122.
- BOJTÁR Endre 2016. *Strukturalizmus az irodalomtudományban*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- BOUNDAS, Constantin V. 2010. Virtual/virtuality. In: Adrian Parr (ed.) *The Deleuze Dictionary* Revised Edition. Edinburgh: Edinburgh University Press. 300–302
- CHALMERS, David J. 2017. The Virtual and the Real. *Disputatio*. 9 (46). 309–352.
- DELEUZE, Gilles 1968/1994. *Difference and Repetition*. Translated: Paul Patton. New York: Columbia University Press.
- DELEUZE, Gilles – Pamet, Claire 2016. *Párbeszéd*. Ford. Karácsonyi Judit - Lipták-Pikó Judit - Gyimesi Tímea. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- DIODATO, Roberto 2012. *Aesthetics of the Virtual*. Translated: Justin L. Harmon. Albany: SUNY Press.
- ECO, Umberto 1962/1998. *Nyitott mű*. Ford. Dabolán Katalin – Mártonffy Marcell. Budapest: Európa Kiadó.
- GRIMSHAW, Mark 2014. (ed.) *The Oxford Handbook of Virtuality*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- HEIM, Michael 1993. *The Metaphysics of Virtual Reality*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- HEIM, Michael 1998. *Virtual Realism*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- HACKING, Ian 1975. *The Emergence of Probability. A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statistical Inference*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- INGARDEN, Roman 1977. *Az irodalmi műalkotás*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest: Gondolat.
- ISER, Wolfgang 1993/2001. *A fiktív és az imaginárius*. Ford. Molnár Gábor Tamás. Budapest: Osiris.
- KALNICKÁ, Zdeňka 1993. A műalkotás ontológiai státusa. Ford. Csanda Gábor. *Kalligram*. II/10. <http://www.kalligramoz.eu/Kalligram/Archivum/1993/II.-evf.-1993.-oktober/A-mualkotas-ontologiai-statusa>

- LAURIA, Rita M 1997. Virtual Reality: An Empirical-Metaphysical Testbed. *Journal of Computer-Mediated Communication*. 3(2). <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1083-6101.1997.tb00071.x/full>
- LÉVY, Pierre 1998. *Becoming Virtual. Reality in the Digital Age*. New York, London: Plenum Trade.
- LIVINGSTON, Paisley 2016. History of the Ontology of Art. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/art-ontology-history/>
- LOMBARD, Matthew - DITTON, Theresa 1997. At the Heart of It All: The Concept of Presence. *Journal of Computer-Mediated Communication*. 3(2). <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1083-6101.1997.tb00072.x/full>
- MAY, Todd 2005. *Gilles Deleuze. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NIETZSCHE, Friedrich 2000. *Így szólott Zarathustra. Könyv mindenkinek és senkinek*. Ford. Kurdi Imre. Budapest: Osiris kiadó.
- RAE, Gavin 2014. *Ontology in Heidegger and Deleuze. A Comparative Analysis*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- ROPOLYI László 1981 A tudomány és művészet viszonyának megközelítései I. Lukács György tudomány és művészetfelfogásának egy összefoglalása. *Acta Philosophica*. 8. 219-261.
- ROPOLYI László 2001: Virtuality and Plurality. In: A. Riegler - M. F. Peschl - K. Edlinger - G. Fleck - W. Feigl (eds.) *Virtual Reality. Cognitive Foundations, Technological Issues & Philosophical Implications*. Frankfurt am Main: Peter Lang. 167-187
- ROPOLYI László 2004. A virtuális valóság természetéről. In: Pléh Csaba - Kampis György - Csányi Vilmos (szerk.) *Az észleléstől a nyelvig*. Budapest: Gondolat Kiadó. 30 - 55
- ROPOLYI László 2006. *Az Internet természete. Internetfilozófiai értekezés*. Budapest: Typotex.
- ROPOLYI László 2009. Így szólott Trurl és Klapanicsuz. *Kellék*. 38. 37-63.
- ROPOLYI László 2010. Virtualitás és valóság. *Többlét*. II/1 (IV). 5-49.
- ROPOLYI László 2016. Virtuality and Reality – Toward A Representation Ontology. *Philosophies*. 1/1. 40-54.
- ROPOLYI László 2017. Virtualitás mint harmadik létszféra. *Magyar Tudomány*. 178/8. 918-928.
- SHIELDS, Rob 2003. *The Virtual*. London and New York: Routledge.
- SOMERS-HALL, Henry 2013. *Deleuze's Difference and Repetition. An Edinburgh Philosophical Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- THOMASSON, Amie L. 2004. The Ontology of Art. In: Peter Kivy (ed.) *The Blackwell Guide to Aesthetics*. Oxford: Blackwell, 78-92.
- THOMASSON, Amie L. 2016. The Ontology of Literary Works. In: Noël Carroll - John Gibson (eds.) *The Routledge Companion to Philosophy of Literature*. New York: Routledge, 349-358.
- WILLIAMS, James 2003. *Gilles Deleuze's Difference and Repetition: A Critical Introduction and Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- WITMER, Bob G. - Singer, Michael J. 1998. Measuring Presence in Virtual Environments: A Presence Questionnaire. *Presence*. 7(3). 225-240.

A magyar irodalom filozófiai identitása*

GYENGE Zoltán**

Identity of Hungarian literature and Philosophy

The paper has two different parts. One of them offers an overview about the interpretation of connection of arts and philosophy in the history of philosophy. According to Greek philosophy, arts and philosophy are closely related. This is well illustrated by the meaning of poesis (ποίησις = creation), that means: art and philosophy are inseparable. The second part deals with the relationship between Hungarian literature and philosophy. Philosophical thinking has never played so important role in literature as in German, French, or Anglo-Saxon culture. Exceptions to this is the 20th century literature (Ady, Kertész, Nádas, Krasznahorkai). Contemporary literature, on the other hand, is becoming increasingly detached from the philosophical tradition and beginning to look for a completely different path.

Keywords: Hungarian literature, arts and philosophy

A drámai költemény a költő vizsgálatódása azért, hogy nem lehetett filozófia, aminthogy az esztétika a filozófus vizsgálatódása azért, hogy nem lehetett költő.

Szerb Antal (Szerb 1978.425.)

Jelen írás elsődlegesen arra szeretné irányítani a figyelmet, milyen szerepet játszott és játszik a filozófia a magyar irodalomban, mennyiben van hatással jelenléte vagy annak hiánya az irodalmi alkotásokra, az azokban megjelenő gondolatokra, esetleg éppen azok hiányára.

* A kutatást az EFOP-3.6.2-16-2017-00007 azonosító számú, *Az intelligens, fenntartható és inkluzív társadalom fejlesztésének aspektusai: társadalmi, technológiai, innovációs hálózatok a foglalkoztatásban és a digitális gazdaságban* című projekt támogatta. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap és Magyarország költségvetése társfinanszírozásában valósul meg.

** Szegedi Tudományegyetem, BTK, Filozófia Tanszék, gye@philo.u-szeged.hu

Egy biztos: azt állítani, hogy a magyar irodalom mindig is intakt volt a filozófiától, nem igaz. Hogy a kortárs magyar irodalomnál mi a helyzet, az viszont más kérdés. Ehhez áttekintjük – természetesen nagy vonalakban – a művészet (benne az irodalom) és filozófia történetileg kialakult viszonyát, abban a világ- és a magyar irodalom helyzetét.

Filozófia és művészet

A görögöknél a kettőt nagyon nehezen lehetett egymástól megkülönböztetni. Van egy kifejezés, a *ποίησις*, amely a *ποίησιν* kifejezésből származik. Jelentése valamit létrehozni, teremteni. A preszókratikus korban a filozófiára értették. Arisztotelészig a „poétikus” tevékenység a filozófia volt, és nem a költészet. Pontosabban: addig a kettő együtt.

Köztudott, hogy az ie. 6-4. század között élt görög szophoszok filozófiai tanításukat nem egyszer hexameterben, néha khitara kíséretében énekelve adták elő. A *φιλόσοφος* kifejezést bár Pythagorasz használta, Platón után, főként a peripatetikus korban terjedt el. A költő *ψευδής*-t (csalás, becsapás) művel, és fogalmilag nem különbözik a csalótól, nem volt rá külön kifejezésük. Csak a szofisták teszik meg ezt a distanciát, létrehozva a „jogos csalás, becsapás” terminusát, amelyet aztán a költőre lehet alkalmazni. Logikus, hisz a költő is olyan dolgokról beszél, amelyek nincsenek. Azaz becsapja a másikat. Elnevezést illetően tehát sokáig nincs különbség a csaló és költő között.

A lényeg azonban: kezdetben a művészet, benne a líra és a filozófia összeér, nem kell köztük különbséget tenni. „Kancáim, melyek visznek, ameddig vágyam elérhet” – kezdődik egy tanköltemény, amelyben ilyen sorok vannak: „a fénybe, kezükkel taszítván hátra fejükről a fátylat...” Parmenidész sorai Steiger Kornél fordításában. Mennyiben filozófia, mennyiben költészet? Vagy Hérakleitosz töredékei. „Nem tőlem, hanem a logosztól halva, bölcs dolog elismerni, hogy minden egy.” *Ἐν καὶ Πᾶν*. Ez a romantika jelmondatává lett. Vagy: „És ezt a kozmoszt itt, amely ugyanaz mindenkinek sem isten, sem ember nem alkotta senki, hanem volt mindig és van és lesz örökké élő tűz, mely fellobban mértékre és kiszálik mértékre.” (Diels-Kranz 1934-37. B.30.) Csodálatos mondatok. Művészet? Bölcsélet? Nem mindegy?

Pontosan tudjuk, hogy a korai görög gondolkodók művei töredékekben, utalásokban, testimoniumokban és fragmentumokban maradtak fenn. A róluk való tudás bizonytalan, azt is mondhatnánk, ha Homéroszról annyi maradt volna fenn, amennyit tőle a későbbi görögök idéznek, egy nagy filozófus elveszett műveit siratnánk. Platón óta viszont valóban létezik a megkülönböztetés, de meglehetősen paradox módon. Közismert, hogy Platón kezdetben verseket vagy drámákat írt, persze akart ő politikus is lenni (az is mást jelentett, mint manapság), amely utóbbiról a híres Hetedik levélben ad bizonyosságot: „Annak idején, amikor még ifjú voltam, magam is úgy jártam, mint sokan mások. Tervbe vettem, hogy amint a magam ura leszek, tüstént a politikai életbe fogom vetni magam.” (Platón 1978. 324.b-c.) Amikor Szókratésszel találkozik, irodalmi munkássága véget ér, megsemmisíti addigi írásait, amikor pedig kivégzik mesterét, búcsút int a politikának és elhagyja

Athént. De valóban véget ér írói tevékenysége? Hisz Platón, aki szerint a művészet csak a harmadik szinten áll a létezőhöz képest, és nem más, mint *utánzás* (μίμησις), még pontosabban: az utánzás utánzása, amely távol esik a létezőtől. Ez az eszme aztán évszázadokon át meghatározza a művészetekről való gondolkodást.

Ugyanakkor a művészeteket látszólag lenéző Platón – úgy en passant – egy új irodalmi műfajt alkot. Ez a *dialógus*. De Platón más művei is irodalmi erővel bírnak. Nem véletlen, hogy az Apológiát, amely Szókratész perét írja le, dramatizálták, és a világ szinte minden színpadán játsszák. Azaz, bár a filozófiai rendszere révén a művészet elválik a filozófiától, de formáját tekintve vele párhuzamosan formálódik, alakul – egyre határozottabban.

Az antik görög számára ami lényeges, az a harmónia, amely a poézisben (bölcselet, líra, művészet? egyre megy) fejeződik ki. Ἀρμονία nem csupán összhangzást, de helyes arányt, valamint olyan kapcsot jelent, mely a széttartó erőket egyesíti, egységbe foglalja. Ha például a Jupiter szimfónia hihetetlenül erős erupcióját végigkövetjük, azt fogjuk észrevenni, hogy mindez semmit sem jelentene anélkül a néhány másodpercnyi teljes csönd nélkül, amely ezt az eruptív kitörést kíséri, mivel az arány itt a némaságnak legalább olyan beszédes tartalmat kölcsönöz, mint amit a zenei exhoráció eo ipso magán visel. A zenére a preszókratikusok közül talán éppen a püthagoreusok voltak a legérzékenyebbek. Szerintük a tökéletes zene, a szférák zenéje azért nem hallható, mert állandóan szól. Csak akkor hallanánk meg, ha egyszer elnémulna. (A harmónia kérdéséről bővebben Diels-Kranz 1934–37. DK 58 C 4.)

Azaz az arány, a harmóniában kifejezésre jutó teljesség, és a semmi dichotómiájának elégséges mértéke a tapasztalat számára elképesztő távlatokat nyújt. Nem véletlen, hogy Hérakleitosz szerint a harmónia egy belső feszültséget takar, azaz a széttartó erők közép-mértékét, amely nem engedi, hogy bármely erő túlsúlyra jusson. Mint egy íj, amelyet az ideg feszít össze. Ha túlhúzzák, széttörik, ha nem húzzák meg eléggé, akkor nem lehet vele nyilat kilőni. Azaz a harmónia nem valami lagymatag állapot, hanem tele van feszültséggel. Az érzés és megértés együtthatása ugyanis éppen a tapasztalatban válhat igazán teljessé. A belső tapasztalásban, a megélt és szellemi magában foglaló élményben, hiszen Szent Ágostontól tudjuk: in interiore homine habitat veritas. (Augustinus XXXIX.72.)

Ha a filozófia történetére visszatekintünk, a filozófia igazán akkor válik el a művészetektől, amikor megjelenik benne a szigorúbb értelemben vett *argumentáció*. Mondjuk az Organont nehezen lehetne költészetnek tekinteni, vagy csak nagyon erős túlzással, de a karteziánus filozófiát már egyenesen lehetetlen, nem beszélve a jelenkori analitikus irányzatokról. Amikor belép a tudományosságra törekvés, amelyet *Hegel* meg is hirdet, amikor kimondja, hogy a φιλο-σοφία, a bölcsesség-szeretete (*Liebe zum Wissen*) helyett egy „igazi tudás” (*wirkliches Wissen*) szükségeltetik, akkor a filozófia nem lehet más, mint tudomány. Nem véletlen, hogy legjelentősebb művének alcíme: „System der Wissenschaft”, azaz a tudomány rendszere. (Hegel 1984. 9.) A tudományosság igénye azzal teljesül, hogy a filozófia meg akar felelni annak az elvárásnak, miszerint az érték csak és kizárólag az, ami a tudományosság kritériumát kielégíti. Különös tekintettel arra, hogy az egyre inkább szekularizálódó világban a vallás helyét a tudomány foglalta el, amely sokszor döbbenetesen hasonlóan viselkedik,

mint a vallás. Megvannak a liturgiái, a kánon, megvan az egyházakhoz hasonló szervezete, megtaláljuk benne a szentek különféle osztályait, és megvan a maga szent irata is. A Q1-es tudományos közlemények az oltári szentség, a Sacramentum Altaris kiszolgálásának a szerepét töltik be; ezen közlemények együttese a Bibliát vagy Koránt, az absztraktok a szent iratokat; a szent áldozat, az eucharisztia (szó szerint: eu és charis, azaz jó áldozat) a tudományos védéseket; az episzkopális egyház szervezetének megfelel a tudományos segéd-munkatárstól indulva a professzoron keresztül az akadémikusig tartó hierarchia; a szentek mondjuk a Nobel-díjasok gyülekezete, akik majd a magasságos jobb oldalán foglalnak helyet, vagy elsőként mászhatnak át a földi nirvána kapuján azokkal együtt, akik megfelelő áldozatokat hoztak a tudomány oltárán, vagy legalábbis megfelelő számú Hirsch-indexszel és impakt faktorral rendelkeznek. Mennyire igaza van Pascalnak, amikor a következőket írja: „Ha a bírák az igazi igazság, az orvosok pedig az igazi gyógyítás birtokában volnának, akkor nem kellene négyszögletes fövegeket viselniük, a tudomány magasztos tekintélye önmagában is tiszteletre készítetne”. (Pascal, 1960. 81.) Kiterjesztett értelemben ez minden tudomány szentséges mimikrijére nézve igaz.

A tudományossá válás igényével viszont a filozófia a „magán-való” szférájából a „mire-valóság” szintjére kerül, s teoretikus episztéméből praktikus technévé válik. Nyilvánvalóan mindebben nagy szerepe van annak a kihívásnak, amelyet a civilizáció, és az egyre erőteljesebb globalizáció jelent, az egyre táguló piaci lehetőségek kihasználása, ahol minden eladható: egy kabát, egy kesztyű, egy gondolat; és ahol mindent el is kell adni, mégpedig abban a formában, ahogy a mindenható fogyasztó elvárja. Ha a fogyasztó (és erre konkrét példa létezik) azt várja el, hogy egy filozófiai előadáson ne holmi Hegellel, hanem afro-filozófiával vagy grönlandi eszkimók metafizikájával foglalkozzanak – hát megkapják. Mindent a fogyasztóért. Ha azt várják el, hogy jól szabott öltönyben, szemüvegünket tudományosan törölgetve, fejünket tudományosan vakargatva konferencia előadásokat tartsunk ugyanezekről, arra is készek vagyunk – s a példák tovább is folytathatók. (Kedvenc példám egy izlandi prof. „dottir” esete, aki Nietzscheben meglátta az első feministát.)

Még komikusabb mindez a filozófiára nézve. Hegel, igen az a Hegel, aki a filozófiából tudományt akart csinálni, az esztétikai előadásaiban meglepően nyilatkozik a filozófia és művészet kapcsolatáról. Kifejti, hogy a filozófia nem a tudománnyal, hanem a vallással és a művészettel azonos gyökérből származik. Mindhárom az abszolútumra irányul, csak más és más módon. Szabadon fogalmazva: a filozófia a gondolkodás, a vallás a hit, a művészet az érzéki közvetítés által. Van egy szép mondata: „*das Sinnliche (ist) in der Kunst vergeistigt, da das Geistige in ihr als versinnlicht erscheint*” (Hegel 1984a. 61), azaz az érzéki a művészetben szellemivé válik, míg a szellemi a művészetben érzékvé. Ez tökéletesen megfelel Schelling *A transzcendentális idealizmus rendszerében* kifejtett gondolatának: „*Nehmt, kann man sagen, der Kunst die Objektivität, so hört sie auf zu sein, was sie ist, und wird Philosophie; gebt der Philosophie die Objektivität, so hört sie auf Philosophie zu sein, und wird Kunst.*” (Schelling 1985. 630.) Azaz, ha tárgyiasságot (tárgyat, mint például egy szobor, festmény stb.) kap a filozófia, akkor művészetté válik, ha megfosztják tárgyiasságától a művészetet, akkor filozófia lesz belőle. A filozófia végső ponton poézissá válik, s ekkor teljesíti be a legmagasabb rendű feladatát.

Azért lehetséges mindez, mert a filozófiát és művészetet „csekély” dolog (éppen a tárgyiaság) választja el egymástól. Mindezek alapján azt is mondhatnánk, hogy a filozófia a *tárgynélküli művészet*, a *művészet a tárgyiasult filozófia*.

Ugyanakkor a német filozófia konzekvens abban is, hogy *filozófiai háttér nélkül nem lehetséges a művészetről érvényesen beszélni*. Aki nem jut el a „szabad és megfontolt szemléletig”, az nem is érzékeli a szépség nagyságát, azaz az „egyes érzéki szépet megláthatja, de képtelen lesz megítélni bármilyen műalkotást”. (Schelling 1985.66.) Aki tehát képtelen a művészet érzéki észrevevése által gerjesztett *reflexióra*, ami a gondolkodás számára ugyanazt jelenti, mint a szép a szemlélet számára, annak a műalkotás céltalan marad, így hatása sohasem lesz teljes; a „műértő” ezen képesség hiányában csupán művészi majomkodásba foghat. Mert az alapot a filozófia biztosítja, pontosabban a *művészetfilozófia*.

Irodalom és/vagy filozófia

Nyilván ott, ahol a filozófia és az irodalom egymással közös nevezőn van, egyik sem létezik a másik nélkül. *Martin Heidegger* joggal írja: *„dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde”*, vagyis a költészet nélkül az emberek gyökértelenek maradnak, s maga a költészet szava is „puszta fantáziálgatás” (Heidegger n 1983. 153.) Teljesen elképzelhetetlen, hogy egy Goethe, Hölderlin, Rilke, Kafka, Mann vagy Dürrenmatt értelmezhető lenne a filozófiai háttér nélkül.

Csak néhány példát említve. Thomas Mann *A varázshegy* elején a következőket írja: „történetünk öregebb, mint ahány esztendő, élettartalma nem mérhető időtartamokkal, napjai a nap pályafutásával; egy szó, mint száz, múltása fokát voltaképp nem az *Idő*-nek köszönheti, s ezzel a kijelentéssel hadd célozzunk s utaljunk futólag e titokzatos elem kétes és sajátosan kettős természetére”. Ebben a mondatban a platóni, ágostoni és kanti időértelmezés „in uno” benne van. Csodálatos. És tudja fokozni: „az idő, a Léthe vize; de idegen levegő is valami afféle ital, s ha hatása tán kevésbé alapos is, de annál gyorsabb”. (Mann 1988.5; 8.) Ha valaki nem olvasta Platón *Állam* című művének utolsó könyvét, nem ismeri az *Ér* mítoszt, nem ismeri az abban foglaltak szerint a sors és az igazság (*ἀλήθεια*) összefüggését, akkor igazából nem érti azt a hatalmas filozófiai erudíciót, amelyet Mann ezekben az egy mondatokban mozgat. Settembrini és a Lukács Györgyről mintázott Naphta (Marcus-Tar 1982.) vitája par excellence filozófiai diskurzus.

Kiemelten lényeges mind Mann, mind a századelő írói számára egy másik filozófus, Friedrich Nietzsche. Nietzsche, akárcsak Kierkegaard, egyszerre szépíró, egyszerre filozófus. Azaz ebből a szempontból kihagyhatatlanok. A kérdés, vajon miért?

Gianna Vattimo szerint Nietzsche egy „stilisztikai forradalmat” hajtott végre a Zarathustra megírásával, mely forradalomnak az a lényege, hogy bizonyos értelemben túllép minden hagyományos és ismert megszólalási metóduson, és valami egészen újat, sőt meglepőt akar megalkotni. De van-e, illetve létrehozható-e olyan új forma, amely ne kapcsolódna valamilyen szálon az eddig ismert megszólalási eszközökhöz? Kétlem. Maga

Vattimo is azt mondja, hogy a Zarathustra „forradalmi” ereje abban áll, hogy „nem eszszé, nem traktatus, de nem is aforizma-gyűjtemény – azaz nem azokról a formákról van szó, amelyeket Nietzsche addig használt. Szorosabb értelemben lírának sem nevezhető.” (Vattimo 1992.59.) Pedig éppen a stílust és nyelvezetet látja „forradalminak” Nietzschében a George kör (George, Bertram, Hildebrandt, Gundolf), és ekként válik az európai írók és költők meghatározó élményévé.

Olyannyira, hogy az egyébként sokszor „afilozofikusnak” titulált magyar irodalomban soha nem látott helyet kap. Gondolok a Nyugatra, Babits, Juhász Gyula, Kosztolányi, Tóth Árpád levelezésére, Ady vagy József Attila Nietzsche élményére, és a sort hosszasan folytathatnám. Juhász Gyulára tett hatása egyenesen elementáris, ahogy azt egyik verse is mutatja:

*Mindig magányosabb lett
És mindig vakmerőbb,
Míg végül sírva térdelt
A győztes sors előtt.
És hallgatott az éjben,
Mely körülvette őt,
Míg mosolyogva állt meg
Az elmúlás előtt.*

A címe: „Nietzsche”. A vers maga pontosan mutatja, hogy Juhász alaposan ismerte (és értette) Nietzsche filozófiáját. Vagy Ady, aki saját bevallása szerint egy debreceni tanártól hallotta először a nevét, ugyancsak tökéletesen érti Nietzschét: „mégis talán költő volt, akiktől legjobban megcsömörlött, mert a saját fajtája. De nem volt békítő költő, mert ezeket különösen utálta: csak azokat a költőket szerette, akik új költői hasonlatot, tehát új Istent hoztak”. A Zarathustra fordításáról pedig ezt írja: „E példátlan félázsiai társadalomban, amely a mienk” – ezt részletesen nem magyarázza, de minek?, olvasni kell Prohászka-t, megértjük – „kellett magyarul tolmácsolni már Nietzsche legnietzscheibb művét.” (Ady 1996.164.) Hogy mennyire jogos Ady címkéje, arra álljon itt a „kiváló” Prohászka Ottokár néhány magasröptű gondolata: „Ó szép élet, erős, földi élet... álmodozik Nietzsche, a migraines, beteges szobatudós, a könyvmoly, a XIX. századbéli német filolog, aki belefúrta magát a régi klasszicizmusba, mint csibor a vizes kádba” (Prohászka 1996.113.) Vagy hozzá méltóan egy cisztercita szerzetes, bizonyos Platz Bonifác dr. írja: „Az elme, amely ez égbekiáltó káromlásokat szülte, és megfogalmazta, elszórt, elszáradt. Nietzsche örültek házába került s tizenkét év hülyeség után 1900-ban agylágyulásban halt meg. Tehát mégis van Isten.” (Platz 1996b.172.) Prohászka és Platz szerencsére nem tartoznak a magyar irodalom nagyjai közé.

Miben áll azonban az a hatás, amit Nietzsche, Schopenhauer vagy Kierkegaard tett az európai irodalomra, többek között a 20. századi magyar irodalomra is? A fentiek mellett egyet-értek H.J. Schmidt megjegyzésével, akinek Vattimo elemzésével egybehangzó megállapítása,

hogy Nietzsche a „kis formák mestere”. Már, ami a stílus illeti. (Schmidt 1983. 203.) Viszont ez kiegészítésre szorul. Véleményem szerint a *biblikus* hangvételnek az *iróniával* vegyítése okozta ezt a hatást.

Az egyik tehát a *stilus*. Az esszéisztikus, helyenként valóban biblikus vagy profetikus stílus (ld. Zarathustra) teljes egészében plauzibilis az írók és költők számára. A filozófia hangvétele a német idealizmus után ugyanis megváltozott. Közelebb került az irodalomhoz, amit a romantika igen nagy mértékben felerősített. Ebből érthető a pontosan ezeken a szerzőkön (Nietzsche, Kierkegaard, Schopenhauer, Schlegel fivérek) alapuló egzisztencializmus hihetetlen hatása a 20. században. A tudománynak gazsuláló filozófia senkinek sem kell, per sze azon a szűk körön kívül, akik művelik. Szélesebb közönség, így az irodalom számára is teljesen hatástalan marad a pozitívizmus, a logikai, majd az analitikus vagy a kognitív filozófia. Közös bennük, hogy dögletesen unalmasak, és meggyőződés szerint a művelőiknek azt a fájalmát fejezik ki, hogy nem lehetett belőlük matematikus vagy természettudós. Ezzel szemben, ami az írókat és a filozófusokat összeköti, hogy mindkettő ír esszét. Az esszé, amit Montaigne-nek köszönhetünk, látszólag könnyű, igazából azonban igen nehéz műfaj. Ironikusan hozzátehetjük: talán az esszé meg az a hiányt leplezi, hogy a filozófus nem költő, a költő pedig nem filozófus. Ám az esszében a kettő összeér.

A másik a már említett *irónia*. Az irónia ugyanis a szabadságot jelenti az író számára, és minél több az alkotásban az irónia, annál több a szabadság. Az irónia ismét csak a filozófiából, jelleseül Szókratésztól származtatható, modernkori legnagyobb alakja pedig Kierkegaard. 1841-ben a Hamlet után a második legnagyobb dán éppen ebből a témából védi meg disszertációját (Kierkegaard 2004.), amely aztán könyv alakjában is megjelenik, és amely azóta kikerülhetetlen dokumentuma minden, az iróniával összefüggésben megfogalmazott gondolat számára. Az irónia távolságtartást jelent, ahogy Kierkegaard írja: negativitást, amely lehetővé teszi az egyén számára, hogy a saját belső és szuverén, egyéni szabadságon alapuló világát építse fel, egy külső, sokszor impasszibilis, sokszor kifejezetten zavaró külvilággal szemben. Az író vagy filozófus, aki külső erőktől függ, nem szabad, nem autonóm. Ha egy ideológia alapján áll, akkor sem szabad, és ugyanígy nem autonóm, tehát nem író, nem filozófus, legfeljebb annak árnyképe. Láttunk/látunk ilyeneket. Folytathatnánk: az ember, aki... nincs értelme.

Magyar irodalom és/vagy filozófia

A magyar irodalom egészét nézve a II. világháború előtti szellemi élet nagyon erősen kötődik a filozófiához. A fent említett óriások (Babits, József Attila, Ady stb. – és persze a névsor nem teljes) írásukban olyan bölcséleti háttérrel képeznek, amely egyedülálló a magyar költészet és próza történetében, és fogalmunk sem lehet, hogy mi lett volna belőle, ha a háború utáni ideológiai zűrzavar nem vágja ketté. Ennek ellenére a háború utáni irodalomban, Örkény, Weöres, Pilinszky, majd a 80-as évek Nádasa és Eszterházyja tovább viszi ezt a hagyományt. A posztmodern megjelenése és virtuális jelenléte ugyancsak

megtart egyfajta filozófiai jelleget, bár hozzá kell tenni, hogy a 80-as, 90-es évek posztmodern profétái talán ismerik Derridát, de azt, ami a posztmodern bázisát jelenti – nevezetesen Heideggert és Gadamert – kevésbé. A német filozófiai tradíciót pedig egyáltalán nem. Fontos, hogy a posztmodern nálunk döntően csak a formai elemet jelenti, olyan írás, mint Umberto Eco számos műve, a magyar irodalomban elvétve akad. *A rózsza nevének* egy igen érdekes leírása jut azonnal eszembe, amikor a „ló” fogalmán keresztül Eco a teljes universale vitát besűríti néhány oldalra. Amit persze az olvasók töredéke sem ért. (Megjegyzem, egyszer, még a 80-as évek végén, vagy a 90-es évek elején olvastam egy olasz lapban megjelent riportot Ecoval. Ebben megkérdezték, hogy milyen érzés a posztmodern pápájának lenni. Eco válasza magáért beszél: „azt még nagyjából tudom, mi az a pápa, de azt nem, mi az a posztmodern”.)

A nagy öregek aztán elmennek. Weöressel a Psyché leheletfinom filozófiai hátterével, a lírából Pilinszky metafizikus verseivel, melyekre kimutathatóan nagy hatással van az ugyancsak mélyen hívő Søren Kierkegaard. Ahogy Nemes-Nagy Ágnesre is. És a sort tovább lehetne folytatni. Utánuk még ott van egy olyan nemzedék, amely megkísérli a szép-írásban a gondolatot megfogalmazni. Sokszor gyökeresen új formát keresve, mint például Szkárosi, Zalán és (nem sokan) mások. Majd a 90-es évek közepétől mintha valami megváltozna. Nem jó irodalmat úgy olvasni, mintha szépírás órán lennénk, és csak keresni, merre van a hegeli-manni értelemben vett reflexió, a kierkegaard-i értelemben vett fantázia. Ha mind-ez csak ötlet, akkor az stílárís, általában tartalmi elem nélkül. Emellett persze ott volt/van, sajnos egyre kisebb számban, az a nemzedék, amelyre mindez nem igaz. Ezt érzékelhetjük *Krasznahorkai Lászlónál* nagyon erős Nietzsche hatással. Nála Nietzsche mellett jelen van egy nagyon erős és meggyőző filozófiai és általános műveltség, amely egészen olyan, nagyon nem szépirodalmi műhöz is visszavezethető írást is magában foglal, mint *A szellem fenomenológiája*. Nem véletlen, hogy saját bevallása szerint is, nem lehet integrálni a magyar irodalomba. (Egyszer egy beszélgetésünk során Krasznahorkai mondta, hogy ismeri ezt a művet, olvasta, és valamikor újra fogja olvasni. Amiről az jutott eszembe, hogy egy alkalommal, Weimarban, egy társaságban beszélgetve többen arról elmélkedtünk, hogy ki milyen könyvet vinne magával egy lakatlan szigetre. Slavoj Žižek, aki akkor ott kutatott és jómagam a fenomenológiára szavaztunk.)

A leginkább bölcseleti hátérrel rendelkező író azonban kétségtelenül *Kertész Imre* volt. Egy mondat a Gályanaplóból: „A rossznak is van etikája. Az etikum az a transzcendens fény, amely minden anyagon átsugárzik; e fény nélkül kétségessé és elfogadhatatlanná válik minden, jelenléte viszont minden ellentmondást elnémít. Nyilvánvaló és súlyos köze van a halálhoz.” (Kertész 1992.16.) Rilkéhez, Mannhoz és a német irodalomhoz hasonlóan ebben az egy mondatban ott van egy nagyon széles gondolatkör: a kanti etika, Schopenhauer erre adott reakciója, és egyben a velük történő polémia. A mondatokat bőven lehetne sorolni ebből és más műveiből is. Ha ma ezeket egy kortárs író írná, nem is kerülne be az irodalmi közélet belső köreibé. Kertésznél azonban van egy mű, amelyet meggyőződésem szerint – ahogy a fentebb említett Eco könyvet – csak nagyon kevesek értenek meg széles e hazában. (Persze enélkül is lehet műveket szeretni.) Ez a *Kaddis*. A teljes megértéséhez ugyanis nagyon alaposan kellene

Kantot és Hegelt ismerni, mert Kertész van olyan „galád”, hogy egyes textusoknál nem foglalkozik azzal, tudja-e a nagyérdemű, hogy miről van szó, feltehetőleg úgy gondolja: aki nem tudja, az megérdemli. Mire gondolkod? Például erre a mondatra: „Aki észszerűen néz a világra, arra a világ is észszerűen néz: a kettő kölcsönösen meghatározza egymást – mondotta újra csak H., nem H., a vezér és kancellár, hanem H., minden vezérek, kancellárok és egyéb címzetes uzurpátorok nagyszabású látoka, filozófusa, udvari bohóca és válogatott ingyencségekkel szolgáló főpincére, akinek, attól tartok, ráadásul tökéletesen igaza is van, mindössze azt a részletkérdést kell elmélyülten tanulmányoznunk, hogy miféle ész is az, melynek a világtörténet a képe és a tette, továbbá, hogy kiknek az észszerűségére néz a világ is észszerűen.” (Kertész 2002) Tökéletesen pontos. Természetesen Hegelről van szó, de ami lényeges, hogy Kertész pontosan tapint rá a kijelentés igazán érzékeny pontjára, vagyis az ész igazi természetére. Erről eszünkbe juthat az az anekdota, miszerint Hegel egyik órája után egy hallgatója azt találta mondani, hogy „szép, szép, professzor úr, csak mindennek semmi köze a valósághoz”. Mire Hegel válasza: „elég nagy szégyen az a valóságra nézve”. No, de pontosan ez az „érzékeny rész”, amelyre Kertész rámutat: *mi az ész?* Ez csak egy triviális példa Hegelről, akit Kertész „főpincérnek” nevez, ám a szöveg teles-tele ilyen utalásokkal. És persze Nietzsche és Schopenhauer élményekkel.

És végezetül, de nem utolsósorban Nádas, Határ Győző és Eszterházy.

Nádas Péter filozófiai műveltsége közismert. Csak egy mondat példának, hogy mennyire pontos a megértés: „Szókratész a saját daimónját hallja beszélni Alkibiadész szépségének láttán. Alkibiadész ellenben nem ismeri fel a saját daimónját Szókratész bölcsességében.” (Nádas 2018.) Ebben nem csupán a szimpózium során elhangzott alapvető gondolatok szólalnak meg Erósról, hanem az egész neoplatonikus tradíció, kiváltképp Ficino (vö. erosztész – eromenosz kettőssége). És a sort még bőven lehetne folytatni. Nádassal kapcsolatban több, mint jogos Perecz László megjegyzése: „akadnak a kortársi irodalomban más nagyságok is, akik időről-időre ostorozni szokták a magyar kultúra antifilozofikus/afilozofikus karakterét. Mint a filozofikus költészettel jelentkező Eörsi István, aki a maga munkássága értő befogadásának akadályát fedezi föl a *gondolkodásra képtelen hazai irodalmi életben*. Vagy mint a fontos bölcséleti esszévilágot megteremtő Nádas Péter, aki mindegyre fölszerelemezti a magyar kultúra filozófiátlanságát, a magyar filozófia gyöngeségét meg a magyar nyelv csekély teoretikus teljesítőképességét.” (Perecz 2019. 148.)

Határ Győző pedig külön történet. Határ magát leginkább filozófusnak vallotta, az *Özön közöny* című munkája kifejezetten a magyar filozófia történetével foglalkozik, amelybe magát is beleszámította. Azt írja, hogy övé „a legnagyobb nemolvasótábor, amelynek olvasói elvárásaiban a filozófia nem él s nincs jelen.” (Határ 1997.19.) Vagyis a filozófia elmellőzött lett, nincs eléggé jelen a kulturális térben, ami feltehetően igaz. Persze a filozófia soha nem volt tömegsport (ahogy azt többször leírtam), és isten mentsen meg attól, hogy az legyen. Sehoh az európai kultúrában. De erudícióként akár a német, francia vagy angol-szász irodalomban megtalálható. Perecz ismét Határról: „Íróként szokás számon tartani, maga szívesebben gondolja önmagát filozófusnak. Nehezen áttekinthetően kiterjedt életművének rétegei közül alighanem a bölcséleti réteg a meghatározó, írói korpuszában

a szépirodalmi művekhez képest terjedelmileg valószínűleg nagyobb hányadot képeznek az értekező prózai-bölcseleti munkák.” (Percz 2019.146.) Ám pontosan az irodalomnak köszönhetően át- és átszővi a kultúra egészét, Határ számára a kérdés az, hogy mennyiben igaz ez a magyarra nézve. Határ soha nem végzett filozófiai stúdiumokat, de szinte falta a filozófiai műveket, talán egy magyar íróhoz sem hasonlíthatóan. Mire való szerinte a filozófia? Kiváló gyógyszer a tudatlanság ellen.

Eszterházy Péter esetében nem véletlenül utalok most a Hasnyálmirigynaplóra. Mindenki ismeri, mindenki tudja, hogy ebben az írásban a szerző közvetlenül és nem fikcióként szembesül a halállal. Mennyire igaz Schopenhauer görögökre utaló megjegyzése, miszerint a filozófia a halállal való foglalkozás, és ha nem lenne a halál, filozófia sem létezne. „*Der Tod ist der eigentliche inspirierende Genius, oder der Musaget der Philosophie, weshalb Sokrates diese auch thanatou meleté definirt hat. Schwerlich sogar würde, auch ohne den Tod, philosophirt werden.*” (Schopenhauer 1844.542.) Azaz a halál a filozófia voltaképpeni inspiráló génusza vagy múzsa, ezért mondta Szókratész, hogy a filozófia „thanatu meleté”, a halál tudománya. Ha nem lenne halál, filozófia sem volna. *Eszterházy* egyik nagyon komoly, talán a legmélyebb önvallomásának tartom a következő részt: „Nem akarnék úgy tenni, mintha volna érzésem a bölcelethez, csak úgy, fecsegve mondanám (...) nyelvem mindig erősebb volt, mint az eszem...” Zárójelben jegyzem meg, mintha ezzel az alábbi platóni mondatot igazolná: „Egyszóval megtudtam a költőkről is, hogy nem a bölcsesség folytán költik, amit költenek”, és, teszi hozzá: „semmit sem tudnak arról, amiről beszélnek”. (Platón 1978a. 22.c.)

Ez két okból lényeges: *Eszterházy* szerint *egyrészt* a nyelv fontossága és primátusa teljesen egyértelműen elengedhetetlen, anélkül irodalom nem létezik. Azaz nem arról van szó, hogy bölceleti tantételeket kell mindenképpen versbe foglalni. Bolond, aki ilyet állít. Volt ugyan erre példa, Johan Ludvig Heiberg (Kierkegaard és Andersen kortársa) a 19. századi Dániában a hegeli filozófiát (!) vitte színpadra (*Fata Morgana*). Bukott is vele jó nagyot. *Másrészt*, aki ezt mondja magáról, biztosan nincs híján a bölceletnek. Pontosabban: ha valaki ezt mondja magáról, mint *Eszterházy*, azzal éppen azt bizonyítja, hogy igenis van érzéke a bölcelethez. És annak igényéhez. Filozófiai műveltségét és bölcelet iránti vágyát mutatja, hogy soha egy művében sem kerül elő annyi filozófus, mint éppen ebben az utolsóban. Mintegy igazolándó a fentebbi schopenhaueri/szókratészi mondas igazságát. Szókratész, Leibniz, Wittgenstein és sokan mások név szerint is meg vannak említve a könyvben. És végül egy érdekes megjegyzés tőle: azt írja, ha ennek vége (ti. a betegségnek), akkor filozófiával kell foglalkoznia.

Összegzés

Összegezve: a filozófia és a művészet, benne az irodalom, a görögöktől kezdve igen sokáig együtt élt, együtt lélegzett. A karteziánus hagyomány, majd a tudományos igénnyel fellépő filozófia, a mostani analitikus kínlás elidegenítő hatású volt és maradt, ahogy

a szaktudományként a filozófiát elfogadni tagadók, úgy a nagyközönség számára is. Az ezt művelők soha el nem évülő „érdeme”. Egy zárt világ jött létre, ahol egy sajátos tolvajnyelven beszélget néhány ember egymással úgy, hogy közben semmiről sem vesznek tudomást. Ezt hívják ma filozófiának, ezt tanítják egyetemeken, ezekből lehet olyan senkit nem érdeklő cikket írni, amelyet jegyez a Web of Science stb.

Azaz a filozófiának is bőven van mit söpörni a maga háza táján. A 18-19. században, majd még inkább a romantika óta a korábbi kapcsolat a művészetek és a filozófia között újjáéledt. A koegzisztencia szemmel látható volt a 20. századnak nem csupán a világirodalmában, hanem a magyar irodalomban is. Ez a folyamat egészen a 20. század végéig tartott.

Onnantól viszont valami más vette át a helyét. Ami nem biztos, hogy baj. Ám ha az irodalom megmarad a szépírási házifeladat-készítésnél, akkor igaz lehet, hogy a pusztán „érzéki szép vagy kellemes” művészetnek csak a látszatát hozza létre (Hegel), azaz „olyan mint-ha” érzést kelt. A műítész laposan pislogva remekel, miközben a szellem egy kicsit arrébb megy. De talán csak a megfelelő alkalomra vár.

Irodalom

- ADY, Endre 1996: Nietzsche és Zarathustra. In: *Nietzsche-Tár*. Szerkesztette Kőszegi Lajos – Laczkó Sándor. Veszprém: Comitatus.
- AUGUSTINUS: *De vera religione*.
- DIELS-KRANZ 1937-37: *Die Fragmente der Vorsokratiker* I–III. Berlin.
- HATÁR, Győző 1997: *Özön közöny*. Békéscsaba: Tevan Kiadó.
- HEIDEGGER, Martin 1983: *Denkerfahrten*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEGEL, G.W. 1984a: Vorlesungen über die Ästhetik. *Hegels Werke in 20 Bdn*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HEGEL, G.W. F. 1984: Phänomenologie des Geistes. *Hegels Werke in 20 Bdn*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- KERTÉSZ, Imre 1992: *Gályanapló*. Budapest: Magvető
- KERTÉSZ, Imre 2002: *Kaddis a meg nem született gyermekért*. Budapest: Magvető
- KIERKEGAARD, Søren 2004 : *Egy még élő ember írásaiból / Az irónia fogalmáról*. Fordította Soós Anita, Miszoglád Gábor. Pécs: Jelenkor Kiadó.
- MANN, Thomas 1988: *Varázshegy*. Fordította: Szöllősy Klára, Budapest: Európa.
- MARCUS-TAR, Judith 1982: *Thomas Mann und Georg Lukács*, Köln–Wien : Böhlau.
- NÁDAS, Péter 2018: *Az égi és a földi szerelemről*. Pécs: Jelenkor.
- PASCAL, Blaise 1960: *Pensées*, Lausanne: Ed. Rencontre
- PLATZ, Bonifác 1996b: Nietzsche Frigyes: Im-ígyen szóla Zarathustra. In: *Nietzsche-Tár*. Szerkesztette Kőszegi Lajos – Laczkó Sándor. Veszprém: Comitatus.
- PLATÓN 1978: *Levelek. Platón Összes Művei III*. Fordította Faragó László, Budapest: Európa

- PLATÓN 1978a: Szókratész védőbeszéde, *Platón Összes Művei III*. Fordította Devecseri Gábor, Budapest: Európa
- PERECZ László 2019: *Határ, a Győző: Állandó tekintettel a filozófusra*, In: Alföld: Irodalmi művészeti és kritikai folyóirat 70 : 12.
- PROHÁSZKA, Ottokár 1996a: Két világnézet. In: *Nietzsche-Tár*. Szerkesztette Kőszegi Lajos – Laczkó Sándor. Veszprém: Comitatus.
- SHELLING, F.W.J. 1985 System des transzendentale Idealismus. In: *Ausgewählte Schriften*, Frankfurt: Suhrkamp.
- SCHMIDT, H.J 1983.: Philosophie als Tragödie. In: *Grundprobleme der großen Philosophen III*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- SCHOPENHAUER, Arthur: 1844 *Sämtliche Werke in sechs Bdn*. Leipzig: Reclam,
- SZERB, Antal 1978: *A magyar irodalom története*. Budapest: Magvető.
- VATTIMO, G. 1992: *Friedrich Nietzsche*. Metzler: Stuttgart / Weimar

Alternatíva vagy aporia?

Irodalom és filozófia lehetséges viszonya

VALASTYÁN Tamás*

Alternatives or Aporias?

Possible Relations of Literature and Philosophy

In the present paper, the possible interconnectedness of literary and philosophical discourses is being studied through the motive of dreaming. René Descartes' and Novalis' conceptions of dreaming are interpreted, relying on the space-constitutive aspect in thought and imagination. While with Descartes we can present some sort of reduction in the operational mode of thought, in Novalis' work, "the ellipses of the distance" are unfolding in the protagonist's dreams. In addition, we review the poetry of György Petri who died twenty years ago, reading some of his poems particularly from the perspective of dreaming.

Key words: dreaming, thought, imagination, reduction, allegory, mirror

*A többi ember ugyanúgy nincs tisztában azzal, amit ébren cselekszik,
mint ahogy elfelejti, amit alvás közben tesz.*
(Hérakleitosz, vö. Kirk – Raven – Schofield 1998. 280)

A filozófusok mesélnek, az írók gondolkodnak

Ha az irodalom és a filozófia kapcsolatán próbálunk meg morfondírozni, ezt a viszonyt illetően természetesen rengeteg nyomot rejt s tár fel a tradíció számunkra. Hogy csak a legismertebbekre utaljak röviden: Platón ki akarja az államából űzni a költőket, mondván, azok az alantas lélekrészre hatnak tevékenységükkel, ahelyett, hogy az igazsághoz való minél plasztikusabb hozzáférést biztosítanák az ember számára. Hans-Georg

* Debreceni Egyetem, Filozófia Intézet, valastyan@gmail.com

Gadamer erre utalva írja azt, hogy szerinte ez a legradikálisabb művészetkritika, ami valaha született.¹ Ezen a ponton tehát fogalmazhatunk úgy, hogy irodalom és filozófia agonális, vagy inkább aporetikus viszonyt ápol egymással, azaz kibékíthetetlen ellentét húzódik közöttük. Nagyot ugorva az időben, a XVIII. század végére, XIX. század legelejére, idézhetjük talán a leghíresebb gondolatot Schellingtől ebből az időszakból a szóban forgó kapcsolatra vonatkozóan, aki *A transzcendentális idealizmus rendszerében* fogalmaz úgy, hogy a filozófia voltaképpen organonja a művészet.² De másokat is szóba hozhatunk a literális és a bölcseleti diskurzusok egymásba szövődésének szükségességét hangsúlyozva, Friedrich Schlegel vagy éppen Novalis lépten-nyomon azt firtatják a különböző fragmentáris szövegekben, hogy a filozófiának és a költészetnek egyesülnie kell.³ Most tehát az körvonalazódik a tekintetünk előtt, hogy a filozófia és az irodalom egymás alternatív diskurzusrendjeiként tűnnek fel, ami az egyikben homorú alakzatként van jelen, a másikban domború formát ad ki, és egymásba illesztve őket ily módon beszélhetünk valamely harmonikus egésről.

Mindezen bevezető megfontolásokhoz annyit szükséges még hozzátenni, hogy amíg az alternatív viszonyteremtés irodalom és filozófia között azt feltételezi, hogy, mondjuk így, azonos rendeződési elvek égőve alatt szemléljük ezeket a diskurzusformákat, addig kettejük kapcsolatának aporetikus színrevitele esetében egymástól eltérő rendeződésekként tekintünk irodalomra és filozófiára. Azaz míg az első esetben (tehát az alternatívánál) a racionalitásnak lehet komplementer párja az affektív, emocionális vagy éppen érzéki mozzanat, addig a második esetben (az aporiánál) erről egyáltalán nem beszélhetünk. Milyen következtetés adódhat elsősorban ezekből a belátásokból? Mindenekelőtt talán az, hogy választás kérdése, hogy alternatívát vagy aporiát feltételezünk irodalom és filozófia között.

-
- 1 Vö. Platón 2014. 146–181 (376e–398b). „Platón [...] a művészet létrangjának legradikálisabb kritika.” (Gadamer 2003.² 144)
 - 2 A híres megfogalmazás szerint: „Ha az esztétikai szemlélet csupán az objektívvé lett transzcendentális szemlélet, akkor magától értetődik, hogy a művészet a filozófia egyetlen igazi és örök organonja és egyben dokumentuma, amely állandóan és újra meg újra tanúsítja azt, amit a filozófia nem tud külső alakban bemutatni, nevezetesen a cselekvés és a produkció öntudatlan elemét és ennek a tudatos elemmel való eredeti azonosságát.” (Schelling 1983. 402)
 - 3 Pl. idézhetjük Friedrich Schlegeltől a számos szöveghely közül ezeket: „Így melyik filozófia marad meg a költőnek? Az alkotói, az, amelyik a szabadságból a belé vetett hitből indul ki, és azután megmutatja, hogy érvényesíti törvényét az emberi szellem mindenben, s hogyan emberi műalkotás a világ.”; „Ahhoz, hogy a poézis művészetté váljon, a művésznek alaposan látnia és tudnia kell céljait, akadályait és tárgyait. Így hát a költőnek filozofálnia kell művészetéről.” (Schlegel 1980. 292–293, 314 [Fr. 168 és Fr. 255]) Novalistól idézhetjük a következőket: „A filozófus megszerzi a művészi alkotóelemeket, munkálkodik rajtuk, s így vág neki a konstrukciónak.”; „A művészetnek a *szellem differenciációjának* (és integrációjának) kell lennie? [...] A műalkotás szellemi alkotóelem.”; „A fil[ozófia] próza. A konzonzanciái. A *távoli* filozófia poézisként cseng, mert minden hívás távolba vesző hanggá válik.” (Novalis 1968. 253, 256, 302 [Fr. 76, Fr. 86, Fr. 342])

E frivolnak ható következtetés minimum két szempontból lehet meghökkentő. Az egyik az, hogy a platóni filozófia (azon belül is annak esztétikai szólama) éppen az idealista filozófia idején éli meg az egyik legrevelatívabb-legaffirmatívabb újrafelfedezését, hogyan lehetséges tehát, hogy ily eltérő implikációjú viszony tétéleződik a szerzőknél (Platónnál versus Schellingéknél) irodalom s filozófia lehetséges kapcsolati hálóját feltérképezve. A másik az, hogy az irodalmi és filozófiai diskurzusok nagymértékben összeszövődtek a XIX., XX. század folyamán, Richard Rorty fogalmával élve, szótáraik sok helyütt fölcserélődtek, az írók folyton filozofálnak (lásd Baudelaire, Valéry, Kundera), a filozófusok pedig mesélnek (lásd Nietzsche, Heidegger, Sartre).

Milyen is hát voltaképpen az irodalom és a filozófia viszonya? A kérdést ezennel oly módon kíséreljük meg megközelíteni, hogy egy utazást javaslok a tisztelt olvasóimnak, méghozzá az álmok mélyére. Azt kérdezzük pontosabban, hogyan álmodik egy filozófus, illetve hogyan álmodik egy költő. Hogy minél élesebb és kiélezettebb képet kapjunk, két olyan figurának az álmairól fogok beszélni, akiket, mondhatni, a filozófus és a költő alakjának prototípusaként tartunk számon: René Descartes és Friedrich von Hardenberg, azaz Novalis álmairól lesz szó. Egészen pontosan arról, hogyan viszonyulnak ezek a szerzők az álmaikhoz. Hogy a költők szeretnek álmodni, s ebből meríteni ihletforrást műveikhez, azt talán különösebben nem kell bizonygatni, ám hogy a filozófus is álmodik, ráadásul *sui generis* elfoglaltsága, az igazság keresése vonatkozásában pregnáns módon, azt illetően Platón szavait idézhetjük *Államának* IX. könyvéből:

„ha valaki egészségesen és mértéktartóan él, ha úgy hajtja álomra fejét, hogy lelkének gondolkodó részét éberré tette, jól tartotta helyes beszédekkel meg gondolatokkal, és így tisztába került önmagával, a vágyakozó részt pedig sem nélkülözni, sem tobzódni nem engedi, úgyhogy ez szépen elpihen, és örömeivel vagy fájdalommal nem zavarja a lélek legjobb részét, hanem engedi, hogy az tisztán, csupán önmagára hagyatkozva vizsgálódjék, [...] és úgy tér nyugovóra, hát hidd el, hogy ebben az esetben tudja a legjobban megérinteni az igazságot, és álmoképei is ilyenkor kerülnek legkevésbé ellenétébe a törvényekkel.” (Platón 2014. 446 [571e–572b])

Descartes álmai

Mint az ismert, Descartes első számottevő szövege az álmairól beszámoló, töredékben fennmaradt *Olympica* című írás. Ebben a szerző három álmát meséli el, illetve elemzi. Nagyon röviden visszaadva a következőkről van szó. A filozófus első álma szerint néhány rémalak miatt balra kényszerült dőlni, s ekként lépdelve próbált felegyenesedni, de egy felkavaruló féktelen szélhökés miatt erre képtelen volt, s ebben „a féktelen szélben” észrevett egy iskolát, oda be akart menni, az iskola kápolnájában imádkozni szándékozott, ám oda végül nem jutott el. A második álmában „éles és metsző zajt vélt hallani, amit mennydörgésnek tartott. Az emiatt érzett hirtelen ijedtség azon nyomban felébresztette, s a szemét kinyitva rengeteg szikrát vett észre a szobában”. A harmadik álma során

könyvek jelentek meg Descartes előtt, egy szótár és egy verses kötet. Valamint fellépett még egy emberalak is, „akit nem ismert, de aki egy *Est et Non*-nal kezdődő költeményt mutatott neki, s mint kitűnő verset dicsérte előtte” (Descartes 2003. 140–142). A tisztábban látás kedvéért – anélkül persze, hogy álmofejtésbe kezdenénk a szó klasszikus értelmében – megjegyzendő még, hogy az első álom „féktelen” széllökését maga az álmodó egy gonosz szellem jelenléteként azonosítja, ennek megfelelően az iskolakápolnában való imádkozást a bűneitől való megszabadulás szándéka motiválhatta. A második álom a mennydörgő hanggal és a szikrázással feltehetően egy nagy ijedtség utáni ébredés káprázatát viszi színre, míg a harmadik álom Descartes szerint „a jövőt jelentette, s csak arra vonatkozott, aminek ezután kell majd megessnie vele további élete során”. Azaz „eme álom révén maga az igazság szelleme akarta valamennyi tudomány kincsesházát megnyitni előtte” (Descartes 2003. 143).

Égészében véve tehát az *Olympica* lejegyzései alapján azt látjuk, hogy míg a harmadik álom a biztató jövőt vetíti előre, az első kettő sokkal inkább rettegésből és rémületből születik. Ami még szembevetődik e lejegyzések diszkurzív rendjében, az a narráció szerkezetének hármass eloszlása. Amint Jean-Luc Marion írja, megjelenik itt a hermeneuta, a hallgató és a filozófus:

„a hermeneuta-Descartes tanítója lesz a hallgató-Descartes-nak, értelmet tanít neki, márpedig ez az értelem nem más, mint a születőfélben lévő karteziánus filozófia téziseit szabadjára ki, vagyis a filozófus-Descartes-ot magát. A hermeneuta / értelem / álmodó hármass maszkja mögül, álmaival álcazóttan, Descartes lép elő.” (Marion 2003. 154)

Azaz az álmodó egyszersmind értelmezi is az álmát, amiből maga a karteziánus filozófia program körvonalazódik. Az álom története és az álom értelmezése egymásba fűződik, ami filozófiailag releváns, már-már programatikus szöveget eredményez. Fontos még hangsúlyozni, hogy az álomeseményt az álomértelme szervezi. Ezt az ilyen s ehhez hasonló megfogalmazások alapján szűrhetjük le az *Olympicá*ból: „A különös, amit itt meg kell jegyezni, az az, hogy miközben kételkedett, vajon álom volt-e, amit az imént látott vagy látomás, nem csupán azt döntötte el alvás közben, hogy álom volt, hanem még az értelmezését is elvégezte, mielőtt felébredt volna.” (Descartes 2003. 142)

Az valóban kérdéses, hogy miképpen dönthet a filozófus a vele történtek természetéről, amíg még alszik, egészen pontosan álma után, felébredése előtt. Milyen zónáról beszélhetünk, amikor még nem ébredtünk fel, de már nem is álmodunk? Az álom és az ébrenlét határa iránti közömbösség Marion szerint éppen a gondolkodás születésének az előfeltétele, tudniillik Descartes itt képes a tudat affekcióitól megszabadulva gondolkodni, mintegy az evidenciára, azaz a racionalitás révén megragadható s megragadandó igazság létre fokuszáltan létezni. A filozófus tehát úgy álmodik, hogy színre viszi azt, ahogyan „egy affekciók nélküli tudat révén” gondolkodik (Marion 2003. 159, 163).

Novalis álmai

Novalis a koraromantika leghíresebb álmódói közé tartozik. A *Heinrich von Ofterdingen* iniciatív eseménye, mintegy az egész történet elindító és motiváló mozzanata a kék virágról szóló álom. Ennek is most pusztán a legmarkánsabb jegyeit emelném ki. Az első talán az lehetne, hogy a főhős, Heinrich egy idegennel való találkozásra visszagondolva kezdi meg álmát: „A fiú nyugtalanul hánykódott fekhelyén; az idegenre s annak történeteire gondolt. »Nem a kincsek ébresztettek ilyen kimondhatatlan kívánságot bennem – tűnődött –; a bírvágy idegen tőlem; hanem a kék virágot szeretném látni...«”. Ez az állapot inkább még az ébrenlét és az elalvás közti átmeneti zónához hasonlítható, ám amikor elalszik, akkor beláthatatlanul távolra kerül megszokott léhelyzetétől, „ember nem járta, vad vidékek”-re jut el. Ez tehát a második fontos jegy, amely szerint Heinrich ubikvitív módon, minden létező határt áthágyva kerül egyik helyről a másikra, egyik állapotból a másikba. Mintha a metamorfózis mindent átalakító erejének adná át magát. A harmadik fontos tulajdonság ebben az álomeseményben az, hogy ez a mindent átváltoztató erő juttatja el a főhóst a kék virág lelőhelyére, amely virág – megint csak metamorfikus mozgások révén – egy emberarcúvá változik előtte: „Már éppen odament volna hozzá, amikor a virág megmozdult és alakulni kezdett: még fénylőbbek lettek levelei, s hozzásimultak az egyre növekvő szárhoz; a virág Heinrich felé hajlott; a szirmok széles, kék nyakfodorrá váltak, amely fölött gyöngéd vonású arc lebegett.” (Novalis 1985. 9–11)

E „gyöngéd vonású arc” Heinrich későbbi szerelmének, Mathildének a vonásaival azonos, s ez az anticipatív vonás abban az értelemben is érvényesül, hogy főhősünk utazása során valóban bejár sokféle vidéket, erdők rejtekébe, hegyek ormára, barlangok mélyére eljutva. Tehát a regény elején megtapasztalt kék virágról szőtt álom mintegy miniatűrben elénk tárja a regény egészének eseményeit. Mondhatjuk, hogy az álomesemény szervezi a regény egészét, így a főhős-álmódó értelmezését is. (Itt tehát éppen fordított viszony épül ki álomesemény és álomértelem között, mint azt láthattuk Descartes-nál.) Ám ez a poétikus-narratív sűrítés hihetetlen távlatokat, elképesztően gazdag allegorikus átváltoztatásokat képes megjeleníteni. Ez a feszültség az egyik legizgalmasabb mozzanat a regényben, s ezt Novalis éppen az álom révén éri el, pontosabban, ahogyan azt Jens Heise írja *Álomdiskurzusok* című könyvében, az álom elliptikus erejét maximálisan kihasználva: Novalis álmai ti. „a messzeség ellipszisei, minden vad, tarka, de legfőképp furcsa és ismeretlen; elérhetetlen olyan értelmezés számára, mely az ébredés pillanatából kiindulva szerveződné meg” (Heise 1989. 199). (Tehát mint láthattuk azt Descartes esetében, az ébredés Novalisnál is egy teljesen más világot involválna, azaz az ébredésen innen kell maradnunk, ha meg szeretnénk érteni az álom természetét.) Michel Foucault pedig azt hangsúlyozza Novalis álomdiskurzusa nyomán, hogy az nem mást jelenít meg, mint „a szabadság eredendő mozgását, a világ születését az egzisztencia mozgalmasságából. [...] Az álom világában [Novalis] az azt életre hívó egzisztencia jeleit ismerte fel” (Foucault 1999a. 35) Azaz a regény narrációjában az álom révén a szabadság mozgásából jön létre a világ.

Hogyan álmodik tehát egy költő? Láttuk, a filozófus úgy álmodik, hogy megtisztítja tudatát mindenféle őt ért hatásoktól megjeleníti azt, ahogyan gondolkodik. A költő ezzel szemben engedi hatni tudatára... Mit is? Nos, leginkább a képzelet módosító, metamorfikus-allegorikus erejét engedi hatni tudatára. A költő úgy álmodik, hogy átadja magát ennek az affirmációnak. Újra Foucault-t idézve: „A képzeleten keresztül [...] a tudat azt az eredendő mozgást igyekszik végrehajtani, ami az álomban tárul fel. [...] elképzelni valamit nem más, mint megcélózni önmagunkat az álom pillanatában; álmodónak álmodni önmagunkat.” (Foucault 1999a. 54)

Redukció és performativitás

A filozófus tehát oly módon álmodik, hogy az őt ért affekcióktól megszabadulva a tiszta gondolkodási folyamatot jeleníti meg, azaz álma azonos az álomesemény értelmével, értelmezésével, ami az evidenciához vezető utat készíti elő – az igazság racionalisztikus megragadhatóságát. A költő úgy álmodik, hogy az őt ért affekciókat (leginkább a képzeletét) elliptikusan-allegorikusan kitágítja, álma maga ez az ellipszis vagy allegória, azaz az álom eseménye mindenféle értelem, értelmezés formalehetőségét megelőzi, így képes iniciálni és anticipálni a szabadság módusában a poétikus alakzatokat. Adódik a kérdés, kit segíti jobban létlehetőségei kibontakoztatásában az álom, a filozófust vagy a költőt?

Véleményem szerint mind a kettőt elementáris intenzitással segíti álma, illetve az álmaihoz való viszonyának mind tisztább kimunkálása tevékenységük maximális kibontakoztatásában. Descartes az álmaiból, az álmaihoz való viszonyából tanulja meg először azt a gondolati teret, az elrendeződés lehetőségterét bejárni, megformálni s jellemezni, amely később a cogitáció, valamint a cogitációhoz való eljutás, a kételkedés folyamatát jellemzi. Ahogy a már idézett Marion írja: „Az 1619-es álmok kinyilatkoztatása a *cogitatio* ébredését eredményezte. Az álmok tisztán és kizárólagosan *cogitationes*ként lesznek felfogva...” (Marion 2003. 160) Ez mindenekelőtt azt jelenti, hogy az álom – sajátos plauzibilitása miatt – képes megmutatni, feltárni a tudat számára mindazt, ami a tudat határain belül zajlik. A tárgyat, amely belép a tudatba, a szellem tárgyaként mutatja meg, egyszersmind feltárja azt a folyamatot, ahogyan a szellem tárgya megformálódik. Marion ennek a folyamatnak, vagyis inkább műveletnek adja a cogitatív redukció nevet. A cogitatív redukció révén „minden gondolatot, bármi légyen is eredete és jellege, a szellem tárgyává redukálunk az evidencia keresése közepette” (Marion 2003. 161). Mindazonáltal a filozófus nem hagyja, hogy álmai elragadják, de ez az ellenállás vagy közömbösség úgy juttatja érvényre az értelmet, hogy nem tagadja az álmot, hanem leredukálja annak eseményszerűségét a gondolkodás evidens formáira.

Novalis mindezzel szemben az álom eseményszerűségét hagyja munkálni a narrációban. Ahelyett hogy cogitativé redukálna, állíthatjuk, hogy elliptikusan performál. E performativitás során az álomeseménynek az a jellegzetessége dominál, amit Foucault úgy nevez, hogy „a szabadság mozgása, amely világgá válik” (Foucault 1999a. 54).

„És az álom világgá változik,
s a világ álom lesz örökre”

– olvashatjuk az *Ofterdingen* második részének elején, Astralis, Mathilde és Heinrich csillaglányként allegorizálódó gyermekének énekében (Novalis 1985. 128). Ezt a világgá váló álmot, illetve álommá váló világot, pontosabban kettejük kiazmusát tekinthetjük a novalisi poétikus performativitás szívrítmusának, amely persze ugyanúgy beengedi a gondolatokat az álom lehetőségterébe, mint amiképpen a képzeletet hagyja fő szervező-elvként hatni, csakohy az értelmet mindig feloldja a világgá változó szabad mozgásban, vagy hozzáigazítja ehhez az irizáló allegorézishez. Merthogy az álomban mégiscsak marad mindig valami titokzatos, amihez az értelem nem férhet hozzá, ám az álom eseményében színre kerül. „A titokzatos út befelé vezet. Az örökkévalóság világai (a múlt és a jövő) vagy bennünk vannak, vagy nem is léteznek” – olvashatjuk a *Virágpor* töredékei között (Novalis 1997. 16 [Fr. 16]).

Appendix: Petriről

Költészet és filozófia lehetséges kapcsolódásáról – legyen ez harmonikus viszony vagy feszült egymásra vonatkozás – gondolkodva Petri György versei különös muníciót tartogathatnak az olvasó számára.⁴ Nem feltétlen csak azért, mert tudható, hogy filozófia szakos volt, ráadásul többek között Márkus György tanítványa, és verseinek filozófiai szólama sokszor telíti-árnyalja a lírai én identifikálhatóságát, hanem legfőképp azért, mert markánsan, őszintén és önironikusan reflektál a filozófia és költészet diszpozícióit illető saját viszonyára – *Tévtutak és szákcútkák* című versének lírai énjén átszűrve véleményét pl. ily módon:

„Én, szégyellem, de megúsztam aránylag jól: mire
kirúghattak volna a filozófiából,
átevaztam a líra hullámtalanabb vizeire.”

(Petri 1996. 479)

A versesemény konkrét politikai szituációja a hetvenhármas filozófusper, amely során Lukács György tanítványait (az ún. Budapesti Iskola tagjait, Heller Ágnes, Fehér Ferencet, Márkus Györgyöt és Vajda Mihályt) egzisztenciálisan ellehetetlenítették és elűzték az országból. A sorok poétikai értelme – ha fogalmazhatunk így – viszont az, hogy pontosan láthatóvá válik Petri választott útja: a megszólalás, az énformálás filozófiai lehetőségét feladva a költészet terepét választja. Mintegy antiplatonikusan, tehetjük hozzá,

4 Ezúton is szeretnénk tisztelegni az immár húsz éve halott Petri György emléke előtt.

hiszen ismeretes, hogy Platón éppen fordítva járt el, Szókratesszel találkozáskor az ígéretes tragédiaköltői pályát adta fel az igazság filozófiai megragadhatóságának formájáért. Filozófia és irodalom aporetikus viszonya rajzolódik ki tehát Petri esetében, az apóriának abban a sajátos értelmében, hogy – *adversus inscriptionem*: *Tévtutak és zsákutcák* – az egyáltalán nem zsákutca vagy tévtút, hanem éppenséggel olyan feszültségtér, amelyben adódnak, fellelhetőek irányok, pontosabban amely, ahogy Jacques Derrida írja, „kijár magának egy írásmódot” (Derrida 1998. 153).

Mindezen túl Petri költészetét azért is hozom szóba most, választott álomutazásunk apropóján, mert az álom az ő lírai éneinek ön- s világformálása tekintetében is releváns. Tulajdonképpen egyáltalán nem magától értetődő összefüggésről van szó, az álom ti. nem gyakori motívum és esemény a verseiben. (Sőt, a *Sár* egyik darabjában, az *Epitáfiumban* az ember mint „éberalvógép” jelenik meg, tehát szignifikánsan az álom ellenében határozódik meg [Petri 1996. 446].) Viszont ha figyelmesen olvassuk a versszövegeket, feltűnhet, hogy az álom mintegy keretbe foglalja ezt az egész költészetet. A *Magyarázatok M. számára* című első kötet első ciklusában, a *Demi secben* még kifejezetten hangsúlyos szerepben tűnik fel az álom (Petri 1996. 23–25), noha kétségtelen romantikus szimbolikájától s allúzióitól megfosztottan vagy éppen ellentettje, az álmatlanság felől megidézve.⁵ A '96-os kötet utolsó, *Vagyok, mit érdekelne* című ciklusát pedig a metszően önironikus szerzői lábjegyzet tanúsága szerint 134 évig tartó álom választja el a költő „jelen” idejétől: „Ezeket a verseket a szerző 134 évvel ezelőtt írta, s amikor felébredt 134 évig tartó álmából, egyáltalán nem tudta, hogy kicsoda ő.” (Petri 1996. 463) Persze az, hogy a versek alkotói közegként felfogott életet egy embertelenül hosszan tartó álomhoz hasonlítja, ismerős ambivalens lefokozó gesztus a költő részéről: a költő szerepének s magatartásának azon litotikus megjelenítése, amit Petri a végletekig vitt, természetesen ambivalenciájában is, lásd a József Attilával való replikát:

„És mi az, hogy »mit érdekelne...«?
Hát mégis, mi a frászkarika érdekelne?”
(Petri 1996. 502)

Mindazonáltal az álom a második kötet, a *Körülírt zuhanás Emlékmű* című első ciklusában egy fontos versben, a *T. D.-höz* című szövegben fő motívikus szervezőerőként jelenik meg:

5 Petri monográfiája, Keresztury Tibor fel is figyel a *Magyarázatok...* elemzésekor a lírai én isomnikus természetére, az álom, rossz álom vagy álmatlanság utáni léthelyzete általi meghatározottságára: „A kötet három ciklusba [...] rendezett anyagában a szemlélő legtöbbször a késői, rossz szájízú ébredés vershelyzetében próbálja felfoghatóvá tenni az őt körülvevő dolgok még elmosódott kontúrú halmazát, rögzíteni az állapotot, s elhelyezni, »összerakni« benne önmagát.” (Keresztury 1998. 68)

az élet ez az élet ez az álom?

*kesztyüként kifordítva ugyanaz
a nyelv A jobb a balra nem hajaz
De szótlantul is elleszünk már hisz annyi*

megettébolyult téblábol a fonákon

Tükörmélybe ilyen soká zuhanni?
(Petri 1996. 121)

Több szempontból is szükséges fókuszálni tehát az álomra. Részint tudható, hogy a verscímbe szereplő monogram Tandori Dezsőre utal, arra a költőre, akit Petri kortársai közül talán a legnagyobbra tart, választott mesterének tekint (a nagy költőelődök, József Attila és Vas István mellett). Részint pedig a második kötet címadó zuhanás-motívumának körülírásához is elengedhetetlen adalékokat kapunk a szövegből. Állíthatjuk hát, hogy egy, az életmű egésze szempontjából fontos darabról van szó (Keresztury 1998. 92–93), amelyben „az élet”, illetve „ez az élet” – hiszen egy közelítő mutató névmással kiemeli, leszűkíti Petri az életet (talán kockázat nélkül mondhatjuk, hogy a hetvenes évek kádárista Magyarországának mindennapjaira) – mintegy metaforikusan azonosítódik az álommal. E metaforikus azonosságban a poétikai jelentést termő különbség forrása, azaz ahol egymásba fordul az élet és az álom – a tükör motívuma. Egy nagyon komplex játék zajlik tehát a szemünk előtt, ahol is egy gyors befogadói elrendezés révén a következőt regisztrálhatjuk. A tükör egyik oldalán található az életet, a nyelvet, a valami-képp ellevés létmódját, a tükör színét, a másik oldalon pedig ott az álom, a szótlanság, a téblábolás létmódja és a tükör fonákja.

A metaforikus azonosítás aktusát is színre viszi a szöveg, ti. a zuhanást a tükör mélyébe. Az álom tere mint a tükör virtuálisan nyíló mélysége dimenzionálódik a versszövegben, egyszerre utópikusan és heterotopikusan, hiszen a tükör helye olyan hely, ami nélkülözi a voltaképpeni helyet, egyfajta irreális tér, benne – ahogy Foucault fogalmaz – „ott vagyok, ahol nem vagyok, árnyként, amely önmagamként adja nekem önnön látványomat, s lehetővé teszi, hogy ott szemléljem magamat, ahonnét hiányzom: ez a tükör utópiája”. Ám a tükör heterotópia is, minden helyhez képest külső, azoktól minden ízében eltérő, nagyon is lokalizálható, létező reális hely: „a tükör – megint csak Foucault-t idézve – valóságosan létezik és bizonyos módon visszahatást gyakorol a helyre, amit betöltök; a tükör működése következtében, mivel ott látom magam, hiányzónak vélem magam a helyről, ahol vagyok.” (Foucault 1999b. 150) Nos, a Petri-versre vonatkoztatva immár e gondolatokat, „ez az élet”, részint az emberi élet, de még inkább a létező szocializmus hatvanas-hetvenes években oly reális és irreális tere, valamint a benne megélt téblábolás és zuhanás – plasztikusan metaforizálódik az álom tükörmélyében.

Irodalom

- DERRIDA, Jacques 1998. *Aktusok*. In *Uő Mémoires Paul de Man számára*. Fordította Simon Vanda. Budapest, Jászöveg Műhely Kiadó. 107–169.
- DESCARTES, René 2003. *Olympica*. Fordította Dékány András. *Vulgo*, 4/3. 140–146.
- FOUCAULT, Michel 1999a. Bevezetés Binswanger: *Álom és egzisztencia* című művéhez. Fordította Sutyák Tibor. In *Uő Nyelv a végtelenhez*. Debrecen, Latin Betűk. 13–60.
- FOUCAULT, Michel 1999b. *Eltérő terek*. Fordította Sutyák Tibor. In *Uő Nyelv a végtelenhez*. 147–155.
- GADAMER, Hans-Georg 2003.² *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Fordította Bonyhai Gábor. Budapest, Osiris.
- HEISE, Jens 1989. *Traumdiskurse. Die Träume der Philosophie und die Psychologie des Traums*. Frankfurt am Main, Fischer Verlag.
- KERESZTURY Tibor 1998. *Petri György*. Pozsony, Kalligram.
- KIRK, G. S. – RAVEN, J. E. – SCHOFIELD, M. 1998. *A preszókratikus filozófusok*. Fordította Cziszter Kálmán és Steiger Kornél. Budapest, Atlantisz.
- MARION, Jean-Luc 2003. *Álmodik-e a gondolkodás. A három álom avagy a filozófus ébredése*. Fordította Sutyák Tibor (a latin idézeteket Simon Attila). *Vulgo*, 4/3. 147–163.
- NOVALIS 1997. *Virágpor*. Fordította Weiss János. *Műhely*, 20/2. 16–24.
- NOVALIS 1985. *Heinrich von Ofterdingen*. Fordította Márton László. Budapest, Helikon.
- NOVALIS 1968. *Das Allgemeine Brouillon. Materialien zur Enzyklopädistik 1798/99*. In *Uő Schriften. Das philosophische Werk II. Dritter Band*. Herausgegeben von Richard Samuel in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Mähl und Gerhard Schulz. Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag. 242–478.
- PETRI György 1996. *Versek. 1971–1995*. Pécs, Jelenkor Kiadó.
- PLATÓN 2014. *Állam*. Fordította Szabó Miklós korábbi fordításának tekintetbevételével Steiger Kornél. Budapest, Atlantisz.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph 1983. *A transzcendentális idealizmus rendszere*. Fordította Endreffy Zoltán. Budapest, Gondolat.
- SCHLEGEL, August Wilhelm és Fiedrich 1980. *Athenaeum töredékek*. Fordította Tandori Dezső. In *Uők Válogatott esztétikai írások*. Budapest, Gondolat. 261–356.

Az irodalom mint eszköz

GÁBOR György*

Literature as an instrument

This paper is looking for answers to the following questions: Since ontologically speaking the past does not exist, how can we make the non-existent past palpable and experiential? Can a work of literature based on fiction have historical relevance? If history reveals itself through a narrative that is not without literary and fictitious elements, can this literary work be used as source even though it does contain fictitious elements? To what extent can literature (and other fine arts) be of help to the historian who aims to describe the mentality, the linguistic and thinking patterns or the emotions and passions of a certain age? What role does literature have in learning about history in this Eastern European environment (e.g. the world of the Shtetls), that perished without „preserved historical sources”? And lastly: in the understanding of history, what role does the work of art have in this notion of historical theory, that holds as its center that the historical past does not only mean „once upon a time”, but also means every – often interweaving – interpretation that comes of it?

Keywords: view of history, fiction, hermeneutics, historical source

Pazar ajánlattal kecsegtető görög hajóstársaság hirdetését böngészem: Odüsszeusz útját kínálja az irodalmi ízléssel és néhány jól felszerelt hajóval rendelkező utazási iroda. A vállalkozó kedvű és vastag pénztárcájú turista eljut Trójába, Észak-Afrika partjainál érintheti a lótuszevők földjét, s ha szerencséje van, egy kikötőbeli utcai árustól tán vásárolhat még lótuszt is, amely mindent elfeledtető jótékony hatásával szerelmi bánatukat utazásba fojtó megcsalt szeretőknek bizonyosan áldásos csemege és gyógyír, aztán következik a Küklopszok szigete, csak óvatosan, semmi nagyképűsködés, majd Kirké szigete, ahol a hagyományaikhoz hű zsidó turisták kiváltképp elborzonghatnak a disznóvá

* Országos Rabbiképző - Zsidó Egyetem, Művelődés- és Kultúratörténeti Tanszék, gaborgy@or-zse.hu

változás tisztátalanságának lehetőségén, Lampedusa déli partjainál elhajózva jobban teszi az utas, ha okostelefonjának fülhallgatóját dugva fülébe kedvenc muzsikájába feledkezik, megóvva magát a szirének csábos énekétől, a Messinai-szoros környékén bölcs óvatossággal visszavonul a kajütjébe, elkerülendő a pusztító Szküllát és Kharüdiszt, Málta és Gozo térségében a férjeket ajánlatos a megszokottnál is rövidebb pórásra fogni, mint-hogy a csábos Kalüpszó szigete következik, és így tovább, és így tovább, egészen a végső megérkezésig, Ithakáig, ahol a szerencsésebbeket a kikötő padján egy örökkön hűséges, amúgy szabad idejében éjjel-nappal vásznat szövögető asszony várja.

Elgondolkodtató, vajon a turistákat szállító hajó GPS-rendszere miként adja meg a helyes útvonalakat és a pontos úti célokat? Bizonyára Homérosz nyomán, hisz ez a legmegbízhatóbb, s garantáltan nem szükséges újratervezés. Például a Trójába tartó fehérkarú Héra útvonaláról Homérosz az alábbi, kimerítően pontos útvonaltervet nyújtja: „Mint amilyen távolra tekinthet a légi ködökbe / szirten ülő ember, szemlélve a borszinü tengert, / éppen olyan nagyot ugrottak nyihogó paripáik. / És miután Trójáig elértek, a fürge folyókhoz, / hol Szimoeisz a Szkamandrosznak vegyül egybe vizével, / ott lovait fékezte fehérkarú Héra, az úrnő, / majd kifogott paripáit sűrű ködbe takarta. / És Szimoeisz nekik ambrosziás legelőt sarjasztott.” (Homérosz 97.) Vagy a Küklopszok szigete hajók parkoltatására alkalmas kikötőjéhez eme koordináták alapján vezeti el a vándort: „Elterül egy csalitos sziget ott, épp szemben a küklópsz- / föld kikötőjével, nem távol s nem közelében; / erdős; vadkecskék lakják azt sűrű sereggel; / mert hiszen emberi járkálás soha nem riasztja / és sosem űzi vadász őket, ki a rengeteg erdőn / túri a fáradtságot, a hegy tetejét kikutatva. / Nincs e szigetnek szántóföldje se, nincs legelője; / szántatlan, bevetetlen fekszik minden időben; / embertől özvegy, mekegő kecskéket etet csak... / ott a fehérhabu víz partjára simulnak a rétek, / nedvesek és lágyak, sose fogyna ki onnan a szőlő. / Van sima föld, szántásra való: hol a nagyszemű termés / érne időben, hisz nagyonis termékeny a földje. / Jó kikötő is akad, hol nincs kötélekre se szükség, / s dobni koloncot, tatkötelet lekötözni sosem kell: / partnak ütődve, maradni lehet, míg kedv a hajósban / nem kél útnakeredni, s a jó szél újra nem indul. / Ott az öböl partján szép tisztán csurrán a forrás; / barlangból fut a víz; körülötte virulnak a nyárfák.” (Homérosz 564-565)

S még mindig a Homérosznak nevezett navigációs készüléknél maradvá, a rendszer oly bédekkerbe illő minuciózus aprólékossággal írta le Priamosz házát és Trója várát, hogy azt a vándor úgyszólván bekötött szemmel is megtalálhatja: „Ámde midőn Priamosz gyönyörű házához elért már, / mely faragott sok csarnokkal volt ékes: ölében / drága csiszolt kőből ötven hálóterem állott / egymáshoz szorosan közel épült termek: ezekben / hált Priamosz fia mind megkért hű hitvese mellett; / míg a leányainak szemközt volt, udvar ölében / terme tizenkettő, fedeles, faragott kövü, ékes, / egymáshoz szorosan közel épült termek: ezekben / hált Priamosz veje mind tisztos hű hitvese mellett”.. (Homérosz 107) De szükségeltetik-e annál precízebb útbaigazító, mint ama felettébb egyedi jelző, amellyel a dalnok Trója várát leírja és specifikálja: „Trója magas bástyájához ment...”. (Homérosz 111)

Homérosz munkája megannyi csodás elemben bővelkedő, magához a vak dalnokhoz képest is a távoli régmúltban lejátszódó, az orális hagyományozás útján évszázadok

örökségeként fennmaradt és a népi hagyományra jellemző módon minden bizonnyal újra és újra tovább formálódó mondai eseményt feldolgozó, s a kifogyhatatlannak tűnő fantáziaképekben és hasonlatokban gazdag mitikus megformálása. Vagyis nehezen, vagy csak némi malíciával képzelhető el, hogy a homéroszi fikciós elemekből építkező helymeghatározások valóságos, reális, „non-fiction” turistaútvonalak megállapítására szolgálhatnak.

És mégis! Az 1870-es években a mai Törökország területén található anatóliai Hisz-szarlikban (Hisarlık) a Tróját kiásó Heinrich Schliemann a derék amatőrségén és meg-szállottságán kívül egyedül a homéroszi szöveget vitte magával, azt tényként és térkép-ként kezelve és hasznosítva, és komolyan véve, hogy kizárólag erre a mitikus-irodalmi „tényanyagra” támaszkodva lesz képes feltárni – kora professzionális régészeinek nagy megrökönyödésére és irigy támadásaira méltó válaszként, ám a kezdeti próbálkozásokat és tévedéseket követően mégis sikerrel – Iliont, a VIIa-nak nevezett rétegben megtalált homéroszi Trója falait.¹

A homéroszi hagyomány tehát semmiképpen sem valamilyen „prelogikai szellemi állapot” (Frank 1982.77), amely költői ihletettsége mellett – és ellenére – mintha csak a valóság egyfajta oppozíciójaként felfogott öntörvényű beszéd volna, pusztán imagináció, hanem a „képzelet dokumentuma” (Le Goff 2007.426), „amely nélkül nem lehetne a társadalmak történetét megírni” (Duby 2007.402). A görög történetírók sosem vonták kétségbe a trójai háború tényét, legfeljebb annak mértékét, súlyát és kiterjedtségét illetően fogalmaztak olykor-olykor óvatosabban. Thuküidész – akit egyébként Collingwood a „pszichológiai történetírás atyjának” (Collingwood 1987.79) nevez (ugyanazzal az erővel akár a mentalitástörténet atyjának is aposztrofálhatnánk őt) – maga utal Homérosz tanúságára, igaz, rögtön hozzátéve, hogy ha „az ő szavait kielégítő tanúságnak tarthatjuk”, majd kissé odébb: „S itt megint hitelt adhatunk Homérosz költeményeinek, bár igaz – teszi hozzá –, hogy a hadjárat, amelyet a költő természetesen felnagyít és kiszínez...” (Thuküidész 1985.13-14.)

Vajon jobban járunk hát, ha minden teketória nélkül elfogadjuk a klasszika-filológus és filozófus Thomas A. Szlezák kategorikus megállapítását? „Akár jelentéktelen törzsi csatározás volt ez a háború Közép-Görögországban, akár Ázsia és Európa világtörténelmi jelentőségű megütközése – Homérosz egyik esetben sem valós események krónikása, hanem saját költői világ teremtője, amelyben minden »reális« momentum csak háttér és alapanyaga lehet az az emberi léthez értelmet és jelentést rendelő alkotásnak.” (Szlezák 2016.40.)

1 Túláságosan merevnek tűnő, szkeptikus álláspontját nem osztva hívom fel a figyelmet Moses I. Finley könyvének Függelékére, valamint munkájának „Homérosz, a trójai háború és az archeológia” c. bibliográfiai fejezetére. Lásd Moses I. Finley: *Odüsszeusz világa*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1985. 244–273; 279–282. (Fordította Fridli Judit.)

A kérdés a továbbiakban számomra az alábbi: lehet-e egy költőileg „természetesen felnagyított és kiszínezett” alkotásnak történeti relevanciája, vagy másként fogalmazva: komolyan számíthat-e egy történész a szépirodalmi alkotásokra, akár mint történeti forrásokra?

Amikor Arisztotelész a *Poétika* sokat idézett részében azt mondja, hogy a történész „megtörtént eseményeket mond el”, a költő „pedig olyanokat, amelyek megtörténhetnének” (Arisztotelész 1963.25.), valójában egy túlságosan szigorú műfaji osztályozást hajt végre, amelynek azonban sem a történelem, sem a költészet (irodalom) valóságos tárgyához sok köze nincs. Mert míg az Arisztotelész után élt Polübiosz saját művét mint „a tényekre támaszkodó, tudományos igényű történetírást” (Polübiosz 2002.6.) ajánlja olvasói figyelmébe, addig az Arisztotelészt megelőzően alkotó Hérodotosz – éppen a tényekre tekintettel – munkája elején annak ad hangot, hogy a történeteket másként adták elő a perzsák és másként a phoinikiaiak (Hérodotosz 1989.7), ezzel egyértelművé téve, hogy pontosan látja a történetírás lényegét, tudniillik az elbeszélhetőségnek, a narrativitásnak a különböző aspektusokból fakadó potenciális sokféleségét. Arisztotelész következtetése, amely szerint a költészetet filozofikusabb és mélyebb történetírásnál, „mert a költészet inkább az általánost (*τὰ καθόλου*), a történelem pedig az egyedi eseteket (*τὰ καθ’ ἑκάστων*) mondja el”, (Arisztotelész 1963.25) valójában egy pedánsnak szánt osztályozás végeredménye, amely azonban sem a költő, sem a történész valóságos tevékenységével nem számol. Northrop Frye nem teljesen jogtalanul, ám annál nagyobb iróniával jelenti ki Arisztotelészről, hogy „biológusként közelített a költészethez”, (Frye 1989.19)² s Frye megjegyzésével nem járunk messze az igazságtól, ugyanis Arisztotelész a költészet általánossága – egyetemessége (Ross 1996.357) – alatt a szükségszerűséget, végzet és jellem elkerülhetetlen összekapcsolódását, kauzalitását, míg a történelem egyedisége alatt az ok és okozat szükségszerűségét megbontó megannyi esetleges körülmény jelenlétét érti. Márpedig az ontikus értelemben s a mindenfajta közvetlen, érzéki élményt és empirikus tapasztalatot nélkülöző (ez még a kontextuális összefüggéseiből kiszakadt, vagyis interpretációra szoruló írott vagy tárgyi emlékekre is igaz) nem létező múlt a *priori* reflexiója a szimpla kronológián és a naiv kauzalitáson, továbbá – jó esetben – a szükséges, ámde messze nem elégséges „pozitivistá” deskripción mesz-sze túlemelkedő filozófiai reflexió is egyben, amelynek alanya (a történész) a mindenkori jelent mint konstitutív tényezőt hagyja maga mögött, s amelynek tárgya (a múlt) az *egykor volt* idegensége. S jöllehet Arisztotelészt nem foglalkoztatta a múlt és a jelen különbözősége, az egyedi számára nem más, mint a „már megesezt”, az általános pedig a „megeshetett volna”, ám az utóbbi, mint fikció, a múltban benne rejlő, avagy a múlt hordozta valamennyi

2 Frye a megjegyzését ekképp folytatja: „úgy fogalmazott, mint aki hisz abban, hogy a költészetről megszerezhető egy teljességgel érthetően strukturált tudásanyag, amely nem maga a költészet, nem is a költészet élménye, hanem poétika. Az ember azt hinné, hogy most, amikor Arisztotelész után már két évezred irodalmi tevékenysége vehető számba, az újabb kutatások fényében át lehet értékelni a poétikáról vallott nézeteit, ahogyan az állatok nemzésére vonatkozó nézeteit is átértékeltek.”

potencialitást, „a tényleges múltba eltemetett lehetőségeket” (Ricoeur 1985. 278) is magában foglalja. A tényleges múlt egykori jelenének reális valósága nélkül aligha lenne érthető ugyanennek a valóságnak az ironikus, konvencióktól mentes feltételes módja: valóság és fikció, realitás és potencialitás összetartozása, konvergenciája és egymásból való következése adja azt az érzést, hogy az abszurditás akár valóságosan fenyegető realitássá is válhat. Éppen, mint Jonathan Swift *Szerény javaslat* című röpiratában, ahol a szegény gyermekek húsának a gazdagok asztalán táplálékként történő felszolgálása az ír nyomor „egyedül lehetséges” enyhítését hivatott megoldani.

Hayden White korszakos és történelemelméletileg meghatározó felismerése, hogy a történelmi szöveg irodalmi alkotásként is számontartható. Másként mondva, White szakit történelem és fikció vagy tény és képzelet dualitásának radikális ellentétével. A történelmi tények önmagukban pusztá tények, szimpla események csupán, amelyek történelmi eseményekké akkor válnak, ha a tényeket megszólítja a történész, beszélteti, vagyis „cselekményesíti” (White 1977.73.) azokat: a pusztá eseményt történelmi eseménnyé a róla való beszéd (*parole*) teszi, amit az egyes tények szelektálásával, mellérendelésével, kiemelésével, hangsúlyozásával, adott tények más tények fölé rendelésével, vagy éppen kevésbé hangsúlyos alárendelésével a történészi narratíva históriává alakítja. Az esemény így lesz történetté, azaz elbeszél és értelmezett történelmi eseménnyé, vagyis „egy rakásnyi »tényből«, melyek feldolgozatlan állapotukban teljesen értelmetlenek, érthető történetet tudunk kialakítani”, hogy „a töredékes és mindig hiányos történelmi források” (White 1977.73.) értelmet kapjanak. Collingwood ugyanennek ad hangot, amikor azt mondja, hogy a történelem eseményei „olyan dolgok, amelyeket a történész nem néz, hanem amelyeken keresztül néz, hogy felfogja a bennük rejlő gondolatot... E gondolat felfedezése egyben a megértése is” (Collingwood: 1987.274–275.), vagyis maga az értelemadás. Az értelmet adó és történetív tevő narratíva, a „cselekményesítés”, a történelmi forrásokban „implicit módon bennük lévő történetet, vagyis az összefüggő történetek sorát” (White 1997. 74.) elbeszélő történészek az alkotó képzelet révén tehát „az eseményeket történetté alakítják, mégpedig úgy, hogy egy részüket háttérbe szorítják vagy alárendelik, más részüket kiemelik, karaktert adnak nekik, motívumokat ismételnak, változtatják a hangszínt és a szempontokat, eltérő leíró stratégiákat alkalmaznak, vagyis használják mindazokat a technikákat, amelyeket egy regény vagy színdarab cselekményesítésekor megszoktunk. Például egyetlen történelmi esemény sem a természetéből adódóan tragikus; legfeljebb tragikusnak tekinthető egy meghatározott szempontból vagy az események egy rendszerezett csoportjának kontextusából, ahol az kivételes fontosságú szerepet tölt be. A történelemben ugyanis ami az egyik szempontból tragikus, az más szempontból komikus...” (White 1997.74.) Tegyük hozzá, hogy a történelem narratívája az alkotó képzelet nyelvi alakzatot öltött manifesztációja is egyben, és természetes módon él a szimbólumok és metaforikus kijelentések rendszerével, az egyes tények egyedi és a felhasznált tények komplex egészének és társításának viszonyát leíró metonímia, szinekdoché vagy a *pars pro toto* felkínálta költői diskurzusok jelentésátviteli technikájával, ennél fogva White-nak igazat kell adnunk, amikor a történelmi mű „kevert műfajúságáról”

beszél, mint ami „a történelem és a költészet közötti szentségtelen – bár nem természetellenes – egyesülés” gyermeke. Nevezhetnénk ezt akár *hierosz gamosznak*, szent násznak is, amennyiben a szent, sérthetetlen, érinthetetlen, idegen behatolástól mentesnek megőrzött, szeplőtelen és intakt tudományos textus a jól nevelt történésztársadalom szeme láttára és nagy megrökönyödésére egy feltörő sóhajtással magába fogadja a fantázia profán, ámde annál virgoncabb szervét.

Ha White nyomán a történelem „magyarázataként” tekintünk a „történelem fikcionalizálására”, (White 1997.74.) akkor – bennem legalábbis – magától értetődő módon vetődik fel a fentiek reciproka, vagy ha úgy jobban tetszik, „multiplikatív inverze”, jelesül az, hogy a „történelem fikcionalizálása” mellett – az értelmes és értelmezhető egy(ség) végeredményének reményében – vajon nem volna-e célszerű felvetni a fikció (vagyis a szépirodalom) historizálásának gondolatát?

Térjünk vissza egy pillanatra Arisztotelészhez. A Sztagirita *Poétikájának* legelején, az eposzírás, a tragédiaköltészetet, a komédiát, a dithürambosz-költészetet s a fuvola- és lantjátékot említve írja, hogy jóllehet valamennyi „más eszközökkel, mást és máshogyan – tehát nem ugyanazon a módon – utánoznak”. (Arisztotelész 1447.5.)³ A *mimészis*, vagyis maga az utánzás valamennyi létező általános és jellegzetes vonásait képes megragadni s feleleveníteni. Az irodalmi művek (miként a képzőművészeti alkotások, csak más eszközökkel, mást és máshogyan) nem pusztán abban a triviális vonatkozásban történeti produktciók, hogy tudniillik térben és időben megszületett alkotásokról van szó, hanem további két értelemben is. Egyrészt a történetiség számtalan vonatkozását hordozzák, a tárgyi-környezeti leírásoktól a mentalitástörténet számára elengedhetetlen információkon át, az adott emberi érzületek, emóciók, gondolkodási és viselkedési formák, társadalmi funkciók és családmodellek megjelenítéséig, a szocializáció adott kereteiig, a különféle lojalitáshierarchiákig, a nemek társadalmi szerepének, a szexualitás történeti jellegzetességeinek és a testhez való viszonynak a bemutatásáig, a privát és a nyilvános szféra határainak érzékelhetővé tételéig, a különféle osztályok és rétegek viselkedési szabályaiig vagy a tudás- és ismeretanyag szerkezetéig stb. Ez az érzékileg megragadható és átélhető tényanyag – a forráskritika módszerét itt sem mellőzve – a történelem számára a rendelkezésre álló történeti források mellett alapvető és nélkülözhetetlen mentalitástörténeti forrása lehet az adott történelmi időszak feldolgozásának, egyúttal a történelezt ahhoz a belátáshoz is elvezetheti, hogy a história nem pusztán az időbeliség egymásutániságának tárgyiasult formáiban köszön vissza, hanem e tárgyiasulásnak minden megragadható szellemi, emocionális és tudati formájában, vagyis a „megélt idő” alakzataiban egyaránt. Azaz a braudeli *longue durée* kultúrantropológiai-mentalitásbéli vetületében.

3 Arisztotelész: *Poétika*, 1447a. I. m. 5. „ἐποποιία δὲ καὶ ἡ τῆς τραγωδίας ποίησις ἔτι δὲ κωμωδία καὶ ἡ διθυραμβοποιητικὴ καὶ τῆς [15] αὐλητικῆς ἢ πλείστη καὶ κιθαριστικῆς πᾶσαι τυγχάνουσιν οὐσαὶ μὴ μῆσις τὸ σύνολον: διαφέρουσι δὲ ἀλλήλων τρισίν, ἧ γὰρ τῶ ἐν ἐτέροις μιμεῖσθαι ἢ τῶ ἕτερα ἢ τῶ ἐτέρω ὡς καὶ μὴ τὸν αὐτὸν τρόπον.” *Aristotelis opera omnia, graece et latine*, i. m. 457.

(Braudel 2006.1162-1189) Vagy – Ricoeur szép megfogalmazásában – az „emberi időben (*temps humain*), amely a történelem és a fikció kereszteződésében” (Ricoeur évszám 1985.264) képződik meg.

Míndez természetesen nem csupán a történelmi regényekre, Walter Scott munkáira vagy a *Háború és béke*re stb. igaz, s még csak nem is pusztán azokra az alkotásokra, amelyeknek írói valóságosan megtörtént eseményekből nyerik az ihletet (Defoe *Robinson Crusoe*-jától Dosztojevszkij *Bűn és bűnhődés*éig stb.), hanem a három irodalmi műnem bármely műfajába tartozó legtöbb alkotásra.

Paul Veyne nem véletlenül beszél arról, hogy „»a tények« nem elszigetelten léteznek”, s bennük „szerepet játszanak okok, célok, alkalmak, véletlenek, üriügyek stb.”, vagyis megannyi emberi tény(ez)ő. „A történet szövege – folytatja Veyne –, amelyet cselekménynek nevezünk, nagyon emberi és nagyon kevésbé »tudományos« keveréke az anyagi okoknak, a céloknak és a véletleneknek... A cselekmény szónak megvan az az előnye, hogy jelzi: amit a történész tanulmányoz, az ugyanolyan emberi, mint egy dráma vagy regény, a *Háború és béke* vagy az *Antonius és Kleopátra*.” (Veyne 1996.50–51.)

De az irodalmi alkotások (miként a képzőművészeti alkotások, csak más eszközökkel, mást és máshogyan) más értelemben is a történelem hordozói. A kérdést ekképp tehetnénk fel: van-e kvázi-ágens szerepe, afféle dokumentumértéke a szépirodalomnak, avagy nincs? Le Goff – emlékeztetve Huizinga *A középkor alkonya* című munkájára, ahol az irodalmi szövegek és a képi ábrázolások egyértelműen „a kor jellemző érzelmeinek és mentalitásának megismerését” segítették – az irodalmi és művészeti alkotásokat expressis verbis mentalitástörténeti forrásoknak tekinti (Le Goff 2007.426.), gyakorlatilag egyetlen lehetőségeként a szókészlet, a mondatfűzés, a közhelyek, a tér- és időfogalmak vagy a gondolkodás logikai kereteinek megragadására, valamint az elfojtott vagy szabadjára engedett érzelmek bemutatására. Olyan strukturális elemekről van tehát szó, amelyek az egykor voltól távol lévő számára is elképzelhetővé, feleleveníthetővé, érzékivé, s – bizonyos értelemben – emocionálisan átélhetővé teszik a múltat. A reprezentáció tudatosítja magát a realitást, és azt narratívába helyezi. Huizinga a középkori mentalitás leírásának elengedhetetlen elemeiként tekint a kor festészetére és irodalmára, ahol a fogalmi és gondolati elemek érzékivé válnak, s képi-ikonográfiai és nyelvi alakzatokban jelenítik meg a korabeli viselkedési szokásokat, gondolkodási módot vagy éppen a mindennapi ésjárást: „A középkor szelleme még plasztikus és naiv: minden fogalmat látható alakba akar önteni.” (Huizinga 1976.116.) De hasonlóképpen Huizinga nem tartja elegendőnek egy korszak gondolkodásának vizsgálatához a teológiai és filozófiai spekulációk számbavételét, „meg kell vizsgálnunk azt is, hogyan tükröződnek ezek a gyakorlati bölcsességben és a mindennapi életben...” (Huizinga 1976.116.) A történésznek ezért is lesz pótolhatatlan információs forrás az irodalom: így – Huizinga példájánál maradván – Erasmusnak az a története, amelyben egy prédikátor negyven napon át magyarázta a tékozló fiúról szóló példabeszédet, s „közben leírta utazását, visszatérését, vendéglői és korcsmai számláit, a malmokat, amelyek mellett elment, azt hogy hogyan kockázott...” (Huizinga 1997.10.) Egyszerűen arról a pszichoanalitikus technikáról van szó, amelyet Freud híres esszéjében,

a *Michelangelo Mózésének* egy helyén ír le, s amelyet Freud nyomán Carlo Ginzburg mint történelmi megfigyelési módszert is ajánl: a „kevéstre becsült vagy figyelmen kívül hagyott vonásokból, jellegzetességekből, a megfigyelés hulladékából – a »refuse«-ból – fejtsen meg rejtett titkokat.” (Freud 1998.51.) A „kevéstre becsült vagy figyelmen kívül hagyott vonások”, adatok annak az összetett valóságnak az elemei, amelyeknek egy része magában az adott korban sem volt közvetlenül érzékelhető, megtapasztalható, kizárólag az érzékelhető jelenségekben történő következtetés útján.

A regény apró részletei éppen úgy, mint a lineáris szerkezeti íve tehát történelmi dokumentumként szolgálhat. Ami az apró részleteket illeti, Petronius *Satyriconjának* neves fejezetén, a *Trimalchio lakomáján* kívül semmilyen más korabeli forrásból nem értesülhetnénk az első század parvenüiről, a felszabadított rabszolgák viselkedéséről, magatartásáról, ízléséről, szórakozási formáiról és beszédmodoráról, a nyelvi fordulatokról, valamint a vaskos tréfálkozási módokról és szokásokról, s ugyanez a mű egyfajta gazdaságtörténelmi forrásként szolgálhat az élelmiszertermékekről és azok árairól, a vagyoni keletkezésének módozatairól vagy éppen a megjelenített réteg körülményeiről, s a városi életforma milyenségéről. Ami pedig az elbeszélés ívét illeti, a sok kínálkozó példa közül emlékezzünk Balzac *Eugénie Grandet* című regényére, amely átfogó képpel szolgál a regény tér- és időbeli háttérével, s annak jellemformáló erejéről, a pénz mindenre kiható, a legintimebb viszonyokra is rátelepedő, s a legszorosabb emberi kapcsolatokat is tönkretévő zsarnoki szerepéről, vagyis a forradalomtól a restaurációig terjedő francia történelemről.

A példák tetszőlegesen szaporíthatók. Spiró György *Az ikszek* című regényében a lengyel nemzeti színjátszás egyik megalapítójaként számon tartott valóságos személyen, valamint a hatalom gépezetének és technikájának, a cenzúra, a besúgórendszer és az intrikák világán keresztül láttatja a XVIII–XIX. századi, független állami lététől megfosztott lengyelországi állapotokat, hiteles társadalomrajzot nyújtva a szent szövetségi politika árnyékában kirajzolódó erkölcs, emberi tartás, művészi szabadság és politikai-hatalmi manipulációk bonyolult rendszeréről. Sebald, aki mind az *Austerlitz*, mind a *Kivándoroltak* című munkájával a fikció és a valóság határán mozog, *Légi háború és irodalom* című esszéregényében a II. világháború németországi bombázásainak traumáját a háború utáni kollektív felejtés csöndjéből eleveníti fel, s nyújt történetileg hiteles képet részben az értelmetlen kegyetlenségek történetéről, részben a háború utáni Németország mentális állapotáról, a vezeklés hazugságának álcázott amnézia „kollektív aberrációjáról”. Péterfy Gergely a *Kitömött barbárban* Kazinczy korának állapotai mentén mutatja be a magány és az idegenség különböző formáit, a korabeli Bécsnek a kívülálló idegenséghez és mássághoz és a korabeli Magyarországnak a belül lévő idegenséghez és mássághoz való viszonyát, egyfelől a fekete-létnek, vagyis a „barbárság” és az örök – még a halálon túl is megmaradt és tartósított – „vademberség” európai jelenlétének, másfelől a felvilágosult lét idegenségének magyarországi kezdő pillanatait. Závada Pál *Egy piaci nap* című regényében a II. világháborút követő s szűnni nem akaró, frusztráltságban és félelemben manifesztálódó ősi gyűlöletnek, a kunmadarasi és a miskolci antiszemita

pogromoknak állít szociológiai és történeti vonatkozásaiban is hiteles emléket, s bemutatja, miként képződik meg az átlagos életet élő és átlagos normatívákban gondolkodó emberből a csöcselék. Zoltán Gábor *Orgia* című tényregényében a nyilas hatalomátvételt követő időszak szimpla élvezetből és szórakozásból elkövetett embertelen kegyetlenségeit mutatja be, Budapest korabeli mindennapi életét, és a levéltári kutatásokat a fikciós elemekkel keverő formai és stílári megoldásával a narrativitást óvatosan kerülő szak-történeti munkáknál olykor sokkal hitelesebben alkotva érzékivé és megrendítően átélhetővé az imádott hatalom mellé felnőni igyekvő tucatemberek barbár mindennapjait, másfelől a kiszolgáltatott és pusztá tárgyakként kezelt kisemberek elviselhetetlen szenvedéseit és rettentő megaláztatásait.

A XIX. század végi – XX. század eleji magyar zsidóság történetének vizsgálatához ugyancsak elengedhetetlenek az esztétikailag sok esetben kétségtelenül legalábbis problematikusnak nevezhető, ám minden esetben rendkívül változékony képet mutató zsidó szerzők művei, többek között Kóbor Tamás, Ágai Adolf, Komor András, Mezey Ferenc, Fényes Samu, Zsolt Béla stb. munkái. A műfaji értelemben is meglehetősen színes képet nyújtó regények, novellák, karcolatok, publicisztikák azt a világot mutatják be, amely előbb az akkulturáció és az asszimiláció folyamatának eredményeképpen, később a vidéki zsidóság teljes elpusztításának következtében gyakorlatilag ismeretlenné és „források nélkülivé” vált. A vidéki zsidóság hagyományörzésének és a magyar falusi életbe történő ambivalens betagozódásának, valamint a városi zsidóság modern életformával való ütközésének, s az új körülményekbe beilleszkedni szándékozó törekvésének természetesen nem szisztematikus, ám mégis nélkülözhetetlen tükre – a magyar szociográfiai irodalom hagyományával sok esetben paralel módon – a korabeli zsidó szépirodalmi reflexió. Ahogy Roman Vishniac 1935-1939 közötti éveken készült fotói a kelet-európai zsidóság *Stetljeit* őrzik a halhatatlanságnak, sajátos szociológiai, néprajzi és kultúrantropológiai dokumentumaiként annak a világnak, amelyet évszázadokon át ritkítottak a rendre visszatérő pogromok, vérvádak, ilyen vagy olyan színű diktatúrák, s végül a mindent felemészítő holocaust, teljes pusztulásukig zárványai voltak annak a zsidó életformának, amely még Chagall korai vásznain, s Mendele Mojhér Szforim, Icik Manger, Isaac Bashevcis Singer vagy Sólem Áléchem szépirodalmi műveiben tárulkozik föl.

A múlt irodalmi szövegek által közvetített érzéki élménye természetesen nem történeti információ, ámde a szépirodalmi reprezentáció a múlt imaginárius, tovatűnt világának érzékelhetővé tett megidézése. Emóciók, hitek és képzetek: megannyi mentális manifesztáció, amelyek az egyéni és a társas tapasztalatra és fantáziára támaszkodva, a múlt kollektív emlékezetének részeként a rendelkezésre álló töredékes információkat kísérik meg kiegészíteni és teljessé tenni.

Ugyanakkor a megjelenített történelmi eseményről és időpontról való tudásunkat az eseményt követő teljes és egymásba fonódó hagyomány narratívája is alakítja, s az ahhoz való hozzáférésünket – annak időbeni távolsága ellenére – elősegíti. Hiszen a történelem, amint azt Huizinga fogalmazta meg: „sohasem rekonstrukciója vagy reprodukciója egy bizonyos múltnak. Egy múlt sohasem adott. Egyedül a hagyomány adott.” (Huizinga

1997.49) A közvetlenül és direkt formában sosem létező múlt a közvetítések során a már úgyszintén múlttá vált, valaha volt értelmezések és narratívák közvetítésével tárulkozik föl. Azaz a múlt nem pusztán az egykori eseménnyel azonos, hanem eme eseménynek az olvasataival, valamennyi olvasatával is. Vagyis ama megszűrt, szelektált, nemegyszer tévedéseken vagy épp gyökeresen új meglátásokon, megfigyeléseken és ismereteken alapuló örökségfolyammal, amely a mindenkori szaktörténészek tudományos elképzeléseit éppen úgy magában foglalja, mint akár az orális (népi) elbeszélések mitikus tradícióját, a visszaemlékezéseket, a tanúságokat és a memoárok szubjektív érzelmeit vagy a múltat a jelen kihívásaihoz igazító, s a törtélemben mindössze a mindenkori jelen elé állított ideológiai vagy pedagógiai példázatokkal látó törekvéseit, továbbá mindezek művészeti (irodalmi, képzőművészeti) ábrázolásait is.

A történelem ontológiai jellegzetességét és egyedülállóságát, időbeli létmódjának sajátosságát és episztemológiájának, olvasatának, valamint értelmezésének ambivalenciáját épp az a különös és egyedülálló tény képezi, hogy mindaz, ami egykor volt, tehát ami befejeződött és lezáródott – s nem azért záródott le, mert valaki befejezettnek tekintette, s ennek egyértelmű jeleként és jelzéseként egy idegen kéz leeresztette a vasfüggönyt, vagy egy ismeretlen száj megfújta a hármassó szót, hanem pusztán azért, mert elmúlt, bevégeztetett, s befejeződésével újabb eseménysorok vették kezdetüket, amelyek aztán hasonlóképpen, folyamatos befejeződésük pillanatában adják át a váltóbotot az újabban érkezőknek, ad infinitum –, befejezettségében folyton-folyvást újraszületik, új életre kel, s befejezett teljessége valójában csak kezdete további változásainak és módosulásainak. A róla való beszéd a mindenkori szinkronitásból megképződő diakronitás. Egy híd, amely nem egyszerűen két oldal között feszül, merészen ívelve át a két part között, hanem dzsungelekben található kötéllhíd: lépcsőről lépésre, egyik kötélcsomóról vagy deszkáról haladva tartanak a lépések, egyik elem sem kihagyható, noha akadnak stabilabb, s akadnak instabil elemek.

Állításom az, hogy a múlt (a történelem maga) nem pusztán a mögöttem lévő part, ahonnan elindultam, s amire majd, megérkezvén a túlpartra, visszapillantok, hanem minden olyan is a múlt részét képezi, ami az átkelést biztosította, s ami a jelen felé vezetett el. A puszta viszonylatokká szétszakadó végtelennel szemben „az idő az egység megjelenése”, (Schelling 1985.657.)⁴ s a történész erre az „egységre” tekint vissza, a Schlegel fivérek találó aforizmája szerint, mint „visszafelé tekintő próféta”. (Schlegel 1980.274.)⁵ (Hegel 1968.57.)⁶

4 „Die Zeit ist die Erscheinung der Einheit im Gegensatz der Unendlichkeit, die insofern in blosser Relation zerfallen ist.”

5 „A történész: visszafelé tekintő próféta.” (Der Historiker ist ein rückwärts gekehrter Prophet)

6 „Nur die Gegenwart ist, das Vor und Nach ist nicht; aber die konkrete Gegenwart ist das Resultat der Vergangenheit, und sie ist trüchig von der Zukunft.”

A történelem nem pusztán azzal a „régvolt”-tal és „elmúlt”-tal azonos, amit a história ködfoltos rejtelmében otthonosan mozgó szakember eminensen törekszik leírni, hanem a történelem részét képezi mindaz, amit lépésről lépésre gondoltak róla, amit korról korra fontosnak tartottak belőle láttatni, vagy – horribile dictu – időlegesen vagy véglegesen elhallgatni vagy eltüntetni. A közbülső információk és értelmezések, leírások és vélemények, művészi rezonanciák vagy az emlékezetpolitikai iránymutatást szem előtt tartó megfontolások is a történelem részét képezik, még akkor is, ha az emlékezet deszkadarabjai bizonytalanok vagy instabilnak tűnnek. Természetesen a forráskritika műveletét ki kell, hogy terjessze a történész az értelmezésláncolatra is, de nem teheti meg, hogy azokat, mint csupán a tárgyáról szóló későbbi (vagy megkésettnek minősített) reflexiókat mellőzze.

Hegel az „időben levés”, a keletkezés és elmúlás folyamatát „a mindent szülő és gyermekeit elpusztító Chronos”-hoz hasonlítja (Hegel 1968.52.),⁷ s hozzáteszi: „Az idő pozitív értelmében ennél fogva azt lehet mondani: csak a jelen van, az előbb és utóbb nincs; de a konkrét jelen a múlt eredménye, és a jövővel terhes.” (Hegel....) Amennyiben az időről, mint objektív dimenzióról van szó, a létezők embertől független, szakadatlan, megállíthatatlan és visszafordíthatatlan paraméteréről, annyiban Hegelnek igaza van. Ám a történész ideje lényegét tekintve más: Chronos elpusztított gyermekeibe törekszik életet lehelni, s elmondani, milyennek látja őket eminensen, sok-sok közbülső kor olykor pontos és kimerítő, olykor homályos (vagy szántszándékkal homályossá tett), s olykor csak a lázas fantázia teremtetten elbeszéléseit is magával hordozva. De pontosan tudja, hogy a megannyi emlékezés által közvetített „tények” valójában többszörösen átgyúrt, a különféle koroknak, akaratoknak, emócióknak, szándékoknak, hatalmi, politikai, ideológiai vagy vallási megfontolásoknak és esztétikai hatásoknak kitett, részben újrainterpretált, részben sokszorosan megszürt információk, amelyeknek hordozói lehetnek az eseményekről akár utólagosan készített irodalmi szövegek.

A „mindentudó történész-elbeszélő” (Ginzburg 2010.69.), aki a legkisebb események részleteit, egyének és csoportok viselkedésének motivációit, hangulatait, döntéseik racionális és emocionális összetevőit ismeri, nem más, mint hamis látszat és öntelt illúzió. Az idő problematikáját a szubjektív szemlélet felől elsőként megközelítő Szent Ágoston az idő tartamát, a „durée” lényegét ragadja meg, midőn hangsúlyozza, hogy „bennem mérem lelkem az időt” (Szent Ágoston 1975.329.), s maga a lélek az, amely őrzi a várakozás révén a jövőt és az emlékezés révén a múltat: „Ki tagadná, hogy a jövő még nincsen? A lélekben mégis ott van immár a jövőre való várakozás. És ki tagadná, hogy a múlt többé nincsen? A lélekben azonban ott van még a múlt emléke is.” A vágyott és remélt vagy éppen rettegett jövő, s az emlékezetben megképződő múlt az emberi lélek ideje, amelyet nem a történész, hanem az író képes megragadni. Kundera saját írói tevékenységére reflektálva épp ennek a ténynek ad hangot: „a történész a társadalom életét írja, nem

7 „...der alles gebärende und seine Geburten zerstörende *Kronos*”

az emberét. Ezért azokat a történelmi eseményeket, amelyekről regényeimben szó esik, a történetírás gyakorta mellőzi... nemcsak a történelmi körülményeknek kell új egzisztenciális helyzetet teremteniök valamelyik regényhős köré, de a történelmet önmagában is egzisztenciális helyzetként kell felfogni és elemezni... A történelmi helyzet nem háttér itt, nem díszlet, mely előtt emberi helyzetek játszódnak, hanem önmagában való emberi helyzet, felnagyított élethelyzet.”⁸

Az irodalmi műalkotás természetesen fikció, ám egyszerre önreferenciális – a nyelv, a szerkezet stb. vonatkozásban –, s egyszerre nem önreferenciális, amennyiben „igaz” mi voltát (a heideggeri aletheia értelmében: „a létező el-nem-rejttségét jelenti” (Heidegger 1988.81.) nem pusztán önmagában, hanem önmagán kívüli, tágabb kereteiben hordozza: a „kizökkent idő”-höz, s a „kizökkent idő”-ben élő, gondolkodó és érző ember cselekedeteihez képest. Minden műalkotás – tehát nemcsak a történelmi témájú regények, festmények és filmek – a mindenkori jelen idejűségében ténylegesen volt világról, s az ezt a világot lakó emberről beszél.

A történelemlről szóló elbeszélés az egyes narratívák kölcsönhatásában feltárulkozó jelentést fejez ki. A megtörténtek értelme nem szilárd kövület és mozdíthatatlan állandóság, éppen ellenkezőleg. A koronként eltérő értelmezések alapvetően a jelenen nyugvó eltérő jövőképekből erednek, azaz a múlt a mindenkori (képzelt) jövőben, a remélt vagy rettegett holnapban teljeseedik be: temporális értelemben nemcsak az ontikusan még nem létező jövő válik a jelen valóságos létezésén át már nem létező múlttá, hanem episztemológiaiilag a már csak az emlékezetben létező múlt a tapasztalati-érzéki jelenen át folyamatosan az elképzelt, imaginárius jövőbe torkollik. Ám a folyamatosan jelené – és azonmód múlttá – váló jövő okán nem tehetjük meg, hogy a jelen valamennyi múlt-olvasatát ne tekintsük annak, ami: megannyi múlt-reprezentációnak, vagyis hozzájárulásnak az *egykor volt* világához.

A szépirodalomnak (miként a képzőművészeti alkotásoknak, csak más eszközökkel, mást és máshogyan) tehát a történész állandó forrásává kell válnia. De a szépirodalom nem csupán forrásként, hanem közvetítőként is pótolhatatlan anyagot biztosít a múlt kutatója számára: élővé, érzékivé, átélhetővé teszi, vagyis megeleveníti az *egykor volt* világát, amelynek múlttá

8 Kundera két saját példával illusztrálja a történelmi körülményeknek, mint történelmi élethelyzeteknek az elkerülhetetlen és szükséges bemutatását: „az 1968-as csehszlovákiai orosz inváziót követő években a lakosság elleni terrort a kutyák hivatalosan megszervezett lemészárlása előzte meg. Ezt az epizódot tökéletesen elfelejtették a történészek, politológusok, számukra semmi jelentősége, de az antropológiai jelentése rendkívül nagy! A *Búcsúkeringő* történelmi légkörét ezzel az egyetlen epizóddal sugalmaztam.” Más példa: *Az élet máshol van* döntő pillanatában a történelem egy csöppet sem elegáns, sőt ocsmány gatya alakjában jelenik meg; akkoriban nem lehetett másféle alsónadrágot kapni; élete legcsodálatosabb erotikus lehetőségének pillanatában Jaromil attól fél, hogy gatyában nevetésgesen fog festeni, nem mer levetközni, elmenekül. Az elegancia hiánya. „Még egy elfelejtett történelmi körülmény – pedig milyen fontos volt annak számára, aki kommunista rendszerben kényszerült élni.” (Kundera 1992.)

válásával, azaz semmivé foszlásával minden „közvetlen” kapcsolat megszűnni látszik, ám a szépirodalom és a képzőművészet (csak más eszközökkel, mást és máshogyan) gondoskodhat a legelemibb élményről, az érzéki közvetlenségről, vagyis az át- vagy megélhetőség halhatatlan és egyedi megtapasztalásáról. Például arról, hogy egy korabeli hús-vér ember (legyen az uralkodó, hadvezér, egyházi méltóság, közönséges polgár vagy paraszt, s legyen férfi vagy nő, idős ember vagy kisgyerek etc.) a „hiteles” irodalmi megjelenítése révén egyfelől milyen új információkkal képes szolgálni a történész számára, másfelől gondoskodhat arról, hogy a fantáziában megalkotott, ám mégis a korabeli életből merített és a korabeli élettel felruházott személyek miként képesek valósággal és elevenséggel kitölteni a történelmi tények közötti hiátusokat, a megannyi hiányzó láncszemet.

Siegfried Kacauer egy helyen az alábbi megállapítást teszi: „A fényképezés térbeli kontinuumot tár a szem elé; a historizmus az idő kontinuumát szeretné kitölteni. A historizmus szerint az időbeli folyamatok teljes igényű tükörképe egyszersmind magában rejtje az időben kibontakozó tartalom jelentését... A historizmust az idő fényképezése foglalkoztatja.” (Kracauer 1997.74.). Vagyis, ha elfogadjuk, hogy a fényképezés a térbeli, a historizmus az időbeli kontinuumot tölti ki, akkor elmondható, hogy a műalkotás a pszichés és mentális kontinuumot ragadja meg, amely ugyanúgy a történelem részét képezi, s amely – hasonlóan a történész tevékenységének végeredményéhez – egy narratíva mentén bontakozik ki.

A múlt érzékszervi vagy érzékszervek útján, azaz egyfajta élményként történő közvetlen megtapasztalása és „elsajátítása” – szem előtt tartva azt, amit Gadamer hangsúlyozott, hogy tudniillik „a szóhoz annak a közvetlenségnek a jelentésárnyalata tapad, amelylyel valami valóságosat fogunk fel – ellentétben az olyan dologgal, melyről ugyan szintén tudni vélünk, de nem hitelesíti saját élményünk, akár azért, mert másoktól vettük át, vagy hallomásból ered, akár pedig azért, mert csak következtetünk rá, csak sejtjük, képzeljük” (Gadamer...) – a maga direkt egyidejűségével és az emberi émoációkkal közvetlen érintkezést lehetővé tevő szövegszerűségével kiiktatja az idődimenziót, s érzékelhető jellenné teszi a már nem létező múltat.

A szépirodalom fényességes dicsőségére!

Irodalom

- ARISZTOTELÉSZ: *Poétika*, 1451b. Magyar Helikon, Budapest, 1963. 25. (Fordította Sarkady János.) Arisztotelészhez felhasználtam az alábbi görög–latin kiadást: *Aristotelis opera omnia, graece et latine*, Parisiis, Editore Ambrosio Firmin-Didot, 1878. 464.
- BRAUDEL, Fernand: „A történelem és a társadalomtudományok. A hosszú időtartam”, in: *Történetelmélet*. II. (szerk. Gyurgyák János – Kisantal Tamás), Osiris Kiadó, Budapest, 2006. 1159–1182.

- COLLINGWOOD, C., Robin: *A történelem eszméje*, Gondolat, Budapest, 1987. 79. (Fordította Orthmayr Imre.)
- DUBY, Georges: „Társadalomtörténet és társadalmi ideológiák, in: *Az Annales. A gazdaság-, társadalom- és művelődéstörténet francia változata*, i. m. 402. (Fordította Tóth Réka.)
- FRANK, Manfred: *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1982. 77.
- FREUD, Sigmund: „Michelangelo Mózes”, in: uő: *Mózes*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1987. 230-231. Fordította Kertész Imre. Lásd ehhez: Carlo Ginzburg: „»Fülcimpák és körmök«: a következtetésen alapuló paradigma gyökerei”, in: *Café Babel*, 30. szám, 1998/4. 51. Fordította Farkas Krisztina.
- FRYE, Northrop: *A kritika anatómiája*, Helikon Kiadó, Budapest, 1998. 19. (Fordította Szili József.)
- GADAMER, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*, Gondolat, Budapest, 1984. 64. (Fordította Bonyhai Gábor.)
- GINZBURG, Carlo: „Mikrotörténelem. Két-három dolog, amit tudok róla”, in: uő: *Nyomok, bizonyítékok, mikrotörténelem*, Kijárat Kiadó, Budapest, 2010. 69. Fordította Scheibner Tamás.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai*, II. *A természetfilozófia*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1968. 52., 57. Fordította Szemere Samu.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, II. *Die Naturphilosophie*, Werke 9., Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970.
- HEIDEGGER, Martin: *A műalkotás eredete*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1988. 81. Fordította Bacsó Béla.
- HÉRODOTOSZ: *A görög-perzsa háború*, I,5. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1989. 7. (Fordította Muraközy Gyula.)
- HOMÉROSZ: „Iliász”, V. 770-777. in: Homérosz: *Iliász – Odüsszeia – Homéroszi költemények*, Magyar Helikon, Budapest, 1967. 97. (Fordította Devecseri Gábor.)
- HOMÉROSZ: „Odüsszeia”, IX. 116–124; IX. 132–141. in: Homérosz: *Iliász – Odüsszeia – Homéroszi költemények*, i. m. 564–565.
- HUIZINGA, Johan: „A történelem fogalmának meghatározása”, in: *A történelem formaváltozásai*, Maecenas, Budapest, 1997. 10. (Fordította Radnóti Miklós.)
- HUIZINGA, Johan: *A középkor alkonya. Az élet, a gondolkodás és a művészet formái Franciaországban és Németalföldön a XIV. és XV. században*, Magyar Helikon, Budapest, 1976. 116. Fordította Szerb Antal.
- KRACAUER, Siegfried: „A fényképezés”, in: *Café Babel*, 26. szám, 1997/3. 74. Fordította Dornbach Márton.
- KUNDERA, Milan: *A regény művészete*, Ford. Réz Pál. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1992. 53-55
- LE GOFF, Jacques: „A mentalitástörténet”, in: *Az Annales. A gazdaság-, társadalom- és művelődéstörténet francia változata* (szerk: Benda Gyula és Szekeres András), L'Harmattan – Atelier, Budapest, 2007. 426. (Fordította Ádám Péter.)

- Polübiosz történeti könyvei*, I. I,2. Attraktor, Máriabesenyő – Gödöllő, 2002. 6. (Fordította Muraközy Gyula.)
- RICOEUR, Paul: *Temps et récit*. III. *Le temps raconté*, i.m. 264.
- ROSS, Sir David: *Arisztotelész*, Osiris Kiadó, Budapest, 1996. 357. (Fordította Steiger Kornél.)
- SHELLING, von Friedrich Wilhelm Joseph: „Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie”, in: uő: *Ausgewählte Schriften*, III. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985. 657.
- SCHLEGEL, August Wilhelm – SCHLEGEL, Friedrich: „Athenäum töredékek”, In Uő: *Válogatott esztétikai írások*. (fordította Tandori Dezső). Gondolat: Budapest, 1980. 274.
- SEBALD, W. G: *Légi háború és irodalom. A rombolás természetrajza*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 2014. 14. (Fordította Blaschik Éva.)
- Szent Ágoston Vallomásai*, XI, 27, 36. Ecclesia Kiadó, Budapest, 1975. 329. Fordította Városi István. „In te, anime meus, tempora mea metior.” – *Sancti Aureli Augustini Confessionum*, XI, 27, 36. CSEL, XXXIII. 306.
- SZLEZÁK, A. Thomas: *Homérosz. A nyugati irodalom születése*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2016. 40. (Fordította Tatár Sándor.)
- THUKÜDIDÉSZ: *A peloponnészoszi háború*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1985. 13–14. (Fordította Muraközy Gyula.)
- VEYNE, Paul: *Comment on écrit l’histoire*, Éditions du Seuil, Paris, 1996. 50–51.

Filozófia, irodalom és nyelv – családi hasonlóságok*

SÁNDOR Klára**

Literature, philosophy and language – family resemblances

The relationship of thought and language had been in the focus of European philosophy for thousands of years. It is also obvious that language is crucial for literature as well. But do the study of philosophy and the study of literature need to be familiar with linguistics, too? I argue that it may be useful as there are two linguistics: the one that postulates private language, and the one that experience that language is social. Even the very definition of language is incomprehensible for the opposite paradigm, and if students of philosophy and literature are not aware if the incommensurability of the two conceptual frames, their approaches to understand philosophy and literature may lead to anomalies.

Keywords: philosophy of language, linguistic turn of philosophy, theory of evolutionary linguistics, meta-paradigms, incommensurability, Kuhn, Humboldt

*A nyelv enyém, mert én hozom létre.
Nem enyém, mert csak úgy hozhatom létre, ahogy teszem.*
(Wilhelm von Humboldt)¹

* A kutatást az EFOP-3.6.2-16-2017-00007 azonosító számú, Az intelligens, fenntartható és inkluzív társadalom fejlesztésének aspektusai: társadalmi, technológiai, innovációs hálózatok a foglalkoztatásban és a digitális gazdaságban című projekt támogatta. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap és Magyarország költségvetése társfinanszírozásában valósul meg.

** Szegedi Tudományegyetem Bölcsészeti- és Társadalomtudományi Kar, Kulturális Örökség és Humán Információtudományi Tanszék; sandork@hung.u-szeged.hu.

1 Humboldt egyik meghatározó munkájának (a *Bevezetés*-nek) előzetes jegyzeteiből, idézi Telegdi 1985. 412.

Mi köze a filozófiához és az irodalomhoz a nyelvészetnek?

A válasz kézenfekvő, ha a nyelvre kérdezzük rá: sem irodalom, sem filozófia nem létezik nyelv nélkül.² Az irodalmat nem kell külön magyarázni, a filozófiát sem, nem véletlenül vonul végig filozófia és nyelv kapcsolata az európai filozófiai hagyományon: ha létezik is gondolkodás nyelv nélkül (és ma úgy tudjuk, hogy létezik), az elvont gondolkodásnak az a szintje, amellyel kiléphetünk a jelen és a konkrétumok képi gondolkodással is megvalósítható köréből,³ azaz eljuthatunk olyan fogalmakhoz, amelyek a filozófia kedvelt tárgyait képezik (*létezés, igazság, erkölcs, idő, jó, szép, gonosz, csalárdság, életcél* és a többi), mindenképpen szükség van nyelvre, hiszen ezek a fogalmak a nyelvben konstruálódnak, azaz nyelv nélkül nem léteznek. Tartalmuk létezik persze a kultúra(k)ban, de ott is csak verbális megtestesülés által, s ennél fogva annyi jelentésben, ahányan és ahányszor használják őket.

De nyelvészetre is szüksége van-e a filozófiának és az irodalomtudománynak? Ha jobban akarja érteni saját vizsgálatának tárgyát, akkor persze. Nyelvészet viszont alapvetően kétféle van (legalábbis az egyik nyelvészet szerint), és mindkettő másképp értelmezi a nyelvet. Erről a filozófusnak és az irodalmárnak is jó tudnia, mert a két szemlélet keverésével óhatatlanul megnehezíti magának saját tárgya vizsgálatát.

A következő gondolatmenet a nyelvészeti filozófiára emlékeztet majd:⁴ úgy vélem, a filozófia problémái nyelvi problémák is. Önmagában sok újdonság nincs abban a kijelentésben (semmilyen újdonság nincs benne), hogy a természetes nyelvet használó filozófia szűkegképpen botlik bele folyton a természetes nyelvek irracionális és illogikus zabolátlankodásaiba, s hogy a tiszta gondolkodás tiszta nyelvet igényelne: *a filozófia nyelvi fordulata*-ként emlegetett – nyilvánvalóan nem előzmény nélküli – nézet kifejtett megjelenése⁵ óta közhely, hogy „az egész filozófia »a nyelv kritikája«”.⁶ Csakhogy jelen esetben a folytatás nem

2 Tegyük hozzá: történelem sem. Szívem szerint azt is ide illesztettem volna, annál is inkább, mert a tanulmányban ismertetett nyelvelméleti paradigma kidolgozója, Wilhelm von Humboldt nem véletlenül írt külön a történetíró feladatáról is, és az alább bemutatandó metaparadigmának a történettudományon belül igen erőteljes képviselői vannak – de a konferencia irodalom és filozófia kapcsolatát tárgyalta, így a humboldtíanus nyelvészeti paradigma történetelméleti vonatkozásaira más alkalommal térek ki.

3 A képi és a verbális gondolkodás kognitív különbségeiről l. pl. Amit et al. 2009, 2017. Ebben az írásban e két gondolkodástípust az általa leírt értelmezésben használom.

4 A nyelv filozófiája, a nyelvészet filozófiája és a nyelvészeti filozófia megkülönböztetésére l. Kelemen 2000. 9–16.

5 Mint ismeretes, ezt Gottlob Frege munkásságához és a jelentős részben ebből kinőtt analitikus filozófiához kötik. Másrészt ide sorolják a Wittgenstein korai korszakából származó figyelmeztetését, azt illetően, hogy a hétköznapi nyelv problémákat okoz a filozófiai gondolkodásnak, l. a következő jegyzetben.

6 Wittgenstein 1989.27: 4.0031.

az, hogy a filozófia hozzon létre ideális nyelvet, amely a tiszta logikát követné, és a szavak transzparenssé képeznék le benne a fogalmakat, s különösen nem, hogy a nyelvet elvont, matematikaira emlékeztető szimbólumokra cseréljük, hanem – összhangban immár a kései Wittgensteinnal⁷ – az, hogy „nyelvünk minden mondata »úgy ahogy van« rendben van”.⁸ Következésképpen nem a természetes nyelvet kell megszabadítani önmagától – szerencsére, mert ez a nyelv fiziológiai megvalósítása miatt úgyszólván csak sikertelen vállalkozás lehet⁹ –, hanem a filozófiában érdemes reflektálttá tenni, hogy a filozófiai kérdéseken töprengő milyen szertelen közegben kénytelen mozogni, amikor az egyébként egymáshoz hasonlóan folyamatos mozgásban lévő kultúra és a nyelv közös konstrukcióit, a nyelvi fogalmakat értelmezi.¹⁰ Egyelőre mást nem tehet: a nem nyelvi fogalmi reprezentációk interpretálására, s különösen ezen értelmezések közlésére egyelőre nem talált eszközt.¹¹

Az irodalomelmélettel foglalkozó is könnyebben boldogul saját tárgyával, ha tudatosítja magában, hogy melyik fölfogást választja: az egyik szerint lehetőség van szövegcentrikus értelmezésre, a másik szerint a szöveg minden olvasó fejében újraírja magát, de nem saját kénye-kedve szerint, mert a jelentés nem bontható le a végtelenségig, mert társas kontroll alatt áll.

Elméleti keret

Ami itt következik, egyfajta meta-történeti rekonstrukció: az irodalom és a filozófia közös alapjának, a nyelvnek a mibenlétéről, ha tetszik, a nyelv értelmezéseiről szól. Szűkebben tehát arról, hogy a két, egymással merőben ellentétes nyelvészeti paradigma közül az egyik nem egyszerűen magyarázza, hogy irodalom és filozófia egyáltalán miért létezhet,

7 Mint ismeretes, Wittgenstein élesen szembefordult saját korábbi nézeteivel a nyelv természetét illetően.

8 Wittgenstein 1998. 75. (98. §)

9 Az agy hálózatelvé működése miatt akár két, gyorsan egymást követő pillanatban is képtelenek vagyunk tökéletesen azonosan használni a nyelvet. Ezek az apró eltérések szükségképpen vezetnek ahhoz, hogy a nyelv variabilitása inherens (részletesebben: Sándor 2014. 181–200).

10 Javaslatom tehát éppen ellentétes Farkas Katalinéval (2019): a nyelvi fordulatnak nem „háta kell fordítani”, ha a filozófusok saját köreiken kívül is szót szeretnének érteni másokkal, hanem ahhoz is szükséges a nyelvi fordulat – vagy nevezzük inkább nyelvészeti fordulatnak –, hogy a gondolkodás természetét jobban értsék.

11 A képi reprezentációkról egyelőre annyit tudunk biztosan, hogy vannak ilyenek, de sem tartalmaikat, sem működésüket, sem örökletességük mértékét (vannak-e velünk születettek, ha igen, milyen arányban az összeshez képest, mire vonatkoznak ezek stb.), sem a nyelvi reprezentációkkal való kapcsolatukat nem ismerjük. Leírásukra egyébként sem állna rendelkezésünkre más eszköz, mint a nyelv.

hanem az ebben az értelmezésben vett nyelv lényegében implikálja az irodalom és a filozófia létét; ugyanakkor a másik paradigma nyelvértelmezése alapján, ha következtetések lennének művelőik, akkor tagadniuk kellene, hogy irodalom és filozófia létezhet. Természetesen mindkét nyelvszemlélet egy-egy gondolatcsaládnak is része. Ezeket a gondolatcsaládokat hasonló szemlélet, attitűdök, módszerek, előfeltevések jellemzik; hozzájuk különféle diszciplínákhoz sorolt, de föltűnő gondolati hasonlóságot mutató teóriák tartoznak, és úgy tűnik, hogy e teóriák kidolgozói, művelői, követői olyan tudományos értelmezői közösségeket alkotnak, amelynek tagjai diszciplináris kötelmeiktől függetlenül is sokkal jobban megértik egymást, mint az azonos diszciplinához, de a másik értelmezési közhöz tartozó társaikkal. Másképp fogalmazva: a szembenálló diszciplináris paradigmák egymásmértése mellett számolnunk kell a transzdiszciplináris meta-paradigmán belüli egymásra hangoltsággal is. Egyszerűbben: van, akivel az azonos tudományterületi ketrecbe zártág ellenére elbeszélünk egymás mellett, másokkal, eltérő tudományterületi billogjainktól függetlenül, fél szavakból is megértjük egymást.

Tudományos identitásaim közül, mindennel együtt és minden ellenére¹² a nyelvész az első, akkor is, ha néha veszélyeket hordoz magában, hogy vannak, akik nehezen értik, hogy a nyelvről való gondolkodás sok minden máshoz, többek között a filozófiához is igen szorosan kapcsolódik¹³ (hogy miért, arról is szól ez az írás). Minthogy tudatában vagyok, hogy a nyelvemléti érdeklődésből származó elfogultságaimat nem tudom teljességgel félretenni, kifejezetten próbálok nem hazabeszélni – ezen erőfeszítés ellenére mégis úgy látom, hogy a humán tudományok két, egymással szöges ellentétben álló értelmezési keretének alapja eltérő nyelvszemléletük. Tulajdonképpen természetes ez: a humán tudományok alapja a nyelv, következésképpen a humán tudományok minden más tudományos tevékenységénél nyilvánvalóbban és vállaltabban interpretatívak. Mind nyelvi világokkal – szövegekkel – dolgozik, ezt az irodalomtudományt illetően ismét nem kell magyarázni, de nyilván a filozófiát és a történelemtudományt illetően sem. Ebből az is következik, hogy ha az irodalmár, a filozófus, a történész (antropológus, folklorista, régész, pszichológus, szociológus...) – és természetesen a nyelvész – reflektáltan szeretné saját tárgyát megközelíteni, akkor valamilyen mértékben érdekli az is, hogy az érdeklődésének tárgyát hordozó és jelentős részben

12 Azaz: hogy a világon mindenhol elismert (sőt, talán a másiknál újra elterjedtebb is, de ennek nincs jelentősége) humboldti (társas) nyelvszemlélet Magyarországon még mindig sokak szemében „elmaradott” vagy „nem igazi nyelvészet”. Ez a körülmény és a csúnya megkétszerezés természetesen nem a társas szemléletet és követőit minősíti.

13 Ebből néha származnak kisebb-nagyobb kalamajkák, ha a megfelelően szűk látókörű ember kerül bürokrata-szerepbe.

14 A tárgyakkal (is) foglalkozó régészet, antropológia, néprajz is értelmezési keretekbe illeszti az általa leírt tárgyi világot, a természettudományos és/vagy matematikai módszereket is alkalmazó területek, mint a pszichológia vagy a szociológia hasonlóképpen nyelv által létrehozott értelmezési keretekből fogalmazzák meg már a kérdéseiket is.

létrehozó eszköz hogyan működik: mennyiben közvetíti és adja át, s mennyiben alkotja és rejti el érdeklődésének tárgyát.

Az előzőekből nyilvánvaló, hogy Thomas Kuhn (2000) sokat kritizált paradigma-modelljét tekintem az elemzés elméleti keretének, még hozzá azt a figyelemre érdemes módosítást is alapnak tekintve, amellyel Békés Vera (1997) fejlesztette tovább a modellt. Békés meggyőző érveléssel igazolta, hogy Kuhn paradigma-modellje nemhogy téves és használhatatlan lenne, hanem továbbfejleszhető. A modell ugyan saját belső logikája szerint nem tud számot adni arról, hogyan jelennek meg egy-egy paradigmában azok a jelentéselférések, amelyek közte s az őt felváltó új paradigma közötti összemérhetetlenséget okozzák, az ellentmondás megszüntethető, ha nemcsak két paradigmát veszünk figyelembe, hanem egy harmadikat is: azt, amelyet a fennálló paradigma szüntetett meg. A megszüntetett paradigma nem semmisül meg teljesen, hanem elszigetelt koncepcióként él tovább a tudomány főáramain kívül, hiszen az uralkodó paradigma ezeket a zárványokat nem tudja és nem is akarja integrálni – merthogy nem is érti őket, más nyelvet beszél. Ezek a tudományos mellékáramlatok nagy erővel törhetnek azonban elő az uralkodó paradigma történetének kritikus szakaszában: Békés szerint a paradigma gyengülését okozó belső ellentmondásokat általában nem belülről azonosítják „végzetes anomáliaként“, hanem kívülről, a bűvópataként továbbcsordogáló megszüntetettnek hitt paradigmából. A következő paradigmaváltáskor (ez ebben az elméleti keretben természetesen dominanciaváltást jelent, nem a letűnő paradigma kategorikus kiirtását – bár sokszor erre is tapasztalható törekvés) a bujkáló egykori paradigma nagy szerephez jut az új paradigma nézetrendszerének és módszereinek kidolgozásában. A fennállót felváltó új paradigma így történeti-genetikus utódja a fennálló paradigma által megszüntetett réginek, s e folytonosság nagyon sokszor filológiailag is kimutatható, akár tudatában vannak ennek az új paradigma tudósai, s akkor van egyfajta történeti folytonosság tudatuk, akár úttörőnek tekintik magukat e tudás hiányában.

Békés tudományelméleti–tudománytörténeti modelljének működőképességét három kiváló esettanulmánnyal bizonyította. Néhányunk nagy örömeire mindhárom esettanulmány a nyelvtudomány történetének egy-egy szakaszával foglalkozik, s mindhárom revelatív: az adott korszak nyelvészeti vitáit lényegében lehetetlen megérteni a bemutatott tudomány- és nyelvelméleti különbségek ismerete nélkül, az időközbenbe uralomra jutott nyelvészeti paradigma saját belső története viszont képtelen föltárni ezeket a különbségeket, még hozzá éppen saját paradigmatisms korlátai miatt: a tőle eltérő paradigmában megfogalmazott elméleteket nem tudván értelmezni, azokat szimplán tudománytalan melléfogásoknak, tájékozatlanságnak minősíti.¹⁵

Kuhn elméletének talán legtöbbet bírált eleme az inkommenzurabilitás tétele: az, hogy szerinte az eltérő paradigmában gondolkodó tudósok nem is értik egymást. Nem csoda, hogy az uralkodó tudományelméleti paradigma képviselői éppen az összemérhetetlenség tételét

15 Békés Vera könyvének tudományfilozófiai és nyelvtudomány-történeti jelentőségéről: Sándor 1999a és 1999b.

értették legkevésbé – a legkézzelfoghatóbb bizonyítékát szolgáltatva annak, hogy a szemben álló paradigmák valóban nem, de legalábbis nagyon korlátozottan értik egymást. Akkor is, ha látszólag egy nyelven beszélnek – mert csak látszólag beszélnek egy nyelven, de ezt csak azok fogják észrevenni, akik a kuhni elmélet alapjául szolgáló nyelvelméletre épülő keretekben gondolkodnak, azok nem, akik a másikban. Nevezzük ezt az inkommensurabilitás paradoxonának, s megnézzük majd, hogyan is áll elő. Előbb azonban a két nyelvészetről.

Két nyelvészet

Az alcím már önmagában is állásfoglalás: csak az egyik nyelvészeti irányzat szerint van két nyelvészet. A másik nyelvészeti irányzat szerint csak egy van – a másik nem nyelvészet, hanem más: szociológia, antropológia, neurológia vagy akármi, valami „kötőjeles“. Vagy egyszerűen tudományos tévedés. Ebből könnyű kitalálni, melyik melyik: a zárt rendszerben gondolkodó, univerzalista, tudományhívó megközelítések szükségképpen hegemóniára törekednek, ez ugyanabból a háttérsemléletről következik, amely a nyelvet is kategorikusnak, eleve adott fogalmak közvetítőjének és zárt rendszernek tekinti. A másik szemlélet, amelyik heterogenitást tapasztal, és ezt tudomásul is veszi, könnyebben birkózik meg azzal a gondolattal is, hogy nem ő az egyedüli, aki nyelvészetnek nevezi magát. Jó esetben ő is egyedül saját magát tartja nyelvészetnek, de elfogadja, hogy a másik irányzat is ugyanezt teszi. A két nyelvészeti irányzat tehát ugyanúgy nem kölcsönösen ismeri el egymást, ahogy a tudományfilozófiai iskolák sem, s ennek oka ugyanaz: a nyelv privát, illetve nemprivát szemlélete közötti különbség.

Mínthogy kutatásaim és az általam nyelvészetnek tekintett kutatások empirikus anyaga értelmezésem szerint a második szemlélet alátámasztására szolgált bizonyítékokat, úgy gondolom, a két megközelítésmód között lévő alapvető nyelvfilozófiai különbségből természetesen következik, hogy képviselőik más elméletekkel és módszertannal kutatnak, s hogy még abban sem egyezik a véleményük, egyáltalán mit neveznek *nyelv*-nek.

Mi jellemzi a két szemléletet? A különbség alapvetően abban áll közöttük, hogy a nyelvet homogén, zárt rendszernek tekintik-e, kategorikus határokkal akár az elemek, akár a „nyelvi rendszerek“ között (az utóbbiak között kényszerből megengedve az „átmeneti kategóriák“ létét), vagy heterogén, nyílt rendszernek és nem-kategorikus jellegűnek. Nehéz közös elnevezést találni e két nyelvészelméletre, úgy tűnik, Wittgenstein követve talán a *privát nyelv*, illetve *nemprivát nyelv* megkülönböztetés használható leginkább: ez adja a két megközelítés közötti nyelv-definíció ellentétét. Az utóbbit, összhangban a második szemléletmód önelnevezésével, a *társasnyelvészettel*, inkább *társasnyelv-szemléletnek* hívom majd.¹⁶

16 Angolul *sociolinguistics*, magyarra régebben sokszor fordították *társadalmi nyelvészet*-nek, súlyosan félreértve az angol *socio-* jelentését ebben a kifejezésben; ebből fakadóan sokan vannak, akik ma sem értik, hogy valójában éles nyelvfilozófiai szembenállás van a két paradigma között, s a *sociolinguisztika* nem „a nyelv társadalmi vonatkozásainak tanulmányozása“, hanem átfogó nyelvészelmélet, amellyel bármelyik nyelvészeti téma kutatható.

A két szemléletmódhoz persze mindkét családban több iskola tartozik, ezek gyakran elsősorban egymással fordulnak szembe, azt a látszatot keltve, hogy komoly elméleti és módszertani eltérések vannak közöttük. Ez sok esetben igaz is, valódi riválisnak azonban épp azért tekintik az azonos paradigmán belüli tudományos ellenfeleket, mert a másik szemlélet léteről tudnak éppen, de alapfogalmairól, kutatásairól alig, vagy nem tekintik a nyelv tudományos leírásának. Egy-két évtizeddel ezelőttig ez a belső rivális-kijelölés elsősorban a privátnyelv-felfogáson alapuló irányzatokra volt jellemző, újabban azonban megjelent a társasnyelvészet iskolái között is – ott azonban továbbra is ritka, hogy a másik paradigmát ne tekintenek nyelvészetnek, ez a hozzáállásbeli eltérés is a két paradigma közötti különbségből fakad, alább lesz még erről az inkommenszurabilitási paradoxont illetően.

Éppen a szemléleti eltérés miatt fontos leszögezni, hiszen ez csak a társasnyelvészeti gondolkodásban automatikus értelmezés: ami itt következik, szükségszerű egyszerűsítés, rövid összegzés. A kétféle nyelvértelmezés jellemzői természetesen nem azonos súllyal jelennek meg képviselőik munkáiban; olyan tulajdonság is lehet közöttük, amelyik egyik vagy másik kutató vagy irány szemléletére nem jellemző, vagy ha igen, akkor nem fogalmazódik meg expliciten; sőt az is előfordul, hogy egynémely föltételezést néhányan a másik paradigmából vesznek át (nem kevés gondot okozva ezzel maguknak, hiszen ilyenkor föloldhatatlan paradoxonokat, kibogozhatatlan problémákat teremtenek a gondolati koherencia megbontásával). Az azonos paradigmában gondolkodók, az azonos előfeltevésekre építők nyelvszemlélete tehát nem azonos a szó kategorikus jelentésében, hanem afféle családi hasonlóság mutatható ki közöttük: érzékelhetően összetartoznak akkor is, ha nem minden egyes tulajdonságban egyeznek meg egymással, s ha ez az összetartozás és a másik szemlélettől való eltérés igen sokszor reflektálatlan marad. Azaz csak annyiban azonos az egy családba sorolt nézetek alapvető nyelvszemlélete, amennyiben a szót megengedően használjuk, azaz 'nagyon erősen hasonló' jelentésben. A társasnyelvészet szemlélete szerinti elemzésben nemcsak nincs, de nem is lehet kategorikus értelemben véve azonos jelentés.

A privátnyelv-értelmezés

A nyelv privát mivoltára alapozó felfogást kiterjedt hagyomány erősíti a nyelvészetben. A következőkben ezek közül valamivel részletesebben csak az utóbbi másfél évszázadban uralkodó nyelvészeti iskolákat említem, azért, mert ezek ma is meghatározzák a nyelvészet mellett számos más diszciplína nyelvértelmezését.

A Magyarországon – és egyébként a kontinentális Európában szintén – ma is főáramnak tekinthető privátnyelv-értelmezésből kiinduló nyelvészeti irányzatoknak nincs közös nevük – érthetően, hiszen a nyelvtudomány-történetek zöme e paradigmán belül születik, és a paradigmán belüli versengésre figyel. Közös bennük, hogy születésekor mindhárom saját magát tekintette a nyelv tudományos vizsgálata megalapozójának – megint csak érthetően, hiszen egy születő új iskola ritkán tesz mást, amikor legitimálni akarja saját, az előző korszakokban megszokott módszerekkel és elméletekkel szembeforduló gyakorlatát és nézeteit.

A három irányzat közül időben az első a 19. század második felének uralkodó nyelvészeti gondolkodása, az újgrammatikus iskola volt. Ez az irányzat a nyelvészetben kora természettudományának világát akarta vizontlátni (ez sem ritka humán tudományokban, különösen a nyelvészetben, amely sok szempontból talán a legközelebb áll a természettudományokhoz a humán tudományok közül): az újgrammatikus tanok szerint a hangváltozások mechanikus törvények szerint játszódnak le; kivételek nincsenek, a hangváltozások minden szóban, a nyelvközösség minden egyes tagjának nyelvében bekövetkeznek, s ha nem ez a nyelvtörténetész tapasztalata, akkor vagy tévedett a szabály fölismerésében, vagy különösen nyomós érvekkel kell alátámasztania, hogyan magyarázható meg a főszabálytól eltérő szabályokkal (a nyelvi rendszerhez igazodó analógiákkal) a „kivételek” létrejötte. Ezt az alaptézist az újgrammatikus iskola nem minden tagja képviselte egyformán kérelhetetlenül, az viszont valamennyiükre jellemző volt, hogy az „igazi” nyelvtudománynak a nyelvi elemek történetének kutatását tartották.

Az újgrammatikust váltó irányzat ezen a ponton fordult élesen szembe az elődökkel: a strukturalista nyelvészet szerint a nyelv „igazi” valóját, rendszerszerűségét csak az egyidejűségben tárhatjuk föl. A strukturalista nyelvészet megalapítójának Ferdinand de Saussure-t szokták tartani, az iskola alapító okirataként kezelt munkájában (Saussure 2016) – ezt valójában nem Saussure írta, hanem tanítványai állították össze genfi előadásain készült jegyzeteiből – azt találjuk, hogy a nyelvészet elsődleges feladata, hogy a nyelvi rendszert, azaz a nyelvi jelek egymáshoz való viszonyát tanulmányozza. Ennek megvalósításához Saussure szükségesnek látta, hogy fölismerjünk három fontos dichotómiát. Az egyik a nyelv mint „tisztá”, elvont jelrendszer (*langue*) megkülönböztetése esetlegességeket is hordozó megvalósulásától, a beszédől (*parole*); a másik a diakrón és szinkrón nézőpont szétválasztása, a harmadik a belső és külső nyelvészet megkülönböztetése.

A dichotómia elemeihez értékítélet is kapcsolódik: az elmélet szerint a nyelv elvont rendszerét igazán szinkrón nézőpontból ismerhetjük meg, azaz ha kiválasztunk egy idősíkot, és abban az adott pillanatban vizsgáljuk a rendszer állapotát. A nyelvet vizsgálhatjuk történeti, azaz diakrón nézőpontból is, de az a rendszerről nem sokat mond, csak egy-egy elem történetéről.¹⁷ Saussure nem állította, hogy a nyelvi rendszert kutató szinkrón vizsgálatnak a jelen nyelvallapotára kell irányulnia, de tanáiból bizonyos értelemben ez következik, hiszen az a bizonyos elképzelt megállított pillanat, amelyben szerinte a rendszerösszefüggéseket a nyelvésznek tanulmányoznia kell, a múltban soha nem ismerhető meg olyan teljességgel, mint saját korunkban. Azt sem tagadta, hogy a nyelv kapcsolatban van az emberrel – nyíltan józan nyelvész ilyet nem is tehetne –, de a külső nyelvészethez

17 A *diakrónia* az eredeti elméletben nem a történeti nyelvészetet jelentette, ahogyan ma használják, hanem a nyelvi elemek vizsgálatának szempontját, egy-egy elem történetének vizsgálatára utalt; az egyidejűség Saussure-nél elvileg lehetett múltbeli egyidejűség is, de mivel a régebbi idősíkok kimerevítését jóval nehezebben kivitelezhető feladatnak vélték, a szinkroniát sokszor értelmezik jelenidejűségnek.

sorolt lényegében mindent, ami a nyelv, pontosabban nála a beszéd és az ember kapcsolásával foglalkozik: nyelv és pszichológiai állapot, kontextus, kultúra viszonyát. Saussure soha nem tagadta tehát, hogy a beszélt nyelvnek is lehet nyelvészete, sőt azt sem, hogy az elvont *langue* – per definitionem – csak az elvont rendszer tényleges megvalósulásából, a *parole*-ból párolható le. A strukturalista nyelvészet nagy alakjainak – például Leonard Bloomfieldnek, Antoine Meillet-nek vagy Roman Jakobsonnak – a véleménye sok vonatkozásban jelentősen eltért a saussure-i (vagy legalábbis neki tulajdonított) elvektől, de megegyeztek a nyelv rendszerszerűségének hangsúlyozásában. Ez a nézőpont és az iskola szemiotikai alapozása fontos újításnak számított az újgrammatikus tanokhoz képest, nem véletlenül vált a strukturalizmus igen nagy hatású iskolává a nyelvészetten kívül az antropológiában és az irodalomelméletben is.

Az amerikai bloomfieldiánus strukturalizmussal szemben határozta meg önmagát a 20. század legerőteljesebb nyelvészeti irányzata, a generatív nyelvészet. Alapítója és guruja, Noam Chomsky Bloomfield erős behaviorista kötődését támadta, mondván, hogy a gyerekek láthatóan nem úgy tanulnak meg beszélni, hogy csak a környezetüktől már hallott mondatokat ismétlik, hiszen bőven alkotnak másoktól soha nem hallott mondatokat is. Chomsky szerint, ha le akarjuk írni a nyelvet, semmi értelme óriási mondatkorpuszokat vizsgálni, mint a strukturalisták tették, mert a nyelv mondatai véges számú elemből – szavakból és nyelvtani szabályokból – generálódnak az elménkben úgy, hogy lényegében korlátlan számban tudunk értelmes mondatokat létrehozni és megérteni. Mindez formális szabályok segítségével történik, ezek írják elő, hogyan lehet (az elmélet korai változataiban valamiféle tényleges mentális „szervnek” elképzelt) nyelvi kompetenciánk segítségével a fejünkben lévő fogalmak és szabályok készletéből jelentésükben értelmes, nyelvtanukban helyes mondatokat létrehozni. A fogalmak és szabályok Chomsky szerint már születésünkkel a fejünkben vannak (ez az innatizmus alaptétele), a valamennyi emberi nyelv alapjául szolgáló univerzális nyelvtan tartalmazza őket. Ebből elvileg az következne persze, hogy a világ összes nyelvének egyformának kellene lennie, a teória hívei szerint azért nem így van, mert a gyerekek megtanulják úgy átalakítani az univerzális nyelvtan segítségével létrehozható megnyilatkozásokat, hogy azok illeszkedjenek környezetük sajátos nyelvéhez. (Arra nincs magyarázat, hogy egyáltalán miért alakultak ki és maradtak fenn a tényleges nyelvek, amelyekhez később a gyerekeknek hozzá kell idomítaniuk belső, velük született nyelvüket.)

Chomsky szerint a nyelv elsajátítása után tehát egy nyelv beszélői képesek elméjükben létrehozni és megérteni a nyelvben nyelvtani értelemben helyesnek (grammatikusnak) számító összes mondatot, és fölismerik az ezektől eltérő, agrammatikus mondatokat. Néha persze tévesztenek – ezzel magyarázható, hogy nem csupa tökéletes mondatot hallunk magunk körül –, de ezekkel a „tévedésekkel” a nyelvészeknek nem kell foglalkozniuk, ezek a nyelv használatában, a performancia közben előforduló, lényegtelen eltérések. A fontos az, hogy a nyelvtanilag jó mondatok létrehozásának alapjául szolgáló univerzális nyelvtan mit tartalmaz. Ezt pedig Chomsky szerint úgy lehet megismerni, ha a nyelvész nem az esetlegességeket tartalmazó valódi nyelvhasználatból indul ki, hanem saját nyelvi intuíciójából – megteheti, hiszen az ő belső szabálykészlete elvileg azonos valamennyi nyelv valamennyi beszélőjének univerzális

szabálykészletével. A nyelvészetnek tehát a generatív nyelvészet szerint azzal kell foglalkoznia, amit egy ideális (elképzel, a kontextustól, saját pszichés állapotától mentesen beszélni képes) beszélő mond, és ahogyan ezt a hozzá hasonlóan robotszerű ideális hallgató érti – az előzőekből következik, hogy közöttük soha nem lehetnének a legapróbb félreértések sem.

A generatív nyelvészet tehát elvi alapvetésként, elméletéből következően hagyja figyelmen kívül a beszélő aktuális pszichés állapotát, kulturális beágyazottságát, kapcsolatait, élettörténetét, a kontextus hatását, mert ezeket zavarónak tartja az „igazi nyelv” megismérésében. A strukturalisták soha nem mentek el ideáig: számukra a valódi megnyilatkozások, a *beszéd* az általuk *nyelv*-nek (*langue*-nak) nevezett elvont rendszerhez vezetnek. A hétköznapi nyelvhasználatban megtapasztalható nyelvjárási és stiláris sokféleséget is igyekeznek megmagyarázni azzal, hogy ilyenkor egymás mellett élő homogén kódrendszerek keverednek – de erre éppen azért van szükségük, mert a nyelvet ugyanúgy homogén, zárt rendszernek tekintik, mint az újgrammatikusok és a generatív nyelvészek.

A nyelv homogénnek és zártnak tekintése következményekkel jár a jelentés és a nyelvi változás értelmezésére is: a rendszer egy bizonyos pontján egyszerre egy elem lehet. Legjobb esetben is – a strukturalista értelmezés erre lehetőséget ad – egymás mellett élő, de külön kódrendszerekhez (dialektusokhoz vagy stílusokhoz) tartozó jelentésekről beszélhetünk e felfogás szerint. A jelentések, nyelvi funkciók kategorikusak: vagy részei az univerzális nyelvtannak, vagy nem, illetve vagy jelen vannak a homogén kódrendszerben, vagy nincsenek. A változás vagy lejátszódott, vagy nem – homogén, zárt rendszerben nem lehet „többé-kevésbé”, „olykor”, „általában”, „többnyire” vagy „ritkán” jelen egy nyelvi forma, és nem lehet jelen egyszerre egy korábbi és egy későbbi „nyelvsíkhöz” tartozó elem.

Mіндеbből következik, hogy a nyelvi közlés és megértés viszonyában az alapállapot a megértés: ha minden rendben megy, és a beszélő jól alkalmazza a nyelvi szabályokat, és jól használja a szavakat, a hallgató pedig jól érti, akkor a beszélő közölnivalója pontosan ér célba. A másik következmény, hogy a nyelv változásával egyik irányzat sem tud mit kezdeni (beleértve – paradox módon – a nyelv történetiségét előtérbe helyező újgrammatikus iskolát is): a homogén, zárt rendszerek változása kizárólag valamilyen katasztrofikus külső hatással magyarázható. Egy rendszer belső, fokozatos, evolúciós változását (mozgásait) éppen a heterogenitás teszi lehetővé.

A társasnyelv-felfogás

A nyelv társas értelmezése¹⁸ élesen szembefordul a 20. század főáramú nyelvtudományi irányzataival: elveti az ideális nyelv vs. esetleges megvalósulás szétválasztást, és elveti mindhárom

18 Az 1960-as évektől több tonnányi könyv tartalmazza az elméletet igazoló empirikus adatokat. A szemlélet alapját és legfontosabb kutatásait átfogóan 2014-ben foglaltam össze; tudománytörténeti megközelítésben 2016-ban ismerttem e nyelvszemlélet 20. századi újjászületését.

saussure-i dichotómiát is. A társas szemléletben nincs ideálisnak, „tisztnak“, zártnak elképzelt, létező elvont nyelvi rendszer, csak a tényleges nyelvhasználók tényleges megnyilatkozásai. Ez a nyelv nem eleve adott, hanem dinamikus, emergens szabályokból áll, amelyek értelemszerűen nem-kategorikusak, hanem valószínűség-alapúak, és a skálafüggetlen hálózatok szabályainak tanulási módját és tulajdonságait mutatják. (Sándor 2014. 181–200.)

A nyelvi rendszer e szemléletben tehát kizárólag az egyéni nyelvhasználat egyedi eseteiben létezik – azért nem ellentmondás ezt a fölfogást mégsem társasnak nevezni, mert a nyelvi formák használati értékét viszont társasnak tekinti. Azaz: e nézet szerint saját nyelvhasználatunk szabályait mások nyelvhasználatának (nem tudatos) interpretálásával hozzuk létre, és a társas használatból állandó visszacsatolást is kapunk szabályértelmezésünk sikerességét illetően. A folyamat természetesen kölcsönös, a mi nyelvhasználatunk is befolyásolja mások szabályértelmezéseit.

A nyelv társas fölfogásának egyenes következménye, hogy ez a nyelvészet empirikus: a társasnyelvészet szigorú elméleti és módszertani követelménye, hogy a nyelvet valódi nyelvhasználók valódi nyelvi viselkedését megfigyelve kell leírni, a nyelvész nem építheti megfigyeléseit saját intuíciójára, csak a nyelv beszélőtől gyűjtött, valóságos adatokra. A nyelvelírás elengedhetetlen részének tartja – mert a társas jelentést a nyelvtől elválaszthatatlan, a nyelv lényegi tulajdonságaként kezeli – mindazoknak a jellemzőknek a megismerését, amelyeket a „tisztá nyelvi rendszert“ vizsgálni kívánó privátnyelv-paradigma nyelvészete esetlegességnek tartott, s ezért igyekezett megszabadulni tőlük: figyelembe veszi, hogy ki beszél, milyen alkalomból, ki(k)hez, milyen lelkiállapotban, miről, milyen közvetítőeszköz segítségével, közben milyen identitásokat mutat föl, mennyire akar udvarias lenni, azonosulni a másikkal, milyen hatalmi viszonyokat fejez ki vagy éppen konstruál.

A maga teljességében vizsgált nyelvről az utóbbi hat évtized kutatásai igazolták, hogy a privátnyelv-paradigmában „külsőnek“ tartott tényezők valójában a nyelv mint rendszer alapvető részei: a nyelvi formák variabilitása inherens. Nincs olyan nyelvváltozat, amelyben minden egyes funkciót csak egyetlen nyelvi elem látna el: minden változatban, legyen az egy egész nyelv vagy egyetlen ember egyetlen, meghatározott körülmények között beszélt nyelvváltozata, biztosan fogunk olyan nyelvi funkciót találni, amelyet többféle módon is kifejezhetünk. Ezek az alternatív kifejezési módok nem esetlegesek, hanem rendezett változatosságot mutatnak, csak ennek fölismeréséhez ki kell lépnünk a privátnyelv-paradigma szűken értelmezett nyelvi rendszerén kívülre, azaz tudomásul kell vennünk, hogy a nyelv komponens-rendszer, ráadásul nem egyszerűen az evolúciós rendszerekhez¹⁹ hasonlóan működik, hanem maga is a biológiai evolúciós folyamat része (Sándor és Kampis 2000), szoros koevolúcióban a kultúrával (amely ebben az értelmezésben szintén az ember evolúciójának terméke).²⁰ Ennek megfelelően a nyelvet a

19 A komponensrendszerekről Kampis 1991; az evolúciós rendszerek elméletére I. Csányi 1988.

20 A kultúra evolúciós gyökereinek óriási az irodalma, magyarul a legátfogóbban eddig Csányi és Tóth 2017 foglalta össze.

komplex adaptív rendszerek sajátosságai jellemzik (Kretschmar 2009): a nyitottság, az emergens szabályalakulás, a skálázhatóság, az, hogy a környezeti változásoknak megfelelően változik; a nyelvi viselkedés folytonos, nincsenek szakadékok az egyes változatok, stílusok között. A nyelv minden időben kiterjedt változatosságot mutat, az egyes nyelvváltozatok közös jegyeinek számát a földrajzi és a társas kapcsolathálózatokon belüli távolság határozza meg, és a beszélői csoportokat földrajzi és társas vonatkozásban is az egyes elemek fölbukkanásának gyakorisága rajzolja körül. Ezért nem határolhatók körül a nyelvek, nyelvváltozatok, stílusváltozatok sem: ezek az egyes beszélők idiolektusából épülnek ki, az idiolektusok pedig nem azonosak egymással, csak átfedésben vannak – az átfedés skálázható a nagy mértékűtől az alig észrevehetőig.

A tulajdonság az ilyen rendszerekben nem statikus jellemző: nem egyszerűen van vagy nincs, hanem valamilyen valószínűsége van a fölbukkanásának – ez közelíthet akár nullához vagy százhoz is. Ettől rugalmasak és változékonyak a hálózatos rendszerek. A hálózatos működés a sokszor együtt aktiválódó kapcsolatok megerősödése révén létrejövő kvázi-kategóriák (gyakori mintázatok, sztereotípiák, sablonok) segítségével képes gyors földolgozásra, de egyben jól tudja kezelni a tipikustól eltérő helyzeteket is; ha az ismétlések száma indokoltta teszi, akkor új típust hoz létre. A nyelvi változatosság is értelmezhetetlen, ha a megszokott kötött kategóriákkal dolgozunk, nem a helyettük bevezetett dinamikusan értelmezhető tulajdonságok valószínűségét adjuk meg.

Minél több szempontból állnak egymáshoz közel két ember nyelvismeretének, azaz két idiolektusnak a valószínűségi mutatói, annál hasonlóbbnak ismerik a nyelvet, a nyelvváltozatokat, a stílusváltozatokat. Magától értetődőnek tűnik, hogy minél nagyobb az átfedés két ember idiolektusa között, annál nagyobb az esélye, hogy maguk is azt mondják, azonos nyelvet, nyelvjárást beszélnek, tehát azonos csoporthoz tartoznak. Sok esetben valóban így is van. A nyelv identitásjelző szerepe azonban nem vezethető le egyenes vonalon az idiolektusok közötti átfedés mértékéből, mert a nyelvhasználatot jellemző gyakoriságok percepciója, tehát az, amit a beszélők gondolnak e gyakoriságokról, nem föltétlenül azonos a tényleges gyakorisággal. A „percepció” ráadásul nem is föltétlenül saját tapasztalat: a különféle csoportokat sokszor nem saját megfigyeléseink alapján azonosítjuk valamilyen marker segítségével, hanem kulturálisan, sztereotípiaként tanuljuk meg az azonosításra szolgáló nyelvi elemeket. Az agy neurális struktúrájából és hálózatos működési módjából következő, kikerülhetetlen, inherens változatosság az elme szintjén nyelvi változók formájában jelenik meg, s ezek maguk is egy magasabb reprezentációs szint – itt az identitásjelzés – szubszimbolikus elemei. Az agy, az elme és a kultúra szintjei között tehát nem transzparenssek a leképezések.²¹

A társasnyelvészet használatelvű jelentésértelmezése szerint a nyelvben kulcsszerepet kap tehát a közösség: a beszélők úgy alakítják saját nyelvhasználatukat, ahogyan mások nyelvhasználatát értelmezik, olyan saját változatot, idiolektust alakítanak ki, amit

21 Ez a párhuzamos megosztott földolgozással működő rendszerek általános tulajdonsága (Rumelhart et. al. 1986, McClelland et a. 1986).

olyannak gondolnak, mint azokét, akikkel azonosulni szeretnének (és eltérőt azokétól, akikkel nem). Ez az értelmezési folyamat soha nem produkál tökéletes szabálmegfeleléseket, ez már csak azért sem lehetséges, mert saját szabályainkat nem egyetlen, hanem több társ önmagában szintén folyton változó és egymáshoz képest eltérő nyelvhasználatából vonatkoztatjuk el. A visszacsatolások révén saját magunkkal is folytonosan egyfajta dialógusban vagyunk. Ráadásul saját mindenkori szabályértelmezésünket saját korábbi nyelvhasználati és világertelmezési tapasztalataink befolyásolják, s minthogy ezek folyamatosan módosulnak, akár visszamenőleg is átértelmeződnek, saját idiolektusunk is folytonos mozgásban van, bár a nyelvi elemek túlnyomó többségét illetően erről nincs tudomásunk, mert a módosulások olyan aprók, hogy többnyire nem is észleljük őket.

Egy ilyen módon működő nyelvben természetesen nem is lehet kategorikus értelemben véve teljes a megértés, állandó fordításra kényszerülünk, hogy megértjük a másik szándékait, közléseit. Ha léteznek is olyan fogalmi tartalmak, amelyek függetlenek a nyelvtől – mai tudásunk szerint a gondolkodás nyelvtől függetlenül is létezik, de e gondolkodás reprezentációs sajátosságairól egyelőre keveset tudunk, így egyelőre az sem biztos, hogy egyáltalán alkalmazható leírására a *fogalmi* mint terminus –, abban a pillanatban, ahogy a nyelv segítségével akarjuk megjeleníteni őket, akár mások, akár a magunk számára, szükségképpen a nyelvi közlések tulajdonságait mutatják. Ráadásul elvont fogalmaink túlnyomó része eleve a nyelvünk által konstruált kulturális tartalom – ezek értelemszerűen csak nyelvünk világunkban léteznek.

A hálózatosan működő nyelv tehát nem csak az önálló nyelveknek tekintett idiómák beszélői között hoz létre láthatatlan megértési akadályokat, hanem az azonos nyelvek beszélői között, sőt, előfordulhat, hogy saját magunk két különböző időből származó jelentésértelmezése is érzékelhetően eltér egymástól. Másképp fogalmazva: a nyelvi relativizmus nem pusztán két markánsan eltérő – más-más nyelvhez sorolt – idiolektus között szükségszerű, hanem saját gondolkodásunkban is megfigyelhetnénk, ha elég önreflexíven viszonyulnánk saját nyelvi viselkedésünkhöz – normális esetben nem tesszük. A relativizmus aszimmetrikus viszonyt jelent a jól ismert, megszokott, általános, illetve az új, ismeretlen, különös értelmezések között: az alapértelmezés reflektálatlan és természetesnek tűnik, az eltérő értelmezés ellenkezőleg. A nyelv belső viszonyai, jelentései tehát befolyásolják gondolkodásunkat. A kapcsolat a másik irányban is él: egy-egy közösség automatizált, reflektálatlan világszemléletét, értékrendjét, természetesnek tartott világertelmezését, belső hatalmi viszonyait, emberi kapcsolatainak jellegét nagyon érzékenyen mutatja a nyelv. A két irány természetesen nem szembenáll egymással, hanem kiegészíti egymást.

A társasnyelv-szemlélet imént említett jelentésértelmezése arra is magyarázatot ad, miért tekinthetjük túlzónak és a nyelv alaptermészetével ellentétesnek a dekonstruktivizmust. A „mindenki másképp ért mindent“ (vagy „semmi nem jelent semmit, de ha mégis, akkor se azt, és akkor is csak átmenetileg“) csak korlátozottan lehet igaz: a fentiek értelmében valóban nem lehetséges ugyan a tökéletesen azonos értelmezés, a társas tanulás és az állandó visszacsatolás folytán viszont meglehetősen nagy átfedések vannak az interpretációkban. Ugyanezért tévedés relativizmusnak nevezni az értéksemlegességet: a nyelvészeti relativizmus éppen

arra hívja föl a figyelmet, hogy a jól ismerthez és az idegenhez való viszonyunk szükségképpen aszimmetrikus. Ugyanakkor ez a jelentésértelmezés választ ad arra, miért lehetséges a fordítás: ha reflektálttá tesszük az értelmezési különbségeket, saját szemléletmódunkat – legalábbis átmenetileg – kevésbé tekintjük eleve adottnak.

A társasnyelvészet szigorú empirikus beállítottságából következik, hogy a főntebb említett elméleti megfontolásokat induktívan alkotta; sőt, tudománytörténeti okok miatt az e szemlélettel munkálkodó nyelvészek jelentős része még ma is ódzkodik az átfogó elmélet megalkotásától.²² Ha megszületik majd a társasnyelvészet elmélete, úgy vélem, abból kell kiindulnia, hogy az emberi nyelvet ne propozicionális tartalmakat közvetítő, a jól működő gép tulajdonságait mutató eszköznek tekintse, hanem az ember mint biológiai lény viselkedése egyik aspektusának, s ebben az értelemben a szemléletnek organikusnak (naturalistának) kell lennie: az emberi nyelv tulajdonságait végső fokon a nyelvet létrehozó neurológiai hálózatból s e hálózatosság következményeiből, a nyelv működési sajátosságait az elme szintjének tulajdonságaiból, a társas jelentést pedig szintén az ember biológiailag előhuzalozott kulturális beágyazottságából származtathatja majd,²³ és reális magyarázatot adhat az emberi nyelv kialakulásáról.

Egy ilyen nyelvelmélet várhatóan választ talál azokra a kérdésekre, amelyek végképp zátonyra futtatták a homogén nyelvet föltételező nézeteket: például a nyelvi változások kutatásában központiak számító aktuációs probléma, azaz hogy miért éppen ott és akkor változik egy nyelv, amikor, megoldhatatlan, ha a választ nem a megjelenő nyelv alatti szinten keressük, de akkor is, ha ezt a neurális szintet nem kapcsoljuk a felsőbb szintekhez. Közelebb vihet olyan kérdések megválaszolásához, hogy az emberi gondolkodás kategorizáló hajlama és a platonikus gondolkodás szükségképpen kapcsolódik-e össze, vagy pedig a platonikus gondolkodás annak a kultúrának a kulturális átörökítés során mélyen beásódott tulajdonsága, amelyben és amelyre alapozva a privátnyelv-elméletek születtek. Megkérdőjelezi, hogy valóban a nyelvtan kialakulása jelenti-e a nyelv kialakulását, vagy nyelv volt, mielőtt nyelvtan lett volna. Ez természetesen más irányt ad a nyelv kialakulását célzó kutatásoknak, és egyben megszünteti a dualizmus által létrehozott szakadékot köztünk és más állatok között; azaz megteremti a nyelvkialakulás evolúciós magyarázatának lehetőségét.

A megtalált paradigma

A bevezető részben már említettem, hogy Békés Vera (1997) hiányzó paradigma modelljének fontos új eleme a kuhni modell módosítása azt illetően, hogy az uralkodó

22 L. alább.

23 Vagyis a működő modellnek véleményem szerint különböző, nem-transzparens megfeleléseket mutató szerveződési szintekkel kell számolnia, azaz nem redukcionista modellről van szó (Sándor 2005, 2014).

paradigma végzetes anomáliáit a félreállított szemléletmód továbbélése révén a marginalizált vagy megszüntetettnek vélt paradigmában gondolkodók vetik föl, s nagy szerepet kapnak az uralkodót követő új paradigma elveinek megfogalmazásában is. A nyelvészetben belül Békés hiányolta viszont az egykori humboldti gondolkodás fennmaradását. Hogyan lehetséges, hogy a nyelvtudomány történetében kiemelkedően tájékozott szerző nem vette észre a főntebb bemutatott, az angolszász egyetemeken az 1960-as évektől markánsan jelenlévő, az utóbbi évtizedekben pedig tulajdonképpen dominánsnak mondható paradigmát?

Először is, mert a nyelvészetben valóban nem volt a kuhni értelemben paradigmaváltás: a 20. század nyelvtudományának nyelvészeti főáramai, a strukturalizmus és a generatív nyelvészet jelen vannak továbbra is. Az utóbbi a tőle eltérő, azonos nyelvszemléletre épülő iskolákat sem tartja igazán tudományos nyelvészetnek, s különösen nem a számára idegen nyelvszemléletet – sok képviselője a társasnyelvészetet jó esetben is pusztán a nyelv és társadalom (sic) viszonyát kutató „ágazat”-nak véli, és pejoratívan „kötőjeles” vagy „külső” nyelvészetnek minősíti, s nem vesz tudomást arról az éles szemléleti különbségről, amely kettejük között húzódik. Másrészt, noha a társasnyelvészet már az 1960-as, 1970-es években intézményesült (mára tömegével vannak folyóiratai, sorozatai, konferenciái, társaságai), és iskoláihoz legalább annyian, ha nem többen tartoznak, mint a másik paradigma iskoláihoz, sokkal kevésbé fogalmazza meg önállóságát, mint például az önfelmutatásban ellenjáró generatív nyelvészet.

William Labov, a társasnyelvészet újjászületését eredményező egyik legfontosabb iskola, a kvantitatív szociolingvisztika első nagy alakja világos paradigmátikus szembenállást mutatott föl azzal, hogy saját tevékenységét egyszerűen *nyelvészet*-nek – s nem *szociolingvisztiká*-nak – nevezi,²⁴ tagadva, hogy a nyelvre nézve érvényes eredményeket hozhat az a nyelvészeti kutatás, amely nem a valóban létező nyelvből, hanem idOLOkból indul ki. A társas nyelvszemlélet többi iskolájának meghatározó alakjai viszont vagy valamiféle szegénylős szerénységgel definiálják saját területeiket, vagy kifejezetten megengedők a generatív elmélettel szemben, sőt egy-két kvantitatív nyelvészettel foglalkozó kutató megpróbálja akár összeegyeztetni is a társasnyelvészet heterogén nyelvszemléletét a homogén nyelvszemléletre épülő, nyelvfilozófiájában éppen ellentétes generatív formalizmussal, esetleg az innátizmussal. Ezek a törekvések értelemszerűen kudarcra vannak ítélve, és gátolják a társas nyelvszemlélet koherens, átfogó elméletének megalkotását – az elméletalkotás hiánya pedig megakadályozza a társasnyelvészeti kutatások szemléleti koherenciájának fölismerését, s ezzel a paradigmátikus szembenállás megfogalmazását is.

Az elméletalkotás hiányának fő oka azonban semmiképpen nem az uralkodó paradigma képviselőinek tudományos öntudata. A jelenkori társasnyelvészetet kevés kivételtől eltekintve sajnos alig múló elméletellenes attitűd jellemzi – pontosabban az *elmélet*

24 Itt azért nevezem kvantitatív *szociolingvisztikának*, mert a *kvantitatív nyelvészet* megnevezést a szövegnyelvészet matematikai–statisztikai módszereket alkalmazó területére használják.

szó jelentésének átengedése az arra egyébként kizárólagos igényt tartó privátnyelv-paradigmának. Az *elmélet* ebben az értelmezésben azonos mindazzal, ami szemben áll az empirikus kutatással, azaz intuíción alapul és deduktív. Tudománytörténeti szempontból érthető ez a reakció – az 1960-as években a kvantitatív szociolingvisztika a magát elméleti nyelvészetként meghatározó chomskyánus nyelvészettel szembenállva született; másrészt Labov saját bevallása szerint (1994. 4–5) sokkal kevésbé hajlik elméletalkotásra, mint mestere, a modern társasnyelvészet alaptéziseit lefektető, sajnos nagyon fiatalon meghalt Uriel Weinreich tette volna.

Az elmélalkotástól való távolságtartásnak számos kedvezőtlen következménye van.²⁵ Az explicit elmélet hiánya jelentősen megnehezíti a paradigmába nem illő, éppen ezért könnyen anomáliákat létrehozó gondolati elemek kiszűrését. Ez az állapot mindenképpen megértési nehézségeket okoz, súlyosabb esetekben a paradigmán belül vezet a terminusok jelentésének összemérhetetlenségéhez. A közös szemlélet tudatosulásának hiánya közrejátszik a társasnyelvészeti iskolák utóbbi két évtizedben tapasztalható proliferálódásában – a társasnyelvészeti kutatások hétköznapi témái olyan népszerűek, hogy egyre több fiatal kutató figyelmét keltik föl, s előfordul, hogy tudományos újdonság helyett pusztán új terminológiát vezetnek be régebben ismert jelenségek leírására; s egy-egy szerző mintha magával a szemlélettel sem lenne egészen tisztában. A modern társasnyelvészet első, nagy generációjának több tagja említette a kezdetekről készült interjúkötetben (Tagliamonte 2016), hogy a paradigma eredményei láthatatlanok maradtak. Azt gondolom, ez a legsúlyosabb probléma az akaratlan rejtőzködéssel kapcsolatban, nem a társasnyelvészet kutatói, hanem más tudományterületek művelői számára: gyakran éppen a társasnyelvészetnek a nyelv funkcióira, változatosságára és változására vonatkozó fölismerései hiányoznak sok elméletnek, hiszen sokan ugyanabban a nézetrendszerben, azonos tudomány- és nyelvfilozófiai előfeltevésekkel dolgozunk – valamennyien a göttingai hagyományt követjük, akár tudunk róla, akár nem. Elsősorban az antropológiában, a szociológiában, a kognitív tudományokban, illetve a nyelv evolúcióját vizsgáló kutatásokban szüntethet meg ellentmondásokat a társasnyelvészet nyelvről összegyűjtött tudása. Különösen jól jöhet a társasnyelv-szemlélet nyelvképe az irodalomelméletnek és a filozófiának: az ímént föl sorolt tudományágak más jellegű adatokra is tudnak támaszkodni, az irodalom és a filozófia anyaga azonban a nyelv.

Az inkommensurabilitási paradoxon

A kétféle nyelv szemlélet és a jelentésértelmezésük közötti világos különbségtétel segít megérteni, miért tartja a generatív nyelvészet kizárólagosnak saját tudományos megközelítése

25 A modern társasnyelvészet kialakulásáról és elméletellenes attitűdjének okairól, illetve az elméletalkotás szükségességéről és lehetséges irányairól korábban több szempontból írtam részletesebben, l. Sándor 1998, 1999a, 1999b, 2001, 2004, 2013, 2014, 2016.

létjogosultságát,²⁶ akár annak árán is, hogy az e fölfogáshoz kapcsolódó, egymással rivalizáló iskoláinak, ugyanebből a magukba vetett hitből fakadóan, nem egyszer egymást is súlyos bírálatokkal kell illetniük. Egy kategorikus jelentésfelfogáson alapuló szemlélet, ha következetes önmagához, nem tehet mást. Ugyanez magyarázza, hogy a társasnyelvészet szemlélete viszont képes fölmerni, hogy a kétféle nyelvészetben már magának a nyelvnek a fogalma is összemérhetetlen. A privátnyelv-fölfogáson alapuló nyelvészet tehát saját elméletéből következően nem fogadhatja el, hogy a társasnyelvészet másként értelmezi a nyelv fogalmát, ezért nem is rendülhet meg a hite saját hegemon pozíciója jogosságában; a társasnyelv-felfogáson alapuló nyelvészet pedig azt tapasztalja, hogy többféle nyelvértelmezés létezik.²⁷

Ha így van, akkor ez azt is jelenti, hogy a társasnyelvészet nyelvelfogását követve nem utasíthatom el a privátnyelv-paradigma értelmezését? Nem jutok akkor el oda, hogy egyszerre kell elfogadnom két egymásnak ellentmondó értelmezést? Nem saját gondolkodási keretemben hozok ezzel létre anomáliát, és semmisítem meg vele végső soron saját értelmezésemet? Szerencsére nem: erre a következtetésre csak akkor kellene jutnom, ha értelmezésem a privátnyelv-felfogáson alapulna. Korábban már említettem: a relativizmus fogalmának értelmezése ebben a keretben nem jelent értékszegességet azon az alapon, hogy egymástól eltérő értelmezések csak akkor létezhetnek jogosan, ha mind egyformán helyénvaló. A társas szemléletben a relativizmus éppen ennek ellenkezőjét jelenti, azt, hogy saját nézőpontom számomra akkor is elsődleges, ha tudok arról, hogy többféle értelmezési keret létezik. A relativizmus ebben a keretben nem jelenti azt, hogy mindegyik nézőpontot, értékrendet saját magam számára tekintem azonos értékűnek, csak azt, hogy tudom, mások szintén elsődlegesnek tekintik saját értelmezési keretüket.

Kiterjeszthetjük ezt az értelmezési hagyományból fakadó attitűdkülönbséget magára az inkommenzurabilitás-fogalomra is. Békés Vera (1997) hiányzó paradigma modelljének talán legfontosabb újítása volt, hogy a tudományfilozófiát közvetlenül a nyelvfilozófiához kapcsolta, s fölhívta rá a figyelmet, hogy Wittgenstein privát nyelv vs. nem-privát nyelv szembeállítása ugyanabból a szemléleti kettősségből fakad, amelyből a logikai pozitívizmus kumulativista felfogása, illetve a vele szemben álló kuhni paradigma-elmélet diszkontinuitást és összemérhetetlenséget valló nézete. Ennek az összekapcsolásnak a segítségével sikerült elhárítania, hogy az összemérhetetlenség tételét magát a tudományfilozófia

26 A strukturalizmus nem tagadta, hogy a nyelv változatossága és változása is lehet a nyelvészet tárgya. E kérdésektől inkább módszertani okokból tartott távolságot, s valószínűleg ugyanez a módszertani kényszer nevezette Saussure-rel „belső” nyelvészetnek a szűken értelmezett nyelvi jelkészlet rendszerösszefüggéseinek tanulmányozását. A nyelvet zárt rendszerként kezelve a strukturalizmus nem ismerhette föl, hogy a „külsőnek” vélt tényezők valójában a nyelv lényegéhez tartoznak.

27 Ennek az eltérésnek a demonstrálását számtalan esetben tapasztalhatjuk olyan konferenciákon, ahol mindkét szemlélet kutatói jelen vannak, s erről a különbségről beszélünk – a privátnyelv-felfogással dolgozó kollégák határozottan utasítják el a föltételezést („egy nyelvészet van!”), hogy az övéktől eltérő nyelvelfogás tudományos közegben lehetséges volna.

belső anomáliájaként kelljen kezelnie, hiszen ez a tétel csak a privát nyelvet posztuláló tudományfilozófiai paradigmában vezet föloldhatatlan ellentmondásokhoz, a nem-privát nyelv felfogására épülőben nem. A kuhni modell talán legterhesebb örökségétől ekképpen megszabadulva úgy véli, hogy egy új, a pozitivista maradványoktól mentes tudományfilozófia kialakítása csak egy új, a nyelv nem-privát szemléletére épülő jelentésméleltre alapozva képzelhető el. Békés a társasnyelvészet jelentésfelfogását alapul véve mutatott rá arra is, hogy a kuhni *paradigma* terminust ért bírálatok (amelyek szerint Kuhn sokféle eltérő jelentésben használta ezt a műszót) nem vették figyelembe, hogy a kifejezés mindegyik esetben azt a mintázatot jelöli, amelynek segítségével a tudást az ifjú tudósjelöltek elsajátítják, s amelynek belső szabályait így később természetes előfeltevésként kezelik: a *paradigma* ezért értelmezhető a Kuhnnál fölbukkanó szűkebb s tágabb jelentésekben, valamint legátfogóbb jelentésében is ('a nagy mesterek példája'; 'szakmai, tárgyi, metodológiai beállítódások és elkötelezettségek rendszere'; 'feltétlen elkötelezettség; az abszolút előfeltevések rendszere'), s hogy ezek a jelentések szervesen összetartoznak.

Valóban, a modern társasnyelvészet jelentésertelmezése szerint is így van. Ha a nyelvi jelentést kategorikusnak tekintjük, értelmezhetetlenné válik Kuhn paradigma-elmélete: teljesen nyilvánvaló, hogy az egymást váltó paradigmák kutatói időnként dialógusba kerülnek egymással, a megszüntetett paradigmából átvesznek, saját elméletükbe építenek elemeket. Ez a gyakorlat önmagában is cáfolja, hogy a paradigmák összemérhetetlenek lennének, és Kuhn tudományfilozófiájának központi elemét teszik az elmélet elháríthatatlan belső anomáliájává. Egészen más viszont a helyzet, ha a jelentést nemkategorikusnak értelmezzük: ez esetben nem tekinthetjük eleve adottnak a *paradigma* fogalmának tartalmát, nem kell föltételeznünk, hogy az azonos nyelvi formával kifejezett koncepció tartalmában is azonos – pontosabban tudjuk, hogy nem is lehet az, paradigmán belül is csak az átfedés nagyobb, éppen ezért értelmetlen „helyes” és „helytelen” használatuk alapján dönteni arról, hogy más iskolák a tudmányosság kritériumainak megfelelően használják-e ezeket a fogalmakat. Mint írtam, e nyelv szemléletben természetes, hogy a megértés eleve sohasem tökéletes, de a fordítás lehetséges: a tudományos paradigmák fogalomkészlete tehát valamilyen fokon lefordítható a másik paradigma fogalomkészletére.

A lényegi különbség a fordítás szükségességének fölismerése. Abból a paradigmából, amelyik azonosnak tételezi saját és a vele szembenálló paradigma fogalomértelmezéseit, ezért úgy véli, hogy nincs szükség közöttük fordításra, nem derülhet ki, hogy téved, csak azt gondolhatja, hogy a szembenálló paradigma téved. Ha valaki saját fogalomértelmezését természetesnek, vagy eleve adottnak, vagy a tárgyból következőnek, így helyesnek és ezért kizárólagos létjogosultságúnak tekinti, magától értődik, hogy saját értelmezését kell elvárnia másoktól is, ez esetben, aki másként gondolkodik, helytelen értelmezést használ. A hegemon értelmezésbe vetett hit megvéd attól, hogy kétségeink támadjanak saját értelmezésünkkel szemben. Viszont abból a paradigmából nézve, amely azt tekinti természetesnek, hogy az eltérő paradigmák fogalmait is eltérően, nyilvánvaló, hogy a paradigmák között nehezebb a megértés, mint paradigmán belül, ahol a használatközösség eredményeképpen a fogalmakat nagyobb átfedéssel értelmezik.

Így áll elő az inkommensurabilitási paradoxon: a fogalmak összemérhetetlensége csak abból a paradigmából érzékelhető, ahol elfogadják, hogy a fogalmak összemérhetetlenek; a fogalmak azonosságában hívó paradigmából ez nem látszódnak.

Privátnyelv- és társasnyelv-szemlélet a filozófiában

A tudományfilozófiában, úgy tűnik, jól alkalmazható paradigmahatárként a privátnyelv- vs. társasnyelv-felfogás. De alkalmazható-e a filozófiatörténetben is? Létrehoz-e olyasfajta átfogó paradigmákat, mint a nyelvtudomány, illetve a tudományfilozófia történetében?

E kérdés megválaszolásához nyilvánvalóan nem egy tanulmány, de több kötet is kevés lehet, s a választ majd filozófiatörténészeknek kell megadniuk. Első ránézésre mindenestre úgy tűnik, hogy még a nyelvfilozófia történetét illetően sem könnyű szétválasztani a privátnyelv-, illetve társasnyelv-felfogáson alapuló nézeteket,²⁸ nem utolsósorban azért, mert az európai filozófiai hagyományban hosszú ideig meghatározó görög filozófiai iskolák máshová – a nyelvi jel természetes, illetve önkényes mivoltára – helyezték a fő hangsúlyt, s a másik meghatározó erő, a metafizikus, teológiai alapú szemlélet hosszú ideig eleve adottnak tekintette a választ, vagy ez a kultúrában öröklődő, feltételezett válasz rejtetten befolyásolta a nyelvről való gondolkodást.

Éppen e két hagyomány meghatározó szerepe lehet az oka, hogy az európai filozófiai gondolkodásban egészen a 18–19. századig a privátnyelv-felfogás látszik uralkodónak. Bármekkora is a különbség Platón, Arisztotelész vagy Szent Ágoston filozófiájában és nyelv-szemléletében, a nyelv privát felfogása közös bennük: a nyelv lényegének – mai kifejezéssel – az előzetesen már adott fogalmi reprezentációk leképezését tartották, akár az idea-tanra, akár a kifejezendő „lelki tartalom” közös mivoltára, akár a „belső szó” egyetemességére épült jelentésértelmezésük. A karteziánus filozófia expliciten is megfogalmazta, hogy az ideák minden ember számára azonosak, a nyelvek különbözősége nem befolyásolja a gondolkodást. Szorosan ezt a hagyományt vitte tovább a Port Royal Grammatika, melynek szerzői megkísérelték elválasztani a nyelvek univerzális és egyedi tulajdonságait, és úgy vélték, az általános és racionális grammatikát logikai alapon kell leírni.

A nyelvről való gondolkodás történetében mindvégig központi kérdés a nyelv és a gondolkodás kapcsolata. Az európai hagyományban vagy elválaszthatatlannak (egyfajta „belső” és „külső” beszédnek) tekintették őket, vagy a gondolkodást tartották elsődlegesnek – a nyelv mindkét esetben a gondolatközlés eszköze. Ugyanakkor lehetetlen volt figyelmen kívül hagyni, hogy a

28 Figyelmen kívül hagyja ezt a szempontot pl. Kelemen Jánosnak a nyelvfilozófia 19. századig tartó történetét tartalmazó kötete (Kelemen 2000). Ezért a következő három, a privátnyelv-felfogást összegző bekezdés e könyv adatait figyelembe véve, de nem a kötet gondolatmenetét követve készült. Hasonlóképpen kimaradt ez a szempont a kötet folytatásából is (Farkas és Kelemen 2002).

hétköznapi nyelv elég silányul teljesíti ezt a feladatát, különösen ha még logikai tisztaságot is vártak tőle, ezért korán megjelent az a nézet, hogy a nyelv közönséges formájában alkalmatlan a tiszta gondolkodás megteremtésére és/vagy közvetítésére, következésképpen vagy meg kell szabadítani hétköznapiságától, s meg kell ismerni a nyelvek mögötti univerzális nyelvet, vagy egy mindenki számára egyaránt érthető, univerzális karakterekből álló mesterséges nyelvet kell létrehozni, amely rendezetten és átláthatóan szolgálja a gondolkodást. A filozófia „nyelvi fordulata” tehát hosszú hagyományra épül, a megismeréshez és a filozófiai gondolkodáshoz szükséges „megtisztított nyelv” kívánalma kidolgozott formában már Leibniznél megjelent – Frege és Russell elődjüknek is tekintették Leibniz nézeteit.

A grammatika diszciplináris helye elég pontosan mutatta, mikor enyhült valamelyest a nyelvvel szemben támasztott elvárások szigora: amikor a logika részének vagy azzal szoros kapcsolatban lévőnek tekintették, akkor a logika szolgálatában hasznos egyértelműséget, átláthatóságot, a gondolatok leképezésének pontosságát lehetővé tévő fogalmi tisztaságot fogalmazták meg elvárásként a nyelvvel szemben. Ha viszont a retorikai stúdiumokhoz sorolták, akkor értelemszerűen a hallgató(ság) meggyőzése, a rá(juk) tett hatás, végső soron a nyelv irodalmi jellege került előtérbe – éppen azok a tulajdonságok értékelték föl, amelyeket a logikaközpontú szemlélet normativizmusa a legkevésbé szeretett. Ennek megfelelően a humanista nyelvszemléletben már megjelentek azok a gondolatok, amelyek később a romantikus nyelvfilozófiában nagy hangsúlyt kaptak: hogy a beszéd a lélek, az egyéniség kifejezése, hogy a maga nemében minden nyelv tökéletes és egyéni, s hogy nem a nyelvnek kell a grammatikából születnie, hanem a grammatikának a nyelvből.

A 18. század végén jelentkező német szellemi áramlatokat megelőzően – a humanista gondolkodás bizonyos vonulatain kívül – Rousseau sajátos nézetei tértek jelentősen el az uralkodó nyelvszemlélettől, s tekinthetők bizonyos értelemben a társasnyelv-felfogás előzményének. Szerinte a nyelv az érzelmek és gondolatok másik emberrel való közlésére jött létre, nem saját gondolatainak analizálására, az első nyelvek gesztusokból és tagolatlan érzelemnyilvánításokból álltak, s közös volt a gyökerük a zenével és a költészettel.²⁹ Más vonatkozásban előzménye a társasnyelv-szemléletnek Herder közismert föltételezése, amely szerint a nemzetek és a nyelvek saját szellemmel rendelkező, egymással szoros kapcsolatban lévő entitások, amelyek formálják a bennük élő gondolkodását - ez a nyelvi relativizmus első kifejtett megfogalmazása.

A 18. század végén, a 19. század első felében kidolgozott romantikus nyelvfilozófia már lényegében minden vonatkozásban a modern társasnyelvészet tudományos előzményének tekinthető. A Békés Vera (1997) által göttingai paradigmaként azonosított antikarteziánus tudományfilozófia szellemi centruma a göttingeni egyetem volt: itt, nagyon kedvező külső feltételek között (pl. az egyetem kutató-egyetem mivolta, autonómiája, a német és az angol intézményi hagyományok kereszteződése miatt) jöhetett létre az a művelődési és oktatási eszmény, amelynek alapja egyrészt a holisztikus természetszemlélet és ennek megfelelően

29 Rousseau nézeteit Kelemen (2000. 118–119) ismerteti.

a hallgatók átfogó, sokoldalú képzése, másrészt az erőteljes empirikus beállítottság volt. A természet organikus szemléletét kiterjesztették az élettelen természetre és az ember alkotta világra is, s mindezek működésének közös belső törvényszerűségeit szerették volna föltárni, megragadva a működés dinamizmusát s a rendszerek elemeinek kölcsönhatását is. Ebben a gondolati keretben természetes, hogy az ember nem a többi embertől függetlenül létező, abszolút autonóm individuum, s ezzel együtt az is, hogy a nyelv társas jellegű. A nyelv és a közösség szoros kapcsolatban áll egymással, s ahhoz a nyelvhez, amit elsőként, reflexió nélkül, a minket körülvevő közösségtől sajátítottunk el, más a viszonyunk, mint a később tanult nyelvekhez: az anyanyelv azért kitüntetett szerepű, mert alapvetően befolyásolja azt, hogy hogyan értelmezzük a minket körülvevő világot. Ez a göttingai paradigmának elnevezett tudományos nézetrendszer teljes kiteljesedését a göttingeni indítású Humboldt-fivérek munkásságában érte el.

Békés (1997. 67–72) a göttingai program legfőbb módszertani ismertetőjegyeinek az erős empirikus beállítottságot, az univerzális és az individuális között elhelyezkedő, de belőlük le nem vezethető partikuláris mint ontológiai minőség megragadását lehetővé tevő soktényezős tipológiát, az adatok háromszintű elemzését (ebben a struktúra elemzésén túl a struktúrára jellemző sajátos kapcsolódási formákat és az elemek kereszteződéséből létrejött alapegységeket is vizsgálták), a vizsgált rendszer kontextusának, a rendszer és a kontextus egymásrahatásának az elemzését, a stadiális szemléletet (a változásokat nem egyenes vonalúnak tételezték) és az empiria és a filozófia egybefonódását tartja.

E jellemzők megfelelnek a társasnyelvészet módszertani sajátosságainak. Az empirizmus feltétlen tisztelete, a rendszerek kontextuális elemzése, a partikuláris önálló minőségnek tételezése a társasnyelvészet alapkövetelménye. Különös figyelmet szentel az átmenetiség (a „mixtúra”) mint természetes kategória (azaz nem valamiféle deviáns állapot) vizsgálatának. Komplex szintekkel dolgozik: a nyelvhasználatot az egyén, a szűkebb közösség, illetve a nagyobb közösség vonatkozásában is vizsgálja, annak tudatában, hogy ezek természetesen hatással vannak egymásra. A stadiális szemlélet jelen van pl. a nyelvi változás mechanizmusának leírásában. A göttingai paradigma módszertani jegyei közül a filozófiával vagy a bármiféle elmélettel való összefonódást találjuk meg legkevésbé a modern társasnyelvészetben, ennek tudománytörténeti okairól esett már szó.

Békés szerint a göttingai paradigma nyelvészlete a későbbi wittgensteini nempri-vát-felfogásnak felelt meg: ezt a jelentést használatelvűnek és közösségi jellegűnek vélte, az anyanyelvet pedig kiemelt szerepűnek, az anyanyelvhez és más nyelvekhez való viszonyt aszimmetrikusnak. Mindez teljes mértékben áll a modern társasnyelvészetre is: a jelentés használatelvűségét nem csak a szavakra, hanem minden nyelvi formára (tehát a nyelvtani elemekre vagy a hangokra) is érvényesnek tekinti, s a jelentés társas komponensét a jelentés elválaszthatatlan részeként kezeli. Az anyanyelvhez fűződő természetes és reflexió nélküli viszonyt kiterjeszti az anyanyelv változatai közül elsőként megtanult és legtermészetesebben használt változatra, az ún. *alapnyelv*-re is, sőt éppen ennek vizsgálata áll érdeklődésének középpontjában.

A társasnyelv-paradigma 20. századi meghatározó alakja tehát Wittgenstein – aki tulajdonképpen mindkét paradigma emblemátikus alakja lehet, minthogy a *Tractatus* (Wittgenstein 1989) a privátnyelv-felfogás, a *Filozófiai vizsgálódások* (Wittgenstein 1998) viszont a társasnyelv-felfogás összegzése. A társasnyelv-felfogás jelentésértelmezését leginkább Wittgenstein családi hasonlóságra vonatkozó magyarázata világítja meg, lényegében a későbbi konneccionista értelmezés emergensen kialakuló tulajdonságjegy-csoportjait (Clark 1989, 1993) előrevetítve.

Természetesen nem is egyszerűen előzménye, hanem tulajdonképpen már része a modern társasnyelvészeti kutatásnak az antropológiai nyelvészet. A nagy triász, Franz Boas, Edward Sapir és Benjamin Whorf Herdert és Humboldt követő nyelvi relativizmusa a 20. századot uraló privátnyelv-paradigma számára olyannyira értelmezhetetlen volt,³⁰ hogy a nyelvi relativizmust ki is tagadták a nyelvtudományból, sokan ma sem szívesen veszik tudomásul (vagy egyáltalán nem veszik tudomásul), hogy a legújabb pszicholingvisztikai vizsgálatok nem egyszerűen igazolták, hogy nyelvünk befolyásolja gondolkodásunkat, hanem arra is utalnak adatok, hogy a nyelv emlékezetünkre, sőt tapasztalásunkra is hatással van (Babarczy és Szamarasz 2014. 273–287.). A magyar előzmények között mindenképpen meg kell említeni a nyelvi relativizmus első jelentős magyar alakját, Karácsony Sándort, aki teljes nevelésfilozófiai rendszerét a társasnyelv-szemléletre alapozta, s megkísérelt egy használatelvű magyar grammatikát megalkotni.

A 20. század második felében a filozófiában és az irodalomelméletben sokkal markánsabban jelentek meg az antikarteziánus, a logikai pozitívizmussal szemben álló iskolák, mint a nyelvészetben – a legismertebb képviselők közé tartozik Quine, Rorty, Gadamer és Fish. Mint a dekonstruktivizmus esete is mutatja, az antikarteziánus, antipozitivisták nézőpontjában nem jelenti föltétlenül azt is, hogy az adott gondolkodó vagy iskola társasnyelv-szemléletű, így a legutóbbi száz év filozófiai és irodalomelméleti irányzatait e paradigmátikus szempont szerint érdemes lesz újraelemezni.

Irodalom

AMIT, Elinor – D. ALGOM – Y. TROPE. 2009. Distance-dependent processing of pictures and words. *Journal of Experimental Psychology*. 2009/3. 400–415. doi: 10.1037/a0015835.

AMIT, Elinor, Caitlyn Hoeflin, Nada Hamzah és Evelina Fedorenko. 2017. An asymmetrical relationship between verbal and visual thinking: converging evidence from

30 Erről tanúskodik pl. a Sapir-Whorf-hipotézis félremagyarázása és saját hegemon jelentésértelmezésükből fakadó misztifikálása, I. Sándor 2014. 273–287.

- behavior and fMRI. *Neuroimage*. 2017/152. 619–627. Published online 2017 Mar 18. oi: 10.1016/j.neuroimage.2017.03.029
- BABARCI Anna és Szamarasz Vera Zoé. 2014. A nyelvi relativizmus. In Pléh Csaba és LUKÁCS Ágnes (szerk.) *Pszicholingvisztika 1–2*. Magyar pszicholingvisztikai kézikönyv. Budapest: Akadémiai.
- BÉKÉS Vera. 1997. *A hiányzó paradigma*. Debrecen: Latin betűk.
- BÉKÉS Vera. 2014. „A nyelv az ember műve”: Herder filozófiai tételének jelentősége és hatása a kortárs nyelvtudomány fejlődésére. In Korompay Klára – Stemler Ágnes – Terbe Erika – C. Vladár Zsuzsa (szerk.) *Forráskutatás, forráskiadás, tudománytörténet II*. Budapest: A Magyar Nyelvtudományi Társaság Kiadványai. 123–136.
- BÉKÉS Vera. 2018. A „nyelvrokonság” terminus fogalomtörténeti fordulatai. In Bakró-Nagy M. (szerk.) *Okok és okozat. A magyar nyelv eredetéről történeti, szociálpszichológiai és filozófiai megközelítésben*. Budapest: Gondolat. 29–59.
- CLARK, Andy. 1989. *Microcognition: Philosophy, Cognitive Science and Parallel Distributed Processing*. Cambridge, MA: MIT Press/Bradford Books.
- CLARK, Andy. 1993. *Associative Engines: Connectionism, Concepts and Representational Change*. Cambridge, MA: MIT Press/Bradford Books.
- CSÁNYI Vilmos 1988. *Az evolúció általános elmélete*. Budapest: Gondolat.
- CSÁNYI Vilmos és Tóth Balázs 2017. *Hiedelmeink – Az emberi gondolatok építőkövei*. Budapest: Libri.
- HERDER, Johann Georg 1983. Értékezés. In Rathmann J. (szerk.) *Johann Gottfried Herder: Értékezések, levelek*. Budapest: Európa.
- HUMBOLDT, Wilhelm von. 1884. *Sprachwissenschaftliche Werke*. Kiadta Heymann Steinthal.
- HUMBOLDT, Wilhelm von. 1985. *Válogatott írásai*. Budapest: Európa.
- FARKAS Katalin. 2019. A nyelvi fordulat a filozófiában. *Magyar Tudomány* 180/2. 183–187.
- FARKAS Katalin – KELEMEN János 2002. *Nyelvfilozófia*. Budapest: Áron.
- KELEMEN János. 2000. *A nyelvfilozófia rövid története Platóntól Humboldtig*. Budapest: Áron.
- KAMPIS, George. 1991. *Self-Modifying Systems in Biology and Cognitive Science. A new Framework for Dynamics, Information and Complexity*. Oxford—New York: Pergamon.
- KRETZSCHMAR, William A. 2009. *The Linguistics of Speech*. Cambridge University Press.
- KUHN, Thomas. 2000. *A tudományos forradalmak szerkezete 2*. Budapest: Osiris.
- MCCLELLAND, J. L., RUMELHART, D. E., & the PDP Research Group. 1986. *Parallel distributed processing: Explorations in the microstructure of cognition. Psychological and biological models* (Vol. 2). Cambridge, MA: MIT Press/Bradford Books.
- RUMELHART, D. E., MCCLELLAND, J. L., & the PDP Research Group. 1986. *Parallel distributed processing: Explorations in the microstructure of cognition. Foundations* (Vol. 1). Cambridge, MA: MIT Press/Bradford Books.
- SÁNDOR Klára. 1998. Amiért a szinkrón elemzés foszladozik. In Sándor K. (szerk.) *Nyelvi változó – nyelvi változás*. Szeged: JGYF Kiadó. 57–84.
- SÁNDOR Klára. 1999a. Békés Vera: A hiányzó paradigma. *Magyar Tudomány*. 1999/11. 1387–1392.

- SÁNDOR Klára 1999b. A megtalált paradigma. *Magyar Filozófiai Szemle* 1999/4–5. 595–606.
- SÁNDOR Klára – KAMPIS György. 2000. Nyelv és evolúció. *Replika* 40. 125–143.
- SÁNDOR Klára 2001. A nyelv „gyenge pontjai”. In Károly L. és Kincses Nagy É. (szerk.), *Néptörténet – nyelvtörténet. A 70 éves Róna-Tas András köszöntése*. Szeged: SZTE BTK Alta-jisztikai Tanszék. 119–135.
- SÁNDOR Klára. 2004. Régi kérdések új megközelítéssel: a naturalizmus a kommunikációkutatásban. In Ivaskó (szerk.) *A kommunikáció útjai*. Budapest: Gondolat–MTA–ELTE Kommunikációelméleti Kutatócsoport. 57–62.
- SÁNDOR Klára. 2013. Mennyire evolúciós az evolúciós nyelvészet – és mennyire legyen az? In Kontra M., Németh M. és Sinkovics B. (szerk.) *Elmélet és empiria a szociolingvisztikában*. Budapest: Gondolat. 34–52.
- SÁNDOR Klára. 2014. *Határtalan nyelv*. Budapest: SZAK 2014
- SÁNDOR Klára. 2016. Új hullám a nyelvészetben *BUKSZ* 28, 44–52.
- SAUSSURE, Ferdinand, de. 1916 *Cours de linguistique générale*. Szerk. Charles Bally és Albert Secheyave. Lausanne – Paris: Payot.
- TAGLIAMONTE, Sali. A. 2016. *Making Waves: The Story of Variationist Sociolinguistics*. Malden–Oxford: Wiley–Blackwell.
- TELEGDI Zsigmond. 1985. Utószó. In: *Wilhelm von Humboldt válogatott írásai*. Budapest: Európa.
- WITTTGENSTEIN, Ludwig. 1989. *Logikai-filozófiai értekezés*. Budapest: Akadémiai.
- WITTTGENSTEIN, Ludwig. 1998. *Filozófiai vizsgálódások*. Budapest: Atlantisz.

A MAGYAR IRODALOM
ÉS A FILOZÓFIA

Bessenyei és Eötvös

Filozófus vagy irodalmár?

PERECZ László*

Bessenyei and Eötvös: Philosopher or writer?

Abstract: This essay focuses on the role perception of two outstanding figures of Hungarian culture. György Bessenyei and József Eötvös are both considered as writer and philosopher as well. However Bessenyei is more known for his literary work and Eötvös for his political activity, both of them have an important and significant theoretical oeuvre. The following text tries to describe parallelisms and differences in their personalities and receptions, in particularly the main differences in their role conception. Their reception is expressly contradictory. The posterity has a tendency to describe Bessenyei as a writer and classify Eötvös as a philosopher at all costs, although their conception of role is totally different. Bessenyei, the “philosopher” gives some “inner criticism” of philosophy, while the Eötvös, the “writer” practices “external criticism” of philosophy.

Keywords: György Bessenyei, József Eötvös, Hungarian culture, philosophy in Hungary, roles of philosopher

A következő előadás szerény célt tűz maga elé: nem vállalkozik többre, mint hogy rákérdezzen a magyar kultúrtörténet két alakjának a szerepfelfogására. A két alak ugyanakkor kétségtől kiemelkedő személyiség, a magyar kultúra intézményesítésének meghatározó szereplője: hagyományosan a modern magyar irodalom kezdőpontjaként számontartott művet létrehozó Bessenyei György meg a hazai politikatörténetnek, irodalomtörténetnek és gondolkodástörténetnek egyszerre megkerülhetetlen klasszikusa, Eötvös József. Kettejük szerepfelfogását összevető előadásunk ráadásul egy átfogóbb látószögű kutatásba illeszkedik: a magyar kultúra antifilozofikus/afilozofikus karakterének kialakulását földolgozó vállalkozás részeként fogható föl. A mostani vázlat, közelebbről, ennek a hosszabb ideje tervezett, néhány éve el is kezdett, ám csak lassan előrehaladó kutatásnak a filozófus szerep vizsgálatára vonatkozó regiszteréhez kapcsolódik. A magyar kultúra antifilozofikus/

* BME GTK – ELTE GTI, pereczl@hotmail.com

afilozofikus karaktere, tudvalóvn, irodalmias karaktert is jelent, a benne megformálódó filozófusszerep szerveztlensége és kiforratlansága a szerves és határozott írószerep horizontja előtt tárul föl igazán. Jelen kísérlet ebben az értelemben több más publikációval összefüggésben keletkezett: előzménye a 18–19. század három alakjának, Bessenyei Györgynek, Szontagh Gusztávnak és Litkei Tóth Péternek a filozófusszerepét összevető tanulmány (Perecz 2017), párdarabja a Somló Bódog és gróf Révay József szerepfölfogását párhuzamba állító esszé (Perecz 2020), kiegészítő kontribúciója pedig a Határ Győző alakját és filozófiáját földidéző portré (Perecz 2019b).

Irodalmias-afilozofikus kultúra, írószerepek-filozófusszerepek

Vizsgálódásunk hátterét a magyar kultúra szerkezetének antifilozofikus/afilozofikus karaktere képezi. Hogy a magyar kultúra nem filozofikus kultúra: olyan közhely, amely önmagában nem szorul különösebb argumentációra. A magyar kultúra: nem filozofikus kultúra, akár nemzetközi összehasonlításban tekintünk rá, tehát más nemzeti kultúrákkal vetjük össze, akár a magyar kultúra belső szerkezetét nézzük, tehát más hazai kultúrterületekkel állítjuk szembe a filozófiának a nemzeti kultúrában betöltött pozícióját. (Perecz 2019a)

Míg léteznek filozofikus nemzeti kultúrák – mint amilyen, tudvalóvn, a francia vagy a német kultúra –, addig a magyar kultúra nem filozofikus kultúra. Nem csupán és nem is egyszerűen a jelentős filozófusok vagy az eredeti filozófiai teljesítmények hiányára gondolunk: a nemzeti kultúra szerkezeti adottságáról beszélünk. Ez az antifilozofikus/afilozofikus kulturális szerkezet olyan teret képez, amelyben az esetleg megjelenő jelentős filozófusok és az alkalmanként megszülető eredeti filozófiai teljesítmények sem tűnhetnek föl igazán. Mindennek egészen kézenfekvő következményei vannak, a filozófiának akár az intézményes, akár a közgondolkodásban betöltött státuszára gondolunk. Azonnal triviális kérdések egész sora juthat az eszünkbe. Miért van, hogy a francia gimnazista számára a filozófiaértettség, a magyar gimnazista számára a magyarérett-ségi számít a valódi megmérettetésnek? Miért van, másképp fogalmazva, hogy a francia gimnazista azért számít érettnek, mert értettség esszéjében képes összevetni Descartes és Rousseau észfoglalmát, a magyar gimnazista meg azért, mert ugyanakkor, az érettségije alkalmával írott dolgozatában képes összehasonlítani egymással Csokonai és Petőfi természetlíráját? Miért, hogy tanévzáró beszédében a német gimnáziumigazgató bátran idézi Kantot, a magyar gimnáziumigazgató legfeljebb Madách-, esetleg Márai-idézetekkel operál, ha korszerűbb igazgató, akkor meg egyenesen Tormay Cécile- vagy Wass Albert-idézetekhez menekül? Miért, hogy a német közszolgálati televízióban éveken keresztül népszerű bölcséleti beszélgetéssorozat futhat, míg a magyar közszolgálati televízióban ilyesmi teljességgel elképzelhetetlen? Valamennyi kérdés a filozófia eltérő kulturális szerepének egyébként természetesként fölfogott, így reflexió tárgyává nem is igen tett problémájára utal vissza.

A magyar kultúra szerkezetének belső áttekintése, az egyes kultúrterületek egymással való összehasonlítása hasonló tanulságokkal szolgál. A magyar kultúra, ismeretesen, „irodalmias” karaktert mutat: a nagy nyugati kultúrákkal szemben nem a filozófia, hanem az irodalom áll a középpontjában. Ikonjai nem valamiféle „nemzeti filozófusok”, hanem a „nemzeti költők”. Ők azok, akik a nemzeti kultúra kánonját képezik: akiket a humánoktatásban a diákoknak kötelezően meg kell ismerniük, akikkel a történeti kutatásban a tudósoknak kötelezően foglalkozniuk kell. Az irodalom és a filozófia között kiépített lejtős pályán az irodalom csak jól, a filozófia csak rosszul járhat. A magyar kultúra nagy költőivel-íróival már az alapfokú oktatásban is elkerülhetetlenül megismerkedik mindenki, nagy filozófusaira ellenben a felsőfokú bölcsészképzésben sem igen lehet ráakadni. A nagy történeti humántudomány természetesen a magyar irodalomtörténet, jól intézményesült szakterületekkel, szilárd infrastruktúrával, folyamatos kutatói utánpótlással; a magyar filozófiatörténet hozzá képest nem is létező diszciplína, szakterületek híján, infrastruktúra nélkül, tucatnyi megszállott magánrögeszméjeként. Megint csak kézenfekvő kérdések fogalmazódnak meg. Miért van, hogy nem lehet elképzelni elemista kisiskolást, aki ne hallott volna, mondjuk, Arany Jánosról, de nem lehet elképzelni végzős bölcsészhallgatót sem, aki ellenben egyáltalán hallott volna, mondjuk, Böhm Károlyról? Miért van tehát, hogy aki esetleg azt sem tudja, ki írta *Toldyt*, azt jóformán szellemi fogyatékosnak gondoljuk, aki ellenben véletlenül viszont tudja, ki írta *Az ember és világát*, azt meg különlegesen művelt csodalényként ünnepeljük? Miért, hogy a középfokú oktatás befejeztével, az érettségi a magyar irodalom érettségivel számít azonosnak, filozófia érettségét tenni ma már külön engedéllyel sem lehet? Miért tehát, hogy a nemzeti kultúra elsajátításáról számot adva az érettségizőnek például Babits verseinek értelmezésében fölmutatott jártasságát kell bizonyítania, ellenben, mondjuk, Pauler Ákos műveiről egyáltalán nem is kell halljon? Miért, hogy kortársi költő, akár negyvenes éveiben járva, okkal számíthat rá, hogy munkásságát hamarosan önálló monográfia fogja tárgyalni, kortársi filozófus viszont, akár pályájának összegző szakaszához érve sem fogja fölkelteni semmilyen elemző monográfus figyelmét? Megint csak a kultúra szerkezeti adottságainak ritkán reflektált problémájánál vagyunk.

Hogy a hirtelenjében fölített kérdésekre válaszolni tudjunk, nyilvánvalóan a múlt felé kell fordulnunk. A magyar filozófia mai gyöngye pozícióját, természetesen, nem szabad valamiféle természeti adottságnak látnunk: a magyar kultúrtörténet hosszú folyamatainak eredményét kell észrevennünk benne. A magyar kultúra önértelmezésének meggyökeresedett toposzai hatnak a mélyén, amelyek nyomán a nemzeti kultúra egyes területeinek értékviszonyára vonatkozó elképzelések is megszilárdulnak. (Mester 2006) A magyar kultúra „irodalmias” karakterének kialakulása az irodalomra kánon-meghatározó szerepet is oszt. Általunk is többször idézett metaforával szólva, a reformkorban az irodalom jó lapot húzott, a filozófia meg rosszat: az előbbi máig ugyanazokkal az erős lapjaival nyeri a kártyacsatákat, az utóbbi pedig még mindig ugyanazokat a gyöngye-zsíros lapjait szorongatva játssza a maga veszteszerepét. Hogy a nemzeti kultúra meghatározó áramává a „nagy és erős” irodalmi hagyomány válik, egyben az is eredményezi, hogy

a filozófiai hagyomány „kicsinek és gyöngének” fog minősülni. Hogy a nemzeti kultúra középpontjába a „nemzeti költő” kerül, egyben azt is jelenti, hogy valamiféle „nemzeti filozófus” éppen nem kerülhet efféle szerepbe.

Jelen előadás törekvése, hogy a filozófusszerep alakulását ennek a problémának, a magyar kultúra antifilozofikus/afilozofikus természetének a horizontja előtt vegye szemügyre. Irányát hallgatólagosan az a kérdés határozza meg, hogy a magyar kultúra e szerkezeti adottságának kialakulásához mennyiben járulhatnak hozzá a filozófusszerepek kialakulásának zavarai meg a kialakult filozófusszerepek esetleges hiányai.

Vizsgálódásunk tehát a filozófusszerepek problémáját állítja előtérbe. Azoknak a társadalmi elvárásoknak a természete érdekli, amelyek a magyar kultúrában a filozófus szerepét alakítják; azoknak az intézményes státuszpozícióknak az alkatára kíváncsi, amelyeket a magyar kultúra alakít ki a filozófusszerepet illetően.

Kései példák: Határ és Nadas

Bessenyei és Eötvös példáját megelőzően érdemes szemügyre vennünk két kortársi példát, két irodalmár példáját, akiket ugyan írókként tartunk számon, maguk mégis határozott bölcséleti velleitásokat eláruló szerzők. Az ő példájuk arra világít rá, hogy az írószerep versus filozófusszerep alternatívája nem valamiféle, talán érdekes, ám voltaképp idejét múlt gondolkodástörténeti ellentét: éppenséggel a magyar kultúra máig ható és feszítő öröksége. A régi klasszikus szerzők – mint Bessenyei és Eötvös – szerepfölfogásának alakulástörténetét föl idézve olyan paradigmátikus alternatívára találunk, amely éppenséggel, bizony, aktuális törekvésekben is megmutatkozik.

A két kortársi példa Határ Győzőé és Nadas Péteré. Noha persze számos tekintetben különböznek ugyan egymástól – Határ esetében immár lezáródott életművel van dolgunk, Nadas ellenben alkotóereje teljében lévő szerző, aki időről-időre posszibilis irodalmi Nobel-díjasként is fölbukkan a nemzetközi sikerlistákon –, három tényező mindenképp indokolja, hogy párhuzamba állítsuk őket. Mindketten kiemelkedően magas kanonikus rangú szerzők: a kortársi irodalmiságnak rendkívül magasan értékelt alakjai. Mindketten igen kiterjedt életművet hoztak létre: jól tagolt és gazdagon rétegzett oeuvre-jük a magyar irodalom szinte két önálló kontinensének tűnik föl. Végül, a szépíráshoz képest mindkettejük életművében túlsúlyra tett szert az értekező próza: Határ művének szerves összetevője par excellence filozófiai réteg, Nadas a bölcsélet iránt nyitott esszévilágot teremtett meg.

Valamiféle tartalmi elemzés jelen keretek között amúgy is teljesíthetetlen kísérlete helyett három szempontot veszünk elő: a filozófia rangjára, a magyar kultúra filozófiátlanságára, illetve a maguk „filozófusszerepére” vonatkozó néhány szerzői megjegyzést villantunk föl. Egyszerűen szólva, a két szerző, egymással megegyezően, kiemelkedően magasra értékeli általában a filozófia kulturális státuszát és élesen ostromozza a magyar kultúra filozófiátlanságát, ugyanakkor egymástól eltérően viszonyul a maga potenciális filozófusszerepéhez.

A filozófiára mindketten valamiféle kiemelkedő szféraként tekintenek. Ennyiben, ezt határozottan kijelenthetjük, kétségtől az európai kultúra régi, az antikvitásra visszanyúló hagyományához kapcsolódnak, amely a filozófiát a legmagasabb rendű szellemi tevékenységnek tekinti. Határ az író és a filozófus jelentősége között állapít meg nagyságrendi különbséget. „Tizenkét drámaíró, tizenkét alanyi költő és tizenkét regényíró, összesen és együttvéve nem tesz ki egy száíz igazi, vérbeli filozófust”, mondja. „Ilyen értékrend alapján kell eljárni”, teszi hozzá, „amikor megpróbáljuk beilleszteni a magyar irodalmat a világirodalom körképébe.” (Határ 1990a. 64–65.) Nadas az „írásos műfajok” jelentősége között fogalmaz meg határozott hierarchiát. „[A] tudás, a tapasztalat és a megismerés szempontjából elég határozottan ki vannak jelölve az írásos műfajok határai”, állítja. „Mint-ha kényelmesen haladnék egy lépcsősoron fölfelé: történetírás, elbeszélés, költészet, filozófia.” (Nadas 1992. 174.)

A magyar kultúrát ebből a szempontból mindketten reménytelenül elmaradottnak ítélik. Lényegében azonos regiszterben, egyformán sérelmezik a magyar kultúra filozófiatlanságát és egyformán ostorozzák a magyar filozófia gyöngeségét. Határ egy interjúban úgy fogalmaz, hogy „[a] magyar irodalom a költészetre vízfejű, a filozófiára agykérgi süket (csak azért rakok fel ilyen rikító színeket, hogy lásd, mennyire fájdalmasan igaz az, ami így azért nem teljesen igaz.)” (Határ 1990b. 186.) Nadas ezzel az értékeléssel megegyezően, hasonlóképp egy interjúban, azt az ítéletet fogalmazza meg, hogy „sem a magyar irodalomban, sem a magyar kultúrában, sem a magyar újságírásban [...] nincs igazi reflexiókultúra. [...] [N]incs magyar filozófia, legalábbis nem volt, most talán mint-ha lenni kezdene. De nem volt. Emiatt magyar íróként megint csak a legkülönbözőbb küszöbökön átesem. Hiába hivalkodom én azzal, hogy a magyar nyelv milyen gazdag a mozzanatosságban vagy a képiségben, ha egyszer a korszak a fogalmiságra hajlik.” (Mihancsik 2006. 253., 264.)

Amennyire megegyezik azonban a filozófia föl- és a magyar kultúra aláértékelése, annyira eltér egymástól a két író következtetése, amit a maga számára mindebből levon. Határt mindez egyértelműen arra ösztönzi, hogy az író mellett, sőt, mindinkább az író helyett filozófusként határozza meg önmagát. „Eredetileg soha semmi egyéb nem érdekelt, mint a filozófia” (Határ, 1990b. 186.), vallja meg, és a vallomáshoz híven nagyszabású programba kezd. Rendkívüli vállalkozása mintha egymaga próbálná megkérdőjelezni a magyar kultúraszerkezeti keretek egészét. Amely kultúraszerkezeti keretek, már a felvilágosodás korától, de legkésőbb a reformkortól, az irodalmat fölértékelő és a filozófiát alábecsülő értékítéletekre építve szilárdultak meg. Ahogy a magyar kultúra hagyományának kiformalódása idején Bessenyei György „filozófusból íróvá” alakul, úgy itt most, a szemünk előtt, Határ „íróból filozófussá” igyekszik változni. (Percz 2019b) Nadas, ellenkezőleg, a két szerep fölcserélhetetlenségét fogalmazza meg. Az interjúkészítő kérdésére, miszerint a bölcséleti eszszéi nyomán nem írna-e meg a saját filozófiáját, határozottan elutasítja a fölvetést. „Szívesen megírnám, de nem találok hozzá eszközöket. Egy új életet kellene hozzá kezdeni, nem irodalommal, hanem filozófiával kéne foglalkozni. [...] A filozófia segítségével kéne elkezdni újraértelmezni az egészet, csak hát ahhoz új életet is kéne kezdenem, és arra nincs idő.”

(Mihancsik 2006, 48., 54.) A maga vázolta műfaji hierarchiából azt a következtetést vonja le, hogy amikor ő, a regényíró filozófiával foglalkozik, akkor voltaképp nem a neki rendelt helyen áll, és nem adekvát munkát végez. A maga filozófiai kísérletei során mintha mindössze egyszerűen úgy fogná föl a filozófiát, mint saját egzisztenciális kérdéseire keresett válasz kísérleteket. (Perecz 2012)

Bessenyei és Eötvös

Bessenyei és Eötvös esetében a kortársi példaként választott szerzőkhöz hasonló pozíciókkal találkozunk. Ahogy Határ és Nadas példáján láttuk, itt is kiemelkedő kanonikus rangú alakokról, kiterjedt életművek alkotóiról van szó, akiknek életművében ugyanakkor az értekező próza túlsúlya érvényesül.

Egyrészt, mindketten kiemelkedő jelentőségű alakok: Bessenyei nevét is, Eötvös nevét is minden érettségizett ismeri. Bessenyei ugyanakkor, ismeretesen, íróként kanonizálódott: a felvilágosodás „testőrírójaként”, a magyar irodalomtörténet korszaknyitó alakjaként tartjuk számon. Eötvös viszont inkább mint politikus-államférfi maradt meg a nemzeti emlékezetben: az első felelős kormány minisztereként és a kiegyezés művének társalkotójaként, politikusi szerepe minden más szerepét árnyékba borítja. Másrészt, mindketten kiterjedt, egész könyvespolc-sornyi írásos életművet hagytak maguk után. Bessenyei, kivételesen szerencsésen, körültekintően szerkesztett és szeretettel gondozott kritikai életműkiadással dicsekedhet. Eötvös műve, noha munkáinak korszerű kritikai kiadása nem fejeződött be, hasonlóképpen több fontos kiadásban is olvasható. Harmadrészt, mindkettejük életművének az értekező próza a meghatározó összetevője. Az író Bessenyei művei nagyobbrészt filozófiai munkák, a politikus Eötvös összetett hagyatékában a publicisztikai és bölcséleti opuszok vannak túlsúlyban.

(Szerep) Ami a szerepeket illeti, a kép mindkettejük esetében összetett. Bessenyei archaikusabb alaknak tűnik. Az ő szövegtörzse a litterae-hagyomány végén, illetve a felvilágosodás korában keletkezik, a szövegek keletkezésének éppenséggel két olyan korszakában tehát, amikor az irodalom és az értekező próza/filozófia szembeállítása természetlen gondolatnak látszik. Az ő korában tehát még éppen hat az írásbeliségnek az az antikvitásra visszanyúló és a reneszánsz humanizmusban kialakult fogalma, amely az irodalmat írásművek együttesének, a szellemi élet írásos vetületének, a műveltség írott alapjának tekinti. A felvilágosodás korszakának hatása alatt született írásművek pedig, a mából, az irodalom versus filozófia szigorú bifurkációja felől tekintve megint csak konfúzus jellegűnek látszanak. A felvilágosodás projektjének áramában született szöveganyagban egyszerre és egymástól nehezen elválaszthatóan van jelen a tudomány, a metafizika, a politika és a szépirodalom. Bessenyei ambíciói nyilvánvalóan sem nem eminensen irodalmiak, sem nem sajátképpen filozófiaiak: ő a közösség intellektuális felemelkedésének valamiféle átfogó, a társadalmi élet egészére kiterjedő programjával jelentkezik. (Perecz 2016)

Eötvös kétségkívül modernebb szereplőnek látszik. Ő már a magyar kultúra intézményesülésének, a tagoltabb szerepek korszakának az alakja. Ha Bessenyei korszakában még nincsenek megszilárdult szerepek, Eötvös idején már vannak. Az általa betöltött szerepek ugyanakkor figyelemreméltóan összetettek. Mintha a modern polgári nemzet megteremtésének elkötelezettjeként egyszerre vállalna magára minden, már létező, de egymástól eltérő szerepet. Egyszerre látszik írónak, államférfinak, publicistának és gondolkodónak. Mint író, versek, novellák meg a magyar prózapoétika fejlődésének szempontjából megkerülhetetlen regények alkotója. Mint államférfi, a magyar történelem több meghatározó korszakának is egyaránt szereplője: a reformkor centralista politikusa, az első felelős kormány tagja, a kiegyezés aktív közreműködője, hazai szabadelvű jogalkotás példaadó törvényeinek megteremtője. Mint publicista-esszéista, briliáns érvelésű újságcikkek és kivételes hatású röpiratok szerzője, a polgári nyilvánosság megteremtőinek egyike. Mint gondolkodó, a liberalizmus nagyszabású önreflexióját célzó, terjedelmes állambölcseleti mű megalkotója.

(Recepció) Recepciójuk kifejezetten ellentétesnek mondható. Egyszerűen szólva, utókora Bessenyeiből mindenáron írórt akar teremteni, Eötvöst, ellenkezőleg, erőszakkal filozófusként akarja ábrázolni.

Bessenyei határozott filozófusi ambíciókkal indul, noha, látni fogjuk, a filozófusszeppel maga is ambivalens viszonyban van. Az utókora az, amelyik íróként kanonizálja, a föllépését egyenesen fordulatnak látva a magyar irodalom történetében. Toldy Ferenc – mint nagyhatású monográfusától tudjuk, az irodalomtörténetet „nemzeti tudományként” meghatározó és intézményesítő szerző (Dávidházi 2004) – lesz, aki a modern magyar irodalom születését épp az ő föllépéséhez köti (Toldy 1987; 1873), hogy aztán Toldyt követve, a későbbi nagyhatású kánonépítők, Gyulai vagy Beöthy is hasonlóképpen az író Bessenyeit művét mondják majd par excellence irodalmi szakaszhatárnak. A modern magyar irodalom személyes megteremtőjeként megképzett alakja, figyelemre méltó módon, a huszadik századi eszmetörténet két, egyébként egymással élesen szembenálló, meghatározó gondolkodási mintája, a szellemtörténet és a marxizmus által megalapozott irodalomtörténeti kánonban is változatlan szerephez jut. Az irodalmi korszakalapító alakjának árnyékában viszont az életmű szépiráson túli – bölcseleti rétegének recepciója elenyészőnek mondható. Noha a recepció néhány korábbi fontos aktora is tisztában van vele ugyan, hogy hőse filozófus is, voltaképp Bíró Ferenc jó négy évtizedes monográfiája mutatja föl először egymással kölcsönhatásban az írórt és a gondolkodót. (Bíró 1976) Az újabb irodalomban pedig például Penke Olga múlt évtizedben megjelent tanulmánya lényegileg filozófusnak tekintett hőse életművének műfaji problémáit elemezve, éppen az irodalmi és a filozófiai műfajok korrespondenciáit állítja előtérbe. (Penke 2008)

Eötvös recepciója pontosan fordított tendenciát mutat. Neki magának egyáltalán nincsenek par excellence filozófusi törekvései, belőle, az író-politikusból épp az utókora igyekszik nagyformátumú bölcslőt faragni. Már recepciójának jelentős nyitódarabja, Péterfy Jenő nevezetes *Budapesti Szemle*-beli tanulmánya, a regényíró Eötvös nagyhatású

kanonizációs kísérlete sem feledkezik meg róla, hogy hőse a regények mellett az *Uralkodó eszmék* szerzőjeként is számon tartandó. (Péterfy 1881) A vonulat legfontosabb teljesítménye azonban Concha Győző század eleji kismonográfiája, amelyik az állambölcseleti főmű kiemelkedő nemzetközi jelentősége mellett érvel, filológiai elemzésekkel mutatva be az mű keletkezéstörténetének és recepciójának nyugat-európai adalékait. (Concha 1908) Az érvelés az író recepciójának tartós összetevőjévé válik, az utókor ettől kezdve lényegében folyamatosan európai jelentőségű bölcselekként igyekszik számontartani az *Uralkodó eszmék* szerzőjét. Így ez a beállítás érvényesül az alakjának és művének szentelt nagy marxista összefoglalásban is. (Sőtér 1953) A filozófus nemzetközi színvonaláról és jelentőségéről alkotott kép épp az újabb kutatások nyomán kezd megkérdőjeleződni. Ebben a dekonstrukciós folyamatban kiemelkedő szerepet játszik Gángó Gábor jelentős monográfiája: ez az *Uralkodó eszméket* olyan összetett műként mutatja be, amelynek teoretikus rétegei – a politikai, a politikafilozófiai és tudományelméleti-tudományfilozófiai összetevő – nem kapcsolódnak szervesen egymáshoz. Módszertani eklekticizmusa magyarázza úgymond, hogy a mű nem éri el a liberalizmus korszakbeli nagyszabású önreflexióinak színvonalát, szerzőjének az európai bölcseletben kivívott rangjáról kialakított kép ilyenformán mítosznak bizonyul. (Gángó 2006)

(*Filozófiakritika – belülről és kívülről*) A magyar filozófia múltja iránti érdeklődés fordít minket feléjük, ehhez képest voltaképp mindketten a filozófia kritikáját nyújtják. Mindketten, de nem egymással azonosan. Bessenyei, mondhatjuk, mintegy belülről kritizálja a filozófiát, Eötvös, ellenkezőleg, kívülről-„fölülről” mond kritikát fölötte. Bessenyei szeretne filozófus lenni, de nem tud: olyan sokféle aggályt kénytelen megfogalmazni vele szemben. Eötvöst nem érdekli maga a filozófia: a filozófiáról mint olyanról csak valamiféle fölényes ellenszenvvel tud nyilatkozni.

Bessenyei szíve szerint valószínűleg bölcselelő lenne, nem író. Mégis, ha alaposabban elolvassuk a vonatkozó megjegyzéseit, észrevesszük, maga is milyen komoly fenntartásokat fogalmaz meg a filozófiával-filozófusszereppel szemben. A filozófuslét problémáit – a filozófus szerepét, a filozófiai tudás természetét, a filozófia befogadásának kérdéseit – többször, többféle műfajban is reflexió tárgyává teszi. Erre vonatkozó megfontolásai szerint, összegezve azt mondhatjuk, a filozófus afféle magányos különc, aki a tartalmi konszenzualitást fájdalmasan nélkülöző és a szélesebb kulturális befogadást illetően számottevő hátrányokkal sújtott tudásterületen működik. (Perecz 2016)

Ami a filozófusszerepet illeti, a filozófust nem valamiféle közösségi embernek, inkább magának való alaknak látja. Beállításában a filozófus életidegen, a mindennapokban nehezen eligazodó, gyakorlati ügyekben járatlan, furcsa figura. Afféle magányos különc, akit a környezete nem annyira tisztel, mint inkább fölényesen megmosolyog. Egyik legjellemzőbb megfogalmazásban: „Légyen akár szomorú, akár vig, egy Filozofus mint mondják valamely kedvetlen setét, és szüntelen gondolkozó magánosságba szokot mozogni, ki csak olyanokkal szeret társalkodni, mint maga, a' mitsodás. Rest állat ki mondhatatlanul, és tsak olvasásba, írásba, gondolkodásba fáradhatatlan; de külömben, ha lehetne egész nap

nem-lépne hármat.” (Bessenyei 1990. 677.) A beállítás láthatóan a filozófiai gondolkodásnak a hétköznapi tudattól elkülönülő és a hétköznapi tudat számára érthetetlen-értelmetlen természetére reflektál.

A filozófiai tudás aztán, természete szerint, olyan tudásterület, amelyből szükségképp hiányzik az egyetértés. Művelői nem tudnak megegyezni egymással, tudásanyagát illetően nincs közöttük konszenzus: alapvető kérdéseiben is, ki ezt állítja, ki azt. Következőleg hiányzik belőle a tudás fölhalmozódásnak folyamata: szerves építkezés helyett folytonos újrakezdés jellemzi tehát. „Most meg kell ezekből a’ tudósokból határoznom, hogy a’ természetnek ,s mozgó világnak élő valósága lágyság é vagy kemény eszköz? Edgyik azt mondja, lágy; a’ másik, hogy sem kemény, sem lágy, a’ lágyságot lehet keménységgé tenni, a’ keménységet lágysággá változtatni, nézzük a’ vasat, mely tűzbe foly ,s hidegen tör, ront.” (Bessenyei 1992. 195.) A filozófiai tudás természetére vonatkozó ilyen megjegyzései, úgy tűnik, nem egyszerűen számba veszik a filozófiai fölfogások inkommenzurabilitását és a filozófiai tudásfölhalmozódás diszkontinuuus voltát. Az afféle fejtegetések során a hangja mintha inkább kritikai volna: a helyzetet nem a filozófiai tudás természetével összefüggő adottságként kezeli, hanem valamiféle fogyatékoságnak látja. Aki bölcséleti munkát végez, filozófiai elméletet alkot, így, fölfogása szerint, nem fordulhat bizalommal az elődeizhez, nem tud megbízhatóan a régi filozófusok tanításaira támaszkodni.

A filozófus által művelt tudásterület ráadásul túl absztrakt ahhoz, hogy a szélesebb közönség megértse, vagy egyáltalán, érdeklődjék iránta. A filozófia elvont problémái távol állnak az egyébként is szűk olvasóközönségtől, a filozófiai szövegek absztrakciós szintje nem teszi lehetővé, hogy sokan érdeklődjenek irántuk, pláne, képesek legyenek megérteni őket. Bölcséleti esszégyűjteményének egyik szövegében például így fogalmaz: „[a]zt gondolnád, hogy az írók emberi nemzetek iránt úgy teszik meg kötelességeket, ha mindég a legmélyebb bölcsességgel írnak és tanítanak. Tudod-é, hogy a legmélyebb dolgok legkedvetlenebbek szoktak lenni és legkevésbé hallgattatnak. Soha emberek oly dolgokban közönségesen nem hajolnak, melyek által nem gyönyörködthetnek, azért is valamely bölcs csak csupán elmének, és nem szívnek beszél, nem fog kedves lenni.” (Bessenyei 1987. 457–458.) Ebben a helyzetben a filozófusnak mintegy engedemény kell tennie: a száraz, fogalmi filozófiát életteli, érzéki filozófiára kell cserélnie. A követelmény határozott választ ad tehát a „tudományos” versus „irodalmias” filozófia dilemmájára: tájainkon eszerint a filozófusnak „tudományos” filozófia helyett szükségképp „irodalmias” filozófiát kell művelnie.

Eötvös teljesen más pozícióból beszél. Ő nem belülről, hanem kívülről vagy inkább „fö-lülről” mond bírálatot a filozófia fölött. Az ő állambölcséleti műve voltaképp inkább a filozófiai tudás szociológiáját nyújtja, a filozófiával szembeni pozíciója pedig a konzervatív-arisztokratikus filozófiaellenesség álláspontja. (Nyíri 1981)

A filozófiáról mint olyanról, érdemes megfigyelni, csaknem kizárólag elítélő hangon hajlandó nyilatkozni. A filozófia, mint állambölcséleti művének számos helyen megfogalmazza, üres, haszontalan, sőt, kártékony foglalatosság. (Eötvös 1981) A filozófia művelése, mondja, valóságidegen, „skolasztikus”, „transzcendentális” spekuláció. A filozófiai gondolkodás:

meddő szócséplés, afféle terméketlen fogalomköltészet, amelyik pontos fogalmak helyett érzelmi képekkel dolgozik. A filozófiai nyelv meghatározásai a közönséges nyelv kifejezéseihez képest nemhogy több megvilágító erővel bírnának: éppenséggel kevesebbel bírnak. A filozófia szerepét két területen látja különösen kártékonyak: a tudományban és a politikában. A filozófiai eljárás ugyanis, mint következtetésként megfogalmazza, a tudományban hamis eredményekre vezet, a politikában pedig veszedelmes következményeket idéz elő. A tudomány a fölfogása szerint a tapasztalati természettudomány, amely lehetővé teszi a valóság mind szélesebb körű és mind teljesebb megismerését. A filozófia, belekontárkodván a tudomány dolgába, a maga spekulatív-logikai eljárásával, következtetésről következtetésre haladva a lehetséges határáig jut, majd túllendül azon, közben pedig nem foglalkozik vele: kiinduló alap gondolata igaz-e, következtetései pedig helyesek-e. A filozófia segítségével művelt tudomány ezért, úgymond, régi és megerősítés nélkül maradt alapra épített, ingatag épület. A politika pedig a fölfogása szerint az adott viszonyok megfontolt, fokozatos, organikus átalakítása, a bölcs reform tehát, a gyilkos fölfordulást hozó forradalom meg a holtta merevítő haladásellenesség szélsőségeivel szemben. A filozófia viszont, beleszólván a politikába, a valóságra erölteti a maga elképzeléseit, és az adott állapotok eszmék-diktálta fölforgatását eredményezi. A filozófiai alapra épített politika a legeslegjobbat – az utópia tökélyét – ajánlja, így ellenségévé lesz minden javításnak, a történetileg kialakult viszonyok szervez reformjának.

Fiaiak, az akkor épp heidelbergi bölcsésztanulmányokat folytató Lorándnak vallja meg kései levelében, kritikusan tekintve vissza saját ifjúkori filozófiai próbálkozásaira: „[e]gyszer erővel német filozófus akartam lenni, Kantot s mindjárt utána Hegelt addig tanulmányoztam, míg végre azon meggyőződéshez érkeztem, hogy minden filozófia haszontalanság, melyet csak azáltal rektifikáltam ismét, hogy azon hatást tanulmányozva, melyet a filozófia az életre gyakorol – magam kerestem utat magamnak.” (Eötös 1976. 597–598.)

A filozófiához fűző, erőteljesen kritikus viszonyát megfontolva ilyenformán nem lehet meglepő korábban említett jeles monográfiájának az ítélete, amely szerint bölcséleti főműve nem kapcsolódik egyértelműen valamely határozott filozófiai problémahagyományhoz. (Gángó 2006) Gondolatmenetei, ellenkezőleg, fejezetről-fejezetre váltogatják a különféle problémahagyományokat: hol a természettudományos szemlélet, hol az empirizmus, hol a pozitivizmus, hol meg a hegelianizmus előfeltevéseit és fogalmait lehet fölismeri bennük. Másképpen fogalmazva: a műben megképződő három – politikai, politikafilozófiai és tudományfilozófiai – absztrakciós szint nem egészíti ki szervesen egymást. A változóban lévő politikai folyamatokra irányuló közvetlen reflexió inkább akadályozni látszik, hogy az *Uralkodó eszmék* végigvigye a tárgyalt problémák szisztematikus politikafilozófiai és tudományfilozófiai elemzését: benne a politikai-publicisztikus röpirat mintegy maga alá gyűri a tudományos-filozófiai monográfiát.

Irodalom

- BESSENYEI György 1779/1987. A Holmi. In: Bessenyei György: *Válogatott művei* (Magyar remekírók). Budapest: Szépirodalmi. 287–465.
- BESSENYEI György 1778/1990. Galant levelek. In: Bessenyei György: *Színművek* (Bessenyei György összes művei: Kritikai kiadás). Budapest: Akadémiai. 663–694.
- BESSENYEI György 1776–1778/1992. Tüdös társaság. In: Bessenyei György: *Társadalombölcseleti írások, 1771–1778* (Bessenyei György összes művei: Kritikai kiadás). Budapest: Akadémiai–Argumentum. 191–223.
- BÍRÓ Ferenc 1976. *A fiatal Bessenyei és iróbarátai* (Irodalomtörténeti Könyvtár, 31). Budapest: Akadémiai.
- CONCHA Győző 1908. *Báró Eötvös József állambölcselete és a külföldi kritika* (A Magyar Jogászegylet Kiadó Vállalata, I. évfolyam, 4. kötet). Budapest: Athenaeum.
- DÁVIDHÁZI Péter 2004. *Egy nemzeti tudomány születése: Toldy Ferenc és a magyar irodalomtörténet* (Irodalomtudomány és kritika). Budapest: Akadémiai–Universitas.
- EÖTVÖS József 1869/1976. Eötvös Lorándnak, 1869. június 20. In: Eötvös József: *Levelek* (Eötvös József művei). Budapest: Magyar Helikon. 597–599.
- EÖTVÖS József 1851–1854/1981. *A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra*, I–II. (Eötvös József művei). Budapest: Magyar Helikon.
- GÁNGÓ Gábor 2006. *Eötvös József Uralkodó eszméi: Kontextus és kritika* (Eszmetörténeti Könyvtár, 5). Budapest: Argumentum–Bibó István Szellemi Műhely.
- HATÁR Győző 1978/1990a. (29). In: Határ Győző: *Rólunk szól a történet, I. Légy minaret!* (Aurora könyvek). [London]: Hyperion Press. 64–65.
- HATÁR Győző 1972/1990b. (149) A Híd-interjú: Válasz Gömöri György tizenöt kérdésére. In: Határ Győző: *Rólunk szól a történet, III. Az ige igézetében* (Aurora könyvek). [London]: Hyperion Press. 177–214.
- MESTER Béla (2006): Lehet-e magyar filozófia? In: Mester Béla: *Magyar philosophia: A szenvedelmes dinnyésztől a lázadó Ikaroszig* (A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai, IX). Kolozsvár–Szeged: Pro Philosophia. 29–49.
- MIHANCSIK Zsófia 2006. *Nincs mennyezet, nincs földem: Beszélgetés Nadas Péterrel*. Pécs: Jelenkor.
- NÁDAS Péter 1992. Ein zu weites Feld. In: Nadas Péter: *Talált cetli: és más elegyes írások*, Pécs: Jelenkor. 174–182.
- NYÍRI Kristóf 1980. Forradalom után: Kemény, Eötvös és Madách. In: Nyíri Kristóf: *A Monarchia szellemi életéről: Filozófiatörténeti tanulmányok*. Budapest: Gondolat. 35–65.
- PENKE Olga 2008. *Műfaji kísérletek Bessenyei György prózájában* (Csokonai Könyvtár, 42). Debrecen: DEENK Kossuth.
- PERECZ László 2012. Nyelv és filozófia: Bölcséleti spekuláció és nemzetkarakterológia Nadas Péter esszéisztikájában. *Holmi*, 24/3. 325–332.

- PERECZ László 2016. Filozófusból író: Bessenyei György szerepfölfogásáról. In: Mester Béla (szerk.): *Régiók, határok, identitások: (Kelet-)Közép-Európa mint hívószó a (magyar) filozófiatörténetben*. Budapest: Gondolat. 137–150.
- PERECZ László 2017. Szerepkérés, szerepalakítás, szerepjáték: A filozófusszerep alakulása a magyar filozófiai kultúrában. *Magyar Tudomány*, 178/4. 459–468.
- PERECZ László 2019a. Diszciplínatörténet, alulnézetből: A magyar filozófia történetírásának elmúlt negyedszázada. *2000*, 31/3. 3–21.
- PERECZ László 2019b. Határ, a Győző: Állandó tekintettel a filozófusra. *Alföld*, 70/12. 145–153.
- PERECZ László 2020. Filozófusidentitások: Somló Bódog és gróf Révay József. *Élet és Irodalom*, 64/8. 13.
- FÉTERFY Jenő 1881. Báró Eötvös József, mint regényíró. *Budapesti Szemle*, 25/49. 1–33.
- SÓTÉR István 1953. *Eötvös József*. Budapest: Akadémiai.
- TOLDY Ferenc 1864–1865/1987. *A magyar nemzeti irodalom története: A legrégebb időktől a jelenkorig*. Budapest: Szépirodalmi.
- TOLDY Ferenc 1873. A magyar irodalom legújabb koráról: 1772–1872. In: Toldy Ferenc: *Irodalmi arcképek és szakaszok (Összegejtött munkái: Hetedik kötet)*. Budapest: Ráth Mór. 169–189.

Színpadai és valóságos személyiségek

A Takáts Éva-vita antropológiai tanulságai*

MESTER Béla**

Dramatic and Real Persons Anthropological Aspects of the 'Éva Takáts Debate'

The present paper offers an overview of a public argument of the 19th-century Hungarian intellectual history, entitled 'Éva Takáts debate', including the interpretation of its role and importance in the oeuvre of its significant participant, Gusztáv Szontagh. The importance of the appearance of the *female life world* (*Lebenswelt*), what was a central utterance of Szontagh's writing published in the 'Éva Takáts debate', transformed to the topic of the *female face of the reality*, and has become a basic element of Szontagh's thought. He often regarded the systems of ideas of his opponents in the literature, sciences and humanities, philosophy and in the politics as a non-realistic paper-world; what is the cause of the *alienation* from the objective world rooted in an artificial, *male* world of the machinery of the cultural industry. Szontagh's thought, rooted in the aesthetics, is connected with the *common sense* school of the Scottish Enlightenment, what has a renaissance on the Continent, in the time of his active career.

Keywords: alienation from the objective world, Éva Takáts, female face of the reality, Gusztáv Szontagh, Scottish Enlightenment

Bevezetés

A Takáts Éva színi kritikája nyomán, a 19. század húszas éveiben kibontakozó és elhúzódozó hírlapi vita nagy vonalakban jól ismert az irodalomtörténetben; és ami ezzel jár, időről időre megélenkül iránta az érdeklődés, és az elemzésben különböző szempontok kerülnek előtérbe az adott korban uralkodó diskurzusoknak megfelelően. A következőkben először a vita lefolyását és körülményeit ismertetem röviden, majd külön

* Jelen írás angol nyelvű tanulmányom (Mester 2019) magyar változata.

** Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet, mester.bela@btk.mta.hu

kitérek az értelmezés eddigi történetére és ebben a saját korábbi eredményeimre, amelyeket a vitában részt vevő Szontagh Gusztáv (1793–1858) életművének szempontjából közelítve fogalmaztam meg. Elemzésem szerint ugyanis Szontagh munkásságának olyan később kifejtett toposzai, mint a nőábrázolás központi szerepe a bírált szerző művének megítélésében, a valóság és a cselekvés fogalma, vagy a kritika kulturális és társadalmi szerepéről vallott nézetei csírájukban már az itt tárgyalandó vitában megjelennek, ami egybeesik Szontagh irodalmi pályájának a kezdetével. Az egykori vitaszituáció bizonyos értelemben átszínezi az egész életművet. Az ezt követő két fejezetben példákat hozok az átesztétizált világmagyarázatra és annak működésére Szontagh munkásságából, kitérve a szerző által csak jóval később, a harmincas évek második felében tisztázott elméleti, filozófiai összefüggésekre és a lehetséges nemzetközi párhuzamokra. Külön kitérek arra a kérdésre, hogy miként jelenik meg a *valóság női arcának* a motívuma Szontaghnál, elsősorban kritikai munkásságában. Itt már valójában nem a nőkről, hanem az életidegen férfiszerzők bírálatáról van szó; a *nőarcú valóság* ideáltipikus megjelenését hiányolja a megbírált szerzők művilágából. Ezt látjuk majd konkrétabban az ezt követő részben, ahol az irodalmi ábrázolás analógiájára a filozófiai és a tudományos valóságkonstrukciók kerülnek terítékre. Az elidegenedett *szerezők* bírálata mellett Szontagh eszmerendszere kiegészül a társadalmi cselekvés elidegenedett ágenseinek a kritikájával. Politikafilozófiájában és történetfilozófiájában az idealista politikus elidegenedését állítja párhuzamba a politika való világától a megbírált írók, filozófusok és tudósok valóságkonstrukcióival.

A Takáts Éva-vita története, körülményei és interpretációi

Maga a hírlapi vita önmagában csupán egyike lenne a korszak műbírálatból kiinduló, szerzői válasszal, viszontválaszokkal és utólag is jól látható, olvasható személyes sértődésekkel tarkított vitáinak, amelyeknek legfőljebb akkor szoktunk jelentőséget tulajdonítani, ha ismert vagy később ismertté váló szerző munkáját érinti, befolyásolja a további életmű alakulását; illetve általában a vitakultúra, a közbeszéd domináns toposzainak alakulása szempontjából vagy az esztétikai nézetek történeti dokumentumaként tartjuk érdemesnek a vizsgálatra. Itt ilyesmiről kevésbé van szó, hiszen a szépirodalommal későbbi pályáján is inkább csak műkedvelőként próbálkozó szerző, Sebestyén Gábor (1794–1864) első színpadi kísérleteiről van szó. Sebestyén két szóban forgó vígjátékának megjelenését követően (Sebestyén 1822) sem lett a magyar színházi élet említésre méltó alakja, inkább helyi politikusként játszott jelentősebb szerepet mint szülőföldje, Veszprém megye országgyűlési képviselője. Kétségtelen stilsztikai és retorikai rutinját a politikai szónoklat terén kamatoztatta, a korabeli közzvélekedés szerint ő lett nemzedéke legjobb politikai szónoka.

A vitát kiobbantó színikritika szerzője, Takáts Éva (1779–1845) az egyik első magyar közértelmiségi volt, és valószínűleg az első nő ebben a szerepben, más írásaiban azonban

nem az irodalomkritika áll a középpontban. Alakja jóval fontosabb a magyar oktatástörténetben, mint a magyar kultúrtörténet bármely más területén; azonban soha nem játszott jelentős szerepet az esztétikában vagy az irodalomkritikában, kivéve ezt az egy műbírálatát, amely a szóban forgó vitát kiobbantotta. (A magyarországi nőnevelés történetében betöltött szerepét részletesebben lásd Fehér 2000. A magyar parasztság problémáiról szóló írását lásd Takáts 1824; nagyhatalús vitacikkét a nőnevelésről lásd Takáts 1822b; összegyűjtött írásait saját válogatásában és szerkesztésében lásd Takáts 1829.)

Élettörténete és alakja alkalmas volt egy új női intellektuális típus képeinek a megalkotására, és egyben jól illett a 19. századi kulturális nemzetépítés légkörébe. Nemesi származású református lelkész lányaként született, műveltségét már a szülői házban megalapozta; amikor 17 éves korában meghaltak a szülei, ő tartotta el fiatalabb testvéreit úgy, hogy iskoláztatásukról is gondoskodott. A nemesi származású Karacs Ferenchez (1770–1838), kora legjobb magyarországi rézmetszőjéhez és térképészéhez, Csokonai Vitéz Mihály egykori debreceni kollégiumi szobatársához ment férjhez. (Karacs szakmai életpályáján a debreceni rézmetsző diákok hagyományát vitte tovább.) Házuk és műhelyük, az úgynevezett *Karacs-Tusculanum* a korabeli Pest gyakran látogatott szellemi központjává vált. Kortársaik szemében a modernizáció ideáltipikus modelljét jelenítették meg; egy *self-made-man* és egy *self-made-woman*, mindketten hangsúlyozottan reformátusok és magyarok egy akkoriban többségében német és katolikus városban, Pesten; nemesi származásúak, ám életmódjukban, ethosukban polgárok. Takáts Éva alakja a magyar kulturális emlékezetben az első női közérzelmiségiként és a nők jogaiért, főként az oktatáshoz való jogukért fellépő közíróként maradt fenn. Lányát, Karacs Terézt (1808–1892) követőjének, szellemi örökösének tekintik, aki a nőnevelés terén beteljesítette anyja eszméit. Meg kell azonban említeni, hogy Teréz csak apja és két bátyja 1838-ban bekövetkezett halála után vált anyja egyedüli szellemi örökösévé. Takáts Éva nagyon is tisztában volt annak a férfivilágnak a működési módjával, amelyet írásaiban és magatartásával bíralt, ezért lánya visszaemlékezésének tanúsága szerint nagy reményeket fűzött két fiához, úgy is, mint húgaik későbbi támaszához. A család férfitagjainak gyorsan egymás után történt távozását tragédiaként élte meg, amihez hozzájárult a közvetett kiváltó ok, a nagy dunai árvíz is; férje és fiai ugyanis nem közvetlenül az árvízkor, hanem az árvíz során szerzett betegségekben haltak meg, miután az ár elvitte házukat, műhelyüket és vagyonuk zömét is. Az anyai szellemi örökséget továbbfejlesztő tehetséges lány képe inkább tekinthető tehát egy kényszerű helyzet, valóságos családi tragédia utáni helytállás dokumentumának, mint valamiféle átgondolt anyai terv beteljesítésének. Ugyanakkor Karacs Teréznek elvitathatatlan érdemei vannak a nőnevelés történetében, és kétségtelen, hogy szellemi fejlődésében alapvető szerepet játszottak azok a tapasztalatok, amelyeket fiatal lányként szerzett az anyjával kapcsolatos vita idején. Szimbolikus tény, hogy az 1862-ben, tehát még Teréz életében megjelent *Magyar írónők arcképcsarnokában* Takáts Éva és Karacs Teréz úgy jelennek meg, mint minden későbbi magyar nőíró ősei.

Takáts Éva, a *Karacs-Tusculanum* háziasszonya már jól ismert alakja volt a pesti szellemi életnek, ám a neve a város határain kívül még jóformán ismeretlen volt, amikor fölkérték

Sebestyén vígjátékainak színikritikájára (Takáts 1822a). Már 43 éves, abban az időben már korosnak tartott háziasszony volt, négy gyermek anyja; míg a kritizált szerző, Sebestyén Gábor 28 éves és nőtlen. Takáts Éva kritikája a Sebestyén darabjaiban szereplő *nőalakok* valóságosságát állította a középpontba; annál is könnyebben tehetta ezt, mivel Sebestyén fő témái szerelmi történetek, illetve a házaseset problémái voltak. A kortársak szemében mind a szerző, mind kritikusaként életvilága mélyen problematikus volt. A 28 évesen még nőtlen, a korban már agglégénynek számító szerző fő témája éppen a házaseset volt, és az ebben a helyzetben rejlő ellentmondást vitapartnerei később ironikus megjegyzések formájában szóvá is tették. (Habár a bírálatokra adott válaszában hangsúlyozta, hogy időközben megnősült, a frissen házasodott férjet a közvélemény nem tartotta autentikusabbnak a házaseset leírásában, mint a kevéssel azelőtti agglégényt. „Nős ugyan, de vajon



1. ábra: Magyar írónők arczképcsarnoka, 1862

Köre rajz. Grimm. R.; kiad. Pfeifer Ferdinánd; nyomt. Pollák Testvérek Pesten. Országos Széchényi Könyvtár, Plakát- és Kisnyomatványtár, Lit/40 Legutóbbi kiadása Török 2019 címlapjaként

hány napja?” – ilyen típusú kommentárok érkeztek családi állapotának deklarálásához.) Takáts Éva ambivalens megítélése szintén társadalmi és családi helyzetén alapult. Habár a háziasszony és családjánya helyzete a kor jelentős csoportjainak szemében összegegyeztetetetlen volt a közíró szerepével, ugyanakkor éppen ez a női életvilág adta meg kritikájára hitelét, amikor a *nőalakok* megjelenítésének hitelességéről alkotott ítéletet. A kibontakozó vita magva kezdettől fogva – az egyetlen magyarországi – női kritikus szerepének az értelmezése volt.

Takáts Éva műbírálatának megjelenését a szerző és a kritikus hosszan tartó személyes levelezése követte a Tudományos Gyűjtemény szerkesztőinek közvetítésével, (ez csupán részben és a vita után került nyilvánosságra, lásd Kisdobronyi 1828; Takáts 1829). Sebestyén egyetlen érve az volt, hogy a közbeszéd jogát a férfiak számára vindikálta, egyben kitiltotta a nőket a nyilvánosságból. Korábban ugyan megjelent néhány írás Takáts Évától egészen más témákban (Takáts 1822b; 1824), ám hamarosan arra kényszerült, hogy világosan kiálljon a nők jogairól és hivatásáról alkotott véleménye mellett, miután nyilvánosságot kaptak a férfiak privilégiumait védő, az övével ellentétes nézetek (Takáts 1823; 1825). E pillanatban Sebestyén szélsőséges formában, biblikus fundamentalista alapon fogalmazta meg ismert nézeteit (Sebestyén 1826a), közvetlenül a Szentírásra hivatkozva (1 Kor 14, 34–35). Ezt a vitacikkét két másik, különböző álneveken megjelentetett írásával támasztotta alá (Sebestyén 1826b; 1827), amelyek szerzősége csak a közelmúlt kutatásai révén vált egyértelművé. Ezek közül a második cikkében Pest akkoriban közismert kerítőnőjének a nevét használja fől írói névként, és a Takáts Évának mint közeli barátnőjének írott levél formájában fejti ki mondanivalóját. (A szerzőség kérdéséhez lásd a vita egyik fontos résztvevőjének későbbi emlékiratait; Szontagh 2017. 108.) Válaszul Takáts Éva végiggondolt, elméletileg reflektált választ fogalmazott meg (Takáts 1826). Neki, mint művelt asszonynak és református paplányának nem okozott gondot, hogy a nők jogai mellett szentírási alapon érveljen, ha a vitahelyzet ezt kívánta, és hogy általános érveléssel, elméleti alapon fogalmazza meg a nőknek a nyilvánosságban való részvétele jogáról vallott nézeteit. A nyilvános vita más résztvevői általános támogatták Takáts Évát a nőknek a nyilvánosságban való megszólalásához való joga mellett kiállásában (– ff – 1826; A. 1826), később azonban a szerkesztőség rövidre zárta és bereszkettette a vitát Sebestyén utolsó, a kerítőnő álneven megjelentetett írását követően. Ennek az írásnak a változatlan álneven való megjelentetését valószínűleg kínos szerkesztői hibának tekintették, és minél hamarabb le akarták zárni az ügyet anélkül, hogy lehetőséget biztosítottak volna a személyében is megtámadott Takáts Évának a reflexióra, akinek a válasza csak később, a fentebb már említett összegyűjtött írásokban jelet meg (Kisdobronyi 1828; Takáts 1829).

Dióhéjban ez az úgynevezett Takáts Éva-vita története. Az eseményeket tekinthetjük úgy, mint világos példáját annak, hogy milyen nehézségeket jelent a *női közíró* megjelenése, (ez alkalommal el kell tekintenünk Takáts Éva szépirodalmi alkotásainak elemzésétől). Habár Takáts Éva szélesebb társadalmi hálózattal rendelkezett Pest kulturális elitjében, és a korabeli kulturális intézményekben való beágyazottsága is összehasonlíthatatlan

Sebestyénével, a nyilvánosságban való megjelenésének esélyei mégis korlátozottak voltak pusztán azért, mert nő volt. (A vita részletes elemzését, benne Takáts Éva helyzetének leírásával legutóbb lásd Fekete 2019; saját korábbi interpretációmát ugyanerről lásd Mester 2006. 99–102).

Az ennek a vitának a keretén belül létrejött egyik legérdekesebb és legfontosabb írás (Szontagh 1826) már a következő fejezet tárgya, a szerző életművének más darabjaival együtt, amelyeket szintén mélyrehatóan befolyásoltak a vita tapasztalatai. Az életmű áttekintése során látjuk majd, hogy gyakorlatilag az egész életművet átszövi a vita tapasztalata; a pálya kezdetén a *női életvilág megjelenítésével* mint közéleti, esztétikai, ismeretelméleti és etikai problémával való találkozás meghatározó lesz Szontagh egész későbbi munkássága számára, így a Szontagh-kutatások szempontjából maga a vita bizonyos mértékig úgy értelmezhető, mint az életmű értelmezésének egyfajta kulcsa.

A Takáts Éva melletti vitákat Szontagh Gusztáv életművének összefüggésében

Abban az időben, amikor bekapcsolódott az úgynevezett Takáts Éva-vita utolsó szakaszába, Szontagh Gusztáv szellemi pályája elején tartott. A pesti egyetemen töltött diákévei után, ahol az inkább a mai érettséginek, mint az egyetemi alapképzésnek megfelelő *baccalaureatus*t szerzett, a késmárki jogakadémiát végezte el, majd rövid ügyvédbojtárkodás után önként vonult be a hadseregbe a napóleoni háborúk utolsó szakaszában. Az 1820-as években a budai helyőrség hadnagya, sok szabadidővel rendelkező „békekatona”. Ez a helyzet adott neki alkalmat arra, hogy autodidakta közíróvá és filozófussá váljon. Első írása egy évvel azelőtt jelent meg (Szontagh 1825), ezt még anyanyelvén, németül írta, majd barátja és tisztvársa, Kiss Károly (1793–1866) fordította magyarra, aki ekkoriban már a magyar romantikus írócsoport elismert tagja volt, később hadtörténészként és a magyar katonai terminológia alapvető megújítójaként tartották számon. Szontaghnak ez az írása az itáliai útja során látott műalkotások esztétikai tapasztalatán alapul, de jóval több, mint útinapló; az antik és reneszánsz műalkotásokat és azok befogadásának tapasztalatait kortársai körében összetett ismeretelméleti összefüggésbe állítja. Két fő témára összpontosít. Az egyik kérdés a valóság művészi megismerésének a természete, amelyet az olasz és németalföldi reneszánsz és kora modern festészet összehasonlításán keresztül vizsgál. Az előbbi a *valóság lényegét, ideáját* törekszik kifejezni korának neoplatonizmusára támaszkodva, míg az utóbbi a valóság részleteinek közvetlen, autentikus arcképét igyekszik megrajzolni. A másik kérdés a régebbi korok műalkotásainak modern, az alkotóktól lényegesen különböző kultúrában felnőtt befogadónak esztétikai iskolázottsága és ítélőképessége. „Honnan szedhettem én, hyperboreus, ki oly éghajlat alatt születtem és nevelkedtem, hol minden ember álltól ujjhegyig fedve van, a meztelen emberi test szépségének valóságos fogalmait?” (Szontagh 2017. 97), különösen előzetes tanulmányok és

2. ábra: Szontagh Gusztáv arcképe

Barabás Miklós grafikája, az Életképek kiadása

MTA KIK Kézirattár

Legutóbbi kiadása Szontagh 2017 címlapjaként



Szontagh Gusztáv.

(Kézirattárunk kiadása, Frankfurt, Adlf.)

hasonló testábrázolások otthoni tapasztalata nélkül.¹ Ezzel a költői kérdéssel emlékezik vissza itáliai útjára és erről szóló, első megjelent írására idősebb korában a szerző, rimelve ifjúkora kedvenc szerzője, Schiller *Az antikvitás az északi vándorhoz* című versére. Szontagh számára mindkét fő kérdés magva a valóság autentikus kifejezése és a valóságot kifejező műalkotásokhoz való értelmi és érzelmi hozzáférés, amelyet a test, főleg a női test megjelenítésén és annak megértésén keresztül érhetünk el. Mindjárt az első megjelent írásában megjelenik tehát annak a témának a megfogalmazása, amit a *valóság női arcának* nevezhetünk, és aminek később is nagy jelentősége lesz egész életművében. A következőkben áttekintjük ennek a motívumnak a fejlődését Szontagh életművében, elsőként a Takáts Éva-vitában való részvételére összpontosítva.

Szontagh a legdurvább szakaszban, mindjárt Sebestyén támadása (Sebestyén 1826a) után bocsátkozik bele a vitába. Még ezt az írását is németül fogalmazza meg, a folyóiratban társszerzőként feltüntetett Kiss Károly valójában csupán fordító, aki azonban barátja oldalán határozottan kiáll a megtámadott Takáts Éva mellett. (Az írás eredeti, német nyelvű autográf kéziratát lásd Szontagh 1826b.) Szontagh írása átgondolt értekezés, amely a nők nyilvánosságban való megszólalási jogának minden lehetséges vonatkozását részletesen tárgyalja. Először is részletesen cáfolja Sebestyén biblikus alapú érvelését, majd jogvézgett emberként bizonyítja, hogy Sebestyén vallási fundamentalizmusa a nők jogainak tekintetében ellentétes a magyar joggal. (Filológiai érdekesség, hogy az eredeti német nyelvű kézirat az MTA Kézirattárában a *jogtudományi értekezések* közé sorolódott, amikor Szontagh hagyatéka, mint az MTA leszármazott nélkül elhunyt tagjáé, az akadémia-ra szállt.) Az értekezés egyik legfőbb állítása a nők nyilvánosság előtti megszólalási jogának határozott kijelentése, és ennek egyik indoklása, tudniillik, hogy a *női nézőpontnak* és a mögötte álló *női életvilágnak* a megjelenítése az egész társadalom számára *jótétel*. E gondolatban az a vélekedés rejlik, hogy a *tisztán férfi* világszemlélet, amely mesterségesen kiiktatja a női nézőpontot, a valóság szükségképpen hamis megértéséhez vezethet; következképpen a női szempont a *valóság*hű *világszemlélet* egyfajta *garanciája* mind a férfiak, mind a nők számára.

Szontagh gyorsan, közvetlenül a vitában való részvétele után kidolgozta szellemi programjának fő elemeit; és az ezekben az években napvilágot látott fontos, programalkotó írásaiban ki is mutatható a vita tapasztalatainak a jelentős hatása. Először a szemlelapoknak a

1 Emlékirataiban később idézi is saját eredeti német kéziratának szövegét: „Was sahen wir Hyperboreer im Hause und auf der Gassen anders als geschmacklos gekleidete Männer und in der Kirchen hinfallige Heyligen und Engel?” (Szontagh 2017. 108). Kiss Károly magyarítása elhagyja a *hyperboreus* kifejezést, viszont pejoratívabban fejezi ki a szentek hazai szobrainak esztétikai minőségét: „De valyon hol is mivelhettem volna ki, ki vált ami a mezíten szépséget illeti, izlésemet. Itthon egyedül félénken bēfedett, és csāmpās szentek, s angyalok, vagy pedig más, az Őzlés ellen öltözködött emberek eleibe vezetett engemet ezen mív.” (Szontagh 1825. 443.) A szentek és angyalok szobraira tett ezen megjegyzés okán a kassai püspök feljelentést tett, aminek következtében a kiadó nehezen tudta csak elkerülni a lapszám utólagos betiltását és elkobzását.

modern kultúrában játszott szerepét taglaló írást tesz közzé (Szontagh 1827; ez volt az első, eredetileg is magyarul írott munkája, ami azonban még jelentős nyelvi, stilisztikai javításokra szorult a folyóirat szerkesztősége részéről, ahogyan arról emlékirataiban is megemlékezik). Cikke az elméleti kritika szerepét hangsúlyozza a nemzeti kultúra fejlődésében, majd körüljárja ennek intézményes előfeltételeit. (A cikkben körülírt jellegű és műfajú folyóirat a valóságban majd az 1830-as években jelenik meg *Figyelmező* címmel és egyik állandó szerzője éppen Szontagh lesz mint a filozófiai művek és a magyar regények szemlélője, bírálója, egyfajta reformkori véleményvezér.) Írásában körülírja egy ideáltipikus, moderált nyilvánosság szerkezetét és középponti funkcióját, valamint az ehhez szükséges intézményi hátteret. (Emlékezzünk rá, hogy egy évvel korábban ugyanezen a szintén a női nézőpont fontosságára hívta fel a figyelmet.) Véleménye szerint a nemzeti kultúrát a megjelent irodalmi művekre való folytonos elméleti reflexió és a művek ezáltal szelekciója hozza létre a jól megalapozott kritikai tevékenységen keresztül. A nők megjelenítésének fontossága az irodalmi kritikákban jól tükröződik a Kisfaludy Károly darabjáról írott kritikájában (Szontagh 1829), amely a korszak egyik irodalmi vitájának a részeként jelent meg. Szontagh bírálata itt a drámai alakok ábrázolásának lélektani valószerűségére összpontosít. Érvelésének szerkezete nagyon hasonló Takáts Éváéhoz; mindketten koruk magyar társas életének a valószerű ábrázolását és ezen belül a valószerűen ábrázolt drámai alakokat hiányolják oly módon, hogy a valószerű nőábrázolás számukra *koruk magyar női-pusáinak valószerű ábrázolását* jelenti.

Ugyanebben az időben tett kísérletet arra is, hogy szépirodalmi formában mutassa föl az ideáltipikus magyar nőt (Szontagh 1828). Darabjának hősnője árva nemes kisasszony, akit gyámjának őrizetében arra kényszerítenek, hogy a magyar helyett németül és franciául beszéljen és olvasson, majd minél előbb menjen férjhez a két, gyámja által elfogadott kérője egyikéhez, akik közül az egyik latinus műveltségű, ódivatú magyar úriember, a másik a modern kor gyermeke ugyan, ám a szlovák nemzeti gondolat elkötelezettje. Megmentője régen látott vőlegénye, aki külföldi peregrinációjából a legjobb pillanatban érkezik haza. Szontagh darabja első pillantásra csupán a szerző szülőföldje, Felső-Gömör többnyelvű környezetének életképszerű leírása, így emlékezik meg róla önéletírásában is. Szintén emlékirataiban jellemzi úgy szülőhelye, Csetnek viszonyait, hogy ott a helyi nemesség négy nyelvet használ rendszeresen a mindennapi életben, a latint, a magyart, a németet és a szlovákot (Szontagh 2017. 24). A nemzeti modernizáció (*haza és haladás*) szimbolikus alakja a hősnő vőlegénye, aki otthonosan mozog a külföldi kulturális központok hálózatában és folyékonyan beszél a legfontosabb élő idegen nyelveket, ám elkötelezett Magyarország kulturális modernizációja és a magyar kultúra modernizációja iránt. A hősnő alakja ambivalens; első pillantásra csupán passzív elviselője sorsának, áldozat, akit szerencsésen megmentenek. A darab szövegének szoros olvasata azonban elárulja, hogy valójában sikeresen ellenáll gyámja nyomásának és megőrzi kulturális és erkölcsi értékeit, integritását, józan eszére és a szülői házban kapott neveletésére támaszkodva. A gyámja a magyar nők akkori helyzetének a jelképe, a felszabadulás a gyámság alól pedig világosan összekapcsolódik a kulturális nemzetépítés programjával, amelynek ideáltipikus szereplője a vőlegény.

Az iskolázott, szabad és szellemileg független nő így egyszerre résztvevője, támogatója és kedvezményezettje a magyar kulturális és társadalmi élet modernizációjának.

Az 1830-as években Szontagh kritikusként és közíróként a *valóság női arcának* egész eszmerendszerét dolgozta ki, részben az általa bírált művek nőábrázolásainak, részben a modern kulturális ipar masinériájáról szerzett személyes tapasztalatainak az alapján. Az emlékirataiban foglalt visszatekintés szerint a modern kulturális termelés körülményei, a határidők, megszabott terjedelmek és szabványos korrektúrázások elidegenítik a modern szerzőket a tárgyi valóságtól, majd ez a helyzet az értelmiségiek olyan jellegzetes testi és lelki betegségeiben testesül meg, mint az aranyér és a hipochondria (Szontagh 2017. 111–113). A modern értelmiségi hajlamos arra, hogy pusztán szavakból épült papírvilágban éljen, majd ez a fajta elidegenedés a műveiben a valóság hamis megjelenítésében öltson testet. Kora kulturális iparának dominánsan férfiközegében ez az elidegenedés egybeesik mind a *női életvilágtól* való elidegenedéssel, mind azzal, hogy a valóság megjelenítésében önkéntelenül is eltekintenek a *női nézőpont* érvényesítésétől. Szontagh így kialakított kultúrkritikai koncepciója alapvető szerepet játszik az 1830-as évek filozófiai vitáiban és a korai magyar történelemtől (közkeletű szóval magyar őstörténetről) szóló, 1850-es években lefolytatott vitában is. A filozófia területén itt kereshetjük a gyökerét Szontagh Hegel magyar követői ellen folytatott hosszú kereszties hadjáratának, ugyanis a hegeli terminológia öngerjesztő masinériáját a *szavakból épített világ* jellegzetes és kifejezett esetének tekintette, amely nem alkalmas a tárgyi világ leírására, ám megalkotói saját filozófiai rendszerük terminológiáját mégis összetévesztik a valósággal, (az úgynevezett *hegeli pár* történetét röviden lásd Mészáros 2000. 135–145). A történettudományi vita magva a *történeti tény* fogalma. Érvelése szerint vitapartnerei nem veszik tekintetbe a földrajzi, éghajlattani, néprajzi és régészeti adatokat, ehelyett fantasztikus kombinációkat találnak ki a magyarok őseiről, pusztán néhány elszórt és többféleképpen értelmezhető írásos feljegyzésre támaszkodva. Ebben a vitában az írásos források kizárólagos, ugyanakkor spekulatív használata ugyanazt a papírvilágot, szavakból épített világot jeleníti meg, amely főként a korai magyar történelem tárgyalásában veszélyes, mert rossz hatással van a nemzeti önismeretre, és ennek révén bármilyen jövőbeli reális politikai tevékenységre (a vita részletes elemzését lásd Mester 2014).

Konklúzió és kitekintés Szontagh gondolkodásának európai összefüggéseire

Szontagh álláspontja világos; vitapartnerei az irodalmi életben, a tudományban, a gazdasági életben és a politikában a *valóságnak ugyanazt a fajta hamis megjelenítését képviselik*, amint ezt szatirikus novellájában elbeszéli (Szontagh 1845). Írásának története az elbeszélő álombeli utazása egy magyar tudóssal, költővel és politikai szónokkal. Az elbeszélő útítársai a tárgyi valóságtól való azonos típusú elidegenedést képviselik, a *saját szavaikból épített világban* élnek. Az elbeszélő felébred a történet végén, útítársai azonban az álom világában rekednek, ami a *valódi hazájuk*. Szontagh novellája jól jeleníti meg *ismeretelméletének negatív oldalát*, amelyben az esztétikai és tudományos megismerés együtt jár és szorosan összekapcsolódik

a társadalmi gyakorlattal, amelyet itt a politika képvisel. A szatirikus történetben az útitársak által képviselt mindegyik valóságkonstrukció működésképtelennek bizonyul ugyan, együttesük mégis körképet rajzol arról, hogy Szontagh hogyan gondolkodott a megismerés szerkezetéről és módjairól, bár ez a körkép természetesen a modell fonákját, a megismerés kudarcát mutatja. Ez az ismeretelméleti modell, amelyben oly nagy szerepe van az esztétikának és a megismerés praxisba ágyazottságának, a skót felvilágosodás *common sense* iskolájának a hagyományába illeszkedik, ami Szontagh filozófiai tájékozódásának kitüntetett pontja volt, és éppen az ő idejében élte meg egyfajta újjászületését a kontinentális Európában, amit a skót szerzők műveinek megélenkült fordításirodalma dokumentál az utókor számára. Érdekes filológiai részlet, hogy annak a nagy hatású magyar műfajelméleti vitának, amelyet *eposzi kor, drámai kor* vitaként emlegetünk, a kirobantója éppen Szontagh recenziója volt (Szontagh 1838) ugyanezen skót iskola jeles képviselője, Hugh Blair művének (Blair 1783) korabeli magyar fordításáról (Blair 1838). A közelmúltbeli kutatások tükrében úgy tűnik, hogy az a színházról alkotott kép, amely a színműveket a jellemek példatárának tartja, és segédeszközül szánja az ember megismerésére a filozófiai antropológiában, szintén ugyanebben a skót hagyományban gyökerezik (Ruttkay 2019). Ebből a nézőpontból kiindulva jobban megérthető az is, hogy miért annyira fontos a színművek alakjainak a hitelessége a főntebb tárgyalt magyar viták szereplői számára.

Szontagh Gusztáv jelentősége a magyar filozófiatörténetben azonban nem csupán a skót *common sense* hagyomány (főleg francia) kontinentális újjászületésének a magyar recepciójában foglalható össze; gondolkodását inkább autonóm és alkotó adaptációként értékelhetjük. Szontagh közírói pályája közvetlenül a magyar Kant-vita (1792–1822) után kezdődött, abban a korszakban, amikor a kantianizmus domináns volt a magyar szellemi életben; következésképpen egyik fontos feladata lett módot találni a kantianizmus és a *common sense* hagyomány együttes jelenlétére, ha nem is kifejtett összeegyeztetésére saját gondolatrendszerén belül. Ezt a kérdést társadalomfilozófiáján belül oldja meg, ahol Kant elgondolása az emberiség kiábalásáról önmaga okozta kiskorúságából a *közös észhasználat* révén és a társiasan használt *common sense* értelmezése a skót hagyományban egy ponton gyakorlatilag egybeesik. Hans-Georg Gadamer a közép-európai, különösen a német *sensus communis* hagyományt úgy írja le klasszikus értelmezésében, mint *pusztán esztétikai* jelenséget, amely elveszítette eredeti (brit és francia) politikai tartalmát, hiszen a hangsúly eredetileg a társadalmi és politikai döntések meghozatalára vonatkozó polgári képességek fejlesztésén volt (Gadamer 2003. 12; 58–59). A *sensus communis* hagyomány Szontagh által művelt alkalmazása kirívó kivétel a közép-európai *common sense* filozófiában, ha elfogadjuk Gadamer értelmezését. Valójában éppen a politikafilozófiai művek állnak Szontagh életművének a középpontjában, és e tárgyú írásai a legjobbak. A leginkább megjegyzésre méltó hozzájárulása a *józan ész* nyilvános használatának leírásához, hogy gondolkodásában megjelenik a *női szempont* és a *nők megjelenítésének* a fontossága; erre főntebb általánosságban, mint a *valóság női arcára* utaltam. Mindez úgy tekinthető, mint annak az első benyomásnak a mély, egész életében tartó hatása, ami pályája kezdetén, az úgynevezett Takáts Éva-vitában való részvételé során szerzett tapasztalatai révén érte, ahogyan azt jelen írásom korábbi fejezeteiben megmutattam.

Irodalom

- ff – [azonosítatlan szerző szignója] 1826. Némelly Észrevételek K. J.' Pedantismusáról és S. G. Menyből jött kirekesztő Privilegiumáról. *Tudományos Gyűjtemény*, 10/7. 3–31.
- A. [azonosítatlan szerző szignója] 1826. Észrevételek, S. G. menyből jött kirekesztő Privilegiumára. *Tudományos Gyűjtemény*, 10/6. 104–108.
- BLAIR, Hugo 1783. *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*. 1–3. kötet. Dublin: Printed for Whitestone et al.
- BLAIR, Hugo 1838. *Rhetorikai és Aesthetikai leczkéi*. Fordította Kis János. Buda: Magy. Kir. Egy. FEHÉR Katalin 2000. Pest-Buda sajtója a leányok neveléséről, a XIX. század elején. *Honismeret*, 28/1. 43–50.
- FEKETE Norbert 2019. Női néven nőként bírálni. A beszédpozíció megszerzésének problémái Takáts Éva kritikus fellépésekor. In: Török Zsuzsa (szerk.) *Nőszerezők a 19. században: lehetőségek és korlátok*. Budapest: Reciti. 31–46.
- GADAMER, Hans-Georg 2003.: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Fordította; az utószót írta Bonyhai Gábor; a fordítást ellenőrizte Radnóti Sándor; a fordítást a 2. kiadás számára átnézte és felrészítette Fehér M. István. 2. jav. kiad. Budapest: Osiris.
- [KISDOBRONYI, ISÁK Terézia] K. D. I. T. (szerk.) 1828. *A' Tapasztalások teszik vigyázóvá az embert, vagy az Állortzás Támadók ellen Állortzátlan védelmezés: egy barátém leveleiből való taldalékkal együtt*. Buda: Landerer Emma.
- MESTER Béla 2006. Szontagh Gusztáv „magyar filozófiája”. In: Mester Béla *Magyar philosophia a szenvedelmes dinnyésztől a lázadó Ikaroszig*. Kolozsvár–Szeged: Pro Philosophia. 71–143.
- MESTER Béla 2014. Vita a magyarok őstörténetéről Világos után. In: Sudár Balázs et al. (szerk.) *Magyar őstörténet. Tudomány és hagyományörzés*. 349–359. Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont.
- MESTER, Béla 2019. Dramatic and Real Persons. Anthropological Aspects of the 'Éva Takáts Debate'. *Hungarian Studies*, 33/2. (Megjelenés alatt.)
- MÉSZÁROS András 2000. *A filozófia Magyarországon a kezdetektől a 19. század végéig*. Pozsony: Kalligram.
- RUTTKAY, Veronika 2019. *Experimental Stages: British Romantic Drama and the Scottish „Science of Man”*. Előadás. Applied Anthropological Aesthetics Around 1800. Part 2. Az MTA BTK Irodalomtudományi Intézetének műhelyszemináriuma. Budapest: MTA KIK, 2019. június 7.
- SEBESTYÉN Gábor 1822. *Eredeti víg és érzékeny játékaik: I. Asszonyi Praktika. II. Katzki Pál, vagy A' megtalált aranygyűrű*. Pest: Trattner.
- SEBESTYÉN, Gábor 1826a. Mennyből jött kirekesztő privilegium. *Tudományos Gyűjtemény*, 10/2, 124–126.
- [SEBESTYÉN Gábor] Γυνωσσεβες 1826b. Szózat Napkeletről, a' Magyar férjfiúi és asszonyi Nem' viszonyaik eránt. *Tudományos Gyűjtemény*, 10/11. 65–77.

- [SEBESTYÉN Gábor] SZIVONYÁNÉ 1827. Szózat Napnyúgotról. Barátnémhoz írt levelem nemünk ügyében. *Tudományos Gyűjtemény*, 11/2. 61–92.
- [SZONTAGH Gusztáv] 1825. Sz...gh Gusztáv Úrnak 1823ikban Olasz-országi útazása' alkalmával a' Szépmíveket érdeklő tárgyakról tett és feljegyzett Észrevételei. Közreadja; [fordította] Kiss Károly. *Felső Magyar Országai Minerva*, 1/11. 442–449.
- [Szontagh] SZONTÁGH Gusztáv – KISS, Károly 1826a. Bajnoki Hartz, Takács Éva Asszony ügyében az Asszonyi Nem érdemei 's Jussaiért. [Írta Szontagh Gusztáv; fordította Kiss Károly.] *Tudományos Gyűjtemény*, 11/8. 72–104.
- SZONTAGH, Gusztáv 1826b. *Ritterfehde der Angelenheit der Frau Eva Takats für die Würde und Rechte der Frauen*. Kézirat MTA KIK, Kézirattár. Jogt. Általános 4r 72.
- [SZONTAGH Gusztáv] TUSKÓ Simplicius 1827. A Literatúrai Kritikás folyóírásokról. *Tudományos Gyűjtemény*, 11/7. 91–103.
- [SZONTAGH Gusztáv] TUSKÓ Simplicius 1828. Egy scena Babelünkből. *Koszorú. Szépliteratúrai ajándék a' Tudományos Gyűjteményhez*, 8/65–86.
- SZONTAGH Gusztáv 1829. [Cím nélküli ismertetés Kisfaludy Károly *Leányörzö* című vígjátékáról.] *Élet és Literatúra*, 4/22. 135–137.
- SZONTAGH Gusztáv 1839. Blair Hugo' rhetorikai és aestheticai leczkéi. *Figyelmező*, 3/19. 305–310.
- SZONTAGH Gusztáv 1845. A szenvedelmes dinnye- és dohánytermesztő kalandjai I–II. *Életképek*, 3/7. 205–213; 3/8. 231–237.
- SZONTAGH Gusztáv 2017. *Emlékezések életéből*. Szerkesztette Mester Béla. Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Gondolat Kiadó.
- TAKÁTS Éva 1822a. Sebestyén Gábor' Eredeti víg és érzékeny játéka: I. Asszonyi Praktika. II. Katzki Pál, vagy A' megtalált aranygyűrű. Pesten, Petróczai Trattner János Tamás' betűivel és költségével. 1822. Lap 168. *Tudományos Gyűjtemény*, 6/10. 110–113.
- TAKÁTS Éva 1822b. Némely észrevételek tekintetes Kultsár István úrnak azon értekezésére, melyet 1822-dik esztendő második felében közöl a leánykák házi neveléséről. *Tudományos Gyűjtemény*, 6/12. 36–42.
- TAKÁTS Éva 1823. Egy-két szó a' házasságban lévő Asszonyok kötelességeikről. *Tudományos Gyűjtemény*, 7/8. 68–87.
- TAKÁTS Éva 1824. Barátságos beszélgetés a' földművelő nép állapotjáról. *Tudományos Gyűjtemény*, 8/6. 71–88.
- TAKÁTS Éva 1825. Egy Barátnémhoz írt levelem Nemünk' ügyében. *Tudományos Gyűjtemény*, 9/11. 62–77.
- TAKÁTS Éva 1826. Barátnémhoz írt második Levelem ismét Nemünk' ügyében. *Tudományos Gyűjtemény*, 10/9. 73–96.
- TAKÁTS Éva 1829. *Gondolatok a' Nap alatt. Takáts Éva' munkái: nemelly a' reá kijött feleletekkel együtt*. Buda: Magyar Királyi Universitas.
- TÖRÖK, Zsuzsa (szerk.) 2019. *Nőszervezők a 19. században: lehetőségek és korlátok*. Budapest: Reciti.

A művészet kérdése és a „proletárság”

József Attila érett költészetének bölcseleti háttere

TVERDOTA György*

The Question of Art and the Proletariat[†]: The Philosophical Influences Found in Attila József's Later Poetry

In the autumn of 1930, Attila József's philosophical beliefs underwent a dramatic change as he fell under the influence of Marxist ideology. In an attempt to supplement the deficiencies found in Marxist concepts regarding the nature of the *subjectum*, the poet delved more and more deeply into Freud's teachings and the practice of psychoanalysis beginning in the autumn of 1931. These intellectual forays influenced the rest of József's career, including the later period of his poetic output. It therefore comes as no surprise that the poet's philosophical leanings (rooted in a theoretical foundation best described as a kind of Freud-Marxism) played a significant role in the evolution of both the content and value of his *oeuvre*. Based on the 2018 critical edition of Attila József's works, this study aims to provide a reliable overview of the philosophical influences that contributed to the poet's works written between 1930 and 1937.

Key words: Marxism, psychoanalysis, production, instinct, sublimation

József Attila 1923 és 1930 között született írásait 1995-ben tettük közzé (József 1995a; József 1995b). E munka folytatásaként a múlt év tavaszán jelentettük meg 1930 és 1937 között írt értekező prózai műveinek kritikai kiadását (József 2018). Így mostanra elhárult az akadály az elől, hogy az eddigi vélekedéseken túllépve végre megalapozott képet alkossunk József Attila gondolkodói teljesítményéről. Ha a fiatal költő ambícióit komolyan vesszük: „mit csináljak, ha költő voltom ellenére kényszerít a filozófia is?”, (József 2006. 332.) gondolkodóként kell őt méltatnunk. Ha Mannheim Károly értékelését tartjuk mérvadónak: „filozófiád lehetetlen tipikus autodidakta filozofálgatás, mellyel mindig újra felfedezik Amerikát”, (József 2006. 328) akkor a költő csak afféle műkedvelő filozófusnak fogadható el. Igaz, ezt a szigorú ítéletet Vágó Márta 1928 végén, tehát jóval

* ELTE, tverdotagyorgy@yahoo.com

marxista fordulata előtt közvetítette a 23 éves József Attilához. A 30-as években a költő a tudományos szocializmus keretei között gondolkodott. Vajon kinőtte-e a Mannheim által kifogásolt éretlenséget? A Vágó Mártának tett ifjonti kijelentés ugyanis ekkorra a felnőtt öntudatává érett: „Senkire sem haragudott inkább, mint azokra, akik dilettáns kirándulásoknak minősítették elméleti kísérleteit, s csupán mint költőt voltak hajlandók elismerni.” – írja róla Fejtő Ferenc (Fejtő 2005. 175).

A kérdésre frappáns választ adhatunk, ha figyelmünk középpontjába a költőnek *A művészet kérdése és a proletárság* című fogalmazványát állítjuk. Az első tényező, amely a több alfejezetre tagolt töredék kivételes jelentőségét adja az, hogy már bevezető mondataiból is kitűnik: József Attilát elsősorban saját hivatása, a proletár költészet, tágabban a proletár művészet, és legtágabb értelemben a proletár kultúra ügye foglalkoztatta. Legfontosabb bölcséleti hagyatéka az élete végén írt, befejezetlen *Hegel, Marx, Freud* című tanulmány. Számos olyan írás született műhelyében, amely ehhez hasonlóan közvetlenül nem függ össze költő mivoltával. *A művészet kérdése és a proletárság* esetében azonban kitapintható a költő gondolkodását mozgató legfőbb érdek, a költői hivatás bölcséleti átvilágításának gondolja.

A harmincas években legfőbb ambíciója az volt, hogy tevékeny és elismert részese lehessen a proletariátus új kultúrája kialakításának. „Az emberi együttélésből származó szellemi formák megértő vizsgálatára a polgárságnak sem ideje, se módja nincsen már... A művészet, az irodalom azé az osztályé, amely vállalja a művészet, az irodalom problémáját.” – írta (József 2018. 695). Proletár kultúrán azonban nem azt értette, amire a szovjet Proletkult törekedett: úgy felépíteni az új kultúrát, hogy megtagadjuk a polgári örökséget. A költő úgy látta, hogy a felvilágosodást megelőző és a francia forradalmat megvívó polgárság kritikailag magáévá tette az emberiség kulturális fejlődése során felhalmozódott értéket, s ezt a maga arcára alakította. Azt várta a proletár alkotóktól és közönségtől, hogy ugyanilyen nagyságrendű fordulatot hajtsanak majd végre a kultúra területén. Haladják meg a polgári kultúrát, de úgy, hogy annak értékeit birtokba veszik. Ebben a projektben kereste a maga helyét. Amikor vizsgált töredékét írta, még hitt abban, hogy a proletariátus képes erre az alkotó birtokbavételre: „Papok, katonák, polgárok után / így lettünk végre mi hű / meghallói a törvényeknek; minden emberi mű / értelme ezért bűg mibennünk, / mint a mélyhegedű” – írta *A város peremén* című ódájában.

Ez a hite kevéssel később végleg elenyészett. Az új kultúra megteremtésének és egy új, emberibb világ létrehozatalának a céljáról eztán sem tett le, de kritikáját immár a munkásosztály ellen fordította: „Ha egy osztály – a bérmunkásokról van szó – a maga sajátos életérzését nem képes társadalmilag, azaz művészileg kifejezni, akkor erőtlenség ahhoz, hogy az egész emberiség nevében lépjen föl a történelem dobogójára.” (József 2018. 746). Később még keményebben fogalmazott: „A munkásosztály nem váltotta meg az emberiséget, amit pedig történelmi föladatának tekintett, hanem maga is felbomlott” (József 2018. 1000). A kiábrándulás összefüggésben volt a náciizmus németországi győzelmével, noha az idézett felismerések nem közvetlenül erre irányultak. Tehát a datálatlan töredéknek és a vele egykorú *A város peremén* című ódának is e politikai fordulatot megelőzően, legkésőbb 1933 tél végén, kora tavaszán kellett megszületnie.

A kiábrándulásnak fontos gondolati hozadéka volt. A költő mindhalálig megmaradt a marxi (és tegyük hozzá: freudi) gondolati paradigma keretei között, de 1933 tavaszával megszűnt hagyományos értelemben vett, ún. „ortodox” marxista lenni. Fejtő Ferenc szerint „alapjaitól kezdve újra átvettük a marxi tant, revízió alá vettük nézeteinket, mint ahogy egy technikus vizsgál meg egy gépet, amely valami belső sérülés folytán nem működik.” (Fejtő 2005. 185). A marxi örökséget kritikusan és egyre szabadabb módon használta fel. Egyik úttörőjévé vált annak a gondolkodói vonulatnak, amely – hogy csak a francia gondolkodástörténet fonalán haladjunk – Althusser, Foucault, Badiou, Rancière felé mutat előre. Gondolkodása ettől kezdve tarthat számot mai érdeklődésünkre is.

A filozófia iránti érdeklődésének első csúcspontja a húszas évek végére esett. Ekkor került közel egyrészt a századelő egykori polgári radikális körei, a Századunk folyóirat köré tömörült „deresedő hajú” oktobristák és a tőlük induló későbbi urbánus fiatalok gondolati útkereséséhez. Másrészt budapesti egyetemi éve alatt hatása alá került a politikailag konzervatív, filozófiai tekintetben azonban a korai Husserl törekvéseihez közelítő Pauler Ákos logikai platonista irányának. Pauler rendszerét a logikai alapelvek sziklaszilárdnak hitt bázisára építette. Ennek során „a végtelen regresszus lehetetlensége” Arisztotelésznek tulajdonított elvére hivatkozott, melynek folytán az adottságok logikai feltételeinek keresése során nem eshetünk a körben forgás rossz végtelenjének fogságába, hanem el kell jutnunk végső, igazolhatatlan és cáfolhatatlan pontokhoz, amelyeknél az adott rendszeren belül már nem hátrálhatunk visszább. A relativumok sora tehát egy végső abszolútumra vezethető vissza (Tverdota 1982. 539-560).

A fiatal költő hamar levetkőzte a pauleri filozófia hatását, kivéve „a végtelen regresszus lehetetlenségének elvét”, illetve a „nincsen relativum abszolútum nélkül” álláspontját. Erről árulkodik egy rövid kis feljegyzése, a [*Pauler Ákos*] című szöveg, amely a magyar gondolkodó *Aristoteles* című könyvecskéjére hivatkozott, vélhetőleg még 1937-ben is (József 2018. 1219). Azokban a gondolkodási paradigmákban, amelyekbe 1930 őszén, illetve 1931 őszén belelépett, a marxizmusban és a freudizmusban is alkalmazta az adottságoktól a végső evidenciákhoz történő visszahátrálás módszerét. A tudományos szocializmus szinte elébe megy ennek a követelménynek: az ember világát alapra és felépítőműnyre tagolja, az utóbbit az előbbire vezetve vissza, de a gazdasági alapon belül további redukciót hajt végre. A fogyasztástól és a forgalmazástól a termeléshez hátrál vissza. Így vált a marxista József Attila gondolkodásának abszolútumává, végső kiindulópontjává a termelés fogalma.

Alaptételként szögezte le, hogy a művészet, s ezen belül saját hivatása, a költészet volta-képpen termelés: „A művészi termék éppúgy áru, mint az ipari, vagy a mezőgazdasági termékek. Mint termék, társadalmi szükséglet kielégítésére szolgál. A művész önállóan termel. Így régebben közelállott az önálló kézműves, a mesterember típusához.” (József 2018. 696). Kevésbé edzett fülekben ezek a meghatározások alighanem durván hangzanak. Pedig, mint a művészet szociológiai megközelítésének alapvetései, tökéletesen megalapozottak. József Attila a harmincas években, marxista irányválasztásának következtében, eltávolodott a húszas évek végének metafizikai művészet-meghatározásától, amely a művészetet a

teremtéssel összefüggésben definiálta. A művészet – termelés tétel érvényét egyebek között Bourdieu mezőelméletéig hosszabbíthatjuk meg.

De másik irányban is elrugaszkodott a metafizikai (helyenként egyenesen teológiai) művészetfelfogástól. Ez a másik irány mélylélektani s azon belül metapszichológiai tájékozódásának elmélyülésével alakult ki. Az arisztotelészi / pauleri végtelen regresszus lehetetlenségének elvét követve, a lelki jelenségek végtelen sorozatait a pszichoanalízis módszerével elemezve elválasztotta a tudatos felépítményt a tudattalan alaptól, s a tudattalan birodalmában hamar eljutott az egyéni lélek határpontjáig, az ösztönökig, amelyeken túl már a lélek birodalmából kilépve a test, az emberi szervezet tartományában találjuk magunkat. Az emberi lélek abszolútuma tehát József Attila szerint az ösztön. Freudé követői tanításának legfontosabb elemét a költő számára az ösztöntan jelentette. Elemzéseinket alátámasztja Vágó Márta emlékezése a Szép Szó szerkesztőségének egyik üléséről: „Igazán taníts bennünket, Attila – mondta Fejtő, aki mindenáron meg akarta érteni az ösztönkettősség elméletét, az ösztöntanra visszavezetett lélektant, de olvasni nem volt ideje.” (Vágó 1975. 251).

A *művészet kérdése és a proletárság* másik művészet-definíciója szerint tehát a művészet az ösztöntartalmak sajátos kifejezése. A termelésesztétika mellé kifejezésetztétikát állított. A művészeti ösztön lehetőségét azonban nem fogadta el. Magát a kifejezés folyamatát egy másik lelki tényezőnek tulajdonította: „A művészi tevékenység alapja tehát nagy általánosságban a következő: adva van egy érzéki tevékenységre késztető erő, az ösztön és adva van egy másik erő, amely ha már érzéki tárgyától nem tudja, legalább érzéki céljától szakítja el az ösztönt és szellemi célok felé tereli. Most az a kérdés, honnan ez a másik erő és honnan a szellemi cél.” (József 2018. 697). Az ösztöntartalmak sajátos kifejezésén tehát József Attila ennek a másik erőnek, a szellemi célnak a közbelépését, a szublimáció fogalmát érti: „Szublimálok ösztönöm” – írja *Költőnk és kora* című versében. Amit kifejezésetztétikának neveztem az imént, az pontosabban a freudi szublimációtan értelmében vett szublimációs esztétika, amely szerint a művészet az ösztöntartalmak szublimációja.

József Attila ugyanannak az írásnak két alfejezetében a művészetről két különböző definíciót fogalmazott meg. A termelésesztétikai meghatározás számba veszi a műalkotás rendeltetését: a proletár közönség szellemi szükségleteinek kielégítését. A szublimációs esztétikai definíció ellenben tagadja, hogy a műnek bármiféle rendeltetése volna: „A művészetnek célja nincsen” – szögezi le (József 2018. 696). Kettős kódolású művészet-meghatározással állunk szemben, amelynek a két összetevője egymásra merőleges. Nem tudhatjuk, hogy ellentmondásban állnak-e egymással vagy sem, mert a költő nem tesz kísérletet a két definíció viszonyának tisztázására. A feszültség feloldása nem lehetetlen. Lehetséges azt feltételezni, hogy a művésznek nincs célja, nem akar mást, mint kifejezésre juttatni az őt belülről feszítő ösztön-késztetéseket. A belső indíttatás tehát nem célként, hanem belső kényszerként hat. A kifejezésnek azonban olyan módjait választja, amelyek révén formába állt ösztöntartalmait fogyaszthatókká válnak olvasói számára. Úgy szublimál, hogy ezzel művét célba juttatja.

Egyik híres levéltöredéke, amely Halász Gábor egyik írásában maradt fenn, arra enged következtetni, hogy a kettős definíció egységét ebben az irányban kell keresni: „Én

a proletárságot is formának látom, úgy a versben, mint a társadalmi életben és ilyen értelemben élek motívumaival. Pl.: Nagyon sűrűn visszatérő érzésem a sivárságé s kifejező szándékom, rontó-bontó, alakító vágyam számára csupán »jóljön« az elhagyott telkeknek az a vidéke, amely korunkban a kapitalizmus fogalmával teszi értelmessé önnön sivár állapotát, jóllehet engem, a költőt csak önnön sivársági érzésemnek formába állása érdekel. Ezért - sajnos - baloldalon sem lelem költő létemre a helyemet - ők tartalomnak látják - s félig-meddig maga is - azt, amit én a rokotalanságban egyre nyomasztóbb öntudattal formaként vetek papírra.” (József 2006. 422). A kifejezésre váró ösztöntartalom ezek szerint a sivársági érzés, s az elhagyott telkek vidéke, a kapitalizmus jellegzetes tája „csupán” az a forma, amelyben ez a sivársági érzés testet ölt. Így az ösztön kifejezése és a proletároknak kínált áru megtermelése egyaránt kielégítést nyer. Egy levélrészlet azonban nem helyettesítheti a kérdés érvelő kifejtését – ezzel József Attila adósunk maradt –, csak annyira elégséges, hogy jelzi az irányt, amelyben a megoldást keresnünk kell.

Akár az egyik, akár a másik definíciót vesszük figyelembe, József Attila konzekvensen materialista felfogásával találjuk magunkat szembe. A proletariátust *A város peremén* című ódájában „az anyag gyermekei”-ként nevezi meg. „A szén, vas és olaj, // a való anyag teremtett minket” – írja az osztályról, amelyhez magát sorolja. Más szóval ez azt jelenti, hogy az embert a természetbe gyökerezett lénynek látja. *Hegel – Marx – Freud* című tanulmányában azzal a közismert marxi meghatározással száll vitába, hogy „az emberi lényeg – társadalmi viszonyok összessége”: „Az emberi lényeg nem csupán a társadalmi viszonyok összessége, hanem a természetieké is. A marxi szakadék abban áll, hogy ő a természetet a társadalomban élő emberek környezetének tekinti csupán, mint előfeltételt veszi számításba. A természet azonban nemcsak »számunkra« van adva, hanem velünk, lényegünk szerint is, – testsulyunkkal pl. adva van a tömegvonzás, – ösztöneinkkel, biológiailag határozott mivoltunkkal pedig egymáshoz s az egyéb természethez való, a társadalom közvetítése nélkül, sőt annak ellenére fönnálló kapcsolataink.” (József 2018. 1267). József Attila tehát – mondhatni – pápább a pápánál, materialistább Marxnál: „Marx felfogása tehát materiális léthez kapcsolt objektív idealizmusnak tekinthető inkább, melyet az választ el a Hegelétől, hogy középpontja nem a kozmikus, hanem a szociális lét, vagyis az ember.” – írja József Attila (József 2018. 971). Szerinte azonban Marx az emberrel csupán mint fiziológiai lényvel számol, aki fizikuma és intelligenciája révén termelő munkára alkalmas, és nem veszi tekintetbe ösztöneit, amelyek elemi erővel követelik kielégülésüket.

Vágó Márta emlékezése Fejtő kedves versének az idézésével folytatódik, amelyet „történelmi materialista ódának” nevezett. „Kedvenc verse volt *A város peremén*, és annak ragyogóan világos, összefoglaló szakasza még külön kedvence: Míg megvilágosul gyönyörű /képességünk, a rend, /mellyel az elme tudomásul veszi /a véges végtelent, /a termelési erőket odakint s az /öszöntöket idebent...” (Vágó 1975. 251). Ez az a vers és azon belül ez az a strofa, amelyet én *A művészet kérdése és a proletárság* lírai ekvivalensének tekintek. Az óda tökéletesen és felülmúlhatatlan tömörséggel összefoglalja azt, amit az értekező próza nyelvében mond el a töredék, igazolva ezzel Fejtő Ferenc állítását, amely szerint „József Attila nem választotta

el szigorúan a költői mesterséget a tudatosodástól, az elmélkedéstől, a filozófiától. A költészet az ő számára csak egyik s talán nem is a legkiváltságosabb módja volt az eszméletnek, egyik kifejezési technikája az igazságnak” (Fejtő 2005. 175).

A két kifejezési forma közötti ekvivalencia azonban mégsem teljes. A prózai fogalmazvány, mint láttuk, a két művészet-meghatározás (a művészet: termelés és a művészet: kifejezés) közötti viszony tisztázatlansága miatt hiányérzetet kelt, míg a lírai változat tökéletesen kielégítő. Be kell látnunk ugyanakkor, hogy az értekező nyelv a költői megfogalmazással szemben előnyökkel is jár. József Attila elemzett fogalmazványai ugyanis számos más ponton olyan kezdeményezéseket tartalmaz, amelyek az ódába már nem fértek bele. Az egyik ilyen pont az egykorú marxista gondolkodásban általánosan megkövetelt, Buharinnak a költő által is ismert könyvében kifejtett konzekvens determinizmussal való szakítás volt. József Attila egy francia antipozitivistá tudományfilozófusra, Boutroux-ra, Bergson és Durkheim mesterére hivatkozva szögezi le a determinizmus érvényét korlátozó álláspontját (József 2018. 697). Ezzel megalapozza azt az irányvételt is, amely – Marxszal vitatkozva, Hegellel egyetértve – a *Hegel, Marx, Freud* című írásában elfogadja a történelmi véletlen szerepét, s amelynek a náciizmus váratlan győzelme magyarázatában jutott szerep. A teljes körű meghatározottságot korlátozó, az indetermizmusnak, a szabadság elvének helyet biztosító felfogást nem *A város pereménben*, hanem valamivel később, az *Eszmélet* negyedik és hetedik versében fogalmazta meg költőileg, itt elsősorban Bergson filozófiájára alapozva.

Nem kevésbé jelentős előrelépést jelentett *A művészet kérdése és a proletárság* a dialektikával kapcsolatos felfogásának változása szempontjából. A hivatalos marxista álláspont szerint a gondolkodás dialektikus mivolta nem más, mint a valóságban működő dialektika tudati visszatükröződése. Az *Anti-Dühring*ből ezt tanulta a fiatal József Attila, és a később megjelent Engels-könyv, *A természet dialektikája*, mint a címe is mutatja, ehhez az álláspont-hoz tartotta magát (Engels 1921.) A költő hagyatékában fennmaradt egy *A dialektika kérdéséhez* című töredék, amelyről kiderült, hogy nem az ő saját gondolatmenete, hanem egy Lenin-szöveg fordítása. Amikor ez a fordítás készült, a fordító még alighanem egyetértett az általa magyarított szöveggel: „Az ellentétek azonossága... jelenti az ellentmondásos, egymást kizáró, ellentétes törekvéseknek a felismerését a természet minden jelenségére és haladására nézve, szellemet és társadalmat beleértve.” (József é. n. JA 1087 / 6).

Ehhez képest az ortodox marxista és Lenin által is képviselt nézethez képest *A művészet kérdése és a proletárság* különvéleményt jelentett be: „Mi azonban, akik a gondolkodást is természeti folyamatnak látjuk, a világot nem mondhatjuk dialektikusnak, hanem történetinek kell mondanunk. A logika dialektikus, a valóság történeti. Mint valóságos lény, nem dialektikus, hanem történeti vagyok és csak mint elvont, logikai lény vagyok dialektikus. Történetet csinállok, dialektikát megértek.” (József 2018. 697). A dialektika szubjektívizálása persze újabb fogas kérdéseket vet föl. Wilhelm Reich, akinek a megfogalmazásai *Az ösztönök dialektikája* című alfejezetben visszaköszönnek, még maga is úgy fogja föl a dialektikát, mint a természet alaptörvényét. Ha a dialektika a logika területére korlátozódik, akkor viszont az ösztönök logikájában is hinnie kellett a költőnek, bármit jelentsen is a logika így kitágított fogalma. Ez éppenséggel nem lehetetlen, amennyiben az ösztönök József

Attila szerint is a biológiai mozgatóerők képviselői a lélekben, de az ösztönök logikájáról sehol sem olvashatunk József Attilánál. A hivatalos marxista állásponton történő túllépés tehát legalábbis kidolgozatlan maradt a költő gondolkodói műhelyében.

Épp ez a kettősség az, ami József Attila költészetének és bölcselkedésének viszonyát jellemzi. Költőként késznek, érettnek látjuk őt már 1927-től kezdve, gondolkodóként azonban olyan valakinek mutatkozik, aki még legutolsó, legkiforrottabb fejtegetésében, a *Hegel, Marx, Freud*ban is alakulóban, fejlődőben van. Ami nem zárja ki, hogy éppen a gondolkodói útján történő önálló elindulás miatt, élete utolsó éveinek bölcséleti teljesítménye ma is rendkívül inspiráló.

Irodalom

ENGELS, Friedrich 1921. *Hogyan alakítaná át Dühring Jenő úr az összes tudományokat?*

Fordította Rab Pál [Ágoston Péter]. Budapest, Népszava.

FEJTŐ FERENC 2005. József Attila, az útmutató. in: Fejtő Ferenc, *József Attila, a Szép és Jó Szó mestere*. Budapest, Holnap Kiadó.

JÓZSEF Attila 1995a. *Tanulmányok és cikkek: 1923-1930: Szövegek*. Közzéteszi Horváth Iván vezetésével Barta András [et al.]. Budapest, Osiris.

JÓZSEF ATTILA 1995b. *Tanulmányok és cikkek: 1923-1930: Magyarázatok*. Írta Tverdota György. Budapest, Osiris.

JÓZSEF Attila 2006. *Levelezése*. Sajtó alá rendezte és a jegyzeteket írta STOLL Béla; összeállította H. BAGÓ Ilona, HEGYI Katalin, STOLL Béla. Budapest, Osiris, 2006.

JÓZSEF Attila 2018. *Összes tanulmánya és cikke: 1930-1937: I.-II. kötet*. Szerkesztette TVERDOTA György – VERES András. Budapest, L'Harmattan – József Attila Társaság.

József Attila é. n. Gépirat, 2 f. Petőfi Irodalmi Múzeum Kézirattár, JA 1087/6.

TVERDOTA György 1982. Az ihlet tana: József Attila és Pauler Ákos. Irodalomtörténeti Közlemények. 86. 539-560.

VÁGÓ Márta 1975. *József Attila*. Budapest, Szépirodalmi.

A korabeli válságfilozófia megjelenése Németh László Tanú-korszakának esszéiben

KOVÁCS Gábor*

The Tanú-period of Németh László and the crisis-philosophy of the interwar era

Németh László (1901-1975), one of the most renowned writers of the Hungarian literature in the 20th century, had a definite inclination to philosophy. He was not, of course, a professional philosopher belonging to the circles of academic philosophy but he was a thinker who explained philosophical ideas mainly in the field of cultural and historical philosophy. As a medium of his thoughts he used the genre of philosophical essay in his one man journal *Tanú* (Eyewitness) written and edited by him for 5 years between 1932 and 1937. Németh was influenced by the contemporary cultural criticism; the Spanish philosopher, Ortega y Gasset and the German journal, *Die Tat* were his main resources of inspiration. The paper inserts the essay-philosophy of Németh in the cultural context of the interwar period and gives a brief reconstruction of his historical philosophy explained in his long essay *Magyarság és Európa* (Hungarians and Europe) written in 1935.

Key words: academic philosophy, essay-philosophy, cultural criticism, Hungarians, Europe

Bevezetés: Németh László és a filozófia

Nem vitás, hogy a 20. századi magyar irodalomban Németh László azon szerzők egyike, akiknek munkásságában – jóllehet természetesen nem szakfilozófus – kétségtelenül erős affinitás van a filozófia iránt. Ha a gondolkodó Németh Lászlóról beszélünk, akkor alighanem helyesen ragadjuk meg a dolgot: a gondolkodó tágabb kategória, lágyabb kontúrokkal: jelzi, hogy nem 'céhbeli', professzionális filozófusról van szó, aki meg akar felelni az akadémiai kritériumoknak, ám utal az elvontabb, a közfelfogásban filozófiaként számon tartott problémák iránti érdeklődésére. Lényeges e tekintetben, hogy igen sokoldalú, rendkívüli erudícióval rendelkező emberről volt szó, egészen hihetetlen olvasottsággal és széles körű nyelvtudással – tucatnyi nyelven olvasott szak- és szépirodalmat egyaránt –, aki magas

* Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet, kovacs.gabor@btk.mta.hu

szinten birtokolta mind a természettudományos, mind pedig a humán műveltség javait. Eredeandően természettudományos képzettséggel bírt: orvosi diplomát szerzett és hosszú ideig ez volt a kenyérkereső mestersége is. Végigtekintve hihetetlen mennyiségű – és hihetetlen olvasmányanyaggal dolgozó – esszéin és recenzióin kiderül, hogy értő módon követte a 20. századi Einstein utáni fizika eredményeit, beleértve azok filozófiai jelentőségét. A második világháború utáni években, valamikor vásárhelyi korszakától (1945-48) kezdve (Erre vonatkozóan lásd: Grezsa 1979) – erős pedagógia indíték is munkált e mögött: egy integrált oktatás koncepciójából indult ki –, nagyon erősen foglalkoztatták a tudományfilozófia, a tudománytörténet és a technológiatörténet kérdései. (Tudható, hogy szakirodalmi tájékozódását Vekerdi László, a magyar tudományfilozófia egyik megalapítója segítette. Vekerdi egyébként mindvégig mesterének tekintette Némethet, s tagja volt az író körüli szűkebb tisztelői-tanítványi körnek. [Németh gondolatvilágáról: Vekerdi 1997]) Saját visszaemlékezése szerint ekkortájt válik explicitté ön maga számára a filozófia iránti erős érdeklődése, egyáltalában a filozófia fontosságának a felismerése. Erre egy olvasmányélménye ébreszti rá 1948-ban, amikor is hódmezővásárhelyi házigazdája könyveit lapozgatja:

„Nyestééknek volt egy kis könyvtáruk, s a népi írók közt, akiket Püskiék könyvnapj sátrában megvettek, néhány olyan munka, amiből a közhit szerint általános műveltség volt szerzhető. Ezek közt volt Durant filozófiatörténete. Másutt aligha olvasom el; most azonban úgy ki voltam éhezve a mások gondolataira, hogy mihelyt az idő kicsit kijavult, ezzel jártam le a Körösrre hajló konyhakertbe. Filozófiával én csak történeti összefüggésben foglalkoztam; Hume vagy Kant gondolatai a 18. század tünetei voltak, magát a filozófiát a művészet s az igazi tudomány vértelen nővérenek tekintettem, aki kérdései látszólagos fontosságával próbál meddő válaszainak méltóságot szerezni. Ennek a könyvnek az olvasása közben, amely közel sem volt olyan felületes, amilyen követhető, olyasmire jöttem rá, mint Jourdain úr, amikor fölfedezte, hogy ő voltaképp prózát ír: a filozófiának nem volt olyan gondolata, ami szenvedélyesen ne foglalkoztatott volna; anélkül hogy tudtam volna, gondolkodó voltam, s ebben a nagy vihar utáni csöndben kedvem jött, hogy döntő gondolataimat ezen az elvontabb nyelven s azzal a szennyezést kizáró módszeres elővigyázatossággal fogalmazzam meg, amely egy sebészi bemosakodásra emlékeztet. Az első ilyen írás: a Bölcselők a Holt-Körös partján még félig játékos lett volna; szimpozion a megidézett filozófusokkal.” /Németh 1970: 938/

A könyv, ami Németh kezébe akadt Will Durant: *A gondolat hősei* című filozófiatörténete, amely 1931-ben jelent meg magyarul a Dante Kiadónál Benedek Marcell fordításában. Nem nehéz rájönni, miért nyeri meg az író tetszését: a szerző a filozófia személyes jellegére összpontosít, élet és filozófia szerves kapcsolatára, továbbá a filozófus heroikus alakként jelenik meg – mindezek nagyon is egybevágóan Németh kultúra- és szerepfölfogásával. Közel két évtizeddel később, 1962-ben ismét csak kitér a filozófiának a kultúrában betöltött szerepére. Itt a filozófia olyan szellemi terrénumként jelenik meg, amely a modern korban a vallás szerepét töltheti be, ahhoz hasonlóan orientációs értékszemponokat tud adni az egyén számára. A gondolatmenet aztán egy kifejezetten filozófiai allúzióba torkollik, Kierkegaard-nak a rációból a hitbe történő irracionális ugrására utal:

„Feltevésem ugyanis az, hogy a természettudomány, vagy mondjuk, a mai gondolkodás mélyén is lappang teológia, amivel vallásos ösztönünk élni tudhatna, csak nemigen próbálják felszínre hozni. (...) Az újkori filozófia pedig, amelynek ez legfőbb feladata lett volna, éppen mert módszerében túlságosan is utánozta a tudományt, ha voltak is sokat ígérő átnyilallások, mint tudomány a vallásos élet gondozásától hangvételével is eltiltotta magát.

Mi azonban nem hisszük, hogy a filozófiának ez az elvont, „vadember” fölötti jellege természetéhez tartozna. Hisz voltak filozófiák, a Buddháé, Platóné, amelyek nyilvánvalóan leérték oda: a húr, amin a filozófia játszott, a gondolat volt, de a láda, amely rázengett, az ember ösztönélete. Meggyőződésem, hogy az emberiségnek ma nem kinyilatkoztatásra vagy kinyilatkoztatások felújítására van szüksége, hanem ilyenfajta filozófiára, mellyel a lélek is belezeng. Ez persze nem olyan mutató, mint a nem hitt hit szakadéknál átvetnünk magunkat; de ha van ebből a mai impasszából kiút, erre kell keresnünk.” /Németh 2011/

Filozófia, válság, esszé: Németh László Tanú-korszaka

A következőkben mindenekelőtt az ún. Tanú-korszak (1932–37) éveire és munkásságára összpontosítunk. (Ezt a korszakot részletesen tárgyalja: Grezsa 1990). A két világháború közötti évtizedeket gyakorta szokták válságos évtizedeknek nevezni; a jelző hatványozottan igaz a harmincas évekre, kiváltképpen a *Tanú* működésének idejére. Az indulás időpontja még jócskán belesik az 1929-33-as gazdasági világválság nyomasztó időszakába, a folyóirat működésének idején történik meg a náci, barna totalitarizmus hatalomra jutása, Sztálin totalitárius rendszerének kiépítése, s már kirajzolódnak egy új európai hatalmi konstelláció körvonalai a horizonton; ez majd magával hozza az első világháború utáni a közép-európai státus quo megváltozásának lehetőségét, jóllehet persze akkor még nem egyértelmű, hogy ez egyben újabb világháborút is jelent. Németh ezeket a fejleményeket egy átfogó civilizációs válság különböző megnyilvánulási formáinak látja; ezek arra inspirálják, hogy kultúr- és történetfilozófiai szemszögből gondolja át az európai civilizáció történetét. Am ennek célja van; a filozófiai perspektívától azt reméli, hogy a civilizációs mozgásirányok feltérképezése révén képes lesz egy olyan kulturális renovációs terv felvázolására, amelynek segítségével a magyarság nemcsak túlélheti a válságot, hanem akár még profitálhat is belőle. A minőségyszocializmus és a Kert-Magyarország utópikus koncepciója ebből a reményből táplálkozik.

Gondolkodása ebben az időszakban nagyon erős inspirációt kap az európai kortárs kultúrkritikától – amelyet néha válságfilozófiaként is emlegetnek; mindenekelőtt két forrásról van szó. Az egyik egy szerző, míg a másik egy értelmiségi kör folyóirata. A szerző a spanyol Ortega y Gasset (Szegedy-Maszák 1985, Csejtei 2001), míg a másik az első világháború utáni német kultúrkritika egyik jelentős műhelye a *Die Tat* c. folyóirat. (Farkas 1995) Ami Ortégát illeti, Németh tőle a korabeli kultúrkritika elit – tömeg distinkció toposzát veszi át – ezt nem Ortega találta ki, de kétségtelen, hogy 1930-as, *A tömegek lázadása* című könyvében ő fogalmazta meg a leghatásosabb formában. Az eltelméletek a századfordulótól kezdve

tesznek szert egyre nagyobb népszerűsége – a tömegtársadalomról szóló diskurzus lényegi elemeként –, ezek képesnek tűnnek arra, hogy használhatónak tetsző alternatívát jelentsenek a marxista osztályelmélethez képest a modern társadalom jelenségeire. (Az elitelméletről: Struve 1973) Ezek a két háború közötti kultúrkritikai eszmekörben jellegzetes módon összekapcsolódnak egy nagyon erős demokráciakritikával: a legerőteljesebb hangszerelésben ez – az értelemszerűen Németh által is recipiált – Oswald Spenglernél jelenik meg, aki a demokráciát a plutokrácia függőfalevelének tartja, s akinél ez egy nagyon erőteljes elitelmélet kontextusába illeszkedik. (Kovács 1997)

Ortega személye két dolog miatt is fontos Némethnek. Egyrészt spanyol mivolta miatt: Spanyolország és Magyarország első világháború utáni helyzete között sok tekintetben párhuzamot lehetett vonni: mindkét esetben a hajdani dicső múlt után az európai események fősodrából kieső országról volt szó. Ortega 1921-es, *Gerinctelen Spanyolország* című esszéjében Európa közelgő új jövőjéről gondolkodva ugyanúgy – a korabeli félperiférikus országok kultúrkritikájának jellegzetes harmadikutas koncepciójából kiindulva – fontos szerepet szán a saját hazájának, mint Németh a maga későbbi, harmincas évekebeli, a minőségiszocialista Kert-Magyarországról festett utópikus víziójában. (Ortega 1983: 132-134) Ezenfelül lényeges Ortega Németh számára saját szerepmodelljének megformálásában is. Amikor az egyszemélyes *Tanú* elindítását tervbe veszi, ott van példaként – nem elfeledkezve arról, hogy magyar vonatkozásban Szabó Dezsőnek is volt hasonló kísérlete – a szeme előtt Ortega hasonlóan egyszemélyes vállalkozása az 1916-1934 között megjelenő *El Espectador*.¹

A másik fontos inspirációs forrás a még 1912-ben induló, Eugene Diederichs által alapított és szerkesztett kultúrkritikai ihletésű folyóirat, a *Die Tat*, amely a weimari Németországban az ún. konzervatív forradalom diffúz, nehezen definiálható irányzatához tartozott. (Mohler 1989, Woods 1996, Karácsony 2005). A fogalom nyilvánvalóan fából vas-
karika – legalábbis a régi vágású konzervativizmus perspektívájából. Ám a 19-20. század fordulójának modernitásválsága – megkülönböztetendő a modernizációs válságtól –, ami valójában a 19. századi kapitalista civilizáció válsága, a modernitás addigi európai modelljének csődjét jelentette, s ami az első világháború után teljesedett ki, éppenséggel ezt a hagyományos konzervativizmust lehetetlenítette el. Nem lehet a múltat megőrizni: hiszen ez

1 „A történelem olyan vers, amelynek minden szaka más ütemre lejt. De ha így van, nekünk, akik e század strófájában vagyunk beiktatott szavak, e strófa üteme éppoly fontos, mint maga a vers. Ez az ütem a parancs, amelyet a verstől kaptunk. Amit Ortega úgy mond: mindenkinek első kötelessége kora imperatívusát megérteni.

S csakugyan: Ortégának minden írása ezt az imperatívust keresi. Munkásságának a java az *El Espectador* című hétkötetes tanulmányosorozat. *Espectador* figyelőt jelent. Ortega minden tanulmánya figyel. A század szívverése fölél hajló fül ő. Ismeretei, problémái egy közös fókusz felé néznek. A jelent megérteni, a jelen parancsszavát a filozófia örök szavaira átfordítani: ez a vágy minden léírt mondatának a célja.” (Németh 1999: 1714-1715)

a múlt eredményezte a háború katasztrófáját és az azt követő, az emberi létezés valamenyi szféráját átható krízist, amelytől az egész világ szenvedett. A kultúrkritikai gondolkodás középpontjába a regeneráció – egyéni és társadalmi, pszichológiai és erkölcsi, viselkedésbeli és intézményes – került.

A gondolat kiváltképpen erős a háborút elvesztő országokban, ahol az embervesztezéshez, a világ első totális háborúja által teremtett hiánygazdálkodáshoz és annak következményeihez – fejadagok, élelmiszerjegyek, háborús spekulációból összeharócsolt vagyionok és nagy tömegek szegénysége közötti szakadék következtében robbanással fenyegető társadalmi feszültség – a vereség szociálpszichológiai traumája társul, megteremtve – Wolfgang Schivelbusch terminusát kölcsönvéve – a *vereség kultúráját*. (Schivelbusch 2003) E tekintetben az átmenetileg félperiférikus helyzetbe kényszerített Németország – amelyik tragikus módon a náciizmus segítségével lép ki ebből a pozícióból: a totális állam segédelmével emelkedik ismét nagyhatalommá – és a megcsonkított Magyarország helyzete egy ideig nagyon hasonlatosnak tetszik. Innen érthető, hogy a *Die Tat* kapitalizmuskritikája és harmadikutas utópiái adaptálhatónak tűnnek a magyar viszonyokhoz. Németh – ezt explicite jelzi is írásaiban – nem véletlenül olvassa rendszeresen ezt az orgánomot. Ám nagyon korán megszólal a fejében a vészcsengő a náciizmus uralomra jutása után: a később tárgyalandó 1935-ös nagy történetfilozófiai esszéjében, a *Magyarság és Európában* – saját karakteres harmadikutaságának logikáját követve – egyformán elhatárolódik a totalitárius megoldásoktól és az angolszász kapitalizmustól.

Az esszé tudatosan választott műfaj Németh számára. A *Tanú* indulásakor deklarálja, hogy a kulturális regenerációhoz szükséges közösségi tanulásnak ez kiváló eszköze: „Folyóiratom ihletője e kor igazi műzsája: a szorongó tájékozatlanság. Hajótöröttek vagyunk, akik a csillagokat nézzük, s a partot keressük, abban a hitben, hogy van part s a csillagok vezetnek. Nem akarok tanítani. Az esszét a nyilvános tanulás műfajának tekintem; egy lélek égtájakat keres, s közben égtájakat segít megtalálni; munkásságom meghívó egy tanácskozáshoz, melyet önmagammal folytatok.” (Németh 1992a: 49)

Ugyanakkor nem pusztán az a helyzet, hogy az esszé műfaja nagyon jól megfelel Németh László alkotói karakterének; ez így van, ám a két világháború közötti időszak feltűnő vonzalma az esszé-műfaj iránt sejteti, hogy itt többről van szó. A korkritikai válság-filozófiák nem az egyetemi-akadémiai mandarin-elit számára íródnak. Olyan közlési formára van szükség, amely nélkülözi a filozófiai zsargon exkluzivitását, ám ugyanakkor képes elvont gondolatok érzékletes-metaforikus képszerű átadására. Egyébként persze az esszének komoly tradíciója van a filozófia történetében: elegendő itt Hume-t, vagy Montaigne-t említeni. A műfaj az első világháború után gyakorta együtt jár a hagyományos szakfilozófusi szerepből való kilépéssel: a húszas évek elejének két német értelmiségi-sztárja, Oswald Spengler és Hermann von Keyserling ennek a típusnak a képviselői. Az egyébként sokáig szabványos egyetemi karriert befutó Ortega pedig tudatosan törekszik a szaktudósi szerepből való kilépésre, a filozófiai gondolatok esszé-formában való terjesztésére. Amikor Thomas Mann azt konstatálja, hogy új műfaj van kialakulóban, az

irodalmat és a tudományt összeolvasztó intellektuális regény² – eklatáns példának Spengler *Alkony-könyvét* tartja –, nagyon pontosan mutat rá azokra a mélyebb okokra, amelyek a háború utáni német politikai-kulturális és tömegpszichológiai konstellációban kívánatosá tették ezt a műfajt.

Arra, hogy a két világháború közötti Magyarországon az esszé filozófiapótlékként működik Poszler György mutat rá.³ Ő a magyar esszé négy nemzedékéről beszél, a két háború közötti negyedik generáció képviselőiként Szerb Antalt, Halász Gábort és Cs. Szabó Lászlót nevezi meg, akik más-más gondolati pozícióból és eltérő hangsúlyokkal, de egyformán ebben a műfajban alkotnak. A jelenséget a következőképpen magyarázza:

„Az elvesztett háború, a történelmi Magyarország szétesése, az elvetélt polgári forradalom, a restaurált hűbériség, a megkonstruált „neobarokk”, a szétfoszlott kelet-európai politikai szupremácia közvetlen teoretikus reagálást kívánt, a nemzeti múlt újrafogalmazását, a nemzeti jövő újragondolását, magyarság és szomszéd népek, magyarság és Európa viszonylatrendszerének újrarajzolását. E tájékozódást, végiggondolást, átfogalmazást, a helymeghatározás elméleti igényét vállalja a magyar esszé a húszas és

-
- 2 „Feldúlt nép vagyunk; a katasztrófák, amelyek ránk törtek, a háború, az aere perenniusnak tűnő államrend összeomlása, amit sohasem tartottunk volna lehetségesnek, továbbá radikálisabbnál radikálisabb tudományos, társadalmi átrétegződések, egyszerűen viharos élmények a nemzeti szellemet olyan erőfeszítésekre kényszerítették, amelyeket nagyon régóta nem ismert. Az általános szellemi világhelyzet növeli ezt a feszültséget. Minden cseppfolyós állapotba került. A természet-tudományok, amelyekről a századfordulón úgy tűnt, semmi más dolguk nem maradt, mint biztosítani és kiépíteni, amit már elértek, minden ponton olyan új fejlemények kezdetén állnak, amelyek forradalmi fantasztikumra láttán a kutató alig tudja megőrizni a hidegvérét, és populáris megrázkódatásnak teszik ki a laikusok világát is. A művészetek mély válságban vannak, amely hol a halál felé visz, hol új formák születésének lehetőségével kecsegtet. A problémák egymásba olvadnak; nem lehet elkülönítve tartani őket (...) Mohón olvasunk is, és nem a szórakozás és kábulat kedvéért, hanem az igazságért, és hogy szellemileg felvértezzük magunkat. A szorosabban vett „szépirodalom” a közérdeklődésben egyértelműen háttérbe szorul a kritikai-filozófiaihoz, az esszéhez képest. Jobban mondván: a kritikai és költői szféra összeolvadásának vagyunk tanúi, amelyet már romantikusaink elindítottak, és nagy lökést adott neki Nietzsche ismeretelméleti lírájának jelensége. Ez a folyamat elmosza a határt tudomány és művészet között, a gondolatot élményszerűen vérrel telíti, az alakot átszellemíti, és olyan könyvtípust eredményez, amely ma nálunk, ha nem tévedek, uralkodik, és amelyet „intellektuális regénynek” lehetne nevezni.” (Thomas Mann 1995: 1031)
- 3 „Nemcsak, hogy a politikai gyakorlat nem kínálta ki a történelem kérdéseire a nemzeti önvédelem és társadalmi progresszió válaszait. Hanem, hogy a magyar filozófia sem kínálta ki a történelem kérdéseire az elméleti absztrakció és társadalmi gondolat válaszait. Vagyis a magyar történelem praktikus mozgásképtelenségét nem kompenzálta az eredeti magyar filozófia teoretikus mozgásképesége. (...) A századforduló és a századelő második reformnemzedéke pedig meg is teremti a 20. századi magyar költői pszeudofilozófiát, a modern hazai esszét. (...) Ilyen a műfaj negyedik hulláma is. Nemzeti sorsot vizsgáló költői-etikai pótilozófia az esszéista nemzedék vég-sőkig kifinomult, líraian teoretizáló műformája.” (Poszler György 1989: 342, 344)

harmincas években. A húszas évek illanó békeillúziójában lágyabban és líraibban. A harmincas évek sűrűsödő háború-előérzetében keményebben és etikusabban.” (Poszler 1989: 342)

Ha valakire, akkor Németh Lászlóra – akit Poszler említ, de részletesen nem tárgyal ebben az írásában – bizonyosan áll a fentiekben oly átfogóan megrajzolt motivációs háttér. Németh egyszemélyes folyóiratának, a *Tanúnak* elsősorban azt a szerepet szánja, hogy az általa írt esszék fóruma legyen. Az esszé itt a tájékozódás műfaja, optimális kerete a történeti és politikai dimenziókban mozgó szellemi-kulturális, ugyanakkor erős morális töltettel bíró helymeghatározásnak, amely nélkül nem lehetséges a – Németh által elsősorban kulturális entitásnak tekintett – magyar nemzeti közösség regenerációja, a megoldandó feladatok megfogalmazása, egy új, a megváltozott szituáció követelményeivel összhangban álló, nemzeti identitás kialakítása.

Németh esszéiben filozófiai és történelmi anyagot dolgoz fel; sűrűn használ metaforákat: ezek történetfilozófiai és történelmi gondolatmenetek építőkövei. A gondolatmenetből irodalomtörténeti-esztétikai vagy politikai koncepciók rajzolódnak ki. Fesztelenül lépi át a tudományterületek határait: az esszé nála a határátlépés műfaja. Célja egy olyan világkép körvonalazása, amely megalapozza az egyéni és a közösségi cselekvést. A tudomány az „üdvösségügy” része, az iránta való érdeklődés a világgal szemben érzett „szorongó tájékozatlanságból” fakad.

A Tanú korszak nagy történelemfilozófiai esszéje: Magyarság és Európa

Az 1935-ben írott szöveg a Tanú-korszak egyik legelméletibb igényű műve Némethnek, amelyben megkísérel valamiféle szintézisét adni korábbi írásainak. Összefoglalja és továbbfejleszti a korábbi Tanú-számokban szétszórt társadalomtörténeti-történetfilozófiai gondolatmeneteket. Másfelől azok a motívumok, amelyek itt jelennek meg először, a következő évek írásainak is konstans elemeivé válnak. Ebben a terjedelmes esszében Németh László az összes olyan társadalom- és kultúrtörténeti problémát fölveti, amelyek az elkövetkező évtizedben írásainak vezérmotívumai lesznek.

Az első rész európai fejlődést tárgyaló történetfilozófiai eszme-futtatás; ezt követi a magyar történelmet – a legtöbb Németh László-íráshoz hasonlóan – erősen irodalomcentrikus módon tárgyaló második rész. A perspektíva itt kitágul: az addigi írásokban tárgyalt 18–19–20. század immáron a hosszú távú európai történelemben illetve nyeri el a maga helyi értékét. És hát persze a történetfilozófiai perspektíva azért fontos számára, hogy bebizonyítsa: a magyar nemzeti regeneráció eszméje nem pusztán utópia – amely címkét egyébként más írásaiban vállalja –, hanem az európai civilizáció valóságosan létező trendjének magyar viszonyokra való lefordítása. A bevezetőben elveti a felvilágosodás haladásoptimizmusát. A történelem nem akkumulatív jellegű folyamat; az értékek nem halmozódnak. Az élet fizikai-materiális oldalát tekintve persze nyilvánvalóan van fejlődés. Az anyagi civilizáció vívmányai a 19. század folyamán kétségkívül mind több ember

számára váltak hozzáférhetővé. Ugyanakkor azonban nézete szerint ezzel egy időben egy értékvesztési processzus is zajlott.

Ha a történelemben nincsen törvényszerűen bekövetkező fejlődés, akkor nincsen semmiféle garancia az éppen aktuális válságok sikeres leküzdésére; ezért a valós helyzettel nem számot vető, az immanens üdvtörténetként megjelenő determinista történelemlépből fakadó megalapozatlan optimizmust fel kell váltania a feladatok nagyságát jobban felmérni tudó tragikus életérzésnek.

A *Magyarság és Európa* gondolatmenetének kiindulópontja: egy kultúra története szükségképpen egy teremtő aktussal kezdődik; ez a kultúra-teremtő elit alapvető hivatása. Itt következik a metafora: a kultúrák születésekor bölcsőjükben ott van Isten pénze, amellyel gazdálkodniuk kell. Sáfarkodhatnak jól és rosszul a reá bízott talentumokkal; akárhogyan is tesznek, a summának bizony előbb-utóbb a nyakára hágnak; másként szólva a kultúra teremtő ereje, kreatív potenciálja kimerül. Isten pénze szükségképpen elfogy.

Az európai történelemnek négy nagy korszaka volt. Az első a görögségé, a második a római birodalomé, a harmadik átmenet, két legfontosabb történése a kereszténység elterjedése és a népvándorlás. A negyedik korszak kezdetét a középkori feudális királyságok megalapítása fémjelzi. A korábbi civilizációk monolit mivoltával szemben itt egy több közép-pontú kultúra születik: az európai nemzetek sajátos „nemzeti leánykultúráként” léteznek; amikor az egyik teremtőereje, vitalitása kimerül, a stafétát mindig egy másik veszi át. Ez a magyarázata annak, hogy az európai kultúra ebben a negyedik korszakában eddig minden válságából megújlva került ki. Németh ezzel a megoldással a ciklikus történelemléfilozófiából – a progresszivistá modellhez hasonlóan – ugyancsak következő determinizmusnak próbálja meg kihúzni a méregfogát. Teóriája szerint – sokközpontúsága miatt – az európai civilizáció már több ízben képesnek bizonyult arra, hogy mégiscsak újabb és újabb summákhoz jusson hozzá Isten pénzéből.

Európának ebben a máig tartó negyedik történelmi periódusban három nagy növekedési szakasz különíthető el. Az első a középkori kereszténység, a második a reneszánsz, a harmadik a kapitalizmus kora. A felemelkedéseket szükségképpen válságok követik: ilyen válságos időszak a 14. század, a reneszánszot követő 16. század, illetve a 20. század. Múltbeli válságágaiból Európa rendre területi és gazdasági expanzióval került ki: az európai civilizáció végül aztán meghódította az egész földgolyót. Azonban ez a történelmi folyamat szükségképpen ambivalens: a mennyiségi terjeszkedés egyben a kultúra mélyeinek elvesztését, elsekélyesedést, az európai tradíciók eltűnését hozta magával. A kultúra regenerációjának programja – visszanyúlni a görögökhöz – a *kút- metaforában* bomlik ki:

„Az európai kultúrát úgy képzelhetjük el, mint egymás alatt húzódó víztartó rétegek sorát; az első az egyházatyák magasságában húzódik, a második Rómát választja el a hellén világtól, a harmadik a görögöket a barbároktól. A középkor az első réteget fúrta kútját, s a víz elég volt neki; a humanizmus a második réteg felé tört, átszakította a kút fenekét, a kereszténység elapadt, de a latin rétegre, az ókor mély vízmedencéire sosem találtak igazán rá. Aztán az egész kútat otthagytuk, vödre leszakadt, fala bedől. Az új katolikus mozgalom megpróbálta leereszteni a vödört, de iható vizet nem kapott. Maradt

a másik, heroikus kísérlet: rendbe szedni ezt az egész elhanyagolt kutat, s addig ázni le, görögységbe vagy az alá, amíg az artézi kutak bőségével és melegével nem szökik a víz. Nem egy jel mutatja, hogy az új Európa ezt kísérli meg. (...) S a görögység nem a legmélyebb réteg, amely felé a maga vizét keresve, az új Európa írója leszáll. Örökre elásottnak hitt kultúrák váratlan exhumálása egyre több alkalmat ad, mint régen, hogy az idegent megértsük, s a mienkkel összehasonlítsuk. (...) Akik az új katolicizmussal egy új pogányságot állítanak szembe, nagyobbat hibáznak, mint ellenfeleik. A pogány szó különösen nálunk, Koppány népénél, nem is egyszer: kétszer cseng hamisan, először, amikor barbárnak értjük, másodsor, amikor keresztényellenesnek. Nietzsche és Lawrence pogányságai magas kultúrák, s ha a „pogány” szó az élet teljesebb bőségét is jelenti szótárunkban, ez nem a kultúrán kívüliek életbősége, hanem a kultúralkotás boldog állapotában lévőké.” (Németh 1999b: 1986-1987)

Epilógus: az esszé-filozófia vége?

A Tanút Németh már 1937-ben abbahagyja. Két esztendő múlva, 1939-ben megírja a már akkor is óriási vitát gerjesztő *Kisebbségben* c. esszé-pamfletjét, amelyet így vagy úgy, brutálisan vagy eufemisztikusan, óvatosan, vagy nyíltan, de a többnyire a gondolkodói pálya mélypontjaként szokás minősíteni. Poszler György egyenesen bennszülött bölcsletről beszél.⁴ Itt

4 Poszler Némethet Babitscsal állítja szembe. Erre vonatkozóan lásd: „Bennszülött bölcsélet. Németh László: *Kisebbségben* - szubjektív kommentárok.” (Poszler 1994: 290-333) Vekerci László – nagyon közel állt az íróhoz – szerint a *Kisebbségben* Németh László szellemi elmagányosodásának, kisebbségbe kerülésének a terméke: „*Kisebbségben* könnyen elhomályosul a látás. 1939 tavaszának vészterhes felhői alatt Németh László tiszta tekintete sem vette észre, hogy sommás tipológiája öncsonkításra kényszerítene a magyar irodalmat, hogy szándéka ellenére kisebbséget kreálna maga is.” (Vekerci 1997: 229. Grezsa Ferenc: „A gondolatmenet summája: vívódó magyarságtudat; alkalmazkodás és önmegőrzés, vállalás és tagadás, konvenció és humánnum ambivalenciája. Ez az ellentmondásosság szervesen következik a Németh Lászlóra és a népi mozgalomra jellemző sajátos antiimperialista nemzetszemléletből. Ennek az erősen érzelmi jellegű és etikailag motivált patriotizmusnak – Király István találó okfejtése szerint – az identitásféléts, a jellemhangsúlyozás a fő ismérve. Ezért keveredik benne a kulturális kolonializmus elleni tiltakozás etnikai érzékenységgel, a szociális felelősségtudat forradalmi dezillúzióval, a kelet-európai helyzetérzék antiracionalizmussal. Egy pillanatra úgy tűnik Németh számára, hogy a széteséssel fenyegetett népet a faji kohézió mentheti meg. Jó szándékból fakadó gondolati hiba, melyet majd a Szekfű-tanulmányban korrigál.” (Grezsa 1985: 59-60) Trencsényi Balázs a korabeli rivális nemzet-diskurzusok kontextusában elhelyezve egyfelől a historicista és a populista kánon metszéspontjában levő, másfelől az azoktól el is határolódó műnek tartja a *Kisebbségben* (Trencsényi 2001) Füzi László, a legutóbbi Németh-monográfia szerzője: „A szellemi elemzés hiánya jellemzi a (...) *Kisebbségben* című írást, röpiratot. (...) Németh ebben a korszakban szellemileg ismét közelebb került Szabó Dezsőhöz. (...) megteremtette – a mítoszalkotásra egyébként is megvoltak a hajlamai – az örök, s így bármikor feleleveníthető kisebbségi pszichózt. Alapvetően sérelmekre koncentrált, kisépí gondolkodásmód volt ez, a problémakör gazdasági-történeti-szociológiai összefüggéseit Németh még csak meg sem említette. (...) A sorsmagyarság nála tehát egyszerre volt

nincs mód ennek a fordulatnak az elemzésére – ez túl van azon az alkotói perióduson, amely ennek az írásnak a tárgya. Nagyon röviden: az alapvető probléma az, hogy az eltelmélettel társított kulturális nemzet-regeneráció eszméje átförmálódik az asszimilációs problematikával összekapcsolt nemzetmegőrzés koncepciójává. Németh a megváltozott helyzetben értelmetlennek látja a korábbi elgondolását, s egy másik, ugyancsak 1939-es írásában csalódottan idejétmúltak látja az egész Tanú-kísérletet, s úgy gondolja, hogy a háború túléléséhez befelé kell fordulni:

„Ma inkább azon a szép, de naiv hiten mosolygunk már, amivel mi egy-egy nagyhírű angol, spanyol vagy norvég könyvért az éjszakáinkat átszótáraztuk, mert hátha épp abban üzen valami fontosat hazánknak Európa. Úgy képzeltek, hogy az európai szellem: egy bajnoki porond, s amelyik eszme azon a legerősebbnek bizonyul, az mindjárt oda is állhat a világ elé, a maga képére szabni. A legjobb eszmével tartani, a legerősebbhez kötni a magyarságot, az idők élére vinni gondolatlanul kullogót: ez mozgatta tollunk és szemünk. (...) Majmoljuk magunk becsapására a régi szétfigyelő mozdulatokat, melyekkel az eszmék csatájában kerestük a magunk helyét – most, amikor aknák és motorok csinálják a jövőt? Meghalni, ha kell: igen – de e véres mérkőzés tribünjén tehetetlenül szurkolni? Nem: ez nem feladat. Felhőszakadásban minek augurok? Egy kis nép ma nem találhatja meg a feladatát, csak önmagában. Lenni, növelni a kohéziót, elkészülni a pöröly alá, hogy ha összenyomódik is, de megmaradhasson önmagának: ez a kis népek igazi feladata és ez az íróké köztük. „ (Németh 1992b: 1145-1146)

Ám a kitérő átmeneti. A visszakanyarodás már a világháború alatt, 1943-ban elkezdődik a *Kisebbségben* koncepciójának átértelmezésével: a kisebbségben való létezés teóriáját elkezdik eloldani az asszimilációs-faji perspektívától. Ekkor ez a fordulat még korántsem befejezett. Az 1943 *Szárszói beszéd* mögött helyenként megjelenik az asszimilációs perspektíva, ezzel szemben az ugyancsak 1943-as *Nagyváradi beszéd* a kisebbségi létmódot immáron a háború után években kibontott technikai világcivilizáció koncepcionális keretébe illeszti.⁵ Ekkoriban – egy alapvetően megváltozott társadalmi, szellemi és politikai közegben – visszatér

erkölcsei, történeti és kulturális kategória, ha annak lehet nevezni, hiszen tartalmát pontosan nem határozta meg, a jelenségkört pedig hozzákapcsolta az asszimiláció folyamatának különböző rétegeihez. A sorsmagyarság megélését így „faji” kérdésként is értelmezte.” (Füzi 2001: 410, 412)

- 5 „Mi ez a kisebbségbe sodró varázslat? Mi zúdit a fehér emberre is századok óta nem kóstolt szenvedéseket? A technikával szövetkezett martalóc: a gépesített hatalmaskodás. Ez érzi úgy, hogy a másik nép lelke annyit ér, ahány ágyúja van. Ez tereli kollektív hordákba a nemzeteket. Ez szab alacsony normákat Isten sügta gazdagságunkra. Ez ellenőrzi készülékeivel álmainkat. Ragadozás és tehetetlenség: ellentmondásnak látszik. De szörnyű ragadozó tehetetlenség van az emberrel szövetkezett gépben: nem bír megállni a lelkek leigázásában. A naponként változó ellenségeken túl a mi harcunk is ez ellen az embergép kentaur ellen folyik. Ez fog végig gázolni szorgalmunk vetésén, amíg csak az emberből kisanaryagott hősiesség, nagyság, önfeláldozás – mondjuk ki, az Isten – a szeretet háziállatává nem tőri a szörnyű masinákat.” (Németh 1992b: 1294)

az esszé-filozófiához. Egyáltalán nem véletlen, hogy – lásd erre vonatkozóan jelen írás bevezetőjét – vásárhelyi tanárkodása idején ébred rá arra, hogy a filozófia látásmódja milyen közel van hozzá. Helyzete paradox: miközben a létező szocializmus nyilvánvalóan nem kér a *Tanú* harmadikutas minőségszocialista ideológiájából, a hatvanas-hetvenes évek esszéiben – ismét csak egy történetfilozófiai perspektívában – valójában ehhez tér vissza. A minőségszocializmus ideája ezúttal a technokratikus világcivilizáció – Toynbee és Gandhi által inspirált – kontextusában jelenik meg. De ez már egy másik történet.

Irodalom

- CSEJTEI Dezső 2001: Ortega y Gasset Németh László és Bibó István munkásságában. In: Dénes Iván Zoltán: *Európai mintakövetés – nemzeti öncélúság. Értékvilág és identitáskezesés a 19-20. századi Magyarországon*. Budapest: Új Mandátum, 211-234.
- FARKAS János László 1995: *Minőség, vállalkozás, reform. Németh László a Tat-kör vonzásában*. In: Farkas János László: *Világra jönni*. Budapest, Cserépfalvi, 28-46.
- FÜZI László 2001: *Alkat és mű. Németh László 1901–1971*. Pozsony: Kalligram.
- GREZSA Ferenc 1979: *Németh László vásárhelyi korszaka* Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó.
- GREZSA Ferenc 1985: *Németh László háborús korszaka 1938-1944*. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó.
- GREZSA Ferenc: *Németh László Tanú-korszaka*. Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1990.
- KARÁCSONY András 2005: A konzervatív forradalom utópiája a két háború közötti Németországban. *Századvég*, 35. szám, 69–104.
- KOVÁCS Gábor 1997: „Meg akartunk szabadulni a pártoktól. Maradt egy: a legrosszabb”: Oswald Spengler demokráciakritikája. *Világosság*, 38. évf. 1. sz. 22-39.
- MANN, Thomas 1995: „Spengler elméletéről” Fordította Győrffy Miklós. *Holmi* 1995 júl. 1029-1031, online: <http://holmi.org/pdf/archive/holmi1995-07.pdf> /
- MOHLER, Armin 1989: *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932*. Ein Handbuch. Dritte, um einen Ergänzungsband erweiterte Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- NÉMETH László 1992a: *A minőség forradalma. Kisebbségben. I. köt.* Budapest, Püski.
- NÉMETH László 1992b: *A minőség forradalma. Kisebbségben. II. köt.* Budapest, Püski.
- NÉMETH László 1970: Az óraadók királysága. *Kortárs* 1970/6, 937-951.
- NÉMETH László 1999a: *A minőség forradalma. Kisebbségben. III. köt.* Budapest, Püski.
- NÉMETH László 1999b: *A minőség forradalma. Kisebbségben. IV. köt.* Budapest, Püski,
- NÉMETH László 2011: *Sajkódi esték*. Budapest: Digitális Irodalmi Akadémia, Petőfi Irodalmi Múzeum. https://reader.dia.hu/document/Nemeth_Laszlo-Sajkodi_estek-1146
- ORTEGA, José y Gasset 1983: Gerinctelen Spanyolország. In: *Uő: Két történelmi esszé*. Fordította Farkas Géza. Budapest: Európa Könyvkiadó, 9-145.

- POSZLER György 1989: *Eszmék – Eszmények – Nostalgiaiák*. Budapest: Magvető Kiadó.
- POSZLER György: *Vonzások és tasztítások*. Budapest: Liget Könyvek, 1994
- SCHHIVELBUCH, Wolfgang 2003: *The Culture of Defeat. On National Trauma, Morning, and Recovery*. Translated by Jefferson Chase. New York: Henry Holt and Company.
- STRUVE, Walter 1973: *Elites against Democracy. Leadership in Bourgeois Political Thought in Germany, 1890–1933*. Princeton–New Jersey: Princeton University Press, 1973.
- SZEGEDY-MASZÁK Mihály 1985: Az esszéista Németh László értékrendjéről. In: Szegedy-Maszák Mihály (vál.) *A mindentudás igézete. Tanulmányok Németh Lászlóról*. JAK Füzetek 17. Budapest: Magvető Könyvkiadó, 7-31.
- TRENCSENYI Balázs 2001: Az «alkat-diskurzus» és Bibó István politikai publicisztikája. In: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *Megtalálni a szabadság rendjét. Tanulmányok Bibó István életművéről*. Budapest: Új Mandátum, 189-193.
- VEKERDI László 1997: *A Sorskérdések árnyékában. Kalandozások Németh László világában*. Tátabánya: Új Forrás Könyvek.
- WOODS, Roger 1996: *The Conservative Revolution in the Weimar Republic*. London: Macmillan.

MADÁCH IMRE

A megformált filozofikum Madách Imre *Az ember tragédiájában**

MÁTÉ Zsuzsanna**

The formulation of philosophicum in Imre Madách's *The Tragedy of Man*

My essay outlines the following central issues: 1. What is the relationship between literature and philosophy in Imre Madách's dramatic poem, entitled *The Tragedy of Man*? 2. What hermeneutic and aesthetic characteristics can be detected in the different interpretations of the dramatic poem? 3. How is its 'philosophicum' being formulated? This essay attempts to find answers to the formerly outlined four central issues on the basis of my book published in Hungarian in 2018, and which is entitled *On the Interrelatedness of Philosophy and Aesthetics – with a Special Emphasis on Imre Madách's Oeuvre*. My monograph has a hermeneutical approach and in my interdisciplinary analyses literary theory, literary history, aesthetics philosophy of art and philosophy are intertwined and are also of comparative nature. I am immanently analyzing the suzerainty of the philosophy of Madách's dramatic poem, which is built on the antagonism of metaphysical and anti-metaphysical thought, and their opposites, „practical' philosophy and 8 major philosophical topics, which can be concluded from the above. The essay also aims to summarize the possible answers to the formerly outlined questions and also intends to describe the modes and characteristics of the formulation of its philosophicum.

Keywords: Imre Madách, 19th century, philosophy, aesthetics, hermeneutics, Hungarian literature, philosophical poetry.

Tanulmányom témája a filozofikum megformálása Madách Imre *Az ember tragédiája* című drámai költeményében, érintve az előzetesen feltehető két, ezzel összefüggő kérdéskört, az irodalom és a filozófia relációját a madáchi fóműben és „másképpen értésének” hermeneutikai és esztétikai sajátosságait. Azaz miképpen értelmezhető a hermeneutika felől az a kétségbenvonhatatlan és általam is hosszasan (Máté 2018. 19-35., 263-352.) dokumentált

* Jelen írás a megjelenés alatt lévő angol nyelvű tanulmányom magyar változata.

** Szegedi Tudományegyetem JGYK Művészeti Intézet, mate.zs@jgypk.szte.hu

tény, hogy *Az ember tragédiájának* a kulturális emlékezetben való megmaradása egyedülálló a magyar irodalmi művek között. A hullámokban felerősödő Madách-kultusz mellett egyrészről hatalmas terjedelmű, szinte kisebb könyvtárnyi és igen ellentmondásos a kritika- és értelmezéstörténete; másrészről kivételesen gazdag a különböző művészeti ágakban létrejött utóélete, mivel a legváltozatosabb műalkotások formájában élt tovább az elmúlt, több mint másfél évszázadban, az illusztrációk, a különböző adaptációk és újraalkotások, vagy inspirációk formájában (Máté 2016. 13-105.). A *Filozofikum és esztétikum kölcsönviszonyáról – kiemelten a madáchi életműben* c. könyvemben (Máté 2018. 8-654.) fejtem ki e kérdésekre adott lehetséges válaszaim, jelen tanulmányomban pedig az előzetesen feltehető kérdéskörök vázlatos összefoglalását követően tárgyalom a mindezzel organikus összefüggő filozofikum formálódásának jellegét és folyamatát *Az ember tragédiájában*.

Az első kérdésre adott válaszom vázolja: a filozófia, valamint a művészet, az irodalom és a költészet szerteágazó viszonyrendszerében egy kettős vonulatot emeltem ki a művészetfilozófiai gondolkodás történetében, mégpedig a filozófiát a művészettel, irodalommal szembeállító („vagy”), illetve az együttlevőség („és”) relációját, ezen belül az egymásbanlevőség („mint”) viszonyt állító tendenciát (Máté 2018. 487-517.). Ez utóbbit, a filozófia és az irodalom (kiemelten a költészet) legteljesebb összeolvadását a 19. századi magyar irodalom történetében – nem kisebbítve Berzsenyi, Kölcsey, Vörösmarty, Vajda, Komjáthy és Reviczky bölcséleti líráját – a madáchi életmű jónéhány darabja reprezentálja. Mindenekelőtt első jelentős és egyben főműve, *Az ember tragédiája* című drámái költeménye; emellett a méltánytalanul elfelejtett bölcséleti lírája, így az *Egy nyíri temető, P. barátomhoz, Preat, Csak béke, béke, Életbölcesség, Zsibvásáron, Isten keze, ember keze, Éjjeli gondolatok, Pál öcsém sírjánál, Ó- és újkor, Hit is tudás, Gyermekeimhez, Számoltam magammal, A halál költészete, Költő barátomhoz, Egy örült naplójából* c. versei (Máté – Bene 2008. 9-156.) és kilenc drámája közül a legkiemelkedőbbnek bizonyuló *Mózes* című tragédiája (Vajda 1996. 104-110.). A művészetfilozófia történetében filozófia és az irodalom, költészet, illetve a művészet legteljesebb összeolvadását, egymásbanlevőségét, a filozófia „mint” irodalom relációját a német, jénai (kora)-romantikusok programatizálták, mely kapcsán több párhuzamosságot is feltártam a madáchi életművel, miként erre a későbbiekben kitérek (Máté 2018. 498-517.).

A másik kérdésre adott válaszom összefoglalva: *Az ember tragédiája* ellentmondásos másrésztéppen értéseinak tendenciáit vizsgálva (Máté 2018. 19-59.), valamint más művészeti ágakban megjelenő gazdag és változatos hatástörténetét (Máté 2018. 263-352.), úgy vélem, hogy a másképp-értések forrása egyrészről e műalkotás hermeneutikai és esztétikai sajátosságában, másrészről e mű befogadási folyamatának, az értelmezéssel, megértéssel együtt történő, erőteljesen alkalmazó, applikatív jellegében van. Abban, hogy a gadameri (Gadamer 1984. 198-203., 207-217.) és a jauzi (Jauß 1997. 150-152.) értelemben vett másképpen értés működésére igen nagy lehetőséget ad a *Tragédia* a befogadás folyamatában, így a befogadó mindenkori és szubjektív horizontjának, azaz kulturális mintázatának, műveltségének, előzetes tudásának és világnézeti alapállásának, filozófiai, életfilozófiai asszociációinak és a filozófiai alapeszmék eltérő felfogásainak a megnyilvánulására. E másképpen értések széles spektrumát a *Tragédia* filozofikumának hermeneutikai sajátosságai generálják: egyrésztől

immanens, a művön belüli többszólamú, különbözőségükben jobbra szembenálló világmagyarázó, értelemadó, lét- és önértelmező jellege; a többszólamúság révén nyitottsága; valamint nyitottságából fakadóan értelmezésre, kommentálásra, egyfajta válaszadásra felszólító minősége, mely applikatív módon felkínálja a mindenkori befogadó saját létértelmezésének és értelemkeresésének a lehetőségét is. A befogadás ezen összetett minősége a másképpen értékek folytonosságának a letéteményese is (Máté 2018. 35-46.). A *Tragédia* utóéletének, így a másképpen értékek, az eltérő interpretációk és kommentálások, valamint az ellentmondásos kritikátörténeti tendenciák vizsgálata e mű esztétikumának értékeit körvonalazta könyvemben (Máté 2018. 46-67.): terminológiámban hatványozottan immanens hermeneutikai természetét, az ez által generált esztétikai sajátosságokat, legfőképp a hermeneutikai feltölthetőségét, mely létrejön a mű, benne a filozofikum megformáltsága, annak interpretatív és szabályozott nyitottsága révén, ezáltal lehetőséget adva a befogadónak az értelmezés szabadságára. A hatványozottan immanens hermeneutikai természet – a műben lévő világ-, lét-, és önértelmezések többszólamúsága és ellentétessége –, mint e műalkotás hermeneutikai-esztétikai sajátossága teszi realizálhatóvá többek között a befogadási folyamatban a hermeneutikai feltölthetőséget, mint a többértelműség esztétikai értékének érvényesülését, mely „revitalizálódásra” képes esztétikai értékstruktúrájának egyik alapvető tényezője (itt Almási Miklós terminológiáját alkalmaztam. Vö.: Almási 1992. 32-38.). A mű másik esztétikai sajátossága elemzésem alapján nyitottsága, mely (terminológiámban) egyrésztől interpretatív nyitottság, a mű hatványozottan immanens hermeneutikai természetéből és a befogadói hermeneutikai feltölthetőségből fakadóan, másrésztől szabályozott nyitottság, mely a művön belüli esztétikum megképződésének, legfőképp a filozofikum formálási módjából ered. Ezen sajátosságok együttesen teszik lehetővé az esztétikum meghatározó értékének, az értelmezés szabadságának az érvényesülését (Máté 2018. 67-77.). A *Tragédia* hatásereje nemcsak értelmezéstörténete terjedelmességében, a legkülönbözőbb művészeti ágak számos műalkotásában tárgyasulva nyilvánul meg, hanem koronként átívelően és a szellemi kultúra egyre távolabb eső területein is működik.

Az *ember tragédiájában* a filozofikum igen összetett formálódásának folyamatát vizsgálva (Máté 2018. 78-202.) következtetésem, hogy a filozofikum több szinten megvalósuló funkcióváltása keretében valósul meg a filozofikumnak esztétikum má történő átlényegülési folyamata, azaz a filozófia „mint” irodalom, másképpen az egymásbanlevőség relációja. A filozófia mint irodalom relációja egyrésztől e műalkotás filozofikus témája révén jön létre, miszerint a *Tragédia* egy univerzalisztikus igényű és többszólamú világmagyarázat és „világkritika”, értelemadás és értelemkeresés, lét- és önértelmezés. Másrésztől e funkcióváltás a *Tragédia* anyaga révén valósul meg, mely – elemzésem alapján – különböző történelmi kereteket kapott eszmék láncolata, melyek egymást kritizáló, egymással szembeálló három filozófiai gondolati horizont alá vonhatóak, mint metafizikus, antimetafizikus és „életgyakorlati” bölcelet. Harmadrészt a filozofikum formaalkotó elve révén történik a funkcióváltás, így a filozófia mint irodalom relációja, azaz a három nagy, az ádami metafizikus, a luciferi antimetafizikus és a mindkettővel, illetve kizárólagosságukkal szembeállítható „életgyakorlati” bölcelet gondolati horizontjai hatványozottan ellentétes formálása folytán.

Továbbá nyolc olyan filozofikus kérdéskört vélek elkülöníthetőnek, melyek mindegyében az antinomikus válaszok (a „vagy”) mellett egy értékhierarchikus együttlevőség („és, de”) válaszvariációja is megfogalmazódik. Végül a negyedik funkcióváltás, hogy a filozofikum (mint filozofikus téma és anyag) hatványozottan ellentétes megformáltságából fakadóan a mű esztétikai hatásmechanizmusának legfőbb forrása és eszköze a folytonossá tett gondolati feszültségteremtés (Máté 2018. 179-199.), mely a szembeállított három nagy gondolati horizont és a nyolc filozofikus problémakör kérdésfeltevéséből és a rájuk adható lehetséges, ám ellentétes válaszvariációkból, azok szabályozott nyitottságából fakad. E gondolati feszültségnek csak a *Tragédia* utolsó részében történik meg részleges feloldása.

Az *ember tragédiája* filozofikumának értelmezői számos olyan gondolati rokonságot vettek észre, melyek forrásként, közvetlen hatásként meggyőzően nem bizonyíthatóak vagy nem is feltételezhetőek, mivel egy részük Madách korán messze túlmutató, azonban a műből mégis 'kiolvashatóak'. (A *Tragédia filozófiai forrásairól és párhuzamairól* c. fejezetben hosszasan részletezem a filozófiai forráskutatások eredményeit, valamint a filozofikus asszociációkat. V.ö.: Máté 2018. 81-107). Ha előszámláljuk a *Tragédia* filozófiái, eszmei forrásait, akkor a legtöbbet vitatott a hegeli, valamint a kanti forrás, illetve hatás, egy pro - kontra érvrendszerben. Összegezve: a filozófiái jellegű ellentétek önmagában meglévő együttese a *Tragédiában* nem a fejlődéselvet is magába foglaló hegeli dialektika sajátja, mivel a szintézis gondolata sem a történelmi színek sorában, sem az ütköző eszmék viszonylatában nem jelenik meg, emellett érvel többek között Szerb Antal, Barta János, Németh G. Béla, Fáj Attila, Fábian Ernő, Szathmári Botond és magam is. Hogy milyen formában hatott Kant filozófiája Madáchra, közvetett vagy közvetlen módon, nem deríthető ki egyértelműen. Lehetséges, hogy Kantot eredetiben olvasta Madách, hiszen könyvtárában fellelhető volt *A tiszta ész kritikája*. Az is lehetséges, hogy a kanti filozófiáról ismeretei közvetett forrásúak voltak, így például egyetemi filozófiai tanulmányai révén; az Aethaneumon vagy más filozófiai olvasmányokon keresztül, például Schiller közvetítésében; vagy akár a kortárs „egyezményes filozófia” hatásaképpen, konkrétan Szontágh Gusztáv antihegeliánus, illetve kanti szimpátiájának köszönhetően. A személyes filozófiai beszélgetések tárgya is lehetett a kanti filozófia, például gyermekeinek nevelőjével, Borsody Miklóssal, aki jól ismerte a német filozófust, mint ezt a bő egy évtizeddel később született filozófiai értekezése is mutatja. Mészáros András *Madách és Borsody Miklós* c. tanulmányában kettőjük filozofikus gondolkodásának hasonlóságát közös „Kant-tiszteletükben” látja. (Mészáros 2010. 17-24.). Az is lehetséges, hogy mindezek és néhány más tényező is együttesen ötvöződött Madáchnál a kanti filozófia közvetlen vagy közvetett ismeretét illetően. A Madách-kutatásban, ahogy egyre inkább megkérdőjeleződött a hegeli hatás, úgy tűnt fel, majd folyamatosan erősödött a kanti hatás-feltételezés, és a 20. század végén Striker Sándor már hosszasan sorolja azokat az elemzőket, akik kanti hatást vagy párhuzamot, gondolati rokonságot látnak (Striker 1996. 88-93.), így Galamb Sándor, Barta János, Gelencsér Géza, Hermann István, Mezei József, Horváth Károly, valamint Dieter P. Lotze érvelését. Mindezen túl Eisemann György érve a megfontolandó megfigyelésem szerint, aki a konkrét hatás helyett közvetett ismereteket feltételezve a „kanti észjárásra”

emlékeztetőnek véli azt, hogy az utolsó szín zárójelenetében „Ádám metafizikai abszolútumokra vonatkozó kérdéseire az Úr erkölcsi feleletet ad”. E kitérés az etika irányába kanti áthallású szerinte: „a metafizikát át kell alakítani az ész határaitól szóló tudománnyá, mégpedig azért, hogy utat nyithassunk a »morális hit« előtt. Ugyanis szerinte az ember »posztját«, rendeltetését nem a metafizika, hanem az etika tárja fel. Erre utal *A tiszta ész kritikájának* előszavában is: »Nekem tehát le kellett rontanom a tudást, hogy a hit számára szerezzek helyet [...]«.” (Eisemann 1991. 57-58.) A vitatott hegeli és a valószínűsíthető kanti hatás, illetve a bizonyítható kanti gondolati áthallások (Máté 2005. 269-280.) mellett hosszasan sorolhatóak azok a filozófiatörténeti gondolati párhuzamok is, melyek kétségtelen meglevősége Madách művének problémagazdagságát, kérdésfeltevéseinek gondolati perspektivikusságát és választvariációinak eszmetörténeti komplexitását mutatják számunkra, másrészt a *Tragédia* filozofikumának diskurzus-jellegét támasztják alá. A különböző gondolati horizontok, a metafizikus-antimetafizikus filozófiai problémakörök, illetve a történelem teleologikus haladásának vagy ciklikus körforgás-felfogásának és a két-világ „magasság-különbségének” filozófiai narratívája a korra (is) jellemző filozófiai diskurzus elemei, míg az „életgyakorlati” bölcsélet a kortárs „egyezményes filozófia”-val való áthallásokat mutat (Máté 2018. 93., 126-130.).

Napjaink filozófiatörténeti horizontjából tekintve a nagymúltú metafizikus, valamint (a pozitivizmus révén is felerősödő) antimetafizikus gondolkodás két olyan, egymással ellentétes, de mégis szorosan összetartozó módja és válfaja a 19. század univerzalizásra törekvő filozófiai diskurzusának, melynek a század utolsó harmadától lassan kialakuló és a 19-20. század fordulójára, különösen az első világháború kitörésekor már egyértelművé lett válsága együttesen jelenti a lényegiség, az értelmesség, a haladás-eszme, valamint az abszolút bizonyosság és az emberi megismerés objektivitásának megkérdőjelezését, mely folyamat kulcsszava a relativizmus lesz. Filozofikus értelmezésem lényege, hogy ezt a válságfolyamatot és egyben relativizálódást már leképezi a *Tragédia* filozofikumának témája és anyaga, a megformáltság révén is, mégpedig a jobbra Ádám által képviselt metafizikus – lényegkeresés, eszme-hit, metafizikai minden-tudásra való törekvés, a létezés értelmességének tételezése, teleologikus történelem-felfogás, a két-világ konvergenciájának narratívája, szabad akarat, divinatorikus törekvések, stb. – és a döntően luciferi antimetafizikus gondolkodási horizont – relativizmus, mechanikus materializmus, abszolút determinizmus, ciklikus körforgás-felfogás, a létezés értelmetlensége, illetve értelemhiánya, értékrelativizmus, stb. – szembenállása. Metafizika és antimetafizika kizárólagossá tett szembeállításával (a „vagy”-gyal) ellentételeződik az „életgyakorlati” bölcsélet: az „és mégis” küzdés filozófiája, a divinatorikus törekvések hiábavalóságának és a metafizikus tudás illetve a „minden-tudás” elérhetlenségének a felismerése, a bölcsélet életintegrativitásának tudatosulása a spekulativitással szemben, a (kanti párhuzamot mutató) erkölcsi fejlődés lehetősége, a testi-lelki-szellemi egy-egyben tételezett, szabad akarattal bíró ember transzcendentált létszféra felé való irányultsága. Az „életgyakorlati” bölcsélet gondolkodási horizontján a metafizikus és antimetafizikus problémakörök szembeállított választvariációinak a kiegyenlítése ugyan megtörténik, de nem egy átfogó harmonikus feloldással, megnyugtató és bizonyosságot nyújtó válaszok

folytán, hanem az ellentétek értékhierarchikus együttlevőségében, mégpedig egy valamely etikai, eszmei, transzcendens értéket preferáló „és, de” relációban. Ezen „életgyakorlati” bölcséleti horizontot egyrésről Éva képviseli pozitív alakváltozataiban, valamint a folytonos küzdelem felé lendülő Ádám és Kepler-Ádám, illetve a zárójelenetben az Úr szólama szövegezteti meg. Továbbá nyolc filozofikus problémakört különít el a filozofikum formálódási folyamatában és e nyolc kérdéskörön belül mindegyikben háromféle válaszvariációt lehetünk fel, melyek a három gondolati horizont mintázatát hordozzák a válaszvariációikat tekintve, azaz az antinomikus szembeállítások mellett harmadikként az értékhierarchikus („és, de”) válaszvariációját. Azonban éppen e gondolati horizontok hatványozott szembeállítás során egyik horizont sem válik kizárólagos érvényűvé, így a gondolati feszültség intenzitása ugyan csökken az utolsó záró részre, azonban gondolati ellentételezettségük, feszültségük nem szűnik meg. Így a spekulatív, antinomikus filozófiai dilemmák és kérdésfeltevések nem oldódnak fel a metafizikus és az antimetafizikus gondolkodás horizontján. A harmadik-féle válaszvariációkban, az „életgyakorlati” bölcsélet horizontján az ellentétek ugyan egységgé formálódnak, mégis egy hierarchizált együttlevőséggé alakulnak át a záró-jelenetben, némelyik a jövő felé nyitottan, azaz potencialitásában. Néhány kérdés nyitottan marad, konkrétan az ember „arasznyi lét”-ére vagy halhatatlanságára, az emberiség haladására vagy végső hanyatlására vonatkozóan. S bár elhangzanak az utolsó mondatok, a feszültség, a kérdés nyugtalansága továbbra is megmarad a befogadó tudatában. Egyrészt a néhány nyitottan maradó kérdés miatt; másrészt a befogadói visszacsatoló folyamat révén, melyet részben Ádám utolsó mondatának reflexiója indíthat el („Csak az a vég! – csak azt tudnám feledni!”). Harmadrészt amiatt, hogy az Úr nem cáfolja meg a Lucifer által látott álomszíneket, sőt Lucifer működését tovább engedélyezi, mintegy szükségesnek látja, így módon a luciferi antimetafizika „igazságai” sem kérdőjeleződnek meg véglegesen. Annak révén is megmarad a gondolati feszültség, hogy a mű zárójelenetében, Ádám és az Úr párbeszédében tömörített életintegratív bölcséletnek egy jövő felé való irányultsága, potenciális jellege van. Így a befogadói visszacsatoló folyamat felerősítheti az antimetafizikus (pl. az emberi lét értelmetlenségére vonatkozó) válaszvariációkat, s ezáltal felülírhatja az ellentétek egységét, hierarchizált együttlevőségének harmadik fajta, lehetőségében a jövő felé nyitott „életgyakorlati” bölcséletnek válaszvariációit is a befogadás bonyolult folyamatában. Az egyes filozófiai problémakörök válaszvariációi, illetve a mögöttük lévő gondolkodási horizontok közül egyik sem válik végérvényessé, egyik sem válik végső, abszolutizált, „egy igaz” válasszá egy folyamatossá tett detotalizációban, ugyanakkor egyik sem kérdőjeleződik meg teljes mértékben, azaz valamennyinek megmarad a lehetségsége. Ebben az értelemben (terminológiámban) egy szabályozott nyitottságról beszélhetünk a *Tragédia* filozofikumának formálódási folyamatában, másrészt a valamely egy univerzális filozófiai diskurzus bizonyosságának a megkérdőjeleződéséről. Éppen e hatványozott szembeállítás miatt nevezhető a *Tragédia* filozofikumának egésze a modernitásra jellemzőnek, amennyiben elfogadjuk Fehér Ferenc és Heller Ágnes modernitás meghatározását, miszerint a folytonos tagadás dialektikájában látják annak filozofikus alapjellemezőjét (Heller – Fehér 1993.). Hasonlóan teljesül a habermasi modernitás kritérium is a madáchi főmű filozofikumának

formálása során, mivel egyik gondolkodási horizont sem, illetve az alájuk rendelhető filozofikus problémakörök egyik megoldási módozata sem válik kizárólagossá, abszolút érvényűvé. A modernitás filozófiai diskurzusához hasonlóan, Habermas terminológiáját használva (Habermas 1998. 7-24.) a „jövő felé nyitott”-ként értelmezhető a *Tragédia* filozofikuma. Miként a lyotardi felismerést is előre vetíti, azt, hogy nincs univerzális metanarratíva (Lyotard 1993. 8.). A *Tragédia* filozofikumának e modernitás-jellemzői, a folytatátlagos tagadás, az abszolút érvényűség és bizonyosság tagadása és a „jövő felé nyitottság”: a gondolkodási horizontok és a filozofikus problémakörök formálásának módjában nyilvánul meg, azok hatványozott ellentétében és szabályozott nyitottságában. Így a *Tragédia* filozofikuma a modernitás filozófiai diskurzusának a reprezentációja is egyben.

A kisebb megszakításokkal másfél évszázada folytonosnak tekinthető értelmezéstörténet és e mű széles ívű hatástörténete igen meggyőző empirikus bizonyítéka annak, hogy a *Tragédia* a korok változása során is „nyitva tartja a jelentést”, Hans Robert Jauß kifejezését alkalmazva (Jauß 1997. 122.). Milyen tényezőkből ered a *Tragédia* nyitott mű mivolta? Popper Leó *Dialógus a művészetéről* írásából és „félreértés”-elméletéből indulok ki könyvemben (Popper 1983.). Mivel a nyitottság megközelítései közül ez a popperi felfogás, talán a fél évszázadnyi történeti közelség miatt is, pontosan azt a művészkalkot, a „nagy kérdések és keresők” típusát általánosítja a századfordulón, mely típusba (Poppertől függetlenül) Madách Imrét beilleszthetőnek véli Barta János is – a hermeneutika kérdés-válasz dialógikussága irányába már paradigma-váltást jelző – szellemtörténeti Madách-monográfiájában (Barta 1942.).

A madáchi drámai költemény egésze nemcsak kimozdítja a befogadót az emberiség filozofikus problémáinak esetleges reflektálatlan közegéből, és nemcsak bevezeti egy erőteljesen és hatványozottan ellentétessé formált filozófiai problematizmusba és kérdéssorozatba, hanem (szabályozott) nyitottsága és az univerzális metanarratíva hiánya révén részben továbbra is benne hagyja. A befogadó fiktív módon részesülhet a lét elvesztett teljességében, mivel e mű a lehető legsokoldalúbban és tágabban emeli ki őt partikularitásából, szembesítve az egyedí, a történelmi ember és az emberiség egyetemes sors- és létkérdéseivel, így például a létezés értelmetlen vagy értelmes voltával, az eszmék megvalósíthatóságának dilemmájával, a szabad akarat és a determináció problematikájával, a történelmi fejlődés kérdésével, a „nagyember” és a tömeg, férfi és nő kapcsolatának minőségeivel, a bizonyosság, a minden-tudás, a divinatorikus törekvések és az emberi határoltág kérdéseivel, kezdet és vég dilemmájával (stb.). Többek között e filozofikus problematizmus, melyben nyolc nagyobb problémakört különítettem el, szubjektív megoldási lehetőségében válhat a befogadó „szerzőtárssá”. A [metafizikus ↔(vagy) antimetafizikus] ↔(és, de) „életgyakorlati” bölcsélet hatványozottan ellentételezett filozofikus gondolkodási horizontjához rendelhetően háromfajta válaszlehetőség formálódik meg minden egyes (összesen nyolc) filozofikus kérdéskör esetében. Egyik válaszlehetőség sem válik abszolútizálttá a szabályozott nyitottság révén. E hatványozott ellentételezésű filozofikus gondolati horizontok és az ezek alá vonható, nyolc nagyobb filozofikus problémakör formálódása önazonos (fraktálszerű) és egyben holisztikus jellegű (egész-rész kapcsolatán alapuló),

folytonossá téve a feszültségteremtést, mely a lehető legnagyobb amplitúdójú oszcillációk létrehozójaként, a filozofikum intenzív esztétikai hatásának forrása. Ezáltal két alapvető logikai elv érvényesül a filozofikum formálási folyamatában: az ellentét, a gondolati horizontok és a filozofikus problémakörök megoldási módozatain belüli hatványozott ellentétként. Valamint a hasonlóság, mégpedig a filozofikus problémakörök egymáshoz való viszonyában, mivel a hatványozottan ellentétes válaszvariációkat nyolcszor ismétli meg más-más (hatványozottan ellentétes) problémakör vonatkozásában, ugyanolyan logikai mintázatban. Másképpen fogalmazva: ami az egész szintjén, a három gondolati horizonton érvényesül, az a részek, az egyes problémakörök, kérdéskörök struktúrájában is. A filozofikum formalkötő elvének e logikai mintázata igen nagy hasonlóságot mutat Madách kedves könyvével, Alexander Humboldt *Kozmoszával* (Máté 2018. 175-178.). Mivel, Humboldt organikus és holisztikus természetfelfogásának lényege éppen ez (Békés 1997., 2010.): Humboldt természetfelfogásának struktúrájában a heterogén részek, összetevők keveredéseként, ötvöződéseként előálló alapegységek leképezik az egészet, mivel az alapegységeken belüli kapcsolódási alakzatok csakis arra a struktúrára, mint egészre jellemzőek.

A továbbiakban vázlatosan foglalom össze a filozofikus probléma-, illetve kérdéskörök formálódását, melyet *Az ember tragédiája* szoros szövegolvasatán alapulva könyvem *A megformált filozofikus problémakörök szabályozott nyitottsága* c. fejezete elemez (Máté 2018. 199-262.). A kanti morális, a schilleri esztétikai és a német (kora)-romantikus művészet-bölcselelők transzcendentált két-világ „magasság-különbségének” narratívájában értelmezve a legmeghatározóbb filozófiai problémakört: a Van világának, melynek szószólója Lucifer, és a Legyen világának, melynek Ádám a képviselője, e két-világ kizáró ellentmondásossága, „vagy – vagy” relációja helyett, illetve mellett az utolsó jelenetben a két-világ egysége jön létre az átjárhatóság révén, az égi szó meghallásán, így a nő tisztább lelkületén és a művészetben (a költészetben, a dalon) keresztül, mégpedig a magasabb létszféra felé irányulóan, tehát a Kell világának értékdominanciájával, egy „és, de” relációban. Az Úr utolsó megszólalását idézve erre vonatkozóan: „S ha tettűs életed / Zajában elnémul ez égi szó,/ E gyöngé nő tisztább lelkülete,/ Az érdekek mocskától távolabb,/ Meghallja azt, és szíverén keresztül / Költészeté fog és dallá szűrődni./ E két eszközzel álland oldaladnál, / Balsors s szerencse közt mind-egyaránt, / Vigasztaló, mosolygó géniusz –”¹ A madáchi alapp probléma a jénai német (kora)-romantikusokkal azonos: miképpen oldható fel az ember és a világ diszharmoniaja, a reális és az eszményi kettészakítottsága miképpen hidálható át, konkrétan a madáchi két-világ között van-e átjárhatóság? Az álomszíneken a két-világok kettészakítottságára nem lát megoldást: itt az értéktelen, a diszharmonikus, az eszmék torz megvalósulása, az ember állati szintre süllyedése, a létezés értelmetlen volta válik realitássá. A XV. záró színben a jénaiakhoz hasonló megoldást ad: a művészet, a költészet képes a (madáchi) két-világ kettészakítottságának összekötésére,

1 Madách Imre *Az ember tragédiája* szövegrészeit Kerényi Ferenc gondozta szinoptikus kritikai kiadás (2005) alapján idézem.

egy transzcendentált összeköttetésben. Madách, mint költő, kortársai közt tán egyedülként őrizte meg a költészetnek tulajdonított egyéni megváltottság tudatot, és azt ki tudta békíteni a valóság szakadozottságának megmutatásával. Mégpedig éppen e kora-romantikus „filozófus-költő” és „próféta” attitűd révén. Miként Novalisnál az élet értelmére és miként Schillernél az élet egész-mivoltára folyton rákérdezve; egyben kritikus láttele-tét adva a két-világ kettéhasadottságának; mégis folytonosan állítva a világ és az ember egész-szé tételének lehetőségét. Az ember egészé válásának lehetőségét egy transzcendentált esztétikai szférában találta meg Madách (Máté 2018. 498-517.). Hasonló a formálódás az ezzel korrelatív viszonyban álló másik problémakörrel: az eszmék megvalósíthatatlansága vagy megvalósíthatósága helyett ezen ellentétek egysége jön létre, mégpedig egy újabb „nagy eszme”, a szabad erkölcsi választás eszméjének formájában, melynek megvalósítása potencialításában az „erény” mellett a „bűn” választását is jelentheti, így a „szent eszmék” megvalósíthatatlanságát, eltorzulását is hordozhatja magában. Ugyanakkor mégis érvényesül az erény, a jó választásának értékhierarchiája az ellentétes együttlevőségben, hiszen az Úr a világot újrendező szavai szerint: „Te, Lucifer meg, egy gyűrű te is / Mindenségemben - működjél tovább: / Hideg tudásod, dőre tagadásod / Lesz az élesztő, mely forrásba hoz, / S eltántorítja bár - az mit se tesz - / Egy percre az embert, majd viszatér. / De bűnhődésed végtelen leend / Szünetlen látva, hogy mit rontni vágyol, / Szép és nemesnek új csirája lesz. A további problémakörben, az Úr és Lucifer közötti szembenállásban, a monizmus és a dualizmus kérdéskörében (az Úr által képviselt monizmus és a luciferi dualizmus ellentételezettsége és az utolsó színig megmaradó feloldatlansága a befogadó számára) ellentételezettsége alakul át abban az értékhierarchikus együttlevőségben, mely egy monizmusba helyezett dualizmust jelent, melyet az Úr szava Luciferhez, a „Mindenségemben - működjél tovább” kijelentés egyértelműsít. Az anyag - szellem antinomikussága, kizárólagos szembeállítás is az ellentétek együttlevőségévé alakul át, de a szellem dominanciájával: az ember nem az anyagisága, nem a természeti, biológiai meghatározottságai által kizárólagosan és egyoldalúan meghatározott teremtmény, miként azt Lucifer hangsúlyozza. S nem is csak szellemi lény, illetve az eszméi által létező teremtmény, ahogy azt Ádám véli, hanem anyag és szellem együttlevősége, szellemisége dominanciájával, egy „és, de” relációban. A szabad akarat, annak divinatorikus túlzása, az ádami „világ kerekének igazgatása”, „vagy” a Lucifer által képviselt determináció, így a természeti-biológiai, történelmi-társadalmi és a transzcendens meghatározottságokban való létezés kizárólagos válaszvariációi mellett megszületik egy harmadik fajta válasz az ellentétek értékhierarchizált együttlevőségében: van szabad választás, de ez egy transzcendens, illetve transzcendentált meghatározottságba helyezett szabad erkölcsi választás. Ily módon a determináció és a szabad akarat „vagy-vagy” relációja helyett az ellentétek egységének „és, de” viszonylatában megfogalmazott harmadik féle válaszvariáció jön létre. A metafizikai bizonyosságra törekvő minden-tudásra adott ellentételező válaszvariációk mellett, az ellentétek együttlevőségét hordozó harmadik válaszlehetőség, hogy „bizonyos a bizonytalanság”, legalábbis a szűkebben értelmezett metafizikai tudásra, a halhatatlanságra, valamint a történelem teleologikusságára vonatkozóan. Ahogy a filozófia,

úgy a *Tragédia* is a lét egészére irányulva a világ jelenségeit egy összefüggésrendszerben láttatja, hogy közös értelmet fedezzen fel bennük (értelemadás – értelmetlenség problematikája). Ennek az értelemnek a hiányával érvel Lucifer, amikor az első szín első megszólalásában az Úr által teremtett világ tökéletességét kérdőjelezi meg: „Végzet, szabadság egymást üldözi, / S hiányzik az összhangzó értelem.” Ezt az értelmet keresi Ádám, akár az emberiség, akár az ember egyedi történetiségében, létezésében. Lucifer tagadja az Úr által teremtett világ értelmességét, míg Ádám keresi azt, megtalálva magában a küzdés folyamatában (‘küzdésfilozófiában’), majd tudása, megismerése révén elveszítve az értelmességet, ám az Úr utolsó mondatában ismét visszakapva azt a küzdés, a hit és bizalom formájában. Valamennyi harmadik fajta megoldási módozat, válaszvariáció az „életgyakorlati” bölcsélet eleme, melynek meghatározó része a műegészen végighaladó „küzdés-filozófia”, a mű végén (elvesztése után) annak - kanti értelemben vett - transzcendentált visszakapása és megerősítése az Úr részéről. A küzdés és a bizalom: már nem spekulatív, hanem egy „életgyakorlati” válaszlehetőség.

A filozofikum esztétikai funkcióváltásának lehetősége történetiségében együtt járt az irodalom funkcióbővülésével. E hosszú folyamatra éppen csak rámutatva (Máté 2018. 518-533.), ismeretes, hogy a felvilágosodástól kezdve különösen az irodalom hordozta az adott közösség embereszményét, a felvilágosodás, majd a (kora)-romantika önmagát kiképző emberének ideáját. A 18-19. század fordulójától az irodalmi műalkotás mint objektum telerögződik, melynek önálló léte van, s egyben hordozójává lett az adott közösség információs, etikai, közösségi, eszmei és esztétikai értékeinek, felerősítve az irodalom képző-nevelő-etikai és életbölcséleti funkcióját. Schiller esztétikai leveleiben egyértelműen kifejti a művészetnek, ezen belül dominánsan az irodalomnak tulajdonított szerepét, miszerint feladata az, hogy az embert az esztétikai nevelésen keresztül humánus, szabadságszerető, morális lényé alakítsa át. Szintén a kora-romantikában születik meg, majd a 19. század első évtizedeiben érik be az a (novalisi) gondolat, hogy a művész, a költő a bölcsesség forrásának birtokosa, „mindentudó”, az élet értelmének kitalálója. Filozófia és irodalom integráló tendenciája a felvilágosodással indul – a filozófus-írókkal (Pascal, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Diderot) az író-esztétákkal (Lessing, Schiller), s a korai jénai romantikusok művészetbölcséletében teljesedik ki, és ez a kiterjedés természetes módon együtt jár az irodalom funkcióbővülése révén a legkülönbözőbb konvenciók elutasításával, a műnemi, műfaji, poétikai határátlépésekkel. A *Tragédia*, mint bölcséleti irodalmi műalkotás, az irodalom, a költészet e funkcióbővülésében a schilleri és a jénai kora-romantikusok, az „együttfilozofálók” művészetbölcséleti és poétikai tervezetét valósítja meg, műfajában, poétikai megoldásaiban határátlépésekre kényszerülve. Ugyanez a kettősség, a filozofikum és az irodalom funkcióváltása (főként ez utóbbi oldaláról) teszi szabálytalanná, „más ízűvé” verseit, és egyben *Mózes* drámája „másformasá”-gának is okozója (Máté 2018. 353-474.). A *Tragédia*, néhány verse és a *Mózes* c. dráma bölcsellete pedig, a filozófia és az irodalom közös határmezsgyéjén azt a területet, az ’ösi bölcsesség-identitás”, az életbölcsélet területét foglalta el, amit a filozófia történeti önazonosság-keresésében éppen elhagyott a 19. század közepére, mégpedig a század első harmadának spekulatív metafizikussága és a század

közepén, a pozitívizmus tudományossága okán. Madách Imre intellektuális művészalkotó volt. Az eszme, az eszmény, a gondolat és az élet kapcsolatát vizsgálva kérdezett rá az emberi és a világ viszonyára, a filozófiát és az irodalmat egy közös léttörténeti párbeszédbe állítva, egyrészt a filozofikum megformálásával, másrészt az irodalmi konvenciókat többszörösen átlépve. Az abszolutizálásra törő gondolkodásformák totalitásával szemben állva fogalmazta meg kérdéseit, válaszvariációit és kételyeit, megtalálva azt a 'határátlépésekben' bővelkedő műalkotás-formát, mely az ellentéteket nemcsak kizárólagosságukban, hanem egységükben is megragadó látásmódját reprezentálja.

Irodalom

- ALMÁSI Miklós 1992. *Anti-esztétika. Séták a művészetfilozófiák labirintusában*. Budapest: T-Twins Kiadó.
- BARTA János 1942. *Madách Imre*. Budapest: Franklin-Társulat.
- BÉKÉS Vera 1997. *A hiányzó paradigma*. Debrecen: Latin Betűk. 1997.
- BÉKÉS Vera 2010. *A göttingai paradigma*. In: Gurka Dezső (szerk.) *Göttingen dimenziói: A göttingeni egyetem szerepe a szaktudományok kialakulásában*. Budapest: Gondolat.
- EISEMANN György 1991. *Létértelmező motívumok Az ember tragédiájában*. In: = Eisemann György 1991. *Keresztutak és labirintusok*. Budapest: Tankönyvkiadó.
- GADAMER, Hans-Georg 1984. *Igazság és módszer: Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Fordította és az utószót írta: Bonyhai Gábor. Budapest: Gondolat.
- HABERMAS, Jürgen 1998. *Filozófiai diskurzus a modernségről*. Budapest, Helikon.
- HELLER Ágnes – FEHÉR Ferenc 1993. *A modernitás ingája*. Budapest: T-Twins.
- JAUB, Hans Robert 1997. *Recepcióelmélet - esztétikai tapasztalat - irodalmi hermeneutika*. Válogatta, szerkesztette és az utószót írta: Kulcsár-Szabó Zoltán. Budapest: Osiris.
- LYOTARD, Jean-François 1993. *A posztmodern állapot*. In: Jürgen Habermas, Jean-François LYOTARD, Richard Rorty: *A posztmodern állapot*. Összeállította: Bujalos István. Budapest, Századvég.
- MADÁCH Imre, *Az ember tragédiája, Drámai költemény, Szinopotikus kritikai kiadás*, sajtó alá rendezte és a jegyzeteket írta, KERÉNYI Ferenc, Bp., Argumentum, 2005.
- MÁTÉ Zsuzsanna – Bene Kálmán 2008. *Madách lírája – irodalomesztétikai és filozófiai nézőpontból*. Szeged: Madách Irodalmi Társaság. (Madách Könyvtár – Új Folyam 57.)
- MÁTÉ Zsuzsanna 2005. Mit szabad remélnie Ádámnak? Kant és Madách Imre Az ember tragédiája. *Pro Philosophia Füzetek* 11. 269-280.
- MÁTÉ, Zsuzsanna 2016. *Transformations of Literary Texts: Comparative and Hermeneutic Studies on the Intertextual and Intermedial Relations in Some Major Works of Dante, Imre Madách and Béla Balázs*. Szeged: Madách Irodalmi Társaság. (Madách Könyvtár – Új Folyam 95.) (Digitalizált forma: OSZK.MEK.: <http://mek.oszk.hu/16100/16179/>)

- MÁTÉ Zsuzsanna 2018. *Filozofikum és esztétikum kölcsönviszonyáról – kiemelten a madáchi életműben*. Szeged: Madách Irodalmi Társaság. (Madách Könyvtár – Új Folyam 101.) (Digitalizált forma: OSZK.MEK.: <http://mek.oszk.hu/17900/17945/>)
- MÉSZÁROS András 2010. Madách és Borsody Miklós. *Irodalomtörténeti Közlemények* 1. szám 17-24.
- SCHILLER, Friedrich 1960. *Levelek az ember esztétikai neveléséről*. In: Vajda György Mihály (szerk.) *Schiller válogatott esztétikai írásai*. Budapest: Magyar Helikon.
- STRIKER Sándor 1996. *Az ember tragédiája rekonstrukciója. Tanulmány a helyreállított szöveg közlésével, I. kötet*. Budapest: A szerző kiadása.
- VAJDA Mihály 1996. Költő-e Madách Imre? *Világosság*, 1996/9. 104-110.
- POPPER Leó 1983. *Esszék és kritikák*. Budapest: Magvető.

Az ember tragédiája és az úgynevezett „Marslakók”-rejtély

BÉKÉS Vera*

The tragedy of Man and the so called „Martians”- mystery

This paper focuses on some characteristic features of the jocularly called Globus Hungaricus, the homeland before the first world war for many in future physicists, artists and psychiatrics. Around this time, Madách's work, The Tragedy of Man, played a decisive role in Hungarian culture, especially had a great impact of the intellectual development of youth. Its fantastic visual experience together with intricate text of Tragedy carried a variety of philosophical and moral, and even scientific sayings for them. So the verses known by heart served as a key text further on at the time of their interwar emigration. As we know, Madách inspired by Alexander Humboldt's works, especially the Cosmos. Since Humboldtian work is the most monumental implementation of the German Naturphilosophy, we have a hypothetical idea that astonishing numbers of „extremely creative novelties”, and at the same time a kind of „constructive pessimism” among the 'Martians' (Neumann, Wigner, Szilard, Teller etc.) or – another example from another discipline: the extending the approach to preoedipal period of human life in psychoanalysis (Mihaly Balint Franz Alexander, R.A.Spitz etc. came from „Budapest School” founded by Sandor Ferenczi), stemmed from the same cultural soil. **Keywords:** The Tragedy of Man as a Moral Cosmos, Alexander Humboldt's Cosmos the mystery of Hungarian type of the creativity in sciences, „Martians”, Budapest school of psychoanalysis, „constructive pessimism”

A kreatív tudósnek sok közös vonása van a művésszel és a költővel. A tudós szükséges tulajdonsága a logikus gondolkozás és az elemzőképesség, de ez messze nem elegendő a kreatív munkához. Azok a tudományos felismerések, amelyek áttöréshez vezettek, nem dedukálhatók logikusan a létező ismeretekből; a kreatív folyamat, amelyen a tudomány haladása alapul, tudatalatti szinten zajlik.
(Szilárd Leó)¹

* Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet, vebekes@gmail.com

1 Jonas Salk idézi Szilárd Leó szavait a természet filozófusától, aki nem csak leírta, hanem előidézte a történéseket. W. Lanouette (1997) Előszó 5.

A Magyarországról elszármazott és külföldön jelentős hírnévre szert tett tudósok rendkívüli eredményességének titkát, az úgy nevezett „Marslakók”-rejtélyt² megfejteni igyekvő tudománytörténészek – túljutva az anekdoták és legendák számbavételén, egyetértésnek néhány tekintetben. Mindenekelőtt abban, hogy ezt a sajátságos szellemi produktivitást, amely a két világháború közötti magyar emigrációt jellemzi, nem lehet pusztán egy vagy két tényezővel (kiváló középiskolai rendszer, jól mozgósító tanulmányi versenyek, származás, kapcsolati háló stb.), kielégítően megmagyarázni. És, minthogy nem csak természettudósok esetében tapasztalható ez a jelenség, ezért a „kulturális exodusnak” (Arthur Koestler kifejezését használva) ezt a mintázatát, csakis sokféle hagyomány és tényező egyidejű, egymást erősítő kölcsönhatásában érdemes szemlélni. Mindenekelőtt pedig: nem szabad figyelmen kívül hagyni azt az általánosabb kulturális mezőt, diskurzusteret, amelyben ez(ek) a nemzedék(ek) felnőtt(ek)³

Jogos persze az a felvetés, hogy az Osztrák–Magyar Monarchiának éppenséggel *nem* Budapest volt a szellemi centruma: az első világháború előtti évtizedben „Wittgenstein Bécsében” olyan hatalmas elmék éltek, mint Sigmund Freud, Gustav Mahler vagy a fizikus Ernst Mach.⁴ Ahogy például Prágában alkotott ugyanebben az időben Franz Kafka, a festő Alfons Mucha és a költő, Rainer Maria Rilke, ugyanott, ahol Einstein 1911 és 1912 közt kidolgozta általános relativitáselméletét. „Számos olyan tényező, amely a »Budapest-jelenség« hátterében állt, másik két várost is jellemezte. Mégis csak a »Budapest-kör« tagjai hagytak ennyire valószínűtlen és egyedülálló nyomot a történelem lapjain.” (Smil 1997)

Akik a „marslakók” titkát Budapesten vélik meglegelni, úgy gondolom, hogy (a szó legszorosabb értelmében) jó helyen keresik azt: ahogyan az emigráció tudásszociológiai hátterét kutató Frank Tibor fogalmazott:

„Magyarország újszülött fővárosa az I. világháborút megelőző négy évtizedben a társadalmi »olvasztótégely« szerepét töltötte be. Vándorló mesteremberek, kubikosok, művészek, írók, tanárok és kutatók százezreit vonzotta a magyar királyság egész területéről és messze azon túlról is. A város pezsgő találkozóhelye lett a legkülönbözőbb etnikai és vallási közösségekhez tartozó, eltérő társadalmi normákat, viselkedésmintákat követő, különféle mentalitású csoportoknak és egyéneknek. Az egymástól olykor igen messze eső értékek és mértékek összecsapása és keveredése, súrlódása és egyesülése az alkotó energiák

-
- 2 Marx György (1997) 77. A témát legrészletesebben kifejtve, lásd: Marx György (2000), Czeizel Endre genetikai tényezőket vizsgált (Czeizel Endre (2002), és mint erre Palló Gábor rámutatott, az eredmény negatív: nemigen találhatók olyan genetikai tényezők, amelyekre a jelenség visszavezethető volna. Palló (2004): 20
 - 3 Az MTA Filozófiai Kutatóintézetében folytatott kutatás eredményeit *Recepció és kreativitás – nyitott magyar kultúra* címmel hét kötetben adtuk közre. Sorozatszerkesztő Palló Gábor (2004). Áron kiadó, Budapest.
 - 4 A korszakalkotó monográfia: A. Janik – S. Toulmin (1973): *Wittgenstein's Vienna* tartós mintát nyújtott az ekkoriban induló Monarchia-kutatásoknak.

valóságos kirobbanásával, szinte példátlan kreativitás előtörésével járt. Ebben az izgalmas és zaklatott légkörben újjászületett az intellektuális versengés szelleme, ami kedvezett az újnak, az eredetinek, a kísérletinek. Budapest elvárta és kezdetben elismeréssel is övezte a kiválóságot, s kíváncsian érdeklődött a zsenialitás természetrajza iránt. A századfordulós magyar főváros a lángelme születésének természetes közege lett.”⁵

A természettudományok történetével foglalkozók közül kevesen tudják például, hogy a pszichoanalízis budapesti műhelye legalább annyi jelentős tudóst bocsátott ki a nagyvilágba, mint amennyit a matematikusok, fizikusok. És figyelemre méltó, hogy az iskola, amelynek létrehozója és meghatározó alakja Ferenczi Sándor volt, s ahonnan olyan személyiségek kerültek ki, mint Spitz René, Bálint Mihály, Melanie Klein, Hermann Imre, Róheim Géza, Alexander Ferenc, Szondi Lipót, hogy csak néhány nevet soroljunk, nos a budapesti műhely teljesítményének, valamint tagjai személyiségének jellemzésekor *ugyanazokkal* a jellemzésekkel találkozhatunk (rendkívüli kreativitás, irtózás a dogmáktól, a megszokott intellektuális határok könnyed átlépése, szokatlanul merész szintézisen alapuló elméletek, meglepően új módszerek bevezetése, vagy ismert módszerek alkalmazása merőben új területen stb. stb.), mint amivel az innen indult természettudósokat szokták megkülönböztetni más földrajzi helyről származó kollégáik többségétől. Jellemző a következő példa: „Freud mindig jóindulatúan mosolyogva mondta erről a könyvről [Thalassa], hogy ez messze megy, jóval túlmeleg azon, amit ma tudományosan igazolni lehet, de nagyon szép. Szóval Freud nem vetette el Ferenczi elméletét, hanem egy nagyon merész álmódózásnak tekintette, egy analitikus fantáziájának.”⁶

Abból, ha közös szempontok alapján, együtt tárgyaljuk az eddig külön-külön vizsgált csoportokat, műhelyeket és köröket, több előny is származhat. Egyfelől kitűnhetnek azok a személyes átfedések és érintkezések, amelyek a diszciplináris keretek között folytatott tudománytörténeti kutatások alapján nem voltak könnyen észrevehetőek, vagy, éppen mert külön-külön tartották számon őket, legfeljebb anekdotikus értékkel bírtak. Szolgáljon itt szemléltetésül néhány példa:

Neumann János életrajzában olvasói tudhatták, hogy Ferenczi Sándor, aki felesége révén a Neumann család közeli rokona volt, a húszas években gyakran megfordult a házukban, és ilyenkor élénk beszélgetést folytattak a pszichoanalízisről, ám legfeljebb anekdotikus értéket

5 Frank Tibor (1997) 73. Lásd ehhez még újabban pl. Kati Marton (2008) *A legújabbak közül*: Hargitai Balázs – Hargitai István (2016)

6 Fónagy Iván, Párizsban működő pszichoanalitikus nyelvész beszélt Ferenczi Sándornak a Thalassa c. könyvében kifejtett önálló pszichoanalitikus elméletéről – amelyről tudni kell, hogy például francia területen népszerűbb lett, mint Freud ösztönkonceptiója –, s amelyet Freud nem tekintett tudományosan megalapozottnak. Fónagy Iván (2001). Fónagy, aki a kolozsvári egyetemen Zolnai Béla és Kertész Manó tanítványa volt, maga is rendkívüli kreativitásáról nevezetes. Fia, Peter Fónagy pedig ma az egyik legnevesebb pszichoanalitikus, aki eredeti és nagyon perspektivikus módon hozta összefüggésbe az ún. korai kötődés elméletét és az ún. borderline pszichiátriai tünetegyüttest.

tulajdonítottak ennek az adatnak. Akiknek pedig ez lényeges információ lenne, lévén pontosan tudják, hogy milyen jelentős gondolkodó volt Ferenczi, s hogy az ő legeredetibb gondolatait is csak most kezdik igazán megérteni és becsülni világszerte, nos, ők viszont csak elvétve olvassák a szakmájuk történetén kívül, például a Fizikai Szemlében megjelenő visszaemlékezéseket.⁷ Vagy egy másik példa: Alexander Bernát életművének ismerői tudják ugyan, hogy fia Amerikában hírneves pszichiáter lett, azt azonban „másutt dobolják”, hogy Franz Alexander, a chicagói analitikus iskola központi alakja, a modern pszichoszomatika egyik megteremtője volt. És viszont: a pszichoanalízis történetírói számontartják ugyan, hogy édesapja, Alexander Bernát, a hazájában hírneves bölcseztudós volt, s hogy a fiú a Kármán Mór által alapított Minta-Gimnáziumba járt, unokaöccse pedig a leendő nagy matematikus Rényi Alfréd, de ezek az adatok legfeljebb színezik, s nem módosítják sem a Franz Alexanderről, sem pedig az Alexander Bernátról kialakult képet. Vagy akik R. A. Spitz személyében a csecsemő- és gyermekpszichiátria egyik világhírű, forradalmi megújítóját (például az úgynevezett hospitalizáció jelenségének megállapítóját) tisztelik, gyakran nem is sejtik, hogy azonos az a Spitz René Árpáddal, akinek pszichoanalitikus kiképzését Ferenczi kezdeményezésére Freud végezte, s aki ez idő tájt Balázs Béla barátjaként látogatta a Vasárnapi Kört, majd rejtette 1919 február–márciusában az illegális *Vörös Ujság*ot szerkesztő Szamuely Tibort. Az sem közismert, hogy amikor a világon először a pszichoanalízis Budapesten (egy rövid időre) tanszéket kapott, akkor Ferenczi tanszékvezetői kinevezését Lukács György népbiztos-helyettes és Kármán Tódor, az egyetemi ügyek felelőse írta alá.⁸

Ugyanakkor meglepő lehetett a *Fizikai Szemle* olvasója számára a Polányi Mihály unokahúgával, a világhírű keramikus, Zeisel Évával és lányával készített telefon-interjú, amelyből Szilárd Leóról, a család közeli barátjáról kiderült, hogy ő tanácsolta a fiatal, pályaválasztás előtt álló Jeannie-nek, hogy menjen Londonba Anna Freudtól tanulni:

„Az ember azt gondolná, egy ilyen megrögzött természettudós nem ismeri Freudot. Óriási tévedés: mindenről tudott. Persze, hogy olvasott Freudot. Mindent elolvasott, és hihetetlenül sok mindennel foglalkozott komolyan, nem csak fizikával, biológiával és hasonlókval. Ezek az európai emberek, köztük apám (Hans Zeisel, hírneves szociológus) is, megdöbbentően műveltek voltak. Nagy tudósok és nagyon művelt emberek.” (Palló–Marx 1998.)

A tudományos (és művészi) kreativitás „magyar változatának” a titka soktényezős. Az azonban bizonyos, hogy a megismerő, asszociatív, magyarázó stb. sémák kulturális természetűek, korán és mélyen beépülnek személyes tudásunk szerkezetébe. Ezt a jellemzőt

7 „Ide tartozik például az annak idején új pszichoanalízis tudományos kérdéseinek megbeszélése. Ehhez nagyban hozzájárult közeli rokonunk, Ferenczi Sándor jelenléte a családi körben. Ez János későbbi tanulmányaira is hathatott az agy és általában a központi idegrendszer működésével kapcsolatban” (Nicholas von Neumann, 1990, 13.)

8 Vö.: Karádi Éva–Vezér Erzsébet (1980): 401.; valamint Freud–Ferenczi (2000), 240F–241F, 242F, 249F, 255F., továbbá Erős F.(2004) 139.

külső megfigyelőként könnyebb észrevenni és jellegzetes vonásként leírni (magyarázni persze nem feltétlenül), mint belülről. Másfelől a személyek és teljesítmények vizsgálati körének kiterjesztése egyben annak esélyét is növeli, hogy releváns szabályszerűségeket, hasonlóságokat, jellegzetesen ismétlődő mintázatokat találjunk, s ez közelebb vihet a – Ferenczi szóhasználatát általánosítva – „*Typus Budapestiensis*”-képlet⁹, avagy az ugyancsak tőle származó megnevezéssel élve: „*Globus Hungaricus*”-rejtély¹⁰ – megfejtéséhez. A két megnevezés között négy év telt el, lezajlott egy véres világháború, összeomlott a Monarchia. Eltűnt az az „olvasztótégely”, ami az első nagy generáció kreativitásának forrása volt. Az az értelmiségi generáció, amelyik a háború alatt nőtt fel, többé már nem a szülőhazájában remélte megvalósítani nagyratörő terveit, lassan elhagyta az országot, külföldre, mindenekelőtt Bécsbe vagy Berlinbe költözött.

Sokoldalúság, a művészet és az értékes irodalom szeretete, s különösen pedig a magyar irodalom iránti kifejezett rajongás, ezek olyan tulajdonságok, melyeket a tudománytörténetesek korábban a „polihisztorok”, avagy egyes „reneszánsz személyiségek” érdekes és sajátos vonásként, de sokáig csak legfeljebb a lényegét színező egyéni adottságaként könyvelték el. Ma viszont egyre nyilvánvalóbbnak tűnik, hogy a magyar nyelvű irodalomhoz, a szövegekhez való szoros kötődés a magyar kulturális gyökerű tudósok és művészek életművének nagyon is lényegi meghatározó jegye. „Az irodalomnak oly nagy volt a hatalma a tudomány fölött és a retorikának az irodalom fölött azon a Magyarországon, amely mindörökké 1848 emlékéhez kötődött, hogy a harsonaszerű következtetések nélkül még a statisztikai elemzések is megdöbbenőnek és értelmetlennek tűntek volna az olvasók számára.” (Ignotus 1993. III./2:91.)

A serkentő, vonzó kulturális közeg iránti nosztalgia és a jó irodalom szeretete még nem elegendő magyarázat, hiszen sokkal inkább mondható általános közép- és kelet-európai jelenségnek, mint kizárólagosan magyarinak. A magyar nyelvű (irodalmi) kultúrában szocializálódott tudósok és művészek nem abban különböznek kortársaiktól, hogy zseniálisabbak náluk, vagy hogy magasabb kultúrával rendelkeznek. Nem is abban, hogy kiválóbbak a génjeik, szerencsésebb a családi hátterük, vagy akár jobb iskolájuk lett volna. Közelebről

9 „Budapest mint mindig lelkesedik minden érdekességért, de nincs kitarása az alapos munkához. Kezdem azt hinni, hogy én magam is a *Typus Budapestiensis*-hez tartozom” – írta 1914. márciusában londoni kollégájának, Ernst Jonesnak ezt az igen találó, és önironiától nem mentes jellemzést.

10 1918. október 4-én Ferenczi a következő – azóta híressé vált – sorokat írta mesterének, Freudnak: „A mi régi világunknak, legelsősorban a *Globus Hungaricus*-nak a felbomlása nagyon érzékenyen érinti narcizmusunkat. Jó, hogy az embernek a magyar énje mellett van még egy zsidó meg egy pszichoanalitikus énje is, amelyet ezek az események nem befolyásolnak.” (S. Freud–Ferenczi S. (2003): II/2. 175.) – Mint Erős Ferenc (1996) megjegyezte, ezt a részletet az egész levelezéskötet mottójául is választhatnánk. Hozzátehetjük, hogy az esetenként szükséges behelyettesítéseket megtéve elmondható, hogy a Ferenczi által szavakba öntött érzésekben általában osztozott a magyar értelmiség.

megnézve még életmódjuk és kulturális szokásaik sem különböznek annyira az európai kortársakétól, hogy ez önmagában magyarázatot adna a kiemelkedő teljesítmények sűrű megjelenésére.

A magyaros kreativitás jellemző sémája sokféle hagyományból állhatott össze, de azt a szellemi mintázatot, amely a „magyar zseniket” produkálta, a magyar nyelvű kultúra, ezen belül a 19-20. századi magyar irodalom kristályosította ki. Ami Kölcsey, Vörösmarty, Petőfi, Arany, Jókai és Ady mellett, s meglehet, hogy mindannyiuk előtt és talán a legmélyebb formáló erővel hatott, az Madách Imre *Az ember tragédiája*. Korábbi írásomban felállítottam már ezt a tételt. Példákkal alátámasztva igyekeztem felhívni a figyelmet arra a nem mindenkor nyilvánvaló kapcsolatra, amely a Tragédia szövegének bensőséges ismeretén keresztül összeköti a 20. század legkülönbözőbb tudományos és más alkotóműhelyeinek Magyarországról elszármazott tagjait egymással és az itthon maradottakkal. (Békés 2004.130-177.)

A mai nemzedék számára már korántsem nyilvánvaló, de tény, hogy aligha akad a magyar irodalomban olyan elemi erővel ható mű, mint a *Tragédia* volt a 19. század utolsó két és a 20. század első évtizedeiben. A Tanácsköztársaság napjait kivéve, amikor levették a műsorról, a darab szinte folyamatosan látható volt a színpadon. Az 1900-as évek elején bekerült a középiskolai tananyagba, a diákok számára a jegyzetekről Alexander Bernát gondoskodott. Ám, mire a darab a középiskolában kötelező anyagként (memoriterként is) sorra került, addigra nagyon sokuknak szenvedélyes, életre szóló személyes élményei fűződtek hozzá. Alig találni olyan közírót, aki ne foglalkozott volna vele valamilyen aspektusból. Erdélyi János tanulmányát is ideszámíthatjuk és Palágyi Menyhért monográfiáját, de például Alexander Bernát első nagyobb lélegzetű írását is, amely a *Reformban* jelent meg *A Faust s az Ember tragédiája* címmel. S a későbbi nagy tanulmányán kívül is – amely magára vonta Lukács haragját – Alexander vissza-visszatért a témához: „Madách művének életem sok tiszta örömét köszönöm; egyike a legnagyobbaknak az, hogy megadatott nekem, művének a magyar lélekben való meggyökereztetéséhez valamicskével hozzájárulnom.” (Alexander 1909.230-243.) Az iskolai tananyagba beemelt Tragédia kapcsán írta meg nagyobb elemző tanulmányát a Minta-Gimnázium alapítója, Kármán Mór is (Kármán Tódor apja): „Az iskola szempontjából óhajtom tárgyalni Madách művét. ...Classikus műnek pedig iskolai értelemben csupán olyant szoktam tekinteni, a mely nemes tartalmának előkelőségén fölül abban jeleskedik, hogy megértése nem szorul egyéb segítségre, mint a mennyit maga nyújt; arra, hogy fölfogjuk és élvezzük, írójának talán még korát sem, másnemű törekvéseit sem szükséges hosszasan kutatnunk: műve egymagában teljes, részletei kölcsönösen szolgálnak egymás megvilágítására. Az ember tragédiája főleg ily értelemben classikus munka.” (Kármán 1905.58) Írt Mikola Sándor (sokak, többek között Wigner Jenő szeretett középiskolai fizikatanára) (Mikola 1908/2011), és írt minden idők egyik legmélyebb Madách-értőjeként Karinthy Frigyes is. A sor egyébként ma is tetszés szerint folytatható. A külföldön élő magyar tudósok közül napjainkban a svédországi tumorbiológus, Klein György legutóbbi esszéketének egyik darabját Madách *Tragédiájának* szentelte: „Számomra Lucifer »Az ember tragédiája« legfontosabb személye” – nyilatkozta nemrég.

Pólya György heurisztikai alapművében hangsúlyozta, hogy: „A gazdag és jól szervezett előismeretek tárháza a problémamegoldó fontos kelléke – majd hozzátette: „Talán még fontosabb a jólszervezettség – mely könnyebben hozzáférhetővé teszi előismereteinket, mint a terjedelem.” (Pólya 1968.96. Kiemelés: B. V.)

Az irodalmi utalások heurisztikus gondolkodást előmozdító szerepe azon múlik, hogy mennyire gyorsan és milyen gazdagon képes ezeket a jól szervezett előismereteket nyújtani, s nem csak az egyes gondolkodónak, hanem az egymást „fél szavakból” is érteni képes problémamegoldó közösségnek. Mérei Ferenc pontosan ebben az értelemben mondja ki tételét: „Az utalás az élményközösség anyanyelve.” Mérei Ferenc 1998[1961]25.) A fejbén „kéznél lévő” szöveg, amely már az óhazában is kánonná lett, ráadásul bír a fenti tulajdonságokkal, mint a *Tragédia*, az – úgy gondolom – éppen a megfelelően gazdag és jól szervezett előismereteknek azt a tárházát képes nyújtani az emigrációs közösségnek, a hálózatnak, amely egyfelől az otthonossági érzés minimumához, másfelől kreativitásuk szabad kibontakoztatásához szükséges. S minthogy Madách drámájának bizonyos értelemben az emberi tudás az igazi főszereplője, ez különösen alkalmassá teszi e heurisztikus szerepének betöltésére. Azt a teljességet, gazdagságot és ugyanakkor jól szervezettséget, amit a *Tragédia* a maga történeti rendjével, struktúrájával és nem utolsósorban korpuszában belátható voltával egybefoglal, nemigen múlja felül semmi. Az persze már nehezen lenne elképzelhető, hogy egy – Madáchot nem ismerő – nem magyar anyanyelvű kolléga számára külön lefordítsák az éppen odavágó tömör utalást. A fordításhoz magyarázatot kell fűzni, ez pedig éppen magát az asszociációt bizonytalanítaná el, s a frissen kipattant ötletet számolná fel. Az utalást értő közösség tagjai viszont azonnal és közvetlenül reagálnak. Számukra az idézetek előhívnak egy nagyobb egészet, ami aztán segít megfogalmazni a problémát, kulcsot a további együttes gondolkodáshoz, s megadja a siker ígérését, mert benne felismerhető a megoldást előlegező séma. Itt és most csak két példát hozok arra, amikor kifejezetten megmutatkozik a *Tragédia* szemléletformáló hatása valamilyen jelentős probléma meglatásában és megoldásában.

Szilárd életrajzából tudjuk, hogy a húszas évek elején Berlinben a számára megadott doktori téma helyett merész ötleteinek egyikét megvalósítva kidolgozott egy merőben újszerű, statisztikai jellegű eljárást a termodinamika második törvényének alátámasztására. Einstein támogatja, miután meggyőződött arról, hogy Szilárd valóban teljesített egy mindaddig lehetetlennek ítélt vállalkozást, ezután a témavezetője, a termodinamika szakértője, Laue tekintettel az eredményre, elfogadta disszertációnak a rendhagyó módon született kéziratot. Hamarosan el is nyerte a doktori címet, minthogy az általa kidolgozott formulával kezelhetővé vált a termodinamika egy ötven éves problémája. Mint életrajzírója rámutat: a „hőhalálnak” ez a 19. századi, Clausius-féle verziója „valószínűleg emlékeztette Szilárdot a *Tragédia* eszkimó-epizódjára, és szerepe lehetett abban, hogy az entrópia fogalma számára a tudományos jelentőségén túlmutató személyes értelmet is nyert.” (Lanouette 1997.58.) Annyi bizonyos, hogy Szilárd egyik kedvenc olvasmánya *Az ember tragédiája* volt. Még gyerekként megbűvölte ez a mű, és maradandó hatást gyakorolt felnőttkori gondolkozására és erkölcsi felfogására. Az életrajz

írója fontos szempontot emel ki: ami világossá teszi, miért osztoznak oly sokan a Tragédia felszabadító élményében: „Megtanult belőle valamit, amit nem kapott meg sem a vallástól, sem a családtól: azt az érzést, hogy személyes létének globális, transzcendens értelme van.” Itt idézi Szilárd szavait: „anyám meséi után ez a mű gyakorolta rám a legmaradandóbb hatást. Túl korán került a kezembe, de lehet, hogy éppen ezért vált számomra olyan fontossá. Már nagyon korán megtanulhattam belőle, nem szükséges a siker ahhoz, hogy állhatatosak maradjunk.” (Lanouette 29-30) Későbbi fantasztikus felvételeit figyelve a termodinamika és az információelmélet összekapcsolása terén, melyek többnyire messze megelőzték a korát, és talán mostanában kezdjük érteni, elmondható, hogy Szilárd szerteágazó munkásságában kirajzolódik a „hőhalál” kivédésének feladata. Kulcsszerepet játszik az a törekvése, hogy minél „hatékonyabban redukálja az univerzum entrópiáját.” (Lanouette 422)

A másik példa a pszichoanalízis Budapesti iskolájához kapcsolódik, ahol egy a Freudé-
tól - főleg következmények tekintetében – eltérő trauma-fogalom született, melynek meg-
fogalmazásában szerepet játszott a bécsi mesterétől egy lényegesen különböző mitológiai
modell. Ferenczi elgondolását követve, Bálint Mihállyal az élen, a „typus budapestiensis”
(és az exodusa után tanítványain keresztül is) valódi iskolaként a születési traumát mintegy
a Paradicsomból való kiűzetés mintájára fogta fel, és ezzel a korai anya-gyermek viszony
meghatározó szerepét helyezte vizsgálódásának fókuszába. Szemben az ortodox freudi
irányzattal, amely a preödipális időszak traumatikus eseményeire nem fektetett hangsúlyt.
Freud mitológiájának főhőse Oidipus, a budapestieké Ádám.¹¹ Róheim Géza sem véletlenül
választotta „*Ádám álma*” címmel a *Tragédia* pszichoanalitikus szempontú taglalását 1926-
ban, Freud hetvenedik születésnapja alkalmából a Magyarországi Pszichoanalitikai Egye-
sület nyilvános ülésén saját elemző módszerének bemutatására.¹² A magyar pszichoanali-
tikusok igazi mitikus ősalakja nem a bűnéért önmagát büntető Oidipusz, hanem a paradi-
csomból kiűzetett, de reménykedő, a jó és rossz között szabadon választó Ádám. Ahogyan
a „marslakók” ördöge nem Mefisztó, hanem a teremtésből az őt illető jogos részét követe-
lő Lucifer.¹³ A jövő nem determinált, a jövő bizonytalan. Az ember szabadon dönthet, de
döntésének helyes voltáról nincs és nem is lesz biztos garanciája.

11 Ludwig Janus (1989): *Die Psychoanalyse der vorgeburtlichen Lebenszeit und der Geburt*. Pfaffenweiler. 84. p. Janus írására és benne a számomra igen sokatmondó „kiűzetés” motívumra Andrek Andrea prenatalis pszichológus egyik korai előadása hívta fel a figyelmemet. Szíves segítségéért ez úton is köszönetet mondok.

12 Róheim Géza (1934): *Ádám álma*. *Nyugat* 19. sz. Róheim izgalmas elemzésének részletesebb bemutatását ld. Békés V. (2004) 165-166.

13 Neumann János öccse felidézte, hogy náluk a családi asztalnál gyakori beszédtema volt Goethe: „De hát ez nem azt jelenti, hogy mi kizárólag Faust Mefisztó-ördögével foglalkoztunk. További ördögöket is vitattunk, ill. szerepüket Mefisztóéjával összehasonlítottuk. Két fontos példa: Madách Imre »Az ember tragédiája«-nak Lucifere, és Molnár Ferenc »Ördög«-e.” Neumann M.(1990) 113.

Az általános magyarázat alapvonásai: történelmi léptékű, a személyes életet is döntő módon befolyásoló visszafordíthatatlan változások, nyelvváltás, nemzetváltás, diszciplínaváltás. Vegyünk ehhez még néhány tényezőt úgy, hogy korántsem gyűjtöttük össze a teljeset: vallásifelekezet-váltás, családszerkezeti változás, életformaváltás stb. E váltások mindegyike gyors, radikális, olykor drasztikus, és egy-egy család történetében fél évszázad alatt immár a sokadik. Ilyen körülmények között egy olyan bensőségesen ismert, jambusokba szedett, s a kamaszkor nyelvén megszólaló drámai költemény, amely visszaidézi a színházi esték hangulatát és talán a szülői ház ebédlőasztali beszélgetéseit is, s amely ugyanakkor felölel egy önmagában teljes kozmoszt, ám amely mégis minden költözéskor fejben „elszállítható” – meglehetősen szerencsés adottság az emigránsok szempontjából, s voltaképpen egyedülálló kincs. Rádásul ez a darab nagyon sokat mond a tudásról, a tudományról és a tudós felelősségéről, a viták súlyáról, értelméről vagy értelmetlenségéről és a jövőendő tudományának veszélyeiről is.

A tudós zsenik legérzékenyebb ifjúi éveiben a magyar kultúrában mindenekelőtt Madách révén megörződött – sokszor tudattalanul – egy korábbi, legyőzött paradigma, a romantika természet- és társadalomfilozófiájának szemlélete. Az iskolai tananyagban foglalt természettudományok nem közvetítettek ilyesmit, nem is tehették. A pozitívizmus szellemében kiképzett ifjú természettudósok már csak fölüeny iróniával nyilatkoztak a zseniális „dilettánsok” műveiről. Alexander Humboldt *Kosmos*át, amelyet ő maga életműve megkoronázására szánt, de kiadásával elkésett, hiszen az ezernyolcszáznegyvenes-ötvenes években a természetfilozófiai elvekre alapozott tudományokat mindenütt kiszorították a sikeresen haladó, új típusú pozitívista alapokon építkező természettudományok. És bár az olvasóközönség a Kosmost örömmel fogadta, a meghatározó tudományos közvélemény ekkoriban már nem. Ugyanis, amint T. S. Kuhn figyelmeztet a tudományos forradalmak győzelme nyomán, „[a]mikor valamely tudományos közösség földel egy régi paradigmát, egyszersmind kiiktatja a tudományos tájékozódás forrásai közül az e paradigmához igazodó könyvek és cikkek többségét. ...Nincs más lehetősége, amíg a pályán marad” (Kuhn 2000. 222.) A félreértések elkerülése végett Kuhn még azt is hozzáfűzi, hogy az ilyen, a múltat ignoráló, sőt kiiktató eljárás korántsem esetleges, és nem szubjektív okokai vannak, hanem éppenséggel lényegi jellemzője egy kétszáz éves hagyománynak, tudniillik: a modern – tankönyveken és jegyzeteken alapuló – felsőfokú természettudományos képzésnek. Ott ugyanis „...nincs helye a szépművészeti múzeumhoz vagy a klasszikus műveket tartalmazó könyvtárhoz hasonló intézménynek, ezért a tudós néha alapjában hamisan fogja fel tudományága múltját.” (Kuhn 222) Jó példa erre a Kosmos népszerű századfordulós kiadásában – így a magyar fordításban is – alkalmazott megoldás. „A természet tanulmányozására ösztönző okok” c. fejezethez csatolt lábjegyzetben ez a fordítói megjegyzés olvasható: „*Ezt a terjedelmes részt, melyben Humboldt korának egész természettudományi tudását nagy vonásokban és egészen önálló felfogással ismereti, e kiadásból elhagytuk, mert teljesen elavult.*” (Humboldt I. kötet. 81). A szerkesztői Bevezetőben pedig Wilhelm Bölsche úgy látja, hogy „A Kosmos könyvből szemlélődés lett az új természettudományi kosmoskép humanisztikus értékéről és humanisztikus kapcsolatairól.

Goethe és Schiller szellemét összekötni például Gauss vagy Faraday szellemével: ez lett Humboldt igazi célja.” És láthatóan már csak muzeális értéket tulajdonít a munkának. A századforduló tudományos mérlegén Humboldtnak már e nagyravágyó célkitűzése magában is elavultnak számít.

Ebben a kontextusban válik érdekessé Madách századfordulós közönségének rajongása a Tragédia bonyolult, sokrétű erkölcsi mondanivalót hordozó építménye iránt. Az ember tragédiájában Madách megvalósított (úgy is mondatjuk, hogy átmentett) egy szemléletet valamit, amit a Kosmosból merített. Óriási munka lenne szisztematikusan összevetni a Kosmost, a Faustot és a Tragédiát. A jelenlegi kitérőmben csak néhány olyan vonást említek – és csak a Kosmos és a Tragédia kapcsán – amely megmutatja, hogy ez az összefüggés ugyan kétségtelen, de nem magától értetődő. Palágyi szerint „Madách előtt világosan állott a nagy feladat, melyet maga elé tűzött: drámai költeménybe akarta foglalni az emberiség történetét... Mikor már a szándék nagyon megérlelődött volt lelkében, és még csak egy utolsó izgatószerre volt szüksége, hogy a munkához hozzá is lásson, akkor kétségtelenül egy könyvnek – a Humboldt Kosmosának – olvasása, nagyon hozzájárult ihletének fölkorlácsolásához. Világosan állhatott előtte, hogy ő most nem a fizikai (értsd: természetfilozófiai. B.V.) Kosmost – mint ama német buvár – hanem az erkölcsi Kosmost akarja megírni. Érezte tervének rendkívüli eredetiségét és vakmerőségét, és a nagy szándék annyira izgatta, hogy ő, ki különben oly mélyen tudott hallgatni költői terveiről, nem állhatta meg, hogy társaságban élé ne hozakodjék a problémával, mely egész lelkét igénybe vette.” (Palágyi 1900).

Humboldt szemléletében a természet ember által való megismerési folyamata leírható fejlődéstörténetként: „A világnézet története, ahogyan én ezt fölfogom, nem annyira az igazság és tévedés közti ingadozásokat jelöli meg, mint inkább az igazsághoz, a földi erők és a bolygórendszer helyes fölfogásához való közeledés fő momentumait” (Humboldt I. 163). Láttá, hogy lehetetlen lenne, de nincs is szükség a Kozmosz-történeti események összefüggő előadására: „Mint a 'Kosmos' első kötete által nyújtott természeti képben, itt sem a részletek felsorolásának teljességére törekszem, hanem a tiszta kifejtésére azoknak a vezető eszméknek, melyek a fizikus mint történetbúvár által megtehető utak közül egypárt kijelölnek. Az események és okozati viszonyaik összefüggésének ismeretét föltételezzük; tehát nem kell elmondanunk az eseményeket, elég, ha megnevezzük őket és megjelöljük azt a befolyást, melyet a világmindenség lassan kialakuló ismeretére gyakoroltak. Azt hiszem, jó lesz, ha ismétlem, hogy a teljességet itt nem lehet elérni, de nem is szabad egy ilyen vállalkozás céljának tekinteni” (Humboldt I.167).

A Humboldt koncepcióját láthatóan mélyen megértő Madách maga is hasonló módszerrel élt az ember erkölcsi kozmoszának fejlődéstörténetét megidéző történelmi színekben. Két jelentős, de korántsem esetleges különbséggel. Humboldt a megismerés-történetének azon momentumaira koncentrált, azokat emeli ki, amelyek új fordulatot hoztak az igazság megismerésének útján. „A mindenség megismerésének történetéhez elegendő, ha minden korszakban csak olyan eseményről emlékezünk meg, melyek határozott befolyással voltak az emberiség szellemi törekvéseire és a kitágult világszemléletre. ...Nem annyira valamely

eseménye elbeszélésére fogunk kiterjeszkedni, mint inkább annak a hatásnak a megjelölésére, melyet az illető esemény – akár valami fölfedezőút, akár valamely nagyon fejlett nyelvnek az uralkodóvá válása, akár az indoafrikai monsunok ismeretének hirtelen terjedése – a kozmosz eszméjének fejlődésére gyakorolt.” (I.163).

Vele szemben Madách – feltehetően tudatosan - éppenséggel az erkölcsi eszme változásának egyfajta *ingamozgását* mutatja be. És még egy nagyon jellegzetes különbség látható közöttük: Madách a történelmi színekben *nem* a kezdetekre, nem az új eszmék felbukkasására figyel (bárhogy is kéri azt Lucifertől Ádám). A Tragédia minden történelmi színében egy-egy társadalmi berendezkedést a kiteljesedettség állapotában látunk: akkor, amikor egy korábban mégoly szépnek tűnő eszme már egy nagyon rossz rendszerben testet öltött. Figyeljük meg, hogy minden színben – a riasztó jövőben is – olyan társadalmakat vetít részletgazdagon elénk, amelyek a benne élők számára szenvedésekkel teltek. Megérették a változásra, de a szereplők számára egy új jobb világ eljövételének reménye csak nagyon távoli ábrándként jelentkezik. Ha azt mondhatjuk, hogy a Kosmosba foglalt világnézet alapvetően és megingathatatlanul optimista, akkor a madáchi szemléletre igazán illik a magyar mentalitást oly annyira jellemző „*konstruktív pesszimizmus*”¹⁴. Ezt a világmegváltó, ám a jövővel szemben korántsem felhőtlenül bizakodó mentalitást a magyar tudósok nyilvánvalóan nem csupán kiváló természettudományos neveltetésüknek köszönhetik, és nem is a génjeikben hordozzák. Ennek a fajta konstruktívan pesszimista ethosznak, ami nem gátolja a kreativitást, sőt, bizonyos értelemben annak forrása, nagyon erős hagyományai vannak a magyar kultúrában.

Semmiképpen sem véletlen, hogy a Tragédia lehetett az a szükséges ELÉG JÓ SZÖVEG, ami a legfontosabb összekötő kapocsként szolgált (a kollektív tudattalanban is). Az elég jó annyit jelent itt, hogy a mű világa elég gazdag kidolgozott részletekben ahhoz, hogy valamelyik sorát idézve, bármilyen felmerülő gondolatot ki lehessen benne fejteni, másrészt viszont elég zárt ahhoz, hogy az általa kínált utalásokat és asszociációkat a közösség tagjai azonnal, további magyarázat és kommentár nélkül felfoghassák, továbbgondolhassák. Az ilyen szövegnek egyszerre pontosnak, konkrétanak, érdekesnek és nem utolsó sorban szépnek is kell lennie. Minthogy pedig a kínálkozó elég jó szöveg egyben az anyaközösség kanonizált művéből való, ezért azt az erkölcsi többletet is képes volt nyújtani, amellyel a forrás rendelkezik: s ezáltal az alkotó gondolkodás valódi iránytűjévé válhatott és válhat ma is.

1961-ben a pesti börtönben Mérei Ferenc, a megrögzött konstruktív pesszimistáink egyike, WC-papírra, alkalmilag gyúrt ceruzával titokban körmölt Lélektani naplójában

14 Az amerikai szerkesztő, aki Neumann Jánosnak 1955-ben a *Fortune* folyóiratban megjelent *Túlélhetjük-e a technikát* című cikkének bevezetőjében Neumann szellemiségét jellemezve egyfajta „konstruktív pesszimizmusról” beszél, arról, „ami nem gátolja a kreativitást”.(Ld. még: Békés 2004)130-177

így foglalta össze a kulturális hatásnak ezt a fajtáját (figyeljünk fel az idézet végén a spon-tán beugró Madách-sorokra is a II. Kepler-jelenetből):

„Vannak tehát olyan jelképek – s ezek a nem hasonlaton, hanem érintkezésen, együtt előforduláson alapulók –, amelyek rész-egész összefüggésen nyugszanak, s így az átélő számára utalások, de az adott kultúrkörben olyan együttes érzelmi színezetet kapnak, hogy a rész abban is felidézi az indulattelt egészet, aki azt maga nem élte át. A jelképnek tehát bizonyos társadalmi feltétele is van, s ebből a szempontból elmosódhat az utalás és a szimbólum különbsége. Ami eredetileg csak utalásosan (tehát csak a közvetlen átélő számára) érthető rész-egész összefüggés volt, az bizonyos társadalmi-kulturális átalakulásban jelképpé válhat: »bár nem tanulja senki, mindenki érti.«” (Mérei (1961/1998) 25.)

2009-ben ezért is fogadhattuk természetesnek a világhírű szoftver fejlesztő, Charles Simonyi „tudományos űrturista” gesztusát, aki apja, a fizika kultúrtörténetét megíró fizikus, Simonyi Károly kedvenc Madách-idézetével üzent rádión keresztül: „Sok kérés volt, hogy magyar szó is hangozzon a Nemzetközi Űrállomásról, és ezért szeretnék néhány szót mondani Az ember tragédiájából, a 13. jelenet, az úrból hangzik. Ádám mondja a következőt: „A cél voltaképp mi is? A cél, megszűnt a dicső csatának. A cél halál, az élet küzdelem, S az ember célja e küzdelem maga. Azt hiszem, hogy ezek a szavak Madáchtól nagyon fontosak voltak mindig és nagyon fontosak lesznek a jövőben is. Mindenkit, aki magyarul beszél, tiszta szívemből üdvözlök a Nemzetközi Űrállomás fedélzetéről.”¹⁵

Irodalom

- ALEXANDER Bernát (1909): *A mű története. Magyarázó tanulmány Madách: Az ember tragédiája 1909-es kiadásához*. Budapest: Athenaeum Nyomda és Kiadó, 230–243.
- BÉKÉS Vera (1997): *A hiányzó paradigma* Debrecen, Latin Betűk kiadó
- BÉKÉS Vera (2004): *A „konstruktív pesszimizmus” forrásvidéke*. A magyar tudományos műhelyek „utolsó polihisztorai” és „titkos klasszikusai” a 20. század első felében. Békés Vera (szerk.) *A kreativitás mintázatai* Recepció és Kreativitás. Nyitott magyar kultúra (sorozat szerkesztő Palló Gábor).
- BÉKÉS Vera (2008): *A Polányi család és a pszichoanalízis kezdetei*. ERŐS F.–LÁNÁRD K. –BÓKAY A. (szerk.): *Typus Budapestiensis*. Tanulmányok a Pszichoanalízis Budapesti iskolájának Történetéről és hatásáról. Budapest. Thalassa

15 <https://m.blog.hu/cydonia/file/audio/ha5sik2009marcius29-uzenet.mp3>

- BÉKÉES Vera (2013): *Néhány filozófiai szempont a „neptunista-vulkanista avagy a neptunista-plutonistavita tudománytörténeti értelmezéséhez.* Gurka D. (szerk.): *Formációk és metamorfózisok.* A geológia, a filozófia és az irodalom kölcsönhatásai a 18-19. században. Budapest. Gondolat Kiadó
- CANNON, Susan F. (1978): *Science in Culture, the early Victorian period.* N.Y.
- CZEIZEL Endre [2002]: *Tudósok, gének, dilemmák: a magyar származású Nobel-díjasok családfaelemzése.* Budapest: Galenus Kiadó
- DARVAS Béla (2002): *Ahogy az egyik dolog a másikhoz vezet. Beszélgetések Klein Györggyel.* *eVilág online.* október
- DETTELBACH, Michael (1996): *Humboldtian science.* In: N. Jardine–J. A. Secord–E. C. Spary [szerk.]: *Cultures of Natural History.* Cambridge: Cambridge University Press
- DEVEREUX, George (2001): *Etnikai identitás. Logikai alapok és működési zavarok.* in: Erős F.-Ritter A (szerk.): *A megtalált nyelv.* Új Mandátum Kiadó, Budapest.
- ERŐS Ferenc (1996): *Ferenci a derék katona.* = *BUKSZ* 3. sz.
- ERŐS Ferenc (2004): *Kultuszok a pszichoanalízis történetében. Egy Ferenci-monográfia vázlat.* Budapest: József Kiadó.
- FÓNAGY Iván (2001): *Nyelvészet és pszichoanalízis.* Ritter Andrea–Erős Ferenc (szerk.): *A megtalált nyelv.* Budapest. Új Mandátum Kiadó.
- FRANK Tibor (1997): *Budapest alkímiaja.* Fizikai Szemle 2. 73.
- FRANK Tibor (2002): *Polányi Mihály Berlinben.* = *Polanyiana* XI/1–2. 132.
- FREUD, Sigmund–FERENCZI Sándor (2000-2003): *Levelezés.* Budapest: Thalassa Alapítvány–Pólya Kiadó. I-VI.
- GÁSPÁR Kornél (1923): *Madách és lelki rokonai.* = *Nyugat* 3.
- HAJNAL André (1996): *Viták a pszichoanalízisben. Freud – Ferenci – Bálint.* Budapest: Thalassa Alapítvány–Cserépfalvi Kiadó
- HARGITTAI Balázs–HARGITTAI István (2016): *A marslakók bölcsessége. Saját szavaikkal, megjegyzésekkel;* Akadémiai, Bp.
- HARGITTAI István (2002): *Wigner Jenőtől tanultam szimmetriát.* = *Polanyiana* 1–2. 75. p.
- HARMAT Pál (1994): *Freud, Ferenci és a magyar pszichoanalízis. A budapesti mélylélektani iskola története.* 2. bővített magyar ny. kiadás. Bethlen Gábor Kiadó.
- HARSÁNYI János (1995): *„Végül is szerencsés embernek érzem magam...” – Harsányi János beszél életéről.* = *Fizikai Szemle* 9. szám, 318.
- HUMBOLDT, Alexander v (é.n.) *KOSMOS I-II.* Wilhelm Bölsche vál. és bev. Fülöp Zsigmond fordítása. Budapest. Atheneum. Élet és tudomány sorozat 5-6.
- IGNOTUS Pál (1993): *Polányi Mihály Magyarországa* (Fordította Nyírő Zsuzsa) = *Polanyiana* III/2: 91.
- IGNOTUS Pál (1993): *Polányi Mihály Magyarországa* (Fordította Nyírő Zsuzsa) = *Polanyiana* III/2: 91.
- JANIK, A. – TOULMIN, S. (1973): *Wittgenstein's Vienna.* A Touchstone Book Published by Simon and Schuster.

- JANUS, Ludwig (1989): *Die Psychoanalyse der vorgeburtlichen Lebenszeit und der Geburt. Pfaffenweiler*
- KARÁDI Éva–VEZÉR Erzsébet (1980): *A Vasárnapi Kör*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- KARINTHY Frigyes (1923): *Madách*. = *Nyugat* 3. sz.
- KÁRMÁN MÓR (1905): *Az ember tragédiája*. Elemző tanulmány. Budapesti Szemle. CXXIV. kötet, 1905, 57–115
- KLEIN György (2000): *Két kultúra*. = *Fizikai Szemle* 9. szám, 308.
- KUHN, Thomas S. (2000): *A tudományos forradalmak szerkezete*. Budapest. Osiris Kiadó
- KUNCZ Aladár (1923): *A mi Madáchunk*. = *Nyugat* 3. sz.
- KÜRTI Miklós (1991): „*A tehetséget használni kellett*”. – *Budapesti beszélgetés Kürti Miklóssal*. = *Fizikai Szemle* 5. szám, 168. p.
- LANOUILLE, William (1997): *Szilárd Leó. Zseni árnyékban*. Hraskó Péter fordítása Magyar Világ kiadó,
- LUKÁCS György: (Lukács György (1970): *Kinek nem kell és miért Balázs Béla költészete? Magyar irodalom, magyar kultúra*. Budapest: Gondolat.
- MARTON, Kati (2008): *Kilenc magyar, aki világgá ment és megváltoztatta a világot*. Budapest, Corvina.
- MARX György (2000): *A marslakók érkezése. Magyar tudósok, akik nyugaton alakították a XX. század történelmét*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- MARX György (1997): *A marslakók legendája*. *Fizikai Szemle* 3. 77.
- MARX György [1998]: *Szilárd Leó hazatért*. *Fizikai Szemle* 4. szám 115. p.
- MARX György–PALLÓ Gábor (1998): „*Szilárd átvette a parancsnokságot...*” – *telefonbeszélgetés Zeisel (Striker) Évával és lányával, Jeannie-vel*. = *Fizikai Szemle* 2.
- MÁTÉ Zsuzsanna (2002): *Madách Imre, a poéta philosophus*. Magyar Filozófiatörténeti Könyvtár VI. Miskolc
- MÉREI Ferenc (1998/1961): *Lélektani Napló*. Budapest: Osiris Kiadó
- MIKOLA Sándor (1908): *A történeti Kepler – vonatkozással Az ember tragédiájára*. Beöthy-emlékkönyv. Budapest, 1908. Új közreadás: Ponticulus Bp. XV. évfolyam 3. szám 2011. március
- NAGY EDIT *Tragédia-átfordítások Karinthy Frigyes írásaiban*; vál., szerk., bev. Nagy Edit; 2. bőv., átdolg. kiad.; Madách Irodalmi Társaság, Szeged–Bp., 2011 (*Madách könyvtár*) *Nature*-ben megjelent írást Vigh Júlia fordította
- NEUMANN, Nicholas von (1990): *Neumann János általános emberi vonásai*. *Fizikai Szemle* 1990/1. 13.
- PALÁGYI Menyhért (1900): *Madách Imre élete és költészete*. Budapest: Athenaeum
- PALLÓ Gábor (2004): *Zsenialitás és korszellem. Világhírű magyar tudósok*. Budapest: Áron Kiadó.
- PLÉH Csaba (1998): *Hagyomány és újítás a pszichológiában*. Budapest: Balassi Kiadó
- PÓLYA György (1968): *A problémamegoldás iskolája*. Budapest: Tankönyvkiadó
- RÓHEIM Géza (1934): *Ádám álma*. = *Nyugat* 19. sz.

- SMIL, Vaclav(1997): *A huszadik század Budapesten készült.* = *Fizikai Szemle* 7. p. A
- STRIKER Sándor (1996): *Az Ember Tragédiája rekonstrukciója.* Tanulmány a helyreállított szöveg közlésével. Budapest
- SZÉKELY László (1997): *Palágyi, Lénárd és Einstein.* = *Világosság* 4. 65–71.
- TELEGDI Bálint (1990): *Nem elég magyarnak lenni.* = *Fizikai Szemle* 2. szám 33
- WIGNER Jenő (2005): *Válogatott írásai.* (Vál. Ropolyi László) Budapest, Typotex Kiadó

Az ember tragédiája és a magyar egyezményes filozófia

STRIKER Sándor*

The Tragedy of Man and the Hungarian Harmonistic Philosophy

The present paper investigates the probable influence of the mid-19th Century ‘harmonistic philosophy’ school initiated by János Hetényi and Gusztáv Szontagh in Hungary upon *The Tragedy of Man* (1862) by Imre Madách, a drama which became one of the flagships of the Hungarian literary canon. The philosophers aimed at creating a national philosophy not only via the formulation of Hungarian philosophical language but with the expressed notion to endow philosophy with the task of positively influencing life and society. The analysis, however, concludes, that even as there are fragments of resonations in its text, neither the motivation nor the dramaturgy of this drama would follow the principles of harmonistic philosophy, but rather those formulated in the playwright’s own early essay on drama – namely that it is the conflict in the play and not the story itself which should reflect upon the aspirations of the nation in question.

Keywords: Hungarian harmonistic philosophy, *The Tragedy of Man*, Imre Madách, national philosophy, national drama, Kantianism

Bevezetés.

A magyar egyezményes filozófusok – az egyezményes filozófia szakirodalma, feldolgozottsága 1986-2019

A jelen írás időhurok jelleggel tér vissza korábbi kutatásokhoz, melyek csak részben váltak eddig publikussá.¹

* sandor.striker@hotmail.com

1 Filozófia tanulmányaim német filozófia szemináriumának hatására disszertációm *Kant és Madách a komparatív filozófia tükrében* címmel készült, melyben témavezető tanárom, Dr. Kiss Endre javaslatára kezdtem el foglalkozni a téma egyik aspektusaként a magyar egyezményes filozófusokkal (Striker 1986). Előzményei közé tartozik a szabadság eszméjének analízise a Tragédiában, a tagadás, mint az emberről válás kezdőpontja kifejtése 1979-ben a *Lucifer, a tagadás szelleme* irodalom

Nagy váltás következett be Madách Imre és a magyar egyezményes filozófia kapcsolata vizsgálatának terén is az elmúlt évtizedekben, 1986-os disszertációm ezalatt zárványként kéziratban maradt. A kutatási munkák örvendetesen robbanásszerű megnövekedését jól illusztrálja, hogy az akkori dolgozat megírásakor a területen elérhető szakirodalom listája alig félfoldalnyi, összességében huszonegy tudományos írás volt (Striker 1986). Hatalmas pozitív változást tanúsít az azóta eltelt bő három évtized a magyar egyezményes filozófia kutatása tekintetében. A jelen előadás 2019. évi időpontjára végzett keresés nyomán kitűnt, hogy a feltárt és friss tudományos munkák egészen gazdag kincstára áll immár rendelkezésre a területen, egyedül az elmúlt évtizedben is megsokszorozva a korábbi bő évszázad forrásait.

A gazdag szakirodalom önálló és immár elérhető filozófiatörténeti szakterület megszületését indikálja. Így e helyütt, minthogy írásunkban az egyezményesek és a Tragédia eszmevilágának összevetésére szorítkozunk csupán, s az előzményeket tekintve – előbb a filozófiai ágon – következzen néhány szó e sajátos irányzat magyarországi kialakulásáról.

Hetényi János (1786-1853) református lelkész, filozófus indította el ezen eszme-irányt az *Atheum* 1841. február 16-18-i számaiban folytatásban közölt írásával. Az egyezmény gondolata nem tőle származik, s ezt ő hangsúlyozza is, részben mert szükségesnek tartotta filozófiáját klasszikus alapokra visszavezetni, részben mert valóban voltak közvetlen előzményei. A klasszikusokra való hivatkozást az teszi lehetővé, hogy rendszerének legfőbb tézise a harmonisztika vagy szépelettan, melynek gyökerét, a Hetényi harmónia elvét nem nehéz kimutatnia Lükurgosz, Szolón, Periklész, Szókratész, Pütagorasz, Platon, Arisztotelész, Zenon, Arisztipposz, majd az újkoriak közül Bacon, Aquinoi Tamás, Shakespeare, Washington, Wieland és Herder munkásságában. A „szépeletre” törekvő ugyanis Hetényi szerint azon alapvagyból következik, mely „egyezményt – harmóniát –, rendet, arányt, békét, szépséget visz be gondolkozásunkba, érzelmünkbe, cselekvéseinkbe, társas viszonyainkba, szóval egész lényünkbe.” (Hetényi 1841)

E vágnak, mint írja „szabályszeres kifejtője a’ fensőbb philosophia; eredménye ezen gyakorlatnak a szépelet, jutalma a’ szépelet”. (Hetényi u.o.) Amíg a harmónia elvét, vagy netán annak megvalósításának szándékát – ha nem is ilyen pásztori hangnemben – valóban számos filozófiai irányzat magáénak vallotta az évezredek során, maga az egyezmény gondolata egy akkori kortárs német filozófustól, Wilhelm Traugott Krugtól (1770-1842) származik, aki Kant utóda – és interpretátora – volt a königsbergi egyetem katedráján. Szerinte az alanyban egyesül a tudat és a lét, mely így öntudatra ébred. Az öntudat tehát szintézise

záródolgozatban, majd a kutatásaimat összegző ELTE BTK filozófia doktori disszertációból készült tanulmánykötet, a Tragédia eredeti változatának egységes szövegbe szerkesztett kiadásával. E kötet megjelenése előtt a Tragédia-szakirodalom Immanuel Kantot, mint a Tragédia filozófiai forrást elenyésző számban és érintőlegesen említette (Striker 1996). Mára elfogadott paradigma, hogy Kant munkái nem hagyhatók ki a Tragédia filozófiai forrásai közül (Szathmári 2011; Máté 2018).

tudatnak és létnek, s Krug felfogásában egyben határpontja az emberi megismerésnek, mivel az magamagát nem teheti megismerés tárgyává (Kőrösy 1886. 11-12). Az eszmeinek és valóának egyesülése Krugnál megmarad az elmélet filozófiájának síkján. Hetényi azonban a gyakorlat filozófusának szerepét vállalta fel:

„egy-e a' lét a' tudattal, vagy ezek különmemű dolgok-e? Hadd rágódjanak ezek' megfejtésin az iskolai bölcselők, kiknek elég idejük van; mi siessünk feloldani amaz emberiség' életkérdéseit, melly az egyedi és társas élet' tervezett szépségeivel, mint mindenki láthatja, szoros kapcsolatban van.” (Hetényi 1841)

A filozófia Hetényinél a mindennapi élet kérdéseinek megoldására nyújt tanácsokat, mégpedig nem az általa megvetett iskolai (értsd: elméleti), rendszerkedvelő, elvont német úton, hanem közérthető, s mindenekelőtt követhető módon. Herder elméletéből átvette a földrajzi fekvés jelentőségének gondolatát, s az egyezményes filozófia sajátos magyar jellegét éppen abban látta, hogy mérsékelt égövünk alatt a harmóniára törekvés különösen erős, s így a filozófia célja sem lehet „viszketeg bölcselés”. Legyen az eszköz, mely szépíti a népeletet. Filozófiája így eleve erkölcs-központú, s konkrét kifejtését is elvégezte, például *A lélektudománynak nevelési fontosságáról* írt könyvében, ahol ezen egyezmény az egyén mérséklet-vágya, mely a tökély-vágy és gyönyör-vágy fentiekhez hasonló szintézise. Hetényi a filozófiából, mely elméleti diszciplína, megkísérelt gyakorlati tudományt teremteni (Kőrösy 1886), az életszépség tudományát, s így önmagában aligha teremthetett volna filozófiai iskolát. Azonban követőjét vélte felfedezni Szontagh Gusztávban (1793-1858), aki e vélelmezést elfogadva a magyar egyezményes filozófia rendszerét végül is ténylegesen kidolgozta.

Szontagh – aki nem rokona, legalábbis nem közeli rokona a nógrádi Szontagh Pálnak, Madách barátjának – színes életpályát és sokoldalú írói munkásságot vallhatott magáénak. Előbb filozófiát, majd jogot tanult, s húszévesen végre engedélyt szerzett apjától, hogy katonának álljon és részt vehessen a Napóleon elleni harcban. Huszonhárom évet szolgált 1813-tól egészen 1836-ig, a harcok után jobbára mint kiképzőtiszt Galíciában, Budán, Kassán, Lembergben, s végül Badenben, ahol kérésére betegség címén negyvenhárom éves korában leszerelték. Szolgálat alatt azonban mindvégig képezte magát, sőt irodalomkritikákat is írt álténen, melyek főként az *Athenum* említett melléklapjában, a *Figyelmezőben* jelentek meg. Drámával is próbálkozott, *Egy scaena Babelünkből* című művéért a Magyar Tudós Társaság 1832-ben levelező tagjává választotta. Stílusa a kortársi átlagnál gördülékenyebb, ami ez esetben igen jelentős, hiszen szerzőtársai a *Figyelmezőben* még az irodalmi-filozófiai nyelv szorosán vett grammatikai problémáival (pl. ragozás) foglalkoznak, tehát a magyar tudományos nyelv még kialakulatlan ez idő tájt. A lap szerkesztőivel közeli kapcsolatban állt, Fáy András főtí szőlőjébe többször is kirándult Bajza, Vörösmarty, Toldy, valamint Czuczor Gergely, Barabás Miklós és családtagjaik társaságában.

Leszerelése után részletes munkaprogramot készítve látott új pályájához, melynek során három összefoglaló jellegű filozófiai művet írt meg, *Propylaeumok a' magyar philosophiához* (1839), *Propylaeumok a társasági philosophiához* (1843) s végül *A magyar egyezményes*

philosophia ügye, rendszere, módszere és eredményei (1855) címmel. Csak késői írásában foglalkozott tehát kifejezetten az egyezményes filozófiával, de mint utaltunk rá, Hetényi felfedezte, hogy az egyezmény Szontagh írásaiban is kimutatható, így írásait a követendő magyar filozófiai irány alapjainak tekintette. Szontagh csak Hetényi 1853-ban bekövetkezett halála után, mintegy örökségként vállalta fel az egyezményes filozófia rendszerezését. Eredeti célja ugyanis éppen nem egy elkülönülő magyar filozófia megteremtése, hanem a létező iskolák megismertetése révén annak az egyetemes filozófiába való bekapcsolása volt. Első Propylaeumaiban meg is határozta a követendő utat:

„Ki tudományi pályán hazájának használni akar, annak egy részről a tudomány' álláspontját a világliteratúrában kell ismerni, másról nemzete' literatúrájának körülményeit és szükségseit; mert munkásságának feladata nem más, mint népe' műveltségi szükségéinek, a tudomány' elért fokához lehetőségig mért, kielégítése.” (Szontagh 1839)

E – ma is érvényes – célkitűzés megvalósítása érdekében a filozófia tudományának alapos és rendszerezett áttekintését dolgozta ki művében. Példásan korszerű a kézikönyv felépítése, hiszen abban a korban született, amikor magyar nyelven az összefoglaló filozófiai írások jószerével hiányoztak. Szontagh kettéválasztotta a tudományt és annak történetét, az előbbit a fogalmak, módszerek és rendszerek szerint három fejezetben tárgyalja. Eljárását jellemzi, hogy saját állásfoglalását mindig az adott nézet – tárgyilag hangvetelő – bemutatása után közli, s kritikai felfogása nem zárkózik el egyetlen irányzat bemutatásától sem (ami a kézikönyv használhatóságának fő kritériuma). A második, történeti rész a kitekintésen túl – skót, német és francia filozófia – áttekintést ad hazai filozófiai „literatúránk” akkori állapotáról is. Magára a filozófia funkciójára vonatkozó nézeteiben kétségtelenül kimutatható a fentiekben Hetényinél tapasztalt praxis-központúság:

„...én Kanttal a gyakorlati észnek elsőseget (primat) tulajdonítok az elméleti felett, s ennél fogva a philosophiának lényegesen gyakorlati irányt, gáncsolva mind azon philosophiákat, mellyek főleg elméleti fejtményekkel foglalkodnak, mint a régi scholasticai, s a legújabb Fichte, Schelling-, és Hegel-féle; mert philosophálásunk” végcélja nem más, mint gyakorlati munkásságunk elizagodása. A természet-philosophiát pedig nem tartom szoros értelemben e tudomány' kiegészítő részének, mert ennek tárgya kizárólag az ember, azaz munkássága' törvényei és céljai ... a philosophiától nem várunk csupán elméleti felvilágosítást, hanem gyakorlati tökéletesülést is. A tiszta erény a jónak valósítását kötelességérzésből kívánja; ezen eredményhez pedig csak philosophálva lehet jutnunk, mert csak ez úton juthatunk tiszta erkölcsi maximához, s győződhetünk meg a kötelesség szentségéről.” (Szontagh 1839)

Tehát Szontagh is a gyakorlat érdekében tartotta fontosnak a filozófiát, de ő nem szűkítette le az egyezményt a lét és tudat szintézisére, hanem a valóság-eszme dualizmusának egységére vonatkoztatta. E kettő egymásnak megfelelése pedig nem az alanyban, hanem az alany és tárgy között létrejövő egyezmény (Kőrösy 1886. 12). Harmónia-felfogása így nem a Hetényinél tapasztalt széplelék-elmélet, hanem – mint Madách esetében láttuk – sokkal inkább nevezhető dialektikának:

„Tapasztalás szerint t.i. minden a mi létezik és történik, ellenkező erők viszonyhatásai által létesül: vonzó és távoztató erők munkálkodnak a physicali természetben, az emberben érzékiesség és ész, sőt, még gondolkodásunk is csak a tétel és ellentétel' működései által lehetséges, ezek elemei minden ítéleteinknek. Azonban ezen ellentétek egymást nem semmisítik meg, hanem inkább munkásságra ébresztik, határozzák; s egyensúlyba hozatván, harmoniás egységre jutnak.” (Szontagh 1839. 93)

Szontagh maga azonban az egység törvényének nevezte. A dialektika számára üres logikai eljárást jelentett – csakúgy, mint Kant vagy Madách fogalomtárában. Ahol mégis tartalommal töltődik meg, ott Szontagh erre külön kitér, Hegel taglalásakor például negatív formában, hiszen szerinte Hegelnél a „fogalom dialecticai mozgása által tartalmát teremti” s az üres forma, a tiszta gondolkodás nem elégséges alap bármiféle alap létrehozására. Szontagh ezt elsősorban lélektani lehetetlenségnek tartja. Végezetül meg kell említeni, hogy Szontagh, hasonlóan Hetényihez, szintén kifogásolta bizonyos filozófusok gondolatrendszerét bizonyos külsődleges szempontok miatt is. Hetényi e rendszerek valóságától való elrugaszkodott voltát, Szontagh azok érthetlenségét tartotta elfogadhatatlannak, summásan megállapítva, hogy Fichte, Schelling, de főleg Hegel írásai fölött „egyiptomi sötétség borong”, sőt:

„Hegelben különösen minden összpontosúl, a megfoghatatlan gondolatbeli fonákság s földeríthetetlen előadási homály. Ő gondolataiba elmélyedve, csak azok' kifejezésére ügyel, soha az előadási formára, s ez oknál fogva nem csak gondolhatatlan, hanem olvashatatlan is.” (Szontagh 1839. 271)

Erdélyi későbbi kritikájában az egyezményesek szemére vetette, hogy a népszerű előadás kritériumát pusztán azért vezették be, hogy felkészültségük hiányosságait leplezzék, majd hosszasan gyűjtötte a példákat, melyek a kanti-hegeli fogalmak magyar megfelelőiként megállnák a helyüket. Vagyis a homályt arra vezette vissza, hogy a magyar tudományos nyelv még kialakulatlan, az ő szavaival: „nem volt még bölcsész kezében”. (Erdélyi 1857. 24)

Szontagh második munkája, a társadalomfilozófiai bevezető hasonlóan rendszeres mű. Ismerteti a társaság célját, a történetírás filozófiájának főbb szempontjait, valamint a történetírás kifejldését, majd leírja a filozófia politikai, illetve vallási rendszereit. Az első háromféle: az állandóság, a forradalom és a reform; az utóbbi szintén: a katolicizmus, a racionalizmus és a protestantizmus. Könyve zárásaként itt is bemutatja a taglalt hazai megjelenési formáit. Kifejtett társadalomképe hasonló az általunk Madáchnak tulajdonított felfogáshoz:

„Ezen változatlan, s örök rendeltetés létesítésére, legfelsőbb felfogásban, az emberi társaság is csak eszköz, minélfogva céljai sem lehetnek mások mint rendeltetésük céljai általjában ... vég célunk igazán nem is az általános tökély elérése, hanem a haladás és közelítés feléje, vagy más szavakkal: a végnélküli tökéletesedés.” (Szontagh 1843)

Felfogása így alapvetően különbözik Hegel történetfilozófiájától, s ezt vélelmeztük a Tragédiáról is. Hiszen más a világszellem állandó megvalósulása, mint az itt leírt állandó tökéletesedés valamihez képest. Hasonló Szontagh népfelfogása is annak „kiskorú” és

„nagykorú” voltát illetően a Tragédia II. prágai színében Kepler tanításához, s apróbb egyezéseket is találhatunk: a világ hatezer éves volta (András 1983) itt is szerepel, és a Madách által eredetileg használt Angelo Mihály magyarázatát is olvashatjuk Michelangelo esetében (ezt a költő Szontagh Pál kérésére változtatta a ma ismeretesre).

Eltérések azonban szintűgy felfedezhetők. Szontagh az ember rendeltetését Istentől eredeztette, míg a Tragédiában ez sajátjogú törvény. A forradalom a Tragédiában csúcspont, Szontaghnál viszont olyan erőszakos kitörés, mely „nem fekszik a processusban”. Végül se nem hegeli, se nem madáchi az az elképzelése, miszerint

„az álladalom elismeré az emberiség jogait és méltóságát, haladunk a jogszerű szabadság s egyenlőség felé.” (Szontagh 1843)

Nagy fordulat addigi munkásságához képest Szontaghnak a harmadik könyve, az egyezményes filozófia ügyének feltárása. Hangvétele s felfogása sarkosabb, mint két évtizeddel előbb:

„Ítéletem szerint tudniilik csak egy igaz philosophiai rendszer lehetséges, a való-eszményi (real-ideal) ... mert bölcsekedve a valóságot kell magyaráznunk, gondolkodásunk törvényei szerint, s ezen magyarázat akkor igaz, ha fogalmaink a tárggyal megegyeznek.” (Szontagh 1855)

E művében már ő is csaknem mindent és mindenkit az egyezményes rendszer alá tartozónak sorolt Apáczeitől Sartorin, Imre Jánoson, Köteles Sámuelen és saját régebbi munkáit tekintve önmagán át Hetényiig és Purgstaller Józsefig. A fogalommodszere-rendszer felépítést itt is megismételte, ám valahová minden esetben behelyezte a való-eszményi vagy az egyezmény fogalmát anélkül, hogy e behelyezés szervesen kapcsolódna a leírt filozófiákhoz. Összeolvasztási készsége odáig terjedt, hogy a gondolkodás főtörvényének az „egyensúly és ellentmondás logikai törvényé”-t nevezi meg, míg a tárgyi világban „minden való tárgy s így a mindenség is, magában különfeleség egységben és egység különfeleségben” (Szontagh 1855. 27), tehát meglehetősen közel jut egyes hegeli elgondolásokhoz, mint ezt Erdélyi is észrevételezte. Szontagh végkövetkeztetése univerzális: a természet és ember is csak ily harmónia törvény szerint élhet együtt, mert különben a lét fennállása kerül veszélybe. Az egyezményes filozófia ennek megfelelően életfilozófia, s mint ilyen, „sajátlag hazánk ege alatt kifejlődött magyar philosophia.” (Szontagh 1855. 38)

A Tragédia és a magyar egyezményes filozófia alapelveinek ütközése – a nemzeti filozófia és Madách dráma-felfogása

Az egyezményes filozófus célja tehát egy „sajátlag hazánk ege alatt kifejlődött magyar philosophia” megteremtése volt. Felmerül a kérdés, hogy vajon valami hasonlóra törekedett-e költészeti-drámairói útján Madách is. Ennek kiderítése érdekében – a filozófiai előzmények után immár a személyes és irodalomelméleti ágon – kísérvük végig útját pályájának csúcáig, a Tragédia megalkotásáig otthoni olvasmányai, egyetemi tanulmányai és saját ifjúkori tanulmánya, a Művészeti értekezés lényegi pontjainak áttekintésével.

Gondolatvilága eredetének vizsgálata Madách tanulmányaival, felkészültségének áttekintésével kezdődik. Ez az irodalomtörténetben igen feldolgozott térrénum, így csak főbb vonalakban tartjuk szükségesnek megemlíteni, hogy gyermekkorától igen gazdag könyvtár állt rendelkezésére, melyet nyitott gondolkodású elődeitől örökölt meg. Nagyapja, Madách Sándor (1756-1814) a Martinovics-összeesküvés vádlottjainak egyik védőügyvédje, megyei főügyész volt, ő kezdte e jelentős könyvgyűjtemény felépítését. Az állomány túlnyomó része nem magyar nyelvű kötet volt, azonban Madách megtanult németül, latinul, franciául, angolul és szlovákul, olvasott ógörög nyelven – tehát tudta használni e soknyelvű könyvtárat. Mintegy 1200 könyvet örökölt, amihez körülbelül még 200-at vásárolt, ebből 1084 maradt meg. Könyvtáráról jegyzék készült, melyet Szücsi József tekintett át 1915-ben. „Nagyon valószínűnek látszik, hogy e könyvösszeírás Madách fogsága (1852-53) alatt készült”...mert szokásos az elfogottak vagyonát összeírni ... az 1084 könyvből magyar nyelvű volt 118, német 741, francia 115, német-francia 2, latin 69, latin-német 38, latin-francia 1 kötet, a magyar irodalmat képviselte 61, a németet 357, a franciát 86, az angolt 106, a latint 64, a görögöt 12, az arabot 18, egyebet 12 kötet s volt 150 történelmi, 54 politikai, 42 theologiai, 23 filozófiai, 17 természettudományi, 26 egyéb tudományos munka és 61 szabdakörműves irat.” (Szücsi 1915)

Tanulmányait illetően szinte köztudott, hogy az apját kora gyermekkorában elveszítő Madáchot édesanyja, Majthényi Anna (1789-1885) mindvégig szigorúan nevelte. Elődei – például Vörösmarty Mihály – és a kortárs minták nyomán a pesti egyetemet végezte el, bölcséletet, majd jogot tanult, mégpedig igen jó diákként. Eredményeiről folyamatosan beszámolt anyjának. „Én Doctrinából 22ik eminens Phisicából 7ik eminens Historiából 5ik Eminens Metaphisicából 2ik eminens, Hungaricából eminens. Ha öszve számoltatik, nehánnyal előbbre vagyok, mint tavaly. Balassa a Metaphisicából 3al utánam van Lónyay 14el. ... Én Lónyaynak 's ő nekem minég ad olvasni könyveket, 's a közönséges Német újság.” (MIÖM 1942. 911) „Tegnapelőtt tettem épen Exament a Policia, Oeconomia és Financiaciából, igen jó sikerrel; a roppant pecsétes levél is már kezemben van.” (MIÖM 1942. 914) Többször méri magát barátjához, Lónyai Menyhérthez, akivel irodalmi kört is létrehozta – ezt már csak az utókor tudhatja róla – a Monarchia pénzügyminisztere, magyar miniszterelnök, majd a Magyar Tudományos Akadémia elnöke lett.

Madách Imre tehát nagyon sokat olvasott, s olvasmányai és tanulmányai természetesen hozzájárultak a Tragédia gondolati komplexitásához és színességének kialakulásához. Hozzá kell tennünk, hogy a könyvtár alaposabb vizsgálata mindmáig várta magára, hangsúlyozni kell, hogy a Tragédia forrásvizsgálata tekintetében ez elengedhetetlen. Hosszú vitát helyezett nyugvópontra annak a ténynek ismertté tétele annak idején, hogy bár a pesti egyetemen Madách bizonyára tanult Hegel műveiből-műveiről, de sztrégovai könyvtárában Hegel kötet nem volt – viszont voltak ott Immanuel Kant filozófiájára vonatkozó művek és maga *A tiszta ész kritikája* is. Korábbi tanulmányomban hoztam nyilvánosságra e könyv fizikai ellenőrzését, például, hogy fől volt vágva, hogy voltak kézírás-nyomok benne stb. Madáchnak ugyanis kevés papírja volt, szeretett a könyveibe jegyzetelni,

s így, mint kiderült, a Kant-mű belső borítóján is megtalálhatók jellegzetes kézírásának lenyomatai. Gazdasági számítások – hiszen nem csak Szontagh Gusztáv volt dinnyész, a drámaíró is maga vezette gazdaságát. Megtalálható volt továbbá Madách saját *A tiszta ész kritikájának* 169. oldalánál egy kívülről nem látszódo könyvjelző is, nyomtatott „Nógrád m. Alsó Sztregova” felirattal, mely feltehetően a diák Madách pesti szobáját díszítő nyomat képaláírása volt – hasonlatosan az alsósztrégovai Madách-kastély falait ma is díszítő, nyomtatott feliratos korabeli képekhez. Az 1995-ben ismét kézbe vett Kant-kötet egy helyen magától kinyílt, mégpedig a 200. oldalon, az Elemtan II. rész I. szakasz II. könyv II. főrészénél, a kategóriák táblájánál, ahol Kant „a tiszta értelem alaptételeit” fejtette ki, a másik oldalon elkülönítve a pusztán matematikai kapcsolatokat az ok-okozati, általa dinamikáinak nevezett kapcsolatoktól, melyek nem önkényesek, azaz nem véletlenszerűek. „E kapcsolatot, minthogy nem önkényes, azért nevezem *dinamikainak*, mert a különféle *lételének* vonatkozik kapcsolatára.” (kiemelés tőle) Ahogy Madách, mint ki fogunk térni rá, *Művészeti értekezésében* írta: *A’ szinmű lényege cselekvény mert éltet kell festenünk melyben minden örök tevés körül mozog, örök küzdelemben.*” (MIÖM 1942)

Amikor megpróbáljuk feltárni a Tragédia filozófia gyökereit, akkor bizony mélyebben át kell nézni tehát e könyvtárat abból a szempontból, hogy mit olvassunk el mindenképpen belőle, ha magunk írunk a Tragédiát. Ezt a próbát megtettem Johann Jacob Engel (1742-1804) – egyébként Wilhelm és Alexander Humboldt filozófus-tanára – egy, Madách könyvtárában meglévő könyvével, s melynek címe *Der Philosoph für die Welt* ígéretesnek tűnt. S valóban, a kis könyv XVI. fejezete *Galilei álma* címmel bemutatja, ahogy Galilei a földgolyót elhagyva az űrbe emelkedik, s onnan visszatekintve elmélkedik a Földről s az életéről, mintegy a Tragédia Úr színének alapszituációját teremtvé meg. (Engel 1827)

A Tragédia megalapozásának – és számunkra értelmezéséhez – a kulcsszerepet azonban mégis Madách saját műve, az úgynevezett *Művészeti értekezés* tölti be, melyet a tizenkilenc éves jövődó drámaíró egy pályázatra írt 1842-ben. Ez az írás sokáig lap-pangott, Madách-összkiadásában is csak töredékében publikálta Halász Gábor 1942-ben. A teljes művet 1972-ben fedezte fel Solt Andor az MTA kéziratárában. (Solt 1972) A százharminc évig ismeretlen sorsú írás kalandos történetét és mindaddig nem közölt részeit Solt Andor szerény helyen, az Irodalomtörténeti Közlemények *Adatok* rovatában adta közre.

A reformkori drámaírói-dramaturgiai mozgalmak egyik főkérdése az volt, hogy „mi a jó dráma legfontosabb eleme, a jellemzés vagy pedig a cselekmény?” (MIÖM 1942) E vita jegyében hirdette meg pályázatát 1842. február 2-án a Kisfaludy Társaság, noha a kiírók a „cselekvény” pártján állva, némileg saját álláspontjukat bizonyítandó – Vörösmarty, Szontagh Gusztáv és Henszlmán Imre ellenében s Bajzával egyetértve – azon célból tűztek ki 15 aranyat pályadíjnak, hogy a pályaművekben „Sophocles’ mindegyik szinművének cselekvénye” alapján „vonassék ki ... a’ szinműi cselekvény’ elmélete. (MIÖM 1942)” A jelíges pályázatra két pályamű érkezett be, s a bíráló bizottság – Schedius Lajos, Lukács Móríc

és Szemere Pál – a Társaság 1843. február 6-i közgyűlésén terjesztette elő jelentését. Mivel nem Madách pályázata lett a nyertes, hanem a másik pályázóé, ezért a nevét tartalmazó borítékot felbontás nélkül megsemmisítették. A felbontott jelíges borítékban találtak alapján Gondol Dániel a bécsi „m. kir.udvari cancellaria practicansa” nyerte el a pályadíjat és az Évlapokban történő közzététel jogát. A két pályamunka kéziratát a Társaság irattárába helyezték. Senki sem kutatta a másik szerző kilétét, amíg a már említett egyébirányú kutatása folyamán Solt Andor meg nem állapította, hogy „az 1. számú pályamunka szerzője – minden kétséget kizáróan – Madách Imre.” (Solt 1972)

E dolgozat utolsó négy fejezete ugyanis szó szerint egyezik a Palágyi Menyhért és mások által ismert, Halász Gábor által akkor rendelkezésre álló terjedelmében közölt szöveggel (MIÖM 1942) – ám a kézírás, annak írásképe szerint nem Madách munkája volt. Madách – Solt Andor szerint – lemasoltatta értekezését, s így küldte el a pályázatra, míg az eredeti kéziratot magánál tartotta. Ez a művelet nem igazán javított Madách később többek által észrevételezett, sajátos helyesírásán, főként mivel a másolással egy ismeretlen, „egyébként gondos kalligráfiával dolgozó” ám ortográfiája alapján ítéelve „csekély műveltségű” személyt bízott meg (Solt 1972. 685).

A *Művészeti értekezést* Madách 19 évesen írta. A költészet tömör meghatározása után lép tovább a dráma definíciója felé, melyek szerint „A’ költészet az élet magasb világosításu képének nevezhető.” s „Ha a’ költészet az, minek lenni állítók: fénypontjára akkor a’ drámái költészetben hágott.” Miért magasabb szintű a dráma Madách szerint? Íme: „magányos el vonultságában, addig a’ drámát, — mint hajdan Hellás’ népeinél, a’ nemzet színe előtt adatván elő, a’ nép fogadja kebelében, s a’ nép vérebe megy által az általa ditsóított eszme.” (MIÖM 1942)

Madách szerint a dráma hajtóereje az erkölcsi elv: „Fölséges hivatás népszerűvé tenni az erőszak, s hanyagság által el nyomott elveket, kivált ha van nép melly azokat rokon lelkébe fogadja.” (MIÖM 1942) A dramaturgiai megvalósítás, a hajtóerő a drámában a küzdelem a jogcímekért: „Jogcímének kell tehát lenni a főszemélynek, melyre támaszkodhatik.” Az erkölcsi elv: az ember-Ádám az Úrral kíván vetekedni a történelmi színekben mindig egy-egy „jogcíme” nevében – de mindig elbukik, jogcímének antagonistája miatt. E jogcímek, színről-színre a következők: nagyság, köz, kéj, hit és szeretet, tudomány, egyenlőség, korlátlan szabadság, ráció és az ember tulajdon szellemi lényege. Ádámot a Tragédiában minden színben elbuktatja „gyarlósága, mely a szentnek képviselésére oly elégtelen.” – miként ezt 1842-ben Madách megfogalmazta (MIÖM 1942). Az ember-Ádám képtelen a „szentnek képviselésére”. Itt Kant eszméje lelhető fel: „Az erkölcsi törvény ugyanis a legtökéletesebb lény akarására nézve a szentség törvénye” mely az ember által elérhetetlen, hiszen isteni princípium (Kant 1981). Vörösmartynál a *Szózatban* is megjelenik, mint *szent akarat* – Vörösmarty, akárcsak Madách, a pesti egyetemen végzett, s Kant eszméit szintúgy meg kellett ismernie. Egyetemi tanulmányai alatt pesti egyetemi oktatók részvételével még folyt az ún. Kant-vita, melynek indító műve, Rozgonyi *Dubia...* vitairata ott volt Madách könyvtárában (Striker 1986; Striker 1996; Mester 2017; Percz 2018). A *Szózatban* szereplő „szent

akarát” – ellenőrizhető a *Biblia* online változatában – nem lehet fel szöösszetételként a Szentírásban, míg a német filozófusnál jelentős hangsúllyal igen.²

A fentiekből következik azonban, hogy két sarkalatos ütközőpont fedezhető fel Szontagh Gusztáv fő gondolatmenete és Madách Tragédiája között. Az egyik az egyezmény elvből fakadó reform-magatartás eszméjének támogatása, a másik pedig a magyar nemzeti filozófia kérdése. Míg Szontagh Gusztáv az egyezmény (harmónia), a reform-magatartást hirdeti, Madách egyetlen színben sem mutat fel reform-elvet képviselő jogcímet – ha egészen hűek vagyunk a Tragédia dramaturgiájához, egyetlen álombeli szín *végén* sem gondolkodik Ádám reformban, hanem mindig gyökeresen újat, az ottani valóság/jogcím ellentettjét kívánja. Sőt, az egyetlen történelmi szín, amelyre elismerően gondol vissza a rákövetkező színben, a párizsi színben megjelenített francia forradalom volt. „Mi nagy-szerű kép tárult fel szememnek! / Vak, aki istenszikráját nem érti, / Ha vérrel és sárral volt is befenve. / Mi óriás volt bűne és erénye / És mind a kettő mily bámúlatos. / Mert az erő nyomá rá bélyegét.”³ Utalnunk kell Madách 1848-49 melletti politikai és személyes elkötelezettségére. Ő a nála egy generációval korosabb egyezményesekkel ellentétben a márciusi ifjak kortársa volt, s úgy tűnik, ő már tizenkilenc éves korában elkötelezte magát a küzdés mint drámai mozgatóerő elismerése mellett. Történelmi színeit úgy választotta ki, hogy azokban „az emberiség legnagyobb s legszentebb eszméi” szerepeljenek (MIÓM 1942. 877), s ezek közé vette a forradalom jelszavait is. A Tragédiába beléhelyezkedve látnunk kell, hogy a reform nem tragédiát mozgató jogcím, nem az erényhez, szabadsághoz vagy észhez fogható filozófiai kategória. A reform nem önérték, nem része a szentségnek, nincs kockázati antagonistája, csak relativisztikus fogalom. Egy reformer, ha úgy tetszik fontolva haladó Ádámnak nem lenne miért elbuknia. Madách ember-példázata tehát szemben a harmonisztikai elveket képviselő, reformer egyezményesekével a küzdő, mindenkori saját korának hibáin radikálisan változtatni kívánó, vagy ha nem lehet, hát azon túllépő hős. Erre az útra, a tudás almája felé Lucifer terelte az emberpárt, és célját nem is titkolta el előlük: „Küzdést kívánok, disharmóniát, / Mely új erőt szül, új világot ad” – s e küzdés mellett Ádám mindvégig kitart.

A másik eltérés az, hogy Madách Tragédiájának sem tárgya, sem hősei nem magyarok, és mégis megoldja, hogy drámai költeménye nemzeti. A magyar téma elkerülése teljesen tudatos választása volt. Fentebb idézett *Művészeti értekezésében* kifejtette, hogy a drámát nem a tartalma teszi nemzetivé, hanem a szenvedély, ami mozgásba hozza – az ifjú Madách int a közvetlen téma-artikulálástól:

„Óvakodjék mégis mindenik abban keresni a nemzetiség és honszerelmet, hogy fennhéjázó erős szabadelvű mondatokkal szője át művét, vagy a főszemélytől kezdve a legkisebb

2 A kanti hatás vizsgálatának eredményeit hozzá eljuttatott 1986-os filozófia disszertációom olvas-tán a Magyar Színházi Intézet akkori igazgatójaként Kerényi Ferenc még elutasította, a reform-korban általános an elterjedt, nem visszafejthető általános gondolkodásmódnak tartva azt.

3 A Tragédia idézetek mindvégig a javítások előtti „érintetlen” szövegváltozatból (Striker 1996).

szolgáig minden személyeinek kebelébe honszerelmet s zsnarnok gyűlöletet öntsön. Ezek által csak azt volnánk megmutatandók, mi szokatlanok vagyunk a honszeretben, mi kevéssé ment az a nemzet vérébe által.” (MIÖM 1942. 559-560) Nem fontos, hogy nevek alapján azonosítsuk, hogy magyar, avagy éppenséggel francia, angol vagy német drámáról van szó, hanem a konfliktusból, a szenvedélyről kell ráismerni. „Hisz tudjuk azt ugyanis, hogy a színmű cselekvényt szenvedélyek hozzák mozgásba, legyen hát ezeknél a kormány, de legyenek e szenvedélyek nemzeti jelleműek, úgyhogy ha ki a nemzetet ismeri, az a nevek elhagyásával is reá ismerjen, mi nemzet körében játszik a színmű.” Társadalomismerete is arra a következtetésre vezette, hogy egyébként a magyarság mint tényező önmagában nem is elegendő a nemzeti drámához kellő összetartó erőnek az 1840-es évek elején, s ennek „az lehet oka – írja *Művészeti értekezésében* éleslátó kritikával – hogy hazánk népének még legnagyobb része nem lett nemzetté, hogy nincs hazánk érdekeivel érdeke összeforrva, s zsel-lérül lakva honában, kinek a házbér fizetésén kívül alig van egyéb mi emlékeztesse lakára, ismeretlen hona érdekével.” (MIÖM 1942. 559) Úgy tűnik, az ifjú Madách Imre társadalmi valóság-érzékenysége, a XIX. század közepi, a nemzetbe nem is inkorporált rétegek ismerete révén jobban értette a lelkesítő nemzeti eszme hazai korlátait – s bizony kevesebb illúzióval írt nemzeti drámát, mint az egyezményesek magyar filozófiát.

A Tragédia és az egyezményes filozófusok közös vagy rokon motívumai

Közös motívumok azonban tagadhatatlanul vannak. A Tragédia tudás-csalódás dichotómiaja összecseng Szontagh egy hasonló, sőt igencsak rokon gondolatmenetével. Az „általános igazság’ ígérete – mint írja – a paradicsomi kígyó’ hitegetéséhez hasonló, s következése szint az: nyugodt meggyőződésünk’ paradicsomának elvesztése. Elcsábítottunk az isteni ismeret’ kecségetése által, s ha azt el nem érhetjük, emberi korlátainkbani megnyugovásunk szétenyészik, s nem marad hátra egyéb, mint a csalatás’ elégedetlensége s a két-kedés.” (Szontagh 1839) Ezt az élményt érzi Ádám, aki a Paradicsomban azt kívánja, hogy „legyünk tudók, mint isten”,⁴ majd az utolsó színben erre visszatekintve így kiált fel: „Hiú káprázat volt, nyugalmamért.”⁵

4 A kisbetűs „isten” írásmód az idézetekben mindenütt az „érintetlen” kéziratot követi, melyet az 1862-es dátumú első Tragédia-kiadást követően mintegy bő hat évtizeden keresztül minden Tragédia-kiadás követett. A nagybetűs Isten írásképváltozat csupán az 1930-as évektől bukkan fel. 1989-ben a Horváth-Kerényi szerkesztette Tragédia-szövegben is nagybetűsen szerepelt még, majd az „érintetlen” változat kiadását (Striker 1996) követően már Kerényi Ferenc is a szövegű, kisbetűs írásképet használta (Kerényi 1997). Az általa sajtó alá rendezett kritikai kiadásban is már egyértelműen az eredeti, kisbetűs írásképváltozat mellett állt ki (Madách 2005).

5 Ezt a sort Arany János ellenkező értelműre változtatta: „Hiú káprázat volt, Ez nyugalom!” (Striker 1996) Színházi rendezők közül többen (Lengyel György, Iglódi István, Garas Dezső) 1996 óta a színpadon is alkalmazták az „érintetlen” kiadás és *Az ember tragédia rekonstrukciója* tanulmány (Striker

Az egyezményes elvekkel közös fragmentumokat vélhetünk felfedezni Lucifer, majd Kepler-Ádám egy-egy monológiájában. A Konstantinápoly szín szerelemi kudarcát Lucifer foglalja össze kijózanító, ideál-reál eszmékkal rokonítható konklúzióval: „Ládd, ilyen őrült fajzat a tiéd, / Majd állati vágyának eszközéül / Tekinti a nőt, és durvult kezekkel / Letörli a költészetnek zománcát / Arcáról, önmagát rabolva meg / Szerelme legkecsesb virágító; / Majd istenül oltárra helyezi, / És vérzik érte és küzd hasztalan, / Míg terméketlen hervad csókja el. – / Mért nem tekinti és becsüli nőül, / Nőhivatása megjelölt körében.” Mint ismeretes, Madách a „nőhivatással” akadémiai székfoglalójában is foglalkozott a későbbiekben, álláspontjával nem kevésbé kiváltva szellemi jóbarátja, Veres Pálné vitakedvét és e nőhivatás meghaladásáért folytatott küzdelmének elindítását, s Szontágh is elmélyülten foglalkozott a nők helyzetével.

A második prágai színben Kepler-Ádám megjegyzése érdemes figyelmemre. Vajon nem reflektálás volt-e Madáchtól az egyezményes filozófusok az elvont helyett a gyakorlat-orientáltabb buzdító eszmerendszerére a csillagász által kifejtetlen kitétel, miszerint: „Nyűgűl talán, de szárnyakul soha / Egy törpe fajnak az absztrakció.” Mintha erre reflektált volna Alexander Bernát, elutasítva az elvont német filozófiai gondolkodástól elhatárolódó egyezményesek álláspontját, szinte expressis verbis cáfolva Kepler-Ádám állítását, mondván: „A magyar gondolkodásmód pedig nem az „absztrakcióktól” idegenkedő, pusztán a „konkréthoz” ragaszkodó szellemi entitás, ahogyan egyik nemzeté sem az.” (Zóka 2014) E két szövegrészlet – ha a második csupán keserű, negatív lenyomat is – rokonítható tehát az egyezményesek nézeteivel.

Léthelyzet filozófiák – Szontágh és Madách meghatározottsága

A reform-párti Szontágh-gal szemben, aki a reformer Széchenyit meglátogatta Döblingben (!) és konzultált vele, Madách – egészségéhez mérten – a szabadságharc támogató résztvevője volt, majd a bukást követően Kossuth titkárát bújtatta, amint azt említettük, és súlyos következményekkel. A politika terén tehát nagyon eltérő álláspontjuk volt a magyar helyzetről, ezt illusztráltuk a történelmi színekben megjelenő küzdő embertípus mellett kiállításával. Azonban más volt Madách koncepciója az emberi alkotásról, a művészetről is – korántsem nevezhetjük őt e téren sem a harmonisztika hirdetőjének. Kepler szerepében voltaképpen ars poetica-t mondat ki Ádámmal a második prágai színben a költészet radikális hivatásáról: „S míg emberszív van, míg eszmél az agy, / S fennálló rend a vágnak gátat ír, / Szintén fog élni a szellemvilágban / Tagadásul költészet és nagy eszme.” A nagy eszme éppenséggel filozófiát is jelenthet, azaz a költészetet és filozófiát épp a hatalmas korlátok léte katalizálja, s szerepük a túllépés és gátakon. Ezt az alkotói attitűdöt visszahangozza a falanszter Platója és Michel-angeloja is.

1996), valamint az ezekkel kapcsolatos konzultáció nyomán az eredeti szövegváltozatot (Lengyel 2004; Devich 1997).

Vajon melyik magatartás és eszme adekvát az elnyomás léthelyzetében: a reform vagy a lázadás? Ez nem könnyen eldönthető történelmi kérdés, ha egyáltalán felvethető. A Tragédiában ábrázolt történelemben Ádám újra és újra újítva új társadalmakat formáló eszmék bevezetésével próbálkozik, a forradalom is szerepel jogcímei-módszerei közt, s Madách előrefut saját megélt korához képest a szabadversenyos kapitalizmuson át egészen a szocializmus falanszteréig – voltaképpen új és új tagadásokra építő folyamatos és radikális paradigmaváltásokkal. A fentiekben Madáchnál látott társadalom-látásmóddal szemben, talán hasonló érzékenység híján, az egyezményesek tévedése talán épp abban érhető tetten, hogy történelmileg téves maga a kiindulópontjuknak szánt premissza. Álláspontjuk szerint a magyar karakter – például kedvező földrajzi okokból – a harmóniára törekvés képessége és valósága: „nemzetünk szellemében az érzékiség és ész közt ritka egyensúly található”. Valójában azonban a magyar történelem korántsem az „egyensúly”, de jóval inkább az egymást kizáró érzelmek és érvek egymást tagadó paradigmáinak sorozata, mely egészét tekintve a „vagy-vagy” kulturális paradigmáját hozta létre. Ősmagyar hit versus kereszténység, katolicizmus vagy reformáció, kurucok küzdelme a labancokkal, Habsburg-hű vagy nemzeti, reformer vagy függetlenség-párti, Széchenyi vagy Kossuth, majd Kossuth vagy Görgei – hogy csak Szontagh és Madách koráig hozzuk fel a múltat a magyarság folytonos és szerencsés „harmonisztikai” hajlandóságának kétségbe vonásául (melyet folytathatnánk máig). Nemigen igazolja történelmünk, hogy természetünk szerint állandóan harmóniára törekednénk. A valóságban – rövidebb kivételek időszakokkal – éppenséggel ennek ellentéte az igaz. Sőt, szinte tudattalanul kioltja önmagát már azon kétélű elvárás is, mely szerint, mint azt Szontagh kijelenti, hogy harmóniára törekszünk, és e kérdésben állást kell foglalnunk, melyik oldalon állunk. Már maga ez egy megosztó vagy-vagy helyzet, ha szerzőjének nem is ez lenne a szándéka. Társadalmi-nemzeti horizonton pedig az elnyomás léthelyzete aligha változtatható meg reformokkal. Mai perspektívánkból visszatekintve immár tovább látjuk a XIX. század a fejleményeit, felvethetjük, hogy vajon lehetne-e jobbágyfelszabadítást avagy éppen kiegyezést elérni egy szabadságharc nélkül, még ha elbukott is? Madách nem zárta ki a radikális változtatásokat, tehát, mint fentebb is hangsúlyoztuk, ellentétben állt az egyezményesek történelemszemléletével. E szemlélete azt is jelentette, hogy ezen belül, a személyes szintjén a társadalomért felelősséget vállaló egyénnel szembeni elvárásaikban is alapvető különbségek fedezhetők fel a két eszmevilág között – „az élet célja a küzdés maga” elvét megfogalmazó Ádám bizony nem a harmonisztika hőse. Tagadhatatlan azonban, hogy a XIX. század középső harmada mindkét léthelyzet-filozófiát megalapozta.

Kitekintés – léthelyzet filozófiák és tudományok, a kultúraelmélet kérdései

Végső gondolatmenetként, tágabb horizonton szemlélve azonban mégiscsak felvethető az egyezményesek által meghirdetett eszme megvalósíthatósága, amennyiben túllépünk a vagy-vagy béklyóján. Lehet magyar gondolatot beépíteni az egyetemes filozófiába, lehet helyi

eszmét kiterjeszteni és ötvözni az univerzálissal. Kétségtelen, hogy a különböző kultúrák eltérő valóságokat hoznak létre, s ezen eltérő valóságok erőteljesen befolyásolják az adott kultúrákban megszülető alkotásokat, eszméket és tudományos iskolákat. Korábban, visszhangtalanul, részletesebben is kitértem a kultúra és alkotás interdependenciájára (Striker 1996), itt most ezek meghaladási lehetőségességének alkalmi példáira szorítkozom. Lechner Ödön sikerrel vitte be a magyar népművészetet a szecesszió európai művészetébe, Bartók Béla a népzenet építette be a klasszikus és a későbbi világzenébe, a modernitásba. Selye János és Csíkszentmihályi Mihály a pszichológiában elképesztő módon egymás ellenpontját, a stresszt és a flow-t fogalmazták meg – ami döbbenetes és mégis érthető. Egy szimbolikus gyakorlati szinten Houdini a szabadság koncepcióját valósította meg elképesztő zsidó származású magyar szabadulóművészként, melyet nem kis iróniával úgy jellemezhetünk, hogy aki innen el tud szabadulni, az bárhol, bármiből ki tud szabadulni. Komolyabb szférákban Jancsó Miklós a szabadság komplexus egész sorozatát fogalmazta meg filmjeiben. S vannak olyan fogalmak, amelyek a magyar kultúra forrásvidékéről bekerültek az eszmetörténetbe, mint a „tacit knowledge”, a „great transformation”, a „C-vitamin”, vagy éppen a „Rubik kocka”. Nem szabad megkötönni magunkat a filozófia diszciplináris gúzsába. Számomra vonzóbb Madách tágabb horizontja, a „költészet és eszme”, melyben a mű, bár viszszafelezhető kulturális, keletkezési „önkörére”, ám mégis az univerzális részévé tud válni. Eltérve tehát az egyezményesektől, az eszmét, ahogy ők mondták, a „ideált” nem kell egy harmonisztika érdekében a helyi valóság, a „reál” Prokrusztesz-ágyához igazítani, de hagyani kell, azon túlnőve az egyetemesbe ötvöződni.

Összefoglalás

A magyar egyezményes filozófia és a Tragédia rendelkeznek közös – legfőképpen Kantot követő – filozófiai maggal, azonban elvi, politikai alapkoncepcióikban különböznek. Hétenyi János és Szontagh Gusztáv a reform-elv és gyakorlat hívei, míg Madách az egyént, mint alkotó, erkölcsi lényt az elnyomással, a zsarnoksággal szemben határozza meg. A színek társadalmi változásai a paradigmaváltás, a tagadás logikája szerint követik egymást, s a legszentebb eszmék közt ott a forradalom is. Madách művét nem sorolhatjuk az ideál-reál harmonisztika és a reformer-gondolkodás példái közé.

A magyar filozófia és nemzeti dráma tekintetében Szontagh és Madách egyaránt szükségesnek tartja ezek létrejöttét, azonban Madách határozottan lehetségesnek és magasabb érvényességűnek tartja a dráma esetében a közvetlenül nemzethez kötődő tartalom elkerülését, amennyiben a „szenvedély”, azaz a dramaturgiai konfliktus, ami a drámát mozgásba hozza, nemzeti.

Madách gazdag filozófiai tárházának kincsei közt az egyezményes filozófia elvei ott vannak ugyan, ám ráutalónak vélhető szöveg-fragmentumokon túl nem mutathatók ki elméleti alapként főműve szellemi ívében és dramaturgiájában, melyeket Madách Imre, elveikhez hűen, saját ifjúkori drámaelméletét kiteljesítve épített fel.

Irodalom

- ANDRÁS, László 1983. *A Madách-rejtély*. Budapest: Szépirodalmi.
- DEVICH, Márton 1997. Szemben az egész világgal. Garas Dezső Luciferje Az ember tragédiájában. *Magyar Nemzet*, február 22. 19
- ENGEL, Johann Jacob 1827. *Der Philosoph für die Welt I-II*. Wien: Klassische Cabinets-Bibliothek 114-115.
- ERDÉLYI, János 1857. *A hazai bölcsészet jelene* Sárospatak
- HETÉNYI, János 1841. Az egyezményes rendszerről. *Athenaeum*, 20-21. 305-327.
- KANT, Immanuel 1981. *A tiszta ész kritikája*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- KERÉNYI, Ferenc 1997. Védtelen klasszikusok. *BUKSZ* 9/1.
- KŐRÖSY, György 1886. *Önállóságra törekvés a magyar philosophiában. 1837-1857*. Kolozsvár
- LENGYEL, György 2004. Négy Tragédia-rendezés története – kitérőkkel. *Színház*, XXX-VII/1. 43-48
- MADÁCH Imre *Összes Művei I-II*. 1942. Sajtó alá rendezte, bevezette és a jegyzeteket írta Halász Gábor, Budapest: Révai.
- MADÁCH Imre *válogatott művei* 1989. Összeállította, a bevezető tanulmányt és a jegyzeteket írta Horváth Károly és Kerényi Ferenc. Budapest: Szépirodalmi Kiadó
- MADÁCH, Imre 2005. *Az ember tragédiája. Drámai költemény*. Szinoptikus kritikai kiadás. Sajtó alá rendezte és a jegyzeteket írta Kerényi Ferenc. A mű kéziratának írásszakértői vizsgálatát végezte Wohlrab József. Budapest: Argumentum
- MÁTÉ, Zsuzsanna 2018. *Filozofikum és esztétikum kölcsönviszonyáról – kiemelten a madáchi életműben*. Szeged: MadáchIrodalmi Társaság
- MESTER, Béla 2017. Rozgonyi József Dubiája a magyar Kant-vita és a magyar filozófiatörténet-írás kontextusában In: *Rozgonyi, József - Dubia de Initiis Transcendentalis Idealismi Kantiani/ A kanti transzcendentális idealizmus alapvető tételével kapcsolatos kételyek*. Budapest: Gondolat Kiadó, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet, pp. 9-16., 8 p.
- PERECZ, László 2018. Kant-vita, új fényben. *Magyar Tudomány*, 11.
- ROZGONYI, József 1792. *Dubia de Initiis Transcendentalis Idealismi Kantiani*. Pestini
- SOLT, Andor 1972. Madách Imre ismeretlen pályaműve 1842-ből. *Irodalomtörténeti Közlemények* 5-6, 683-692.
- STRIKER, Sándor 1986. *Kant és Madách a komparatív filozófia tükrében*. Szakdolgozat. Konzulens és bíráló tanár: Dr. Kiss Endre. ELTE BTK (Kézirat)
- STRIKER, Sándor 1996. *Az ember tragédiája rekonstrukciója I-II*. Budapest: Szerzői kiadás.
- SZATHMÁRI, Botond 2011. *Az ember tragédiája filozófiai perspektívái. XVII. Madách Szimpózium* (szerk.) Bene Zoltán, Máté Zsuzsanna. Szeged-Budapest: Madách Irodalmi Társaság
- SZONTAGH, Gusztáv 1839. *Propylaeumok a' magyar philosophiához*. Buda: Magyar Királyi Egyetem
- SZONTAGH, Gusztáv 1843. *Propylaeumok a társasági philosophiához*. Buda: Emich

- SZONTAGH, Gusztáv 1855. *A magyar egyezményes filozófia ügye, rendszere, módszere és eredményei*. Pest
- SZÜCSI, József 1915. Madách könyvtára. *Magyar Könyvszemle*, 23
- ZÓKA, Péter 2014. *A „nemzeti filozófiai” tradíció Alexander Bernát életművében – A modern nacionalizmuselméletek és az újkori nyugat-európai bölcsélet tükrében*. Doktori értekezés. Konzulens: Dr. Somos Róbert, egyetemi tanár. PTE BTK Filozófia Doktori Iskola, Pécs.

Ádám, a szabad akarat és a nyelv hatalma

DUSÍK Anikó*

Adam, the free will, and the power of language

The purpose of this study is to analyse the Slovak audience's reception of Imre Madách's work *The Tragedy of Man*, mainly based on publications in the Slovak literary journal *Slovenské Pohľady* which dealt with Madách's works, as well as with translations of Pavel Országh Hviezdoslav, Valentín Beniak and Ctibor Štítnický. Theatrical performances are an important part of the audience's reception. Therefore, this study also analyses the theatrical performances in Bratislava from the years 1926 and 1969. The aim of this work is also to find out whether the three translations and the theatrical performance in Bratislava from the year 1969, based on Tibor Rakovský's script, maintain Adam's idea of free will from the Acts 3 and 15.

Keywords: Madách, *The Tragedy of Man*, world literature, translation, Hviezdoslav

Az ember tragédiája és a világirodalom

„Mindnyájan elégedve gondolunk e műre, s ha világirodalmi jelességek mellett netalán érezzük, látjuk is fogyatkozásait, nem örömet válnánk meg a tudattól, hogy ez – a mienk!” – írja a Madáchot a Kisfaludy Társaság tagjainak bemutató Arany János (Arany s. a. 1156). A világirodalmi rang, a „világhír” az egyik tétje az Arany által szerkesztett *Szépirodalmi Figyelő*ben 1862-ben megjelent első, Szász Károly által írt (nyolc folytatásban megjelent) kritikának is: „Az Ember tragédiája megérdemli, hogy ama világhírű költemények sorába állítassék, melyeket imént említék.” (Szász 1862. 229) Azaz Goethe *Faustja*, Byron *Manfredje* és Shelley *Beatrice Cenci*je mellé. Majd így folytatja: „s világirodalmi fontossággal csak azért nem bír, mert általában irodalmunk még nem foglalt egyenjogú helyet az európai irodalomban.” (Arany s. a. 1156).

* Comenius Egyetem BtK Magyar Nyelv és Irodalom Tanszék, Bratislava/Pozsony, aniko.dusikova@uniba.sk

Ehhez képest a két világháború közötti pozitivistá irodalomtörténetírás egyik jelentős, konzervatív szemléletű képviselője, Pintér Jenő irodalomtörténetében már minden kétséget kizárva állítja, hogy: „Az ember tragédiája a világirodalom legértékesebb filozófia költeményeinek egyike.” (Pintér 1933. 606)

A világirodalmat, a Goethe által megfogalmazott minőségében Szerb Antal (ugyanebben az időszakban) úgy értelmezi, mint olyan irodalmat, amelyet az egész világ számára írnak: „A világirodalom története élő összefüggés.” (Szerb 1941. II) Korábban írt *Magyar irodalomtörténetében* a *Tragédiával* kapcsolatban ő is azt hangoztatja (Pintérnél körültekintőbben és a lényeghez közelebb kerülve), hogy a művet, ezt a „bámulatos művészi alkotást” (Szerb 1935. 393) „nem lehet a magyar irodalom irányvonalából megérteni, hanem csak a közös európai szellemtörténet alapján” (Szerb 1935. 389). A közös szöveghálo elemei Goethe *Faustja*, Byron *Káinja*, Ibsen *Peer Gyntje*, és a *Tragédia* hazai rokonaként Vörösmarty *Csongor és Tündéje* (Szerb 1935. 389, 391).

Az Athenaeum *Tragédia*-kiadásához írt előszavában¹ Babits is a szöveg életképességét emelte ki: „olvasd újra (...) s úgy fog hatni rád, mint valami véres aktualitás; korod és életed legégetőbb problémáival találkozol, szédülten és remegő ujjakkal teszed le a könyvet”, majd hozzátette: „Madách költeménye az egyetlen igazában filozófia költemény a világirodalomban.” (Babits 1936. 5)

A magyar források alapján tehát arra következtethetünk, hogy a *Tragédia* túllépheti azt a határt, melyet Szász Károly a Madách-recenzióban a magyar irodalom külföldi recepciójával kapcsolatban még csak a „kuriosum” iránti érdeklődésnek nevez (Szász 1862. 7). Jelen esetben annak bizonyításától, hogy ez tényekkel milyen mértékben igazolható, eltekintünk. Viszont feltételezzük, hogy a *Tragédia* szlovák recepciótörténetében ez a magyar irodalmi közélet által elfogadott nézet – a világirodalmi státusz feltételezése – nem elhanyagolható tényező. Ugyanakkor figyelmet érdemel az is, hogy a szépirodalmi szöveg és annak színpadon történő előadásai a szlovák recepció elválaszthatatlanul összefonódó elemei.

„Semmi sem utal arra (a kritikai kiadás frissen végzett kutatásai után sem), hogy [Madách] művét színpadra szánta volna” – írta *Az ember tragédiája* színrevitelének 125. évfordulója alkalmából a *Tragédia* szövegének egyik (ha nem) legavatottabb ismerője, Kerényi Ferenc (Kerényi 2008. 51). Ma már nehéz lenne megítélni azt, hogy a szöveg a kollektív emlékezetben mára elfoglalt helyére milyen mértékben volt hatással a színpadon való megjelenés. Feltételezhetően jelentős mértékben. Andor Csaba szerint „volt olyan nyomtatásban megjelent német fordítása a Tragédiának, amely elhagyta mindazt, ami Paulay rendezőpéldányából kimaradt” (Andor 2008. 50).

Merthogy Paulay Ede, a Nemzeti Színház igazgatója és főrendezője volt az, aki elsőként vállalkozott a feladatra. A *Tragédia* ősbemutatójának dátuma 1883. szeptember 21.

1 A Madách-centenárium alkalmából 1923-ban megjelent 22. kiadást követően, amelyhez a Babits-előszó készült, az Athenaeum ezzel az előszóval jelentette meg a 23., 24., 25. és az itt idézett 1936-os, 26. kiadást is. (L! Blaskó 2010. 17–19)

A szlovák irodalom két évvel korábban, 1881-ben indított, illetve újraindított, és a mai napig megjelenő irodalmi lapja, a *Slovenské Pohľady* 1847-ben (Svetozár Hurban Vajanský) és 1853-ban (Jozef Škultéty) született szerkesztői számára ez kortárs esemény volt, és így élte ezt meg a *Tragédia* majdani első szlovák fordítója, az 1849-ben született Pavol Országh Hviezdoslav is.

Prága

A *Tragédia* a szlovák színpadra, illetve még ezt megelőzően a *Slovenské pohľady*-ban való megjelenéséhez vezető útja azonban ennek ellenére mégis meglehetősen kacskaringósra sikeredett, és részben a cseh színpadon aratott sikerei visszhangja motiválhatta (illetve igazolhatta) a mű iránti – akár megkésettnek is mondható – érdeklődést.

A cseh színpadra Bécsen és Hamburgon keresztül jutott el Madách műve, köszönve ezt a *Tragédia* német nyelvű fordításainak. A *Pester Lloyd* már 1862 január végén és február elején közölt részleteket Dux Adolf fordításában, majd 1865-ben megjelent az első teljes német nyelvű fordítás, melynek szerzője Alexander Dietze (Podmaniczky 2012. 649-650). A német nyelvű *Tragédia*, Esterházy Miklós mecénatúrájának is köszönhetően, az első jelentős külföldi – színpadi – sikerét Hamburgban aratta, 1892-ben, és ez a hamburgi társulat mutatta be a darabot 1892 júniusában a bécsi nemzetközi zene- és színházkiállításon (Podmaniczky 2012. 651). Itt, Bécsben figyelt fel a darabra a cseh Nemzeti Színház igazgatója F. A. Šubert is, és ez vezetett ahhoz, hogy Jaroslav Vrchlický, a cseh kultúra akkori „motorja” (író, költő, fordító), az egyik német fordítás alapján – František Brábekkel együttműködve – elkészítette a színház számára az első cseh szövegváltozatot (Garaj 2005. 114).

František Brábek, aki a *Tragédia* prágai színpadi sikerének köszönhetően a már a magyar eredeti alapján készített fordítását 1893-ban jelentette meg, az előszóban arra hívta fel a figyelmet, hogy Vrchlický már jóval korábban, 1886-ban felszólította őt a *Tragédia* magyar eredetiből történő fordítására (Brábek 1893. 13). S bár Brábek maga sem teljesen biztos abban, jó döntés-e színpadra állítani a *Tragédiát*, azt elismeri, hogy a színház szélesebb közönséget szólít meg, és azokat, akik a mű mélyére szeretnének hatolni, a teljes szöveg olvasására ösztönzi.²

Az *ember tragédiája* első cseh bemutatójára tehát 1892. július 23-án került sor Prágában, és amikor a színház vezetősége, hatósági nyomásnak kitéve, úgy döntött, hogy az 1892. október 6-i előadás után leveszi a darabot a műsorról, már a 31. előadásnál tartottak.³

2 „divadelní provozování básně činí ji nejšířšímu obecnstvu přístupnější a pochopitelnější, a že ti, kteří do jádra tohto díla opravdově vniknouti se snaží – a toto vniknutí vyžaduje studia dosti bedlivého – jsou pobádáni k tomu, aby se s celým obsahem jejím seznámili“ (Brábek 1893. 12–13)

3 <http://archiv.narodni-divadlo.cz> [cit. 2020. 03. 05.]

Rákos Péternek köszönhetően tudjuk, hogy a szöveget a cenzúra már az engedélyeztetés során jelentősen megkurtította, és így kimaradt az előadásból a teljes konstantinápolyi és a londoni színház is. A két prágai színház összevonásával viszont Paulay rendezői koncepcióját követték Prágában is (Rákos 1971. 222–224), ami azt jelentette, hogy a párizsi színház itt is a Marseillaise zárta. A prágai rendőrigazgatóság információi szerint, az általuk csak utólagosan kifogásolt jelenet kihagyása esetén a radikális prágai diákság botrány provokálására készült, és az így kialakult helyzet vezetett a színház már említett döntéséhez (Rákos 1971. 230–231).

A prágaiak az 1903/04-es és az 1909/10-es évadban is visszatértek a darabhoz, de míg az első alkalommal még 35, addig a második alkalommal már csak 12 előadást élt meg a *Tragédia*. Az 1904-es felújítás nemcsak az ismételt nagy siker miatt érdemel figyelmet, hanem azért is, mivel ebben az esetben azért kellett levenni a műsorról a darabot, mert a díszletek a brünni színházba kerültek, ahol 15 alkalommal játszották, szintén nagy sikerrel (Rákos 1971. 238).

1926 - Az ember tragédiája a Szlovák Nemzeti Színházban

Az 1920-ban megalakult Szlovák Nemzeti Színház első korszakát a cseh rendezők, színészek, színházi szakemberek és a szlovák önkéntes színjátszócsoportok legjobbjaiból kialakított közösség munkája jellemezte. A kezdetekben cseh nyelvű előadásokat fokozatosan és egyre nagyobb számban váltották fel a már szlovák nyelven előadott eredeti darabok, illetve a már szlovák nyelvű fordításokban játszott külföldi művek. A brünni születésű, Max Reinhardtot mesterének tekintő rendező, Václav Jiříkovský az 1925/26-os évadban lett a színház színi részlegének igazgatója. Az ő nevéhez fűződik a világirodalom jelentős drámai műveinek bemutatása és meghonosítása, a szlovák repertoár bővítése, és a társulat stabil alapokra helyezése is (Kováč 2015. 162). A *Tragédia* bemutatása Jiříkovský döntése volt. Azt, hogy jól döntött, amikor elhatározta, hogy megrendezi a darabot, az átlagosnál jóval nagyobb siker is igazolta. A *Tragédia* Jiříkovský-féle rendezését a pozsonyi Szlovák Nemzeti Színház két háború közötti időszaka legjelentősebb teljesítményei között tartja számon a vonatkozó szlovák szakirodalom is (Lindovská 2015. 10).

Az *ember tragédiája* bemutatásának évében (illetve az 1926/27-es évadban) 32 bemutatót tartottak, és mivel a darabok többségét alacsony (minimális) előadásszámban játszották, így az ismétlések száma (21) is jelzi a darab iránti (nemcsak szakmai) érdeklődést (Kováč 2015. 179).

Az előadás fényét emelte, hogy Jiříkovský a Hviezdoslav-féle, első szlovák fordítás mellett döntött. A darab maga nem volt újdonság a pozsonyi közönség számára, hiszen vendégjátékok alkalmával már láthattak magyar nyelvű előadást, de ez volt az első alkalom, hogy Madách szövege szlovákul szólalt meg a pozsonyi színpadon. A bemutató dátuma – amelyet nagy reklámkampány előzött meg – 1926. december 11. A *Tragédiát* 12 színpadra rövidítve adták elő. Hiányzott a konstantinápolyi, a 2. prágai és a londoni színház is (Kováč 2015. 196), amit (esetleges egyéb okok mellett, pl. a rövidítés kényszere) a prágai, illetve cseh színpadi forma egyik következményének, velejárájának is tekinthetünk. A szlovák nyelven

való megszólalást üdvözölte a kritika, de Hviezdoslav fordítását ekkor már többen is fenntartásokkal fogadták.

A *Slovenské pohľady* K. jelzésű kritikusa (a kiadó, szerkesztő Štefan Krčméry), aki a folyóirat 1927 január-februári duplaszámában a *Kronika* (Krónika) c. rovatban reagál az előadásra, a fordításra csupán egy lapalji megjegyzés formájában tér ki, ebben viszont azt konstatálja, hogy Madách sorainak kifejező tömörségét Hviezdoslav a komfortosabb rímelés érdekében fellazítja – véleménye szerint feleslegesen –, illetve nehezményezi a szórend (Hviezdoslavra egyébként is jellemző és az értelmezést megnehezítő) gyakori megváltoztatását (Krčméry 1927. 113). Bár az előadást egyébként figyelemreméltónak tartja, kifogásolja, hogy a forradalom ábrázolása – amely szerint egyébként a darab csúcspontja kellené, hogy legyen – nem eléggé kidolgozott, s így elsikkad, hogy Madách a szabadságot „sub specie aeternitatis” értelmezte (Krčméry 1927. 111).

Krčméry a *Tragédiát* Goethe *Faustja* és Byron *Káinja* mellé helyezi, azok rokonaként tekint rá, s míg Byron – szerinte – leginkább Káinnal és Manfreddel, Goethe Fausttal, addig Madách a kepleri Ádámmal lenne azonosítható. Legfőképp azért, mert a forradalmi álomból ébredő Ádám az, aki a forradalom bukása ellenére hiszi, hogy bár az eszme elbukott, de nem pusztult el (Krčméry 1927. 112).

Írásában megjelenik a Madáchékat Sztregován körülvevő szlovák nyelvű közeg kérdése is, és az olvasó azt is megtudja, hogy az író egyik őse gyermeke halálára szlovák verset írt (Krčméry 1927. 112)

A *Slovenské Pohľady* írásának tükrében a *Tragédia* szlovák recepciójának jellemzői: a világirodalmiság, a szerző családjának a szlovák közegbe való beágyazottsága és Ádám szabadságvágya.

Hviezdoslav

Minden később felhozott, és akár objektívnek tekinthető fenntartás ellenére Hviezdoslav említett fordítása a *Tragédia* szlovák recepciótörténetének nemcsak első, de meghatározó jelentőségű állomása is. Közlése a *Slovenské pohľady* 1905/6-os számában indult, és az 1906/9-es számban ért véget.

Ezt megelőzően a lap Shakespeare *Szentivánéji álom* c. darabjának Hviezdoslav-féle fordítását is közölte (1905/2, 3, 4), és mindkét fordítást (saját kiadásban) még ugyanabban az évben megjelentette könyvalakban is.

Hviezdoslav teljesítményét értékelve, a *Szentivánéji álom* 1905-ös túrócszentmártoni kiadása kapcsán, a *Slovenské Pohľady* recenzense, Šk. (Jozef Škultéty, a lap akkori szerkesztője) kiemeli, hogy Shakespeare-t méltó módon fordítani csak a darab mélyére hatolni képes nagy költő tud (Škultéty 1905. 451).⁴

4 „Takého Shakespearea môže prekladať len básnik, veľký básnik, taký, ktorý nesmiernosti jeho zvláde, všetko prenikne, vynesie a podá jazykom obsahu dôstojným.”

A *Tragédia*-fordítás könyvalakban történő megjelenésére szintén reagál a folyóirat, ugyancsak Škultéty személyében (az 1906/11-es számban⁵), bár meglehetősen sajátosan. A szerkesztő Beöthy véleményét idézi – majdnem egy teljes oldalnyi terjedelemben –, amit egy rövid bekezdésbe tömörített saját zárszóval egészít ki, és a *Tragédia* értékeit konstatálva ebben az esetben is elismeréssel nyilatkozik Hviezdoslav műfordítói teljesítményéről (Škultéty 1906. 690).⁶ Az említett zárszó sajátosága a szlovák kontextus kiemelése. A recenzens egy zárójeles megjegyzésben nógrádi szlováknak mondja Madáchot, és ezt egy lapalji megjegyzéssel is kiegészíti, amelyben közli, hogy Madách Imre nagybátyja szlovák nyelvű egyházi dalok szerzője volt (Škultéty 1906. 690).⁷ Ezt a – szlovák – vonalat képviselte a *Slovenské pohľady* 1906/3-as számában közölt *Madáč* c. vers is (Jozef Podhradskýtól), a hegyek közt megszülető zseniről/génuszról, aki mint Madách/Madáč, néha idegen világokba téved (Podhradský 1906. 167).⁸

A *Slovenské Pohľady* recenzensének a *Szentivánéji álom*mal kapcsolatos megállapítása/meglátása a *Tragédia* fordítására is vonatkoztatható. Hviezdoslav érti Madáchot, és nem mozdtítja el a belső hangsúlyokat, bár valóban terjengősebb az eredetinel.

Ádám és a szabad akarat – Hviezdoslav fordításában

A 3. színben az elhagyatottság állapotában az egyén szabadságát, a szabad akarat erejét tudatosító Ádám szavait Hviezdoslav az eredetit követve tolmácsolja:

„Önmagam levék / Enistenemmé, és amit kivivok, / Méltán enyém. Erőm ez, s büszkeségem.“ (Madách 2005. 63)

„I som sa stal / sám sebe bohom; a čo zažadám / si, mojím slušne je. To je moja sila, / to moja pýcha.“ (Madách/Hviezdoslav 1905. 24)

„bár szabad levék / Alkotni sorsom és újból lerontni,“ (Madách 2005. 65)

„trebárs svobodným / som stal sa, abych osud zbudoval / svoj“ (Madách/Hviezdoslav 1905. 25).

5 Megjegyzendő, hogy a könyvalakban történő kiadás évszámát itt 1906-ként adják meg.

6 „Jednotlivé scény Tragédie človeka sú skutočne krásne, veľkolepé, aké nachodíme len u prvotriednych majstrov poesie. Za preklad do slovenčiny duch Madácha (novohradského Slovák!) iste bude vďačný nášmu Hviezdoslavovi. Hviezdoslav, rozumie sa, prekladá s umením, poeticky.“

7 „1) Strýk Imricha Madácha bol skladateľom slovenských nábožných piesní.“

8 A vers első versszaka: „V horách rodí sa genius/V porobe zamretý,/Jako Madáč zatúla sa/V cudzie niekdy svety.“ A két utolsó versszak: „Nad kolískou mať spievala/Slovenské mu zvuky,/Do hrobu ho cudzia pieseň,/Cudzie kladú ruky.//Chodničky za sebou vidí/Illuminované/Že pomáhal vrahom páliť/Slovensko bezbranné.“

Hviezdoslav fordítása sértetlenül őrzi meg, menti át a másik nyelvbe a madáchi gondolat ívét a 15. színben is, mikor a harmadik szín pálmafás vidékére visszatérve – az őt eszköznek nevező Luciferrel szemben – a szabad akarat mellett érvelő Ádám önazonosságának tanúi vagyunk:

„Nem, nem, hazudsz, az akarat szabad, / Kérdemteltem azt nagyon magamnak, / Lemondtam érte a paradicsomról.“ (Madách 2005. 579)

„Nie, hoj! nie, lužeš; vôľa svobodná je. / A túto som si veľmi zaslúžil, / sa pre ňu zriekol raja“ (Madách/Hviezdoslav 1905. 260).

Ezért van súlya, szerepe a 3. színben a szabadság illúzióját kínáló pókháló-kép megőrzésének/átmentésének, és tétje van annak is, hogy Lucifer a 3. színben hiú bábnak mondja Ádámot a szlovák fordításban is:

„S hálója közt szabadság érzetével / Ficzkándozik“ (Madách 2005. 67)

„v sieti tej / trepocú pri pocite svobody“ (Madách/Hviezdoslav 1905. 26)

„Hiú báb, mostan fittyet hánysz az égnek, / Meglátjuk szíved, villámok ha égnek.“ (Madách 2005. 63)
„Bábä márnivé, / včul frčky hádzat' vieš svod po nebeský; / tvoj uvidíme srd, až vzbĺknu blesky.“ (Madách/Hviezdoslav 1905. 24).

A fordítás és a Hviezdoslav-életmű kapcsolatába enged bepillantást a *Slovenské Pohľady* 1907/8-as számában megjelent P. B – k. jelzésű *Kain – Byronov a Hviezdoslavov* (Byron és Hviezdoslav Káinja) című írás is. Szerzője a később majd hungarológusként ismertté vált Pavel Bujnák. Annak ellenére, hogy nem kerül benne sor sem Madách, sem a *Tragédia* említésére, mégis fontos kitérni rá. Egyrészt azért, mert Bujnák megállapítja, hogy Hviezdoslav a *Kain* szerzőjeként a byroni romantika hatása alatt áll (Bujnák 1907. 464), de míg Byron Káinját a saját akarat érvényesítésének szándéka, Hviezdoslavét a testvérgyilkosság utáni belső vívódás jellemzi ((Bujnák 1907. 469, 471), másrészt a kínálkozó madáchi párhuzam látványos megkerülése okán. Hviezdoslav 1892-ben írt elbeszélő költeményét már 1893-ban közölte a *Slovenské Pohľady* (az évfolyam első számának első közleményeként). Így talán nem megalapozatlan az az állítás sem, hogy az egyik ok, amely 1907-ben ismét a *Kainra* irányította a figyelmet, Hviezdoslav az előző két évben közölt *Tragédia*-fordítása lehetett. Bujnák tanulmányában is megjelenik már, hogy Hviezdoslav stílusa (költői nyelve) nem mindennapi igényeket támaszt az olvasóval szemben, és bizonyos szintű műveltséget és olvasottságot feltételez (Bujnák 1907. 474–475).

Míg a valamivel korábbi recenziók a fordítások kapcsán Hviezdoslav nyelvének költői erejét hangsúlyozták, Bujnák tanulmánya már arra is felhívta a figyelmet, hogy ez a nyelv gondot okozhat az olvasónak (befogadónak). Ezt – évekkel később – sajnos a *Tragédia* pozsonyi bemutatója is igazolta: a veretes sorok értelmezése nemcsak a nézők, hanem esetenként már a színészek számára is nehézséget jelentett (Kováč 2015. 193)

Egy újabb fordítás – Valentín Beniák

Valentín Beniák Fra Makarius néven 1950-ben megjelentetett új fordításának érdeme, hogy megkönnyítette Madách szövegének befogadását a szlovák olvasó számára. Értelmezésében Ádám a szabad akarat megtestesítője (Beniák 1950. 206).

„Adva van a gondtalan paradicsomi boldogság számára teremtett ember, oldalán élettársával Évával, azonban mivel szabad akarral rendelkezik, ennél többet akar.“ – írta Beniák – fordító utószava gondolatmenetével összecsengően – az *Irodalmi Szemle* 1964-es Madách-különszámában is (Beniák 1964. 686)⁹.

Mindezek alapján feltételezhetjük, hogy akárcsak Hviezdoslav, Beniák is gondot fordít arra, hogy a 3. és a 15. színben a szabadságot, a szabad akaratot hirdető – büszke – Ádám szlovákul megszólalva is önazonos maradhasson. A szándék azonban helyenként megbicsaklik:

„Som sebe/ bohóm, a pre seba čo získam, iste/ právom mi patri. Sila mojou pýchou.“ (Madách/Beniák 1950. 22). Azaz „az erőm a büszkeségem“ - mondja Beniáknál Ádám, a madáchi: „Önmagam levék/ Enistenemmé, és amit kivívok,/Méltán enyém. Erőm ez, s büszkeségem.“ – helyett (Madách 2005. 63).

A folytatásban viszont – Ádámot érintően – a 3. és a 15. színben Beniáknál is az eredeti szöveget Hviezdoslavhoz hasonlóan pontosan követő megoldásokkal találkozunk: „a keď už mám tú slobodu/ tvoríť svoj osud a zas v skazu dať“ (Madách/Beniák 1950. 23)¹⁰; valamint: „Nie, ty mi luháš, vôľa slobodná je,/ a ja som vyslúžil ju pre seba,/ kvôli nej zriekol som sa rajskej ríše (Madách/Beniák 1950. 196)¹¹.

Beniák is érzi a szabadság illúziójára utaló pókháló-kép fontosságát: „v osídlach, s citom slobody/ sa zmieta“ (Madách/Beniák 1950. 23), de fordításában elsikkad, hogy Lucifer hiú bábnak mondja Ádámot. Beniák Lucífere számára Ádám az adott szöveghelyen csak egy szép szál/jól megtermett férfi. A szlovák szöveg így – az értelmezést is módosítva – felszámolja a báb fogalmához kapcsolható passzivitást, a kiszolgáltatottság lehetőségét: „Chlapík jeden, vne nebu hádzat frčky,/ počkajme však, až zaburácajú blesky.“ (Madách/Beniák 1950. 22)¹²

9 A szlovák recepció már ismert jellegzetességének mondható a szlovák kötődés kiemelése. Beniák számára Madách „a szlovákiai földben és népében mélyen gyökerező nógrádi magyar nemes“ (Beniák 1964. 686).

10 „bár szabad levék / Alkotni sorsom és újból lerontni,“ (Madách 2005. 65)

11 „Nem, nem, hazudsz, az akarat szabad, /Kiérdemeltem azt nagyon magamnak, / Lemondtam érte a paradicsomról.“ (Madách 2005. 579)

12 „Hiú báb, mostan fittyet hánysz az égnek, / Meglátjuk szíved, villámok ha égnek.“ (Madách 2005. 63)

A harmadik fordítás – Ctibor Štítnický

1964, Madách Imre halálának 100. évfordulója a szlovák Madách-recepció történetében is fontos év. A szlovák televízió ebből az alkalomból bemutatta az utolsó három színt, Ctibor Štítnický új fordításának felhasználásával, és ezek szövegét az októberi számban a *Slovenské Pohľady* is közölte (Madách/Štítnický 1964. 73–80). A rövid felvezető közli, milyen alkalomból publikálják a szöveget, valamint azt is, hogy Hviezoslav és Beniak korábbi fordításai után kiadás előtt áll *Az ember tragédiája* Štítnický által készített új szlovák fordítása is (Madách/Štítnický 1964. 73)). A végül 1966-ban megjelent fordítás kapcsán írt értékelésében Jaroslava Pašiaková az új szöveget „termékeny gondolkodásra serkentő tettek” nevezte (Pašiaková 1966. 467) és kiemelte, hogy: „Mindhárom esetben a kor élvonalbeli, szlovákul s magyarul egyaránt kitűnően tudó szlovák írói vállalkoztak erre a költői tettere” (Pašiaková 1966. 464).

Štítnický (fordítói utószava szerint) a *Tragédia* lényegét – Sótérre utalóan¹³ – a szenvedélyben és a pesszimizmussal dacoló szárnyalásban látta (Štítnický 1966. 187)¹⁴. Fordítói olvasata azért is fontos, mert az ő szövegét használta a hatvanas évek két új, szlovák *Tragédia*-előadásának rendezője, Tibor Rakovský is.

A DILIZA, azaz a Szlovák Színházi és Irodalmi Ügynökség kiadásában már 1965-ben megjelent a Štítnický-fordítás egy a színházak számára készített, Rakovský dramaturgiai változtatásait tartalmazó/láttató változata, aki feltételezhetően ebből a szövegváltozathoz indult ki saját *Tragédia*-rendezéseikor is. A pozsonyi bemutatóra 1969. október 11-én került sor a Szlovák Nemzeti Színházban¹⁵, és a *Slovenské pohľady* kritikusa szerint az előadás az 1966-os kassai bemutató – sikerültebb – replikája volt csupán (Lehuta 1969. 158).

A Štítnický-Rakovský-féle szövegkönyv megtartotta mind a 15 színt, de jelentős rövidítésekkel, hiszen a teljes szöveg előadása hat órát igényelne¹⁶. Az viszont figyelmet érdemel, hogy kimaradt a szövegből Ádám „Lucifer: Hát nem érzed-e?” kérdésére adott válasza – „az önmagam levék enistenemmé” konstatálása –, ami Ádám erejének és büszkeségének is forrása, és nem hangzik el a „bár szabad levék / Alkotni sorsom és újból lerontni” sem. Hiányzik a pókháló fogságában szabadnak hitt létezés madáchi képe („hálója közt szabadság érzetével”), és kimarad Lucifer Ádámot hiú bábnak nevező replikája is.

13 „a Tragédia értelmét ugyanis a pesszimizmussal való szembesülés indulata, lelkülete adja meg” (Sótér 1965. 345)

14 „zmyslom Tragédie totiž je vašeň a vzlet vzdoru proti pesimizmu“

15 <http://www.theatre.sk/sluzby/etheatre-sk> [cit. 2020. 03. 05]

16 Paulay rendezése is csupán 2560 sort hagyott meg a *Tragédia* 4117 sorából. (L! Kerényi 2008. 52)

A 15. színben ugyan elhangzik, hogy „vôla človeka/ je slobodná a bojom vykúpená/ aj raja som sa iba pre ňu vzdal“ (Madách/Štítnický 1965. 102)¹⁷, de a 3. és 15.színt összekötő szabadság/szabad akarat gondolatív ebben a koncepcióban felszámolódik. Így részben értelmét veszti az angyalok kara is, amelyek ebben a változatban nem is szerepel.

A Štítnický-fordítás 1966-os kiadása természetesen a teljes madáchi szöveget tartalmazza, de a 3. színben olyan fordítói megoldásokkal találkozhatunk, amelyek következtében a 3. és 15. színt összekötő szabadság/szabad akarat gondolatív sérül. Már azzal is, hogy a 3.színben Ádám „Érzem, hogy amint Isten elhagyott“ replikájának végéről hiányzik a büszkeség konstatálása: „Cítim, že Boh ma opustil a vyhnal/ a že som celkom chudobný a sám./Nuž som ho i ja opustil a teraz/ sám som si bohom. A čo vybojujem,/ bude len moje. V tom je moja sila!“ (Madách/Štítnický 1966. 21–22). A megszólalás vége ebben az esetben tehát úgy módosul, hogy a büszkeséget elhagyva a fordító az erőt (sila) hangsúlyozza.¹⁸

Megjelenik a fordításban a „bár szabad levék / Alkotni sorsom és újból lerontni“ – „a konečne som človek slobodný / stvorím si osud sám a sám si zrúcam“ (Madách/Štítnický 1966. 22) –, de Lucifer itt sem mondja hiú bábnak Ádámot, csupán önelégültnek nevezzi: „Si samoľúby – neuznávaš nebo,/ čo keď raz búrka zalomcuje s tebou?“ (uo.) , és a pókháló-kép során nem jelenik meg a szabadság fogalma sem: „Tak ty si vlastne veľmi slabý duch,/ keď pavučina táto, toto nič,/ čo množstvo tvorov ani nevšímne si,/hoc zmieta sa v tej sieti celý život, / a vytuší ju iba zopár duchov,/ ti vzdoruje a vzdorovať ti bude“ (Madách/Štítnický 1966. 23)

Részben Štítnický megoldásai, de főként a Rakovský-féle szöveggönyv arra engednek következtetni, hogy bár az 1960-as évek második felében egy nyelvében korszerűbb Madáchot ismerhettek meg a szlovák olvasók és nézők, de a 3. színre válaszólan a 15. színben is a szabad akaratot hirdető Ádám önazonossága, az, hogy Lucifer hiú bábként tekint rá, az új fordításban elhalványodott, a színházi előadásban pedig akár el is tűnhetett.

Ha az eddigi szlovák fordításokat az eredeti és a célnyelvi szöveg optimális korelációjának tükrében vizsgáljuk, arra a következtetésre jutunk, hogy az eredetit mélyebben értő, de nehezen érthető Hviezdoslav, és a kortárs értelmezések hozadékát sem mellőző modern, érthetőbb Štítnický a szlovák recepció, *Tragédia*-olvasat egyaránt nélkülözhetetlen „kellékei“. A felmerülő fenntartások ellenére mindhárom szlovák fordítás máig ható érdeme – Steinert idézve –, hogy *Az ember tragédiáját* olyan „életterrel“ ajándékozzák meg, „amely máskülönben zárva maradna előtte“ (Steiner 2005. 93).

17 „az akarat szabad, / Kérdemteltem azt nagyon magamnak, / Lemondtam érte a paradicsomról“ (Madách 2005. 579)

18 Viszont figyelmet érdemel, hogy míg Hviezdoslavnál a „kivívak“ helyén „zažiadam“ (kérek) szerepel, és Beniáknál a „získam“ (szerzek), itt Štítnický az, aki pontosan fordít (kivívak = vybojujem).

Irodalom

- ANDOR Csaba 2008. Az ember tragédiája ősbemutatója (Reflexiók). *Palócföld*. 54/3. 44–50.
- ARANY János, év nélkül. Madách bevezetése a Kisfaludy-Társaságban. In: uő. *Arany János összes prózai művei*. Budapest: Franklin könyvkiadó. 1154–1157.
- BABITS Mihály 1936. Előszó a 22. kiadáshoz. In: Madách Imre *Az ember tragédiája* (26. kiadás). Budapest: Athenaeum. 5–9.
- BENIAK, Valentín 1964. Madáchot fordítottam. *Irodalmi Szemle*. 7/8. 686–689.
- BLASKÓ Gábor 2010. *Madách Imre „Az ember tragédiája” c. művének magyar nyelvű kiadásai*. Budapest: Madách Irodalmi Társaság.
- F.B. [BRÁBEK, František] 1893. [cím nélkül]. In: Madách Emerich *Tragedie člověka. Z maďarskéhoho originálu přeložil/A magyar eredetiből fordította František Brábek*. V Praze: Nakladatelství Otto. 5–13.
- P. B – k. [BUJNÁK, Pavel] 1907. Kain – Byronov a Hviezdoslavov. *Slovenské pohľady*. 27/8. 463–475.
- GARAJ Lajos 2005. Az ember tragédiája a cseh és szlovák színpadon. *Fórum*. 7/4. 111–125.
- KERÉNYI Ferenc 2008. Színpadi Madách-tanulmányok. *Palócföld*. 54/3. 51–56.
- KOVÁČ, Peter 2015. Imre Madách *Tragédia člověka* (1926). In: Lindovská, Nadežda (ed.). *Od rekonštrukcie divadelnej inscenácie ku kultúrnym dejinám*. Bratislava: VEDA. 158–222.
- K. [KRČMÉRY, Štefan] 1927. Revolučná scéna v *Tragédii člověka*. *Slovenské Pohľady*. 43/1–2. 110–114.
- LEHUTA, Emil 1969. Zo zápisníka Emila Lehotu. *Slovenské Pohľady*. 85/12. 156–159.
- LINDOVSKÁ, Nadežda (ed.) 2015. *Od rekonštrukcie divadelnej inscenácie ku kultúrnym dejinám*. Bratislava: VEDA.
- MADÁCH Imre 2005. *Az ember tragédiája* (színoptikus kritikái kiadás). Budapest: Argumentum.
- MADÁCH Imre 1905. *Tragédia člověka*. Dramatická báseň od Imricha Madácha. Preložil/Fordította Hviezdoslav. Turčiansky Sv. Martin: Nákladom „Slovenských Pohľadov“.
- MADÁCH Imre 1950. *Tragédia člověka*. Preklad/Fordítás Fra Makarius [Beniak, Valentin]. [Trnava]: Spolok Sv. Vojtecha.
- MADÁCH Imre 1964. *Tragédia člověka*. Tri posledné obrazy. Preložil/Fordította Štítnický, Ctibor. *Slovenské Pohľady*. 80/10. 73–80.
- MADÁCH Imre 1965. *Tragédia člověka*. Preložil/Fordította Štítnický, Ctibor. Dramaturgicky upravil/adaptálta Rakovský, Tibor. Bratislava: DILIZA.
- MADÁCH Imre 1966. *Tragédia člověka*. Preložil/Fordította Štítnický, Ctibor. Bratislava: Tatran.
- PAŠIAKOVÁ, Jaroslava 1966. Az ember tragédiája szlovákul – harmadszor. *Irodalmi Szemle*. 9/5. 464–467.
- PINTÉR Jenő 1933. *Magyar irodalomtörténete 6.kötet*. Budapest: Magyar Irodalomtörténeti Társaság.
- PODHRADSKÝ, Jozef 1906. Madáč. *Slovenské pohľady*. 26/3. 167.

- PODMANICZKY Katalin 2012. Az ember tragédiájának első transzfer- és recepcióhulláma az Osztrák-Magyar Monarchia összeomlása után. *Jelenkor*. 55/6. 648–659.
- RÁKOS Péter 1971. Adalékok Az ember tragédiája csehországi visszhangjához. In: uő. *Tények és kérdőjelek*. Bratislava: Madách. 217–244.
- Šk. [ŠKULTÉTY, Jozef] 1905. V. Shakespeare. Sen noci svätójánskej. *Slovenské Pohľady*. 25/7. 450–451.
- J. Š. [ŠKULTÉTY, Jozef] 1906. Tragédia človeka. *Slovenské pohľady*. 26/11. 690.
- SŐTÉR István (ed.) 1965. *A magyar irodalom története IV*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- STEINER, George 2005. *Bábel után 2. kötet*. ford. Bart István. Budapest: Corvina.
- ŠTÍTNICKÝ, Ctibor 1966. K portrétu Imre Madácha. In: Imre Madách *Tragédia človeka*. Preložil/Fordította Štítnický, Ctibor. Bratislava: Tatran. 179–187.
- SZÁSZ Károly 1862. Az ember tragédiája. *Szépirodalmi Figyelő*. Második évfolyam Első fele/15 (1862. febr. 13.). 228–231.
- SZERB Antal 1941. *A világirodalom története I*. Budapest: Révai.
- SZERB Antal 1935. *Magyar irodalomtörténet*. Budapest: Révai.
<http://archiv.narodni-divadlo.cz> [cit. 2020.03.05.]
<http://www.theatre.sk/sluzby/etheatre-sk> [cit. 2020. 03. 05.]

A halhatatlan feleség: Fráter Erzsébet

BOLEMANT Lilla*

Erzsébet Fráter: The immortal wife

Wives and loves of writers as muses have a special tradition in the literature. Due to the fact of being women on one hand and family members of male authors or subjects of their poetry and writings on the other one, they could only have appeared in secondary, passive roles both in literature and in literary history, literary research. As soon as their behaviour was not worthy to a muse, they used to be immediately criticized.

Erzsébet Fráter was present in the literary history as a light-minded, flighty, irresponsible woman for a long period of time causing her own fate and making her husband unhappy. Her role has been formed while writing the play *Az ember tragédiája* (The Tragedy of Man) as well as in several pieces of work during the life of Imre Madách. But first of all it was Ibolya L. Kiss, writer and psychiatrist who worked her story up both from medical and human points of view. In the volume of studies named *Az asszony tragédiája* (Tragedy of a Woman) (1966) she made a precise clinical picture of Erzsébet Fráter, partially explaining her fate and has vindicated her in the public opinion. She has written her biography in the form of a novel titled *Erzsi tekintetes asszony* (Milady Betty).

Since the 1990s the Literary Association of Imre Madách used to organize symposiums devoted to Erzsébet Fráter where literary historians, psychiatrists, historians and graphologists have contributed with the results of their research. The presented study has an intention to sum up investigations made on Erzsébet Fráter.

Keywords: Erzsébet Fráter, muse, wife, real biography, tragedy of a woman

* Phoenix PT, Pozsony, liliana.bolemant@gmail.com

Rettenetes, hogy a tényektől sosem tudhatjuk meg a valóságot!
R. M. Rilke



1. ábra: Fráter Erzsébet, Madách Imre festménye,
Magyar Nemzeti Múzeum Palóc Múzeuma
(Balassagyarmat)
olaj,57,0x47,0 cm

Bevezetés

Kevés olyan házassági történet van a magyar irodalomban, amely mind a mai napig érdeklődésre számíthat az olvasók és a kutatók körében is, mint Fráter Erzsébet és Madách Imre házassága. Talán nincs is hozzá hasonló, hiszen az évtizedek, évszázadok folyamán újra és újra elhivatottnak érezte magát valaki arra, hogy kimondja az ítéletet a feleség és a férj felett, sőt az anyós és a Madách-gyerekek fölött is. Ez az ítélet az esetek nagy részében a feleséget marasztalta el, akár csapodár életmódja, akár önpusztító és környezetét is pusztító magatartása miatt, és minden családtag szerencsétlenségét, boldogtalanságát és betegségét ebből vezette le.

*Óh, nő, ha te meg bírnál érteni,
Ha volna lelked oly rokon velem,
Minőnek első csókoknál hívém,*
(Madách: 1968.85.)

Lelki és intellektuális társként Madách Imre a kutatások alapján valóban nem számíthatott talán Erzsébetre, de vajon Fráter Erzsébet számíthatott-e Imre megértésére, ami az ő lelki szükségleteit illette?

A feleség hibáztatása után következett az anyós, Madách anyjának negatív szereplőként való bemutatása. A két nő közötti ellentét okozta tehát a házasság tragikus felbomlását, a gyerekek lelki problémáit és betegségeit, valamint Madách lelki szenvedéseit is?

A 19. századi romantikus szemléletet vitte tovább nagyon sokáig az a meggyőződés – és attól tartok, a magyar irodalom oktatásában még mindig jelen van ez a szempont –, hogy Madách a felesége (és anyja) miatt elszenvedett lelki fájdalom segítségével tudta megírni élete fő művét, Az ember tragédiáját. Vagyis a költő csak akkor tud nagyot alkotni, ha szenved – mondja a romantikus költőeszmény. A mű elemzésekor az egyes női szereplőket fel is szokták osztani aszerint, hogy melyiket mintázta Erzsiről, és melyiket anyjáról a költő.

Csupán az utóbbi évtizedekben merült fel komolyan az a szempont (annak ellenére, hogy korábban is voltak képviselői), hogy Madách is egyenértékű szereplője volt a történetnek, tehát ő is ugyanolyan mértékben felelőssé tehető a történetekért, mint a feleség és az anyós. Nem kell tehát a továbbiakban a két nő közötti harc áldozatának tekintenünk, hiszen ennél sokkal bonyolultabb a helyzet.

„Keressd a nőt?”

Cherchez la femme - idézhetnénk egy francia eredetű, szállóigévé vált mondást, amely több forrás szerint Joseph Fouché, Napóleon belügyminiszterének parancsa volt kopóíhoz, vagyis: ha nem találták meg a tettest, keressék meg azt a nőt, aki miatt a bűncselekményt az elkövette. Ez visszavezethető egészen Ádámgig és Éváig, az eredendő bűnig, amelyért Éva a felelős, és ezért meg is kapta méltó büntetését rögtön a bibliai történetben, és a többi hosszú évszázad során is.

Madách is Évát ábrázolta szinte minden rossz eredetének... Az élet elől az irodalomhoz menekült, mivel élete problémáit képtelen volt megoldani – szögezhetnénk le egy mondatot, de tudjuk, hogy az élet nem ilyen egyszerű. Vagy mégis?

Igazi zsenialitásra csak a férfiak képesek – állították évszázadokon keresztül. Ma már a génuszt nem a romantika korának „isten áldotta” vagy „természet adta” tehetségének tartjuk, hanem a társadalmi környezet által is meghatározott ténynek. A 19. században játszódó történetünk idején viszont ez még nem igazán került szóba, annak ellenére, hogy éppen ez a kor volt a feminista mozgalmak kezdete is.

A 19. század Magyarországon a nők közéletbe való kilépésének kezdete volt. A nőnevelés reformjai és a sajtóhoz köthető reformok nagy fordulatot hoztak ezen a területen. A nők társadalmi szerepvállalásáról, a nők képzéséről folyt a vita több sajtóorgánumban is. A század 1850–1860-es éveiben zajlik az írónőség mibenlétéről szóló máig leghatásosabb vita, de vitáztak a házasságról, a válásról, a nőnevelésről is. A társadalmi szerepek nemi alapú szigorú meghatározása, amely szerint a férfi a közélet, a nő pedig a magánélet szférájában találja meg természetes közeget, lassan bomlani kezdett. Ebben a hosszú és rengeteg változást

hozó 19. században kell tehát elhelyeznünk a Madách házaspár történetét, és valamilyen, a valósághoz közelítő következtetéshez jutnunk.

Több irányból is megközelíthetjük a problémát. Az első maga a házasság, mint intézmény léte és az ezzel összefüggő tények: a szerelmi házasság mint olyan nem volt gyakori, a házasságok általában gazdasági megfontolások alapján kötöttek. A következő a műveltség: még a társadalmi rétegeken belül is – beleértve az arisztokráciát – nagy különbségekkel találkozunk az egyes családok műveltségi szintje között még akkor is, ha a nők sokkal kisebb lehetőségeit nem vesszük tekintetbe. Mindkét szempontot jelentősen befolyásolja az a tény, hogy a házastársak rendelkeztek-e megfelelő gyakorlati tudással a gazdaság és a háztartás vezetéséhez, és volt-e bármilyen életvezetési tervük a közös jövőt illetően. Valamint, ami mindebből következik és feltételezi egy harmonikus együttélés megvalósítását: volt-e közös jövőképük? A társadalmi elvárások, és a saját családjukban megélt szerepek láttán milyen elképzelés élt bennük a házasság működéséről?

Madách Imre és Fráter Erzsébet esetében szinte egyetlen szempont sem érvényesült a felsoroltak közül, és így házasságuk felbomlása, de még inkább kapcsolatuk kudarca szinte elkerülhetetlennek látszott. Van azonban egy szempont, amelyről azt szokták mondani, hogy minden akadályt legyőz, ez pedig a szerelem, amely minden kétséget kizárólag ott lobogott bennük.

Még mindig a nőről, „különösen esztétikai szempontból”

A kutatások, a korabeli visszaemlékezők, és ezek alapján az irodalmi művek, vonatkozások is gyakran említenek egy Fráter Erzsébetnek tulajdonított mondást: „Én vagyok Éva. Imre nélkülem nem írta volna meg Az ember tragédiáját!”

Hogy mit is gondolt Imre Éváról, vagyis az örök nőről (minden nőről vagy csak Erzséről?), sokan elemezték a Tragédia szövegein keresztül. Itt erre most nem térnék ki, inkább egy másik, elhíresült szövegéről szeretnék néhány szót szólni, mégpedig az akadémiai székfoglaló beszédéről, amelynek címe: „A nőről, különösen esztétikai szempontból” (Madách 1958.). Madách több oldalon nyújt áttekintést a világ egyes vallásainak és országainak nőképeiről, évezredekre visszamenőleg. Egy esszenciális nőképet fogalmaz meg, amely biológiai szempontból határozza meg a férfi és a nő szerepét. Hogy mennyire elavult és sértő volt már saját korában is a nőkre nézve ez a felfogás, azt az is jelzi, hogy a hagyomány szerint Veres Pálné Beniczky Hermin e székfoglaló nőellenessége miatt határozta el, hogy röpiratot tesz közzé a nőképzés fontosságáról. A nőrádi alispán feleségeként „földije volt” Madáchnak, akivel vitákba is keveredett annak elavult nézetei miatt. Szontágh Gusztáv filozófussal és később Mikszáth Kálmánnal is baráti kapcsolatban állt. Veres Pálné nevéhez fűződik a Nőképző Egyesület megalakulása 1868-ban és az első magyar felsőbb leányiskola megnyitása is, miután a 9000 nő aláírásával nyomatékosított kérvényt Eötvös József oktatásügyi miniszter elutasította. (Fábrí 1996. 156.) Mikszáth Kálmán az elutasítás indokairól később így írt:

„...inkább a népet kell emelni bizonyos nívóra, a parasztasszony tudjon inkább harisnyát kötni, mint az úriasszony – filozofálni.” (Mikszáth 1895. 249-251)

Visszatérve Erzsikéhez, felmerülhet a kérdés, vajon miért választotta őt Madách Imre feleségül? A nőről alkotott képe mindig ilyen elavult volt, vagy csupán a családott férj és férfi nőképe jelenik meg a székfoglaló beszédben és a Tragédiában is? Lássuk hát, ki is volt Fráter Erzsébet.

A halhatatlan feleség gyermekkoráról és neveltetéséről nagyon kevés információ maradt fenn. Az eddig feltárt információk alapján Andor Csaba közölt hosszabb életrajzot róla a Fráter Erzsébet emlékezete című kötetben, amely az 1995-ben és 1996-ban megrendezett Madách Szimpóziumok anyagait tartalmazza. Az alábbiakban ennek alapján foglalom össze főszereplőnk életét. (Andor 1996 6-15.)

Fráter Erzsébet 1827. július 20-án született Csécsén, Fráter József és sarudi Battik Luca házasságából. Apja bihari birtokát elzálogosította, ezért éltek a nógrádi Csécsén, fivére, a gyermektelen házasságban élő Fráter Pál közelében. Gyermekkorát a legnagyobb valószínűség szerint Nógrádban töltötte egészen 1841-ig. Édesanyja valószínűleg még házasságkötése előtt meghalt, de erről sajnos nem maradt fenn pontos adat. Mivel a Fráter családnak a Bihar vármegyei Cséhtelegen voltak birtokaik, ennek nyomán bihari lányként emlegették sok írásban.

A fiatal lány korabeli értékelése sokban hasonlít ahhoz, amit Szendrei Júliával kapcsolatban ki szoktak említeni Petőfivel való kapcsolatát elemezve, mégpedig, hogy rendkívüli volt, szenvedélyes, szeszélyesen játszik a költő érzelmeivel, okos, merész – egy szerelmes fiatal lány jellemzése, amely bármely korban megállná a helyét. Erzsinek később gyakran felrótt műveletlenségét sem támasztja alá az alábbi jellemzés: „A kor színvonalán álló leányos műveltsége volt, ismerte a nemzeti ébredés költőit, otthon volt a folyó irodalomban, olvasgatta a Honderű-t, s az akkoriban felszínen lévő lapokat; egyáltalán típusa volt a negyvenes évek lelkes honleányának.” (Palágyi 2000. 16.)

„Látnom téged, s szeretnem egy volt.” (Andor, Madách 1995.51.) – írta Madách, aki valószínűleg már korábban is találkozott Erzsikével, mivel nyolcadfokú unokatestvérek voltak, de az 1843-as bálban látta meg őt 16 éves ragyogó fiatal lányként, és rögtön beleszeretett. Andor Csaba kutatásai alapján megállapítja, hogy Fráter Erzsébet Madách Imre környezetében az egyik legeredetibb személy volt. „Már a leendő férjnek Szontagh Pálhoz írt levele alapján is fogalmat alkothatunk személyiségéről, ám ezt a leírást elvben még magyarázhatnánk a levélíró elfogultságával is. Fráter Erzsébet fennmaradt levelei azonban, ha csak apró nyomokban is, de megerősítik Madách leírását. (...) Az „egzaltált” személyeket maga köré gyűjtő költő nemcsak barátai és ismerősei (Szontagh Pál, Sréter Miklós, Szentiványi Bogomér, Lutter János, Veres Pálné stb.), de szerelmei megválasztásakor is „ügyelt” arra, hogy különleges (ha úgy tetszik: különc) lányokba legyen szerelmes. S Fráter Erzsébet, ha nem is a társaság (értsd: társadalom), de legalábbis a Madách által felállított legszigorúbb mércének is megfelelni látszott; eredetiségben messze felülmúlta lehetséges vetélytársait.” (Andor 1995)

A találkozást nemsokára leánykérés követte. A lány igent mondott Madáchnak, de leveleiből azt tudjuk meg, hogy volt egy feltétele is: ne kelljen soha a sztrigovai kastélyban anyósával élnie. Ezt Imre megígérte neki.

A házasságkötés a menyasszony 18. születésnapján a csecsei katolikus templomban, 1845. július 20-án volt. A fiatalok Csesztvére költöztek, és a következő év nyarán megszületett első gyermekük, aki még aznap meghalt. Másfél évvel később, 1848. január 1-én született második gyermekük, Aladár, utána 1851. júniusába Jolán. A házaspár életéről ebből az időszakból gyakorlatilag nem rendelkezünk adatokkal, sem visszaemlékezésekkel. A kortársak vélt visszaemlékezései és az utókor mégis hajlamos volt belelátni olyan eseményeket és történéseket, amelyeket tényként dolgoztak fel és adtak közre.

„Örökre és végkép...”

1852-ben egy augusztusi estén berontanak a családhoz, és elhurcolják Imrét, mert állítólag szökött honvédekkel bújtatott és fegyvereket rejtgetett a birtokán. Fráter Erzsi ezt óriási sokként érte meg, mert ő semmit sem tudott erről, és hirtelen, harmadik gyermekével terhesen egyedül maradt. Ekkor érezhette először, hogy a férje cserbenhagyta, nem volt őszinte hozzá.

A gyermek születésekor senki nem volt mellette. Anyósa nem küldött elég pénzt neki, még ruhára és gyerekei élelmezésére sem volt pénze. A gyerekek bárányhímlősek lettek, anyjuk is elkapta tőlük. Közben azt híresztelték róla, hogy magányában megcsalta a férjét. Lelki egyensúlya ekkor megingott, elképzelhető, hogy szülés utáni depresszióban is szenvedhetett. A férj arra számított, hogy felesége támasza lesz majd az édesanyjának. Ezzel szemben a feleség éppen anyósa hathatósabb támogatását remélte férje fogsága idején. (Andor 1996.9-15.)

A szabadságharc utáni időszakban a Madách család helyzete sem gazdaságilag, sem politikailag nem volt rózsás. Az 1854-es losonci megyebálba Fráter Erzsébet mindenáron el szeretett volna menni. A sok megpróbáltatás után érthető, hogy egy kis kikapcsolódásra vágyott, hiszen évek óta nem volt társaságban, és az a ragyogó, szórakoztató lány, aki Madách alig 10 évvel azelőtt megismert, és éppen e tulajdonságaival varázsolta őt el, valóban megérdemelt volna egy „szabad estét”, amikor nem a gyerekeivel, nem az anyósával és nem a négy fal között tölti az időt. Madách lehetséges, hogy azért nem akart Losoncra menni, mert az ő letartóztatása ügyében a bírósági ítélet még nem született meg, és tudta, hogy nagyon szoros rendőri megfigyelés alatt tartják. A bálba Fráter Erzsi végül a család ismerőse, Meskó Miklós kíséretében ment el, a losonci úri közönség pedig rendkívüli módon megbotránkozott, hiszen vétett a kor szokása ellen. A bál februárban volt, és augusztusban már váltak. „Válasegyezséget” kötöttek, hiszen a katolikus vallás szerint a vallás lehetetlen volt. Erzsi miután aláírta, érvényteleníteni akarta, de későn ért a közjegyzőhöz. Utána könyörgő levelet írt anyósának, hogy anyaként értse meg őt, és kaphassa vissza gyermekeit, de sohasem kapott választ. Erzsébet évi nyolcszáz pengő tartásdíjat kapott, és az apjához

költözött Cséhtelekre. Aladár és Borbála Majthényi Annával maradt a kastélyban, az anya csak Jolánt nevelhette annak 10 éves koráig. Nagyváradon élt kislányával, akiért a meg-egyezés szerint 1862-ben Imre elutazott és visszavitte Alsósztrégovára. Az édesanya má-sik két gyermekét soha többé nem láthatta. Amikor évekkkel később meg akarta őket láto-gatni, az anyósa nem engedte be őt a kastélyba.

A tartásdíjat késve, alig-alig kapta meg, és a pénzt nem tudta beosztani. Mániákus depresz-sziója fokozatosan elhatalmasodott rajta. Miután lakásából kitétek, rokonai is csak egy idő-re fogadták be, mert nem tudott már senkihez alkalmazkodni, betegsége miatt elviselhet-ten volt. Az elmebajhoz alkoholizmus is társult, epilepsziás rohamok, tév képzetek gyötörték, céltalanul bolyongott az utcákon, végül már rongyosan. Az utolsó évben egy rokona fogad-ta be. Több mint tíz évvel élte túl Madách Imrét. A mezőn bolyongott, míg egy távoli rokona kórházba nem vitette, ahol 1875-ben halt meg.

A gyerekek életét a szülők vélt vagy valós hibái alapján értékelték. Aladár spiritiszta te-vékenységét, Borbála pszichiátriai kezelését Erzsi örökletes tulajdonságaiból vonták le. Né-hányan viszont kiemelik, hogy éppen az az egy gyermek élt normális életet, akit Erzsi ne-velt 10 éves koráig, mégpedig Jolán, aki pozitívan emlékezett vissza édesanyjára: „Szüleim szerették egymást. Ellentétes természetük ellenére sem lett volna válás a vége, ha nagya-nyám, néhai Majthényi Anna nem lett volna olyan egyéniség és olyan természetű.”. Nem úgy Aladár, aki apja halála után az anyagi támogatást is megvonta tőle, és végül leveleire sem válaszolt. Későbbi nyilatkozataiban viszont sohasem vádolta anyját. Aladár jogot vég-zett, spiritiszta lett, de ő gondozta apja örökségét. Borbála felnőtt korára megőrült és zárt intézetben halt meg.

Majthényi Anna 96 éves koráig, 1885-ig élt, túlélte fiát és menyét is. Amikor kedvenc uno-kája, Aladár, akit ő nevelt, rangon alul nősült, felesége gyermekét pedig nevére vette, Majthé-nyi Anna elköltözött Alsósztrégováról, és soha többé nem tette oda be a lábát.

Tempfli József megyéspüspök 1982-ben kimentette és a váradolaszi plébánia templom kriptájába helyezte végső nyugalomra Fráter Erzsébet földi maradványait. „mindkét sírt kihantoltattam és Fráter Erzsébet kishúga (szintén Fráter Erzsébet) sírjában alig találtam valamit, mivel korán elhunyt. (...) Fráter Erzsébet hamvait ezen fenti megmondások alap-ján exhumáltam és helyeztem el a nagyváradi „Barátok temploma” (Váradolaszi) kriptájá-ban. Rehabilitálni óhajtottam a „feslett életű” megbélyegző szemléletből. S gondolom, ez sikerült is azzal, hogy nő, protestáns és életrajzírói többsége szerint feslett élete ellenére egy római katolikus templom kriptájába menttem földi maradványait, hol Ady szavaival élve szent böjtű kámszás barátok szép árnyéka veszi körül.” (Andor, 2000)

Erzsológia és erzsográfia

A Fráter Erzsébet Szimpóziumok tanulmányainak szerkesztője, Andor Csaba így veze-ti be a II. szimpózium előszavában a témát: „Azt hiszem, nem túlzok, ha azt állítom, hogy az elmúlt három évben alapvetően új eredmények az „erzsológia” területén nem születtek,



2. ábra Fráter Erzsébet egyetlen fennmaradt fényképe a Nagyváradon töltött első években készült.

Forrás: Madách Irodalmi Társaság

ami pedig az „erzsográfiát” illeti, ott ez a továbbiakban se várható... (...). Ám egy-egy tudományterület, ha mégoly lezártnak tűnik is, s tárgyában már semmi újra nem lehet számítani, azért még képes lehet a megújulásra.” (Andor 2001.9-10.) Felsorolja, hogy természetesen mindig lehetnek új kutatási szempontok, és megjelenhetnek új irodalmi művek, mint ahogy az akkori szimpóziumon is bemutatottak egy új monodrámát.

Ez a gondolat önmagában nagyon jól megállja a helyét, csupán a kutatott szakterület megnevezése vethet fel kérdéseket, mégpedig azt, hogy mennyire vehető komolyan az a kutatás, amelynek témáját ilyen viccesen határozzák meg. Hallott-e valaki „imrológiáról” vagy netán „madáchológiáról”, vagy bármely más személyre vonatkozó ilyen stílusú téma- vagy kutatásmeghatározásról. Ez az elnevezés komolytalanná teszi a Madách Irodalmi Társaság azon törekvését, hogy valódi kutatásokat végezzenek Fráter Erzsébet életével kapcsolatban. Miközben nyilvánvaló, hogy nagyon is komolyan dolgozzák fel a kutatott személy életének és utóéletének minden egyes vonatkozását. Ezt bizonyítják a közzétett tanulmányok. Fráter Erzsébet életét és sorsát viszont nem csupán azért érdemes kutatni, mert Madách felesége volt, hanem azért is, hogy betekintést nyerhessünk egy jobb sorsra érdemes nő életébe, és elgondolkozhatunk azon, hogy vajon volt-e választási lehetősége, és mik lehetek cselekedetei mozgatórugói.

Lássunk hát egy rövid áttekintést a kutatásokról szintén Andor Csaba írásai alapján: Az éppen 20 évvel ezelőtt összeállított II. Fráter- szimpózium kötetének előszavában

írja: „A Fráter Erzsébetről kibontakozó vita, amennyire ezt ma meg tudjuk ítélni, Palágyi Menyhértnek A Hétben 1890-ben megjelent négyrészes tanulmányával kezdődött, amelyre Heinrich Gusztáv a Pester Lloydban reflektált, s ugyanott jelent meg Palágyi válasza is.“ (Andor 2001.9-10.) A huszadik század húszas éveiben aztán ismét fellángoltak a viták. Madách Jolán határozottan védelmébe vette édesanyját, és nagyanyját okolta szülei házasságának felbomlásáért. Az alsósztrigovai lelkész fia, Henriczy Béla úgy nyilatkozott, hogy szülei is az anyóst okolták, és Fráter Erzsébetet védelmükbe vették. Nagyváradon Perédy György újságíró, a Szigligeti Társaság elnöke, a kor népszerű ironőjével, Gulácsy Irénnel kezdett kutatásba. Fráter Erzsébet sírjáról a fejfa rég eltűnt, s már csak egy személy élt, akinek az útmutatása alapján végül is meg lehetett találni a sírt. Arcára sem emlékezett senki; az első hiteles ábrázolást is Perédy György találta meg a Fráter-családnál. Ugyancsak ő állíttatott új fejfát Erzsikének. Tizenöt évvel később Laczkóné Kiss Ibolya volt az, aki komoly kutatásba fogott. Időközben jónéhány monográfia és több regény is megjelent. Előbb Harsányi Zsolt írt három kötetes regényt Madách életéről, később Mohácsi Jenő külön feldolgozta egy regényben a feleség életét Lidércke címmel). Talán ez utóbbi is (Mohácsi ítélete elmarasztaló volt, bár álláspontját a későbbiekben kicsit módosította) közrejátszott abban, hogy 1942-ben megszületett L. Kiss Ibolya regénye, és meg is jelent Erzsi tekintetes asszony címmel. Az író nő évtizedek múltán egy esszékötetben számolt be kutatási eredményeiről (Az asszony tragédiája, 1960). L. Kiss Ibolya ismerte Perédy Györgyöt és Henriczy Bélát is; a tőlük nyert információkat is igyekezett hasznosítani munkája során. Az elmúlt évtizedekben is születtek irodalmi művek, amelyeknek témája Fráter Erzsébet volt, így pl. T. Pataki László: Lidérccláng című monológja. A nyolcvanas években a váradolasi temetőt a román kormány fel akarta számolni. Ekkor Tempfli József nagyváradi megyéspüspök sok más sírral együtt Fráter Erzsébetét is megváltotta, és földi maradványait a Barátok Templomában helyezte el. (Andor 1996.9-15.)

Az asszony tragédiája¹

Stílusosan ezzel a címmel írta meg kutatásai eredményét L. Kiss Ibolya, „kiegészítve“ ezzel Madách művét. (L. Kiss 1960) Tágabb összefüggésekben azt is leszögezhetjük, hogy a cím pontosan illeszkedik a feminista kultúra- és irodalomkutatás történetébe, hiszen az évszázadok folyamán akár az irodalmi kánont, akár a történelemírást, akár a társadalomtudományokat nézzük, a nők mindig másodlagos szerepet játszottak, vagy kimaradtak a történelekből. Ha pedig részt vettek bennük, az utókor ezt nem örökölte meg. Már a francia forradalom idején is külön kellett megírnia Olympe de Gouges-nak a Polgárnők Nyilatkozatát, de Fráter Erzsébet korában is külön Testvéri szöveget kellett

1 L. KISS Ibolya Fráter Erzsébetéről írt tanulmánykötetének címe: Az asszony tragédiája. Tatran Könyvkiadó, Bratislava, 1960.

intéznie Szendrei Júliának a magyar nőkhöz („csak úgy legyünk övek, ha ők a hazáé”) (Petőfiné 1949), mert a forradalomcsináló férfiakkal nem jutott eszükbe a társadalom másik fele. A forradalom után eszükbe jutott, annyiban, hogy nemhogy több jogot kaptak volna a nők, hanem még el is vettek tőlük. (Fábrí 1996.78.) Petőfi útinaplójában is érdekes részleteket olvashatunk, miközben tudjuk, hogy Szendrei Júlia példaképe éppen George Sand volt, az ő példájára rövidre vágatta a haját, nadrágot hordott és szivarozott. És eredetiben olvasta, és fordította is Sand írásait. Ehhez képest Petőfi nemes egyszerűséggel ezt írja: „G. Sand az új világ csodája, és én bámulom, talán imádom is, de nem szeretem. Ő, mint a mézárós a marha bendőjét fölhasítja a társadalmat, hogy megmutassa belsejének egész rondaságát, s azt kiáltja: így nem maradhat! (...) Oh, ez merész, dicső nagy munka, de férfinek való, nem asszonyoknak. Regényeinek olvasásakor mindig megzavar a gondolat, ha eszembe jut, hogy ezeket asszony írta, s szinte kedvetlenül teszem le. Ha már munkás az asszony, jó, hadd főzzön a konyhában, hadd gyomláljon a kertben, itt szép, ha bepiszolja is a kezét, de az istállót bízza a férfiakra.” (Petőfi 1947)

Az asszony tragédiáját tehát nem veszi észre a férfi, vagy nem tulajdonít jelentőséget neki. Vajon mi volt Fráter Erzsébet tragédiája? Madách Imre esszenciális biológiai determináltságon alapuló véleménye a nemi különbségekről, vagy a kor, amelyben élt (a zaklatott, szabadságharcra terhelt korszak), talán gyermekora, amelynek részleteit nem ismerjük, de valószínűleg édesanyja nélkül nőtt fel, a sors, amely Majthényi Anna birtokára vezérelte, vagy betegsége, amelyet senki sem ismert fel, és nem is kezelte, vagy az, hogy férje nem értette és nem ismerte el az igényeit, és sohasem avatta őt bizalmába? Úgy tűnik, ez mind hozzájárult ahhoz, hogy sorsa az legyen, ami lett.

L. Kiss Ibolya volt az első, aki pszichiáterként pontos körképet festett Fráter Erzsébetéről, amellyel részben magyarázta sorsát, és rehabilitálta őt a közvélemény szemében. Tanulmányát beküldte a pozsonyi magyar kiadóhoz, ahol elutasították, mert „sértő a Madách-családra nézve, és ellenkezik a közfelfogással”. „Hallatlan rövidlátás. Hiszen éppen azért írtam meg, hogy megcáfoljam a ‘közvéleményt’” - írja a szerző Dobos Lászlónak szóló levelében, válaszként Dobos durván elutasító levelére, kritikájára. (L. Kiss 1958)

A Madách család még élő tagjaival és Madách-kutatókkal találkozva, levéltári kutatóskora támaszkodva írta meg monográfiáját Fráter Erzsébetéről. A valóság feltárásához jelentősen hozzájárult pszichiáteri végzettsége és gyakorlata, amely segítségével elemezte Madách feleségének betegségét. Levellein keresztül is kielemezhetővé tette a mániás-depressziós elmezavar kialakulását, majd elhatalmasodását. A könyv célja nem Fráter Erzsébet rosszul értelmezett „igazolása” vagy pusztá szenzációhajszolás, hanem kései, de hiteles tanúk megszólaltatása annak érdekében, hogy a lehetőségig tisztázza irodalmunk egyik nagy hatású műzsájának élettragédiáját. - írja Schéda Mária az Irodalomtudományi Közleményekben 1968-ban. (Schéda 1968)

L. Kiss Ibolya érdeme azonban tagadhatatlan és felbecsülhetetlen értékű, hiszen ő volt az első, aki valóban komoly irodalomtörténeti és orvosi kutatásokat végzett, és volt még alkalma beszélni azokkal a leszármazottakkal, akik még emlékeztek Fráter Erzsébetre. Kutatásai eredményét egy regényes életrajzban is feldolgozta, amely 1942-ben

Erzsi tekintetes asszony (L. Kiss 1942) címen jelent meg Budapesten, 1948-ban pedig szlovákul is Štefan Krčméry fordításában Básnikova žena címen. (Kiss-Lacková 1948.) Fúrkári Valéria történész szinte talányosnak nevezi azt, hogy miért is nem adták ki a művet újra magyarul, miután 1964-ben, Madách halálának századik évfordulója alkalmából a Hét című csehszlovákiai magyar folyóirat folytatásokban közölte, és az olvasók levelekben kérték a megjelentetését. L. Kiss Ibolya a könyv mottójául Madách Imre idézetet választott: „Könnyű ítélni a felületesnek, / De mily nehéz, ki a szívet kutatja.” A mű egyetlensége talán abból ered, hogy L. Kiss Ibolya néhol megszipitette a történetet Erzsébet javára. Ezt azonban nem igazán rohatjuk fel neki annak fényében, hogy addig csupán negatív szerepben tüntették fel Madách feleségét.

A Madách Társaság 2004-ben újra kiadta az *Erzsi tekintetes asszonyt*, amely elektronikus formában ma is elérhető honlapjukon. (L. Kiss 2004)

Mohás Livia több évtizeddel később szintén a pszichiáter szemével kutatta Fráter Erzsébet személyét különböző életszakaszaiban írt levelei fényében. (Mohás 1999. 33-52.)

A nő metamorfózisaiaként mutatja be azokat az életszakaszokat, amelyeken Fráter Erzsébet haladt. Az utólagos diagnózis a szerző szerint aszténiás és élménysóvár pszichopata, ami többek között az önállóság és a felelősség fel nem vállalásában, a szereplési vágyban nyilvánul meg. A jelenben él, érzelem- és indulatvezérelt személy. Szinte semmilyen szerepének nem tud megfelelni, ellentmondásos, lényének energiátöbbletével nem tud bánni. Fráter Erzsébet metamorfózisait a következő módon mutatja be a pszichiáter: a dinamikus, lelkes, sodró, merész fiatal lány (1), a kétségbeesett vergődés a szülések és a megpróbáltatások kora időszakában (2), az elhamarkodott válás és önállósulás és kétségbeesett kiütkezés (3), valamint a lepusztulás korszaka (4).

Az ellentmondásos személyiségű nő sorsának megértéséhez egy másik fogalmat is segítséül hív, mégpedig a paradoxonokat, amelyeket a következő pontokban foglal össze:

- 1) Varázsos nő, személyiségével hatni képes, maga felé tudja fordítani az embereket. Ugyanakkor szociális adaptációs zavarban szenved.
- 2) Kihívásokat kedvelő, aktív, merész, kompetitív alkat, a világ felé fordul energiáival, érdeklődésével. De ugyanakkor teljesen hiányozni látszanak nála a ráció és a logika, vagy az adott kör törvényeinek és törvényszerűségeinek észlelése.
- 3) Fráter Erzsébet négy gyermeket hozott a világra. De a femininitás középpontja nem csak biologikum és ösztön, hanem ego dilemma és ego feladat. A biologikum és az ego ellentmondása szétzilálta az anyai szerepkört.
- 4) Bukásába belejátszhatott az érzelem- és indulatvezérelt beállítódása. Egy érzelmes, érdekes, különös gesztus kedvéért valószínűleg többször mellőzte a helyzet köznapian józan felmérését.
- 5) Végül valószínűsíthető az is, az anticipáló készség, a jövőtervezés rendkívül gyenge az ő esetében. Vagyis egy emberöltőn át nem, vagy csak nagyon kevésé észlelte azt, hogy minden ember jelen viselkedése, a jelenben megvalósított tette kihat saját jövőjére, gyakran keményen meghatározza azt. (Mohás 1999. 33-51.)

A kutatások sokféleségét tanúsítják a grafológiai vizsgálatok, amelyeknek Fráter Erzsébet esetében azért van különös jelentősége, mert a kutatható dokumentumok jelentős része levelezés formájában maradt fenn, és elsősorban az ő leveleiből voltak lekövetkeztetések kapcsolatuk alakulásáról a kutatók, mivel a Madách Imre által neki írt levelek nem maradtak fenn.

Beiczer Éva grafológus Fráter Erzsébet leveleit három korszakra osztva vizsgálja. A három időszak véleménye szerint: a szerelmi és házastársi kapcsolat kialakulását, megerősödését, működését, majd szétbomlását, egy emberpár sorsának drámai alakulását mutatja be. (Beiczer 2001. 86-94.)

Az első időszakban a menyasszony írása még bizonytalan, a 17 éves Erzsike a grafológiai elemzés szerint gyenge, bátortalan lényként jelenik meg, annak ellenére, hogy a levelek tartalmilag határozottságot mutatnak. A Madách elhurcolását követő időszakban ennek a gyenge és bátortalan lénynek már semmi nyoma nincs az írásban, a szerző szerint a megváltozott írása a Madách Imrével eltöltött évek kedvező hatását, átformáló erejét, a folyamatos fejlődést mutatja be.

Egy rövid bekezdés erejéig Beiczer összehasonlítja Fráter Erzsébet és Majthényi Anna írását: „Majthényi Anna kevésbé ritmikus, kemény, feszült, rugalmasság nélküli, zárt írása fogyatékos feloldódásra, visszatartottságra, önérvényesítésre, hajthatatlanságra, dacosságra mutat. Fráter Erzsi ritmikus mozgású, szabadon haladó, rugalmas, hajlékony, lendületes írása viszont oldottságra, közvetlenségre, természetes biztonságra, mozgékonyaságra, viselkedésbeli könnyedségre utal.“ (Beiczer 2001. 88)

Egy 1853 márciusában írt levelet tart a legalkalmasabbnak Fráter Erzsébet személyiségképeinek megformálására, mert ebben érzékelhető a legjobban, hogy a Madách Imrével való házasság alatt igazi egyéniséggé alakult: „A kézírás egyedisége alapján valóban feltételezhető, hogy a benne szunnyadó vagy nyiladozó adottságok közül képes lett volna valamit tehetségesen, sikeresen kibontakoztatni. De erre kora, körülményei és környezete nem adott lehetőséget“. A grafológus végül arra a következtetésre jut, hogy az a negatív lelki folyamat, amelyet Fráter Erzsébet életében a megélhetési nehézségek, a bizalmatlan és labilis légkör és környezete indítottak el, visszafordítható lett volna, ha időben felismerik és kezelik.” (Beiczer 2001. 88.)

Győrffy Miklós a Madách házaspár kapcsolatának fordulópontjait vizsgálta meg, és arra a következtetésre jutott, hogy a kapcsolat zátonyra futása nem volt előre beközelítve, mint ahogy azt sokan szívesen bizonygatták akár a visszaemlékezések, akár a kutatási eredmények alapján. (Győrffy 2001.11-19.)

Tanulmányában ezt öt pontba foglalva bizonyítja, öt olyan tényben, amely a Madách és Fráter-kutatások anyagaiból egyenesen kiderül, vagy következtetések alapján levonható. Azokat a fordulópontként érzékelhető eseményeket és körülményeit foglalja össze, amelyek hatással voltak a kapcsolat felbomlására vagy folytatására, és leszögezi, hogy más megoldás is adott lett volna, mint amit választottak, vagy amibe belesodródtak. S mint minden kapcsolatban, mindkét fél felelőssége egyformán fontos, akár a házasságban, akár az után történt eseményeket vesszük tekintetbe.

Elsőként abból a tényből indul ki, hogy a házasság létrejöttét valószínűleg Majthényi Anna indította el egy levelével, amelyben a menyasszonyt megnyugtatta, és bátorságot öntött belé. Szerinte Erzsi provokálta ki az írást, Imre pedig meggyőzte anyját, hogy írjon Erzsinek. Második érvként azt hozza fel, hogy a fiatalok Csesztvén sem teljesen boldogan éltek, annak ellenére, hogy a kutatások és a korabeli vélemények mind a „cesztvei boldog időszakról” beszélnek, és a kapcsolat romlását az Alsósztrégovára való visszaköltözéstől számítják, újra előtérbe helyezve az anyós negatív szerepét, valamint a két nő közötti feszültséget, amelyet eleve adottnak tekintettek még a házasság megkötése előtti időszakból. A cesztvei időszak viszont már szintén terhelt volt, mert a betegápolás egyre jobban beépült az életükbe, hiszen Imre gyakran gyengélkedett, nem vágyott társaságra, ellentétben Erzsivel. Erzsi egyre gyakrabban szervez vendégségeket, és a vendégekkel mindig ő marad fenn. Súlyosodik az általános gazdasági helyzetük, és Erzsi panaszkodik Imrénél az irodalmi alkotásra „pazarolt idő” miatt. Ezt bizonyítja az a tény is, amelyet Andor Csaba ír le: „amikor Madách Aladár értesült róla, hogy Gyulai Pál Madách összkiadásának elején Bérczy Károly emlékbeszédének megjelentetését tervezi, levelet intézett hozzá, s abban e sorok kihagyását kérte: „s ő haza Csesztvére sietett, repült, hogy ott a boldogságnak - már csak romjait találja.” Magyarozatként pedig ezt fűzte a kéréséhez: „az alá húzott sorokat kihagyni kérem, annál is inkább, mert azon kívül hogy a helyzetet nem is egészen correct illusztrálják, még mint ilyenek is t. i. csupán a helyzet illusztrálására valók egy kissé világosak, egyszerű életrajzi adatoknak pedig homályosak. Ha valaki talán Madach Imre életrajzát mint önálló művet feldolgozná egészen más tekintet alá esnék ezen dolog is és az illető tetszésétől fog függni minden adatot felhasználni.” A levél 1875. június 4-én íródott. Nem tudjuk, miért vette védelmébe édesanyját Madách Aladár éppen akkor, amikor a jelek szerint már végleg megtagadott minden anyagi támogatást tőle – írja Andor. Erre csak egyetlen oka lehetett: pontosan tudta, hogy Csesztvén még semmi jöváthetetlen dolog nem történt, hogy Bérczy emlékbeszédének ez a mégoly apró részlete nem felel meg a valóságnak. (Gyulai nem hagyta ki a kifogásolt sorokat.)” (Andor 1995. 14.)

A harmadik ok, amely miatt a házasság alapjai meggyengültek, Győrffy szerint a családi osztályegység volt, amelyet id. Madách Imréné és két fia a vagyon felosztásáról tett, mégpedig úgy, hogy Imre, az elsőszülött a kastélyt, Károly pedig a cesztvei „anyai ághoz” tartozó kisebb udvarházat vette birtokba. Csak ők hárman tudtak róla még sokáig, ami Erzsit meglepetésként érte, annál is inkább, hogy ő sohasem akart Sztregován élni, sőt ezt meg is ígértette Imrével a házasságkötésük előtt. (Győrffy 2000. 16.) A negyedik indok pedig az, ami még szintén a cesztvei lakásukban éri őket, hogy 1852-ben Imrét váratlanul elhurcolják családja köréből. Ez óriási sokként éri a feleséget, aki éppen a harmadik gyermekükkel terhes, és hirtelen mindenféle magyarázat, támogatás és anyagi segítség nélkül teljesen magára marad.

1854 telén kerül sor arra az emlékezetes losonci bálra, amely mérőföldkövet jelent a házaspár életében. Talán egyikük sem tudta felmérni az összetűzés következményeit, de ez már csak az utolsó csepp lehetett a pohárban. Ez Győrffy szerint az ötödik oka annak, hogy a kapcsolatuk felbomlott.

A befejezetlen élet

Fráter Erzsébet alakjának vélt vagy való megjelenését az irodalmi művekben Árpás Károly gyűjtötte össze és rendszerezte. (Árpás 2001. 18-85.) Jelen tanulmányban ezzel a vonatkozással nem foglalkozom, de fontosnak tartom megemlíteni, mint annak példáját, hogy milyen kimeríthetetlen ihletforrás egy-egy valóságos személy, aki kapcsolatban állt egy híres irodalmi mű szerzőjével. Sőt, milyen kimeríthetetlen lehetőségnek tűnik ezeknek a virtuális képeknek, mintázatoknak, vagy csak egy-egy távoli összefüggésnek tűnő jelnek a felfedezése az egyes irodalmi művekben, miközben már semmilyen kapcsolódásban nincs sem a valóságos személlyel, sem az eredeti művel vagy annak szerzőjével. Árpás Károly bonyolult táblázatot állított össze mindenekről részletes kutatásai alapján. A Madách-és Fráter-kutatásokkal párhuzamosan azonban létrejöttek olyan irodalmi és színpadi művek is az idők folyamán (sőt folyamatosan jönnek létre), amelyek megpróbálják árnyalni a Madách családról kialakított képet.

Számba véve az eddigi kutatásokat, a Madách-házaspár sorsa ihlette irodalmi és színpadi műveket, képzőművészeti alkotásokat, valamint a két főszereplő alakját őrző rendezvényeket (konferenciák, Madách-napok, Fráter Erzsébet-emléknapok) és a róluk elnevezett intézményeket, épületeket egyértelműen látható, hogy történetük tovább él és még nagyon sokáig foglalkoztatni fogja mind a kutatókat és művészeket, mind a nagyközönséget. Hisz bármilyen szempontból is tekintünk rájuk, saját emberi sorsunkra emlékeztetnek.

Néhány mintázatot felismerhetünk történetükben és kapcsolatukban: a társadalmi elvárások összecsapását az egyén elvárásaival, a társadalmi elvárásoknak való megfelelés kényszerét és két erős egyéniség ellentétes életfelfogásának harcát. Imre beleszeretett a különleges nőbe, de az esküvő után azt várta el tőle, hogy feladja önmagát és alkalmazkodjon az ő addigi életviteléhez. Erzsi megbízott Imrében és az ígéretében, de végül mindenben csalódnia kellett, és kegyetlen győzelmet arattak felette. A történetük többek között azért foglalkoztatja még ma is az olvasókat és a kutatókat, mert hasonló tragédiák ma is megtörténnek. A 19. század óta nem fejlődött olyan óriásit a világ az egyenrangúságról való gondolkodásban és egymás igényeinek megértésében.

Irodalom

ANDOR Csaba (válogatta és szerkesztette): Bevezetés. In: Fráter Erzsébet emlékezete II. Madách Könyvtár – Új Folyam 22. Madách Társaság – Csecsei önkormányzat: Csece-Budapest, 2000. 9.

- ANDOR Csaba (válogatta és szerkesztette): Fráter Erzsébet emlékezete I., Fráter Erzsébet Középiskolai Leánykollégium – Madách Irodalmi Társaság: Balassagyarmat – Budapest, 1996.
- ANDOR Csaba (válogatta és szerkesztette): Fráter Erzsébet emlékezete I., Fráter Erzsébet Középiskolai Leánykollégium – Madách Irodalmi Társaság: Balassagyarmat – Budapest, 1995.
- ÁRPÁS Károly: Fráter Erzsébet a Madách Imre ihlette szépirodalmi alkotásokban Adalékok a virtuális világ nő-képéhez I., II. Fráter Erzsébet Szimpózium (szerk. Andor Csaba), A Csecsei Önkormányzat és a Madách Irodalmi Társaság közös kiadása, Csecse-Budapest: 2001. 18-85.
- BEICZER Éva: Fráter Erzsébet személyisége kézírásának tükrében, in.: II. Fráter Erzsébet Szimpózium (szerk. Andor Csaba), A Csecsei Önkormányzat és a Madách Irodalmi Társaság közös kiadása, Csecse-Budapest: 2001, 86-94.
- FÁBRI Anna: „A szép tiltott táj felé.” A magyar írók története két századforduló között 1795-1905. Kortárs, Budapest: 1996. 156
- GYÓRFFY Miklós: Talán emigy. In.: I. Fráter Erzsébet Szimpózium (szerk. Andor Csaba), Madách Könyvtár – Új folyam 15., A Csecsei Önkormányzat és a Madách Irodalmi Társaság közös kiadása Csecse-Budapest 2001, 11-16.
- http://www.mek.iif.hu/porta/szint/human/szepirod/magyar/madach/a_norol/a_norol.mek
- <https://mek.oszk.hu/00900/00914/html/madach8.htm>
- KISS-LACKOVÁ, Ibolya: Básnikova žena. Ford. Krčméry, Štefan, Bohumil Buocik, Bratislava, 1848.
- L. KISS Ibolya Fábry Zoltánnak szóló levelében mellékeli Dobos Lászlónak írt levele másolatát. 1958. 10. 16. Bibliotheca hungarica, Somorja, TR KNA-20
- L. KISS Ibolya: Az asszony tragédiája. Tatran Könyvkiadó, Bratislava, 1960.
- L. KISS Ibolya: Erzsébet tekintetes asszony, Bárd Ferenc és fia, Budapest, 1942.
- L. KISS Ibolya: Erzsébet tekintetes asszony. Madách Irodalmi Társaság. Budapest, 2004. <http://madach.hu/old/eletrajzok/LKiss%20I.%20Erzsi%20tekintetes%20asszony.pdf>
- MADÁCH Imre: A nőről, különösen esztétikai szempontból. Székfoglaló értekezés az Akadémián. In. Madách Imre: Válogatott művek. Sajtó alá írta és rendezte: Sötér István; sorozatszerkesztő: Szabolcsi Miklós, ; Szépirodalmi Kiadó, Budapest, 1958.
- MADÁCH Imre: Az ember tragédiája, Szépirodalmi Kiadó, Budapest. 1968. 85.
- MADÁCH Imre: Vadrózsák. In: Fráter Erzsébet emlékezete I., Fráter Erzsébet Középiskolai Leánykollégium – Madách Irodalmi Társaság: Balassagyarmat – Budapest, 1995. 51.
- MIKSZÁTH Kálmán: Veres Pálné. In. Vasárnapi Újság 1895. 249-251.
- MOHÁS Lívia: Fráter Erzsébet pszichológiai arcképe, In.: I. Fráter Erzsébet szimpózium (szerk. Andor Csaba), Csecsei Önkormányzat—Madách Irodalmi Társaság Csecse—Budapest 1999, 33-51.

PALÁGYI Menyhért: Madách Imre neje. In: Fráter Erzsébet emlékezete II. Madách Könyvtár – Új Folyam 22. (vál., szerk. Andor Csaba), Madách Társaság – Csécsesi önkormányzat: Csécsé-Budapest, 2000, 16.

PETŐFI Sándor: Úti levelek Kerényi Frigyeshez, 1847, XVI. Koltó, október 14. 1847. <https://mek.oszk.hu/06100/06125/html/petofiu0002.html>

PETŐFINÉ: Testvéri szózat Magyarország hölgyeihez. Közlöny 1849. április 8. Debrecen., Ország-Világ, 1891. 13. sz.

SCHÉDA Mária: L. Kiss Ibolya: Az asszony tragédiája. Bratislava, 1966. Tatran. In: Irodalomtörténeti Közlemények, 1968. 6. sz. 722. o.



3. ábra Fráter Erzsébet és Madách Imre szobra, ifj. Szabó István szobrászművész alkotása Csesztve, Madách Imre-emlékház

Filozófia és irodalom

Lektorálta: Benyovszky Krisztián
Tibor Pichler

Szerkesztette és az előszót írta: Mészáros András

© Szerzők

Borítóterv és grafikai elrendezés: Czinege Noémi
A borítón az alsósztrégovai Madách-kastély belső terének részletei.
Forrás: SZNM - a Szlovákiai Magyar Kultúra Múzeuma, Pozsony.
Szedve Crimson betűtípussal.

Kiadja: MTA – SZMAT

ISBN 978-963-508-943-7



A kötet a Szlovákiai Magyar Akadémiai Tanács által 2019 októberében Alsósztrégován rendezett konferencia előadásainak szövegeit tartalmazza. Három témakörben (Lehetséges világok versus fiktív világok – A magyar irodalom és a filozófia – Madách Imre) próbál válaszokat adni a filozófia és irodalom kapcsolatát kísérő kérdésekre. A szerzők az érintett témák szakavatott és elismert képviselői.

