



Magatartásformák poétikája és mítoszok interakciója

EISEMANN GYÖRGY: ŐSFORMÁK JELENIDŐBEN

A 20. század végének episztemológiai szituációjában egyre nyilvánvalóbb, hogy az eredet kérdésével összefüggő észlelési sémák azért válnak felettebb problematikusná, mert maga az eredet a hozzáférhetetlen jelenségek körébe sorolódik. A jelenvaló mítosz képzetének elutasítása is jelzi, hogy mivel a rekonstruált mítosztól valójában nem vezet út az eredetihez, „A mítosz recepciótörténete [...] éppen az eredetiként tételezett variáns eltűnésének a története”. (Kulcsár-Szabó Zoltán) Eleve kérdéses lehet tehát egy olyan vállalkozás, amely az irodalmi szövegek értelmezését valamely tételezett mítosz variánsaként gondolja el, illetve egy adott történetemásra redukálja. Hiszen a mítosz eredeti formáját nyilvánvalóan lehetetlen meghatározni.

Bár Eisemann György *Ősformák jelenidőben* című könyvének jó néhány tanulmányában (pl. *Sziszüphosz köve és csillaga*, *Midász a századfordulón*, *Tantalosz a századfordulón*, *Szophia mítosza Komjátthy Jenő lí-*

rájában, *A lírai én mitológiája Ady Endre költészetében*) kísért e redukció veszélye; e rövid recenzió inkább azokra az elemzési szempontokra tekintene, melyek nagymértékben hozzájárulhatnak e kötet észrevételeinek, következtetéseihez.

Az Angyali igék címet viselő tanulmány

Madách Imre főművének motivikus összefüggésrendszerét vizsgálja:

a három főangyal szózatából kiindulva kíséri nyomon a létértelmező alapelvek (anyag/létező, változatlan/öröklét, boldogságúr/tér, idő/változás, bölcsesség/tudás) alakulását a mű szövegekörnyezetében, mely folyamat a küzdés és a bizalom fogalmának implikációjához vezet. *Az ember tragédiájának* kiterjedt recepciójában mindezidáig többnyire a hegeli történetfilozófia és a kierkegaard-i egzisztencializmus kínálta értelem-összefüggések felőli kérdezés képezte a megértés irányát. E szintéziscentrikus gondolatmenetek mellett, Eisemann György tanulmányának tanúsága szerint, beépülhet *Az ember tragédiájának* hatástörténetébe

a kanti kriticismus által nyitott horizont tapasztalata is:

„Anélkül, hogy túlértékelnénk a *Tragédia* koncepciójának filozófiai gyökereit, a tér, idő és tudás motívumaiban, különösen azok »antinomikus« beállítottságában, fontosnak és jogosnak érezzük a kanti bölcsélet néhány vonatkozásának megemlítését,



EISEMANN GYÖRGY

Ősformák
jelenidőben

ORPHEUSZ KÖNYVEK

Orpheusz Könyvek

Budapest, 1995

212 oldal, 349,- Ft

a mű értelmezéséhez hozzájáruló szerepének felhozását. Úgy tűnik, az emberi szemléletre »lefordított« abszolút igazságok kifejeződése sok mindenben támaszkodik, de legalábbis hasonlít Kant elméletének néhány mozzanatára.” (96.) A kanti bölcsélet applikációja szerint „Ádám metafizikai abszolútumokra vonatkozó kérdéseire az Úr erkölcsi feleletet ad” (97.) a *Tragédia* zárószíneiben. Vagyis a metafizikát (kanti értelemben) „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”. (97.) A gyakorlati ész elsődlegessége a szabadság gyakorlását posztulálja s így az ember két világ polgáraként az erkölcsi cselekvésben találhatja meg egzisztenciájának pozitív aspektusát. A *Tragédia* zárlata tehát értelmezhető úgy is, hogy „etikai felelet adódik a metafizikára és a teleológiára, az etika maga pedig visszavezet az Úrhoz, a szabadság révén. Ezzel a kör bezárult; az embert éppen az autonómia vágya vitte bűnbe, s tette »önállóvá«, s íme, történelmi tapasztalatai és az Úrhoz fordulása után ugyanez az autonómia jelenti a lehetőséget »posztjának«, valódi helyének megtalálásához”. (98.) Vagyis a létperspektívák megnyílásának következtében „az Úr kezdeti világrendje nem az eredeti formájában kerül vissza a hősök tudatába és életébe”. (103.) Éppen ezért Eisemann György, tanulmányának végén, így foglalja össze a kanti forma iterabilitásának tanulságait: Ádám és Éva számára „a jövőbe futó idő végeláthatatlan folyamatban mutatkozik meg az abszolút törvény, vagyis a jelenben sohasem teljesen átvilágíthatóan. Mindig tartalmaz ismeretlen elemet – a jelen küzdésének metafizikáját ennek megfelelően egészíti ki a jövő bizalmának etikája”. (104.) Az *ember tragédiájáról* folyó diszkurzusban kétségtelen, hogy leginkább a Kant szövegei felőli interpretáció teszi lehetővé a mű modalitá-

sának értelmezését, mivel ebben a konstrukcióban mutatkozik meg a nem identikus motívumok átrendeződése és a nyitottság jövőorientált funkcióinak hermeneutikai következménye:

**valaminek a vége egyben valaminek
a kezdetét is jelenti/jelöli.**

Éppen ezért az olyannyira elterjedt kataszrofista érvelésekkel szemben Eisemann György olvasata rá tud mutatni arra is, hogy a *Tragédia* modalitását nem feltétlenül a tragizáló látásmód keretei között kell elgondolnunk, hiszen mint írja: „Az abszolútumnak, a mű isteni igazságának szemléleti időbelisége, vagyis a múlt és jelen után a beláthatatlan jövőben való folytatódása tehát ellenáll a tragikus formának, ugyanakkor megnyitja az egzisztencia jövő-aspektusának újabb, más lehetőségeit. [...] Azáltal, ahogy a végső kérdésekre azok megkettőzésével, pontosabban kettősségük viszonylataival ad választ.” (104–105.)

Eisemann György Madách-értelmezése a hozzá való kapcsolódási lehetőségek szempontjából is fontos lehet. Ha ugyanis elfogadjuk, hogy *Az ember tragédiája* a történelemben benne-álló szubjektum létezésének alapszerkezetét érintő kérdéseket implikál, melyek szükségszerűen jövőorientáltak, akkor e szöveg utáni közbejövő beszédek szólalmait is játékba hozva

horizont nyílik

a Madách-mű hermeneutikai olvasatának.

Mivel a *Tragédia* megalkotottságának fundamentumát egy heideggeri értelemben vett *előrefutás* képezi, ezért a mű történelmi szubjektumfelfogása alapján a halálhoz mint egy lehetőséghez viszonyuló lét ontológiai megalapozásához, értelmezéséhez juthatunk. „A halálhoz viszonyuló lét előrefutás annak a létezőnek egy lenni tudásába, amelynek a létmódja maga az előrefutás. E lenni-tudás előrefutó lelepleződésében tárul fel önmaga számára a jelenvalólét a maga legvégső lehetőségének te-

kintetében. A legsajátabb lenni-tudásra kivételül azonban nem jelent mást, mint önmagát megérthetni az így lelepleződött létező létében, azaz egzisztálni. Az előrefutás nem más, mint a *legsajátabb*, legvégső lenni-tudás megértésének lehetősége, *vagyis a tulajdonképpeni egzisztencia lehetősége.*” (*Lét és idő.* 447.) Tehát a halálhoz való előrefutás struktúrája a létezőt saját egzisztenciájának feltáráshoz és megalkotásához, de ami fontosabb, *megértéséhez* vezet (ezért lesz szinonim az egzisztencia és a megértés fogalma). Az így értett előrefutásnak két igen fontos velejárója van. Az egyik az *időbeliség* tapasztalata, melyet a létmegértés horizontjaként Heidegger a következőképpen definiál: „Az előrefutásban az ittlét már a maga jövője, oly módon, hogy ebben a jövő-i-létben, ebben a jövőiségben (Zukunftig sein) múltjára és jelenére visszatér. Legvégső létlehetőségében megragadva, az ittlét nem az időben van, hanem *maga az idő.* [...] Az időre nézvést mármint ez azt jelenti: az idő alapfenoméneje a jövő.” (*Az idő fogalma.* 41.) A másik a *történetiség*, a történelmileg lenni kérdése, melyről Heidegger ezt mondja: „*A történelemben való hozzáférés lehetősége abban a lehetőségben gyökerezik: mi módon képes mindenkor valamely jelen arra, hogy jövőbe futó, jövőt formáló legyen. E tétel minden hermeneutika első tétele.* E tétel az ittlét létéről mond valamit – valami olyat, ami magát a történetiséget alkotja.” (uo. 49.) Az említett három fogalom (*előrefutás, időbeliség, történetiség*), mely (az Eisemann György által nyitott horizontot továbbgondolva) véleményünk szerint a *Tragédia* arkhimédészi pontját képezi, olyan hermeneutikát körvonalaz, amelyet

**a létértelmezés
alapszerkezeteként érthetünk.**

E körkörös interpretációban, a beépülő és a szelektálódó tapasztalatok nyomán, az elvárásai horizontot mindig jövőorientált marad; a megértés applikatív aktusában pedig

(mivel megértő és megértendő nem választható szét) az értelmező mindenkor más-képp képes érteni önmagát. Ezért készíti elő a jövőre való emlékezés ádami szituációja a történetileg módosuló létkérdések fenomenjét és a szubjektum identitásának folyamatosan átrendezhető-átrendeződő konstrukcióját.

Eisemann György könyvének egy másik jelentőségteljes tanulmánya Ady Endre költészetének újraértelmezésére tesz javaslatot. Ez azért is időszerű (mondhatni líratörténetileg megkerülhetetlen) kérdéskör, mert az ezredvég felé közeledve mintha csökkenni látszana az Ady-líra hatása; pontosabban mintha annak lennénk tanúi, hogy a magyar klasszikus modernség e reprezentánsának versei nem jelentenének továbbírható hagyományt a posztmodernségben. Mindenesetre a kortárs irodalomértés nemigen büszkélkedhet azzal, hogy horizontot tud nyitni az Ady-líra fejleményeire; illetve, hogy valamilyenfajta perspektívaváltás jellemzné e költőiség értelmezéstörténetét. Ugyanakkor kétségtelen az is, hogy

**Ady költészetének aktualitása manapság
korántsem problémamentes.**

Ebbe a diszkurzusba szól bele Eisemann György *A lírai én mitológiája Ady Endre költészetében* című dolgozata, amelynek egyik előfeltevése a következő: „Tanulmányunk címe [...] a lírai én sajátos időbeliségére, pontosabban időt magába rejtő jellegére utal.” (128.) Ady költészetének individuációs mechanizmusa így a „mitikus világérzékelés időbelisége” felől válik értelmezhetővé, azaz „olyan kétirányú időperspektívát teremt, mely az alany őt megelőző és rajta túlmutató dimenzióit is [...] belátni képes, a sorsot létesülése őseredetében és pusztulása utáni távlatában is fel fogván.” (131.) E dolgozat elsősorban arra koncentrál, hogy az Ady-líra miként szóltatja meg a görög mitológia emlékezetét; de legalább ennyire fontos, hogy a versekben revelálódó szubjektum funkció-

váltásait tárgyalja az életmű kontextusában. Az elemzés igen jól láttatja azt a keretet, melyben az Ady konstituálta individuum rögzítettsége megmutatkozik. Ugyanis annak ellenére, hogy egyes szövegekben akár más-más szubjektum tematizálódhat (a tanulmány három ilyet említ: eredet, születés-halál fázis, újjászületés), a verstest homogenizációja nem teszi lehetővé a lírai alany költeményen belüli elhajlásait. Vagyis e szövegek nyitottságát korlátozza az én szuverenitásának praxisa (vö. „Én voltam Úr, a Vers csak cifra szolgál”). S bár Eise-
mann György érvelése Ady poétikai látásmódjának egy olyan lehetséges értelmezését adja, amely annak történeti elhelyezésére is vállalkozhat („e költészet sok vonatkozásban egyszerre teljesíti ki a romantikus hagyományokat, s nyit horizontot a huszadik századi modernség felé.” 148.); nem hagy kétséget afelől, hogy a szimbolizmus eme válfajának jellegzetességeit éppen nem a vers centrumaként játékba hozható én garantálja. És itt kell visszautalnunk a tanulmánynak arra az alapgondolatára, mely szerint a tárgyalt alkotások interpretálhatósága

hagyományfüggő eljárásokat léptet életbe.

Meggyőződésünk szerint ugyanis Ady költészetében megfigyelhető egy olyan tendencia, amely problematizálja a versek beszélőjének tradícióhoz való viszonyát, s ebből a szempontból e líra korántsem tekinthető egységesnek. Ha abból indulunk ki, hogy a modernség attitűdjének egyik legmarkánsabb jellemzője „a jelen heroizálására irányuló akarat” (Foucault), mely a jelkörnyezet radikális elutasítását vonja maga után; akkor könnyen arra a belátásra juthatunk, miszerint a hagyomány – mivel egyetlen perspektívából belátható e szisztema alapján – homogén formációként exponálódik a modernség tudatában. Azonban Ady kései lírájában megjelenik egy olyan látásmód, amely differenciálni képes a múlt különböző (megszólítható vagy nem

megszólítható) rétegei között. Vagyis a tradíció monolit képződményként való elgondolásával szemben (pl. *A magyar Ugaron*) feltűnnek azok a jegyek Ady poétikájában, amelyek a múlt szerkezetét összetett szisztemaként jelenítik meg. Példaként említhető *Az eltűnt lovas* című vers, amelyben a múlt kétarcúságának antropomorf (a lovas alakja) és dezantropomorf (a vegetáció, illetve a rémek) összetevői közötti távolság az utóbbi dominanciáját mutatja, bizonyítva: a tradíció bizonyos elemeinek elvesztése (a kondíció hiánya) a történelem állandó identikus ismétlődéséhez vezet. A tradíció kiiktathatatlanságának tapasztalata itt már más kérdésiránnyal társul, hiszen eszerint maga a múlt képzete válik többértelművé. E logika tehát már nem abból indul ki, hogy „ami mögöttünk van” az lezárt képződmény, hanem abból, hogy alakítható, a jelen által befolyásolható; fenntartva azt a játékeret, amelyben kiépülhet annak hatása (a vers látásmódja szerint ez egyben azt is jelenti, hogy a mindenkori „most és itt” ugyanígy kiszolgáltatottja az időnek, azaz a jövőből is történő formáció). Tehát az Eise-
mann György tanulmánya által felvázolt alakulástörténet nem csak az Ady-líra kontinuitására nyit horizontot, hanem szükségképpen vaksága által a poétika „devianciáira” is fényt derít. S ezen a ponton óhatatlanul felmerül a kérdés: az öröklötten „Ady szimbolizmusa” címszó alatt tárgyalt alakzatokat nem kellene inkább a retorikai eljárások körébe sorolni és élesen elhatárolni e költőiség tematikus rétegeitől (vö. pl. „magyarság problematika”, „mégis morál”, „kuruc versek”, „istenes versek”, „forradalmi versek”, „lét-harc versek” stb.). Ez utóbbiak ugyanis inkább allegorikus megfeleltetései annak, amit értelmezőik szimbolizmusként vélnék meghatározni, vagyis

redukálják a költői nyelv figurativitását.

Eise-
mann György dolgozatát olvasva anynyi mindenesetre bizonyosnak látszik,

hogyan az Ady-líra tapasztalatának megújulása eleve rá van utalva a hozzá való viszonyulási lehetőségek kritikai önreflexivitására. Hiszen ahogy a szerző gondolatmenetének legeleji fogalmaz: „keveset tudunk arról, hogy mit is jelent itt voltaképpen az »alanyi létmód«, hogyan revelálódnak »élményei«, min alapszik egyáltalán a lírai én manifesztációja. Tehát nemcsak a tárgyhoz való viszony a fontos, mint a lírai szemlélet perspektívájából adódó spontán-közvetlen tematizálás kerete, közege. Hanem az is, hogy e viszony teremtője, a líra éneke, ezen belül milyen formában alkotja önmagát, ama bizonyos alanyi természetét.” (128.) És éppen ezért zárulhat az alábbi nyitott válasszal e fejtegetés: „Az Ady-líra gazdagsága még számos felfedezésre és további árnyalásra adhat alkalmat e téren.” (148.)

A könyv zárótanulmánya (*Jelek az apokalipszisről*)

több szempontból is kitüntetett figyelmet érdemel.

Már maga az a tény, hogy többnyire a mítoszi gondolkodás árnyékában mozgó interpretációk kontextusában jelölődik ki a posztmodern próza egyik kanonikusnak tekinthető művének értelmezése, rendkívül szerteágazó kérdéseket vet fel. Hiszen éppen *A rózsza neve* című Umberto Eco-regény az egyik „legfrissebb” példa arra, hogy az intertextualitás akkor is specifikuma lehet az irodalmi beszédnek, ha az esetlegesen konstituálódó befogadói szövegek nem részesednek a szöveg mögött nyíló szövegek tapasztalatából. Eisemann György elemzése elsősorban a műben tematizálódó jelfejtési stratégiák és a detektívhistória logikai játéka közötti összefüggésekre koncentrálna: „A bűnesetek nyomozása és a bölcséleti jelleg [...] egymást feltételezik a regényben. [...] a nyomozás története a gondolkodás és a bűnösség kapcsolatáról szól. Arról, hogyan válik le a logika a logoszról, hogy merőben tech-

nikává legyen, s ennek nyomán hogyan függ össze a konkrét bűneset a bűn metafizikumával, a nyomozás a megismeréssel, az eredményes leleplezés az igazsággal stb. [...] Az ismeretlen kutatásának elvi kérdései ekvivalensek lesznek a bűnüldözés dilemmáival.” (198.) Bár a tanulmány megemlíti a regény intertextuális eljárásainak sokrétűségét (mindenekelőtt *A rózsza neve* és *A varázshegy* párhuzamaira utal), ezen a ponton újabb kontextusok rendelhetők az Eco-műhöz. Jauss hívja fel a figyelmet arra, hogy „Mint [...] *A rózsza* nevében vagy Hildesheimer *Marbot*-jában, úgy Pavić művében is [...] el van törölve a szokásos határvonal a fikció és a realitás között” (*Wege des Uerstehens*. 260.). Ezzel függ össze az is, hogy a *Kazár szótár* és Eco regénye egyaránt összekeveri a fikciót és a történelmi bizonyítékokat. Mindkét alkotás történelmi dimenziókat nyit fel és középkori hitviták emlékezetét írja újra, melyről Jauss a következőket mondja: „a hitvita a nagy ideológiai mozgalmak keletkezésének ellenpólusán áll. A kezdetnek az a nyitott játéktér, amelyben egy új eszme nem jelentheti ki egyszerűen igazságigényét, hanem beláthatóvá és más eszmékkel szemben érvényesíthetővé kell tennie, már nem létezik. A hitvita véghorizontot feltételez: lezárt igazságot és a vallási tan szilárd alakját. Itt már nem keresik sokáig az igazságot, hanem kijelentik a bizonyosságot. Itt a vallási tartalmak dogmákká lesznek, amelyek elvitától nem jobb okok tartanak vissza, mint az eretnokség gyanújának elkerülése. Mihelyt minden párt már csak a saját vallása uralmának kiterjesztésére vagy védelmére gondol, az egyedül üdvözítő hitnek vakká kell lennie a mások vallásával szemben.” (uo. 253–254.) A hitvita tehát a vég olyan figurációjaként értelmezhető, amely

dialógusellenes s így nem teszi lehetővé az igazság módosíthatóságát,

hanem rögzíti azt egy vagy több perspektívában. A *Kazár szótár* és *A rózsza neve*

azonban (bár más-más módon) azt a folyamatot beszéli el, amelyben megkérdőjeleződik a hitbéli igazságok egyedulalma. Mindkét regény érvényteleníti a dogmák eleve eldönthetetlen harcának kérdésirányait: átjátssza a dolgok elbeszélhetőségét egy kriminarratívába. Ezáltal nem csak a populáris regiszter és a magas irodalom szimbiózisát idézi elő, hanem *a világtudat végső alakjának ideáját ironikusan feloldja*. Éppen ezért (s itt határozottan vitába szállunk Eisemann György végkövetkeztetéseivel)

**A rózsá neve nem az apokalipszis
bekövetkeztével,**

hanem annak új, nem végként definiálható értelmezési lehetőségével zárul (*Utolsó lap*). (Ezt támasztja alá többek között a könyvtár szövegeinek hatástörténetére való utalás is.) Talán nem meglepő, hogy a posztmodern próza legnagyobb hatású szövegeinek jelentős hányada (Pavić és Eco itt tárgyalt alkotásai mellett mindenképpen ide sorolható Ransmayr *Az utolsó világ* című regénye is) éppen a vég figurációjának retoricitására játszik rá: *miközben az olvasó számára elzárja azt a világot, mely a véget elvárhatóvá teszi, horizontot nyit egy másikra, mely az utolsó igazságok ideiglenességét állítja*. Eisemann György tanulmánya szerint Eco műve „túlmutat esztétikájának törvényein és határain – s ennyiben, bár minden iránymutatás nélkül, de mégiscsak transzcendens vonatkozású.” (210.) Az előbb elmondottak alapján azonban látható, hogy Eco poétikája az instanciák relativálását éppúgy, mint a transzcendens értéképzetek leépítését belekalkulálja mű és olvasó dialógusába. Nyitottsága tehát

inkább diszkurzív tapasztalatként, mintsem (Eisemann György zárószavát idézve) „misztériumként” válik körülírhatóvá.

És ha már ez idáig többször a vég alakzatairól esett szó, talán időszerű e recenzió zárlatát is e kérdéskör figyelembevételével megfogalmaznunk. Vessünk tehát egy pillantást Eisemann György könyvének hátlapjára. Kétségtelen, hogy a paratextusban nem szokás vitába szállni az írók állításaival. Éppen ezért „a transzcendencia lángjának” (34.) fényében és az *Individuum est ineffabile* (60.) tételének vonzásában fogant ajánló sorok szerint „Eisemann Györgyöt a középnemzedék egyik legkiválóbb irodalomtörténészeként kell számon tartanunk”. A vég eme figurációjának itt valóban követhető a retorikai teljesítménye. A kötet összefoglaló méltatása azonban

**olyan jelölősor lesz, amelynek jelöltje
elillanni látszik**

– a szerző „Művének alcímében mindent elmond az esszéek motivációjáról s ehhez aligha kell hozzátenni valamit is”. Nos, valóban nem kell, hiszen a korpusznak egyszerűen nincsen alcíme. Az azonban már vitatható, hogy e hely beszélne a tanulmányok motivációjáról. E kérdést relativálva inkább azt írhatnánk az *Ősformák jelenidőben* végére: *Itt nyugszik az az olvasó, aki sohasem fogja felütni ezt a könyvet. E helyt mindörökre holt. Lezáratlan alkotás, sokféleképpen lehet olvasni, a jövőben újabb írói, folytatói és kiegészítői akadhatnak.* (Orpheusz, 1995.)

H. Nagy Péter